

ISSN 0120-3045

MAGUARE

REVISTA DEL
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

VOL. 7

No. 8

1992

Agradecemos la colaboración con la pauta publicitaria del
Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular

MAGUARE



Petroglifo

Detalle de Piedra con Grabado, localizada
en Araracuara - Río Caquetá
Fotografía: F. Urbina / 81 Profesor U. Nacional.

En los Petroglifos (Grabados Rupestres) localizados en la región de Araracuara, en el curso medio del río Caquetá, es muy frecuente la representación del hombre - serpiente (o lombriz), simbolo fálico de gran recurrencia en las mitologías de las milenarias culturas que aun perviven en la región. En la tradición detentada por el abuelo Julio Rivera - Kuga† Unuba - de la nación Muinane, figura un relato en que el Maguaré se asocia a un personaje lombriz, Dueño de las frutas. El abuelo hizo el relato en idioma Uitoto, y fue traducido por su sobrino Ismael Mendoza.

Al ser quemado, Yiida Buinaima, quien visitaba en forma de lombriz a su amante, quedó convertido en huevecillo. La hermana del seductor lo encontró cuando desmenuzaba los terrenos preparando la tierra de la siembra; lo llevó a la maloca donde reventó, y la lombricitá fue desde entonces su mascota.

Pero un dia, con ocasión de la construcción de una nueva maloca, dos de los invitados, el pez Edobedírima y el gavilán Yokámeri, devoraron el bicho, pues a ellos les gusta mucho tragar lombrices. Apenados, se retiraron del convite y terminaron vomitando su presa. Cada uno arrojó un pedazo. Eso fue el origen del maguaré: fue traído de abajo.

Fragmentos. Texto : F. Urbina - B. de Corredor, Profesores U. Nal.

MAGUARE

UNIVERSIDAD NACIONAL DE
COLOMBIA

Antanas Mockus
Rector

FACULTAD CIENCIAS HUMANAS

Rocio Londoño Botero
Decana

**DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA**

Julián Arturo Lucio
Director

Correspondencia y canje:
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Ciudad Universitaria - Santafé de Bogotá,
Colombia

NORMAS EDITORIALES

- Los artículos se deben presentar en original y copia, mecanografiados a doble espacio por un solo lado, en papel tamaño carta y con un máximo de cincuenta páginas.
- El Comité de Redacción es el encargado de seleccionar los artículos para su publicación.
- Los autores son responsables directos de sus trabajos, por lo tanto la Revista no asume responsabilidad alguna en relación con las ideas o tesis en ellos expresadas.
- Cada autor recibirá el número de ejemplares y/o separatas que acuerde el Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias Humanas.
- Los trabajos aparecidos en la Revista podrán reproducirse total o parcialmente, siempre y cuando se dé el crédito correspondiente.
- Los artículos deben enviarse con una breve nota curricular del autor y su respectiva dirección, a la Revista Maguaré, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Santafé de Bogotá, Colombia.
- Los artículos no serán devueltos a sus autores.

MAGUARE

REVISTA DEL
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Dirección: Alvaro Román Saavedra

Comité de Redacción: Roberto Pineda, Julián Arturo,
José V. Rodríguez, Ana M. Groot

No. 8

Santafé de Bogotá

1992

CONTENIDO

- Características físicas de la población
prehispánica de la cordillera oriental:
implicaciones etnogenéticas. **José Vicente Rodríguez**
7

- Colombia : lo diverso, lo múltiple
y la magnitud dispersa. **Hermes Tovar Pinzón**
47

- Participación indígena en el
desarrollo amazónico colombiano. **Roberto Pineda Camacho**
81

- Presagios de la muerte.
De cómo murió mi padre. **Fernando Urbina**
125

- Fragmentos de Mitología coreguaje.
El reto de usuu a paisao. **Pedro Marín Silva**
137

- La narración o el tiempo lúdico.
Los compadres. **Consuelo Vengoechea**
163

- La transición de los procesos
de socialización. **Yolanda Puyana**
171
-

CARACTERISTICAS FISICAS DE LA POBLACIÓN PREHISPANICA DE LA CORDILLERA ORIENTAL: IMPLICACIONES ETNOGENETICAS

José Vicente Rodríguez C.

Profesor

Departamento de Antropología
Universidad Nacional

ABSTRACT

Se recurre al análisis estadístico para examinar el grado de similitud o afinidad entre las series de cráneos de la Cordillera Oriental y otras muestras comparativas de Colombia y de América. Se sugiere microevolución en esta región a partir de sus primeros pobladores con tendencia a la braquicefalización; se plantea deriva genética como mecanismo evolutivo explicativo de la especificidad morfológica de la población de la Mesa de los Santos. No se corroboran las tesis de migraciones tardías hacia el territorio que ocuparon los Muiscas.

Palabras claves: Análisis craneométrico y epigenético de poblaciones arqueológicas de la Cordillera Oriental y alrededores.

La Cordillera Oriental de Colombia estuvo habitada a la llegada de los españoles por una gran diversidad de grupos étnicos, en su mayoría de filiación lingüística Chibcha: Chitareros, Laches, Guanes, Muiscas, cuyas poblaciones fueron extinguidas ante el impacto colonizador europeo. algunos grupos periféricos han logrado sobrevivir (Yuko, Tunebos), otros han desaparecido (Muzos, Colimas, Sutagaos). La caracterización somática de estas poblaciones consignadas en las crónicas es muy escasa y se limita a algunas observaciones sobre la carencia de pilosidad facial, canicie, calvicie, deformación céfala, grado de corpulencia de sus guerreros (*gandules*, *guechas*), adornos, vestimentas y otras prácticas culturales. La forma del rostro, pigmentación de la piel y proporciones corporales han quedado ocultas para la posteridad, especialmente en lo que respecta a las diferencias somáticas entre las distintas poblaciones de esta región.

Las características físicas de los grupos étnicos prehispánicos de la Cordillera Oriental y la reconstrucción de su historia biológica han sido motivo de varias publicaciones osteológicas, entre las que se destacan las de Paul Broca (1875), Julio Manrique (1937), Eliécer Silva Celis (1945, 1946, 1947), Justus W. Schottelius (1946), José Pérez de Barradas (1951, 1955), Luis Duque G. (1965),

Gonzalo Correal U. (1973, 1974, 1979, 1985, 1990), M. E. Galarza (1981), José Vicente Rodríguez (1983, 1987, 1988, 1989), Ana María Boada (1988, 1989), B. Herazo et al (1991 a,b). En la mayoría de estos trabajos se hace énfasis en la interpretación de la práctica deformatoria, puesto que se han encontrado cráneos con distintos grados de deformación conjuntamente con ejemplares normales. Broca (1875) sugería que esta coexistencia reflejaba a su vez la práctica de enterramiento por distintos grupos étnicos con o sin práctica deformatoria. Pérez de Barradas (1951, 1955) planteaba la misma situación, aduciendo que podría haber sido introducida por mujeres Panches reducidas a la esclavitud por los Muiscas, cuyas prácticas deformatorias la continuaron en sus hijos; o simplemente esas costumbres pertenecieron a poblaciones pre-muisca, ya olvidadas en la época de la conquista. Por su parte A.M. Boada (1988) ha relacionado esta práctica deformatoria con la diferenciación social de la población Muisca, en donde la deformación era sinónimo de alta jerarquía.

La variabilidad observada en las dimensiones del neurocráneo y la existencia de distintos porcentajes de braquicéfalos, mesocéfalos y dolicocefalos ha despertado un gran interés en los estudios craneológicos (Silva, C., 1945, 1946, 1947; Correal U., 1974). A su vez la patología de muestras óseas del altiplano cundiboyacense, tanto de cazadores-recolectores (G. Correal, 1977, 1985, 1990) como de los agricultores (Rodríguez, 1987; Boada, 1988; Goeckel, 1990; Herazo et al., 1991) ha permitido establecer un cuadro general de las principales enfermedades que afectaron en distintas épocas a las poblaciones prehispánicas de esta región.

Finalmente, la revisión de fondo de esqueletos prehispánicos del Instituto Colombiano de Antropología y del Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas (Rodríguez, 1983, 1989) compuestos por más de un centenar de ejemplares provenientes de distintas partes del país permitió realizar algunas aproximaciones interpretativas a partir de la delimitación de los patrones morfológicos de las series craneales analizadas. En este trabajo se postuló con base en el comportamiento estadístico de 9 variables métricas de 22 series arqueológicas de Colombia y Suramérica la existencia de tres grandes grupos poblacionales: 1- conformado por las poblaciones de la Guajira y Orinoquía (quizá incluye la parte septentrional de la Amazonía), 2- integrado por las poblaciones de la Cordillera Oriental y los Andes, 3- un grupo bastante variable que abarca la región meridional de la Amazonía, Patagonia y Tierra del Fuego. En el territorio de Colombia se localizarían los dos primeros complejos geográfico-morfológicos, y quizás un tercer complejo que tendría relación con el. En 1987 bajo la dirección del arqueólogo Alvaro Botiva C. del Instituto Colombiano de Antropología, se excavó un Cementerio en Soacha, Cundinamarca, en donde se ubicaron cerca de 130 tumbas compuestas por individuos de distinto sexo y edad, constituyéndose en la colección ósea más voluminosa disponible para análisis osteológico (cerca de 70 especímenes adultos en buen estado de conservación). Las excavaciones adelantadas en los últimos años en predios de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia en Tunja, Boyacá, por el equipo coordinado por la profesora Helena Pradilla ha arrojado una colección de aproximadamente 50 esqueletos. En la vereda La Purnia, municipio de Los Santos, Santander, el autor de estas líneas rescató 25 cráneos asociados a cerámica Guane (Cifuentes, 1991). El objetivo del presente estudio se centra en la presentación de esta nueva información ósea y la sistematización de la ya publicada con el fin de efectuar una aproximación a la reconstrucción etnogenética de la población prehispánica de la Cordillera Oriental de Colombia, abordando a través de comparaciones estadísticas el grado de similitud o afinidad entre las distintas poblaciones óseas que establezcan algunas pautas sobre los orígenes y posterior evolución de los distintos patrones morfológicos descritos. Igualmente se hace una aproximación a las causas históricas de estos procesos bioantropológicos.

MATERIALES UTILIZADOS EN EL ANALISIS

1. Bogotá, Cundinamarca. Compuesto por 94 cráneos adultos excavados en Soacha, Cundinamarca en 1987 por el arqueólogo Alvaro Botiva C., además por 16 ejemplares obtenidos también en Soacha por Eliécer Silva Celis en 1943, rotulados con los números del ICAN 44-IV-357/392/404/407/417/418/419/436/442/388/404/423/428/432/435/438/, 44-XVIII-2183/2184.

Se incluyen algunos ejemplares procedentes del Sur de Bogotá (Ciudad Bolívar), donados por guaqueiros del lugar. Los materiales óseos de Soacha y Bogotá presentan las mismas características culturales por lo que se han integrado en una sola serie.

2. Tunja, Boyacá. Conformado por el fondo óseo de la UPTC y por ejemplares del ICAN rotulados con los números 42-V-3834/3841/3836/3837/3840/, 45-X-6213, 72-II-3568, 44-XVIII-2183/2184; más los cráneos hallados en la Normal de Tunja (Silva C., 1947), en Tasco y Topaga (Silva C., 1945, 1947). Las características culturales del material asociado a las tumbas corresponden, según Helena Pradilla et al. (1991) a la cultura Muisca.
3. Silos, Río Carava, Santander. Excavados en 1944 por E. Silva Celis, de posible pertenencia al grupo étnico Chitarero (información personal de E. Silva C.). Figuran en el ICAN con los números 44-IX-2080/2081/2084/2086/2087/2088/2090/2092/2079/2085/2089. La correspondencia cultural de este material óseo aún no se ha establecido por la carencia de fechas absolutas.
4. Chiscas, Boyacá. Esta serie incluye los especímenes procedentes de Chiscas, (Boyacá) inventariados con los números 44-V-781/782/, 44-VI-895, 44-XIX-2187; de posible pertenencia étnica Lache (información personal de E. Silva C.), cuyo esclarecimiento se encuentra pendiente de mayor aporte de información.
5. Los Santos, Santander. Integrados por 25 ejemplares procedentes de la vereda La Purnia, municipio de Los Santos, Santander, fechados por la UIS en el siglo XII (información personal de Mario Gómez). Se incluyen también los cráneos de la Cueva de Los Indios rotulados con los números 41-III-2596/2597/2599/2611/2067/2598/2601/2603, extraídos por W. Schottelius (1946). Según el arqueólogo Arturo Cifuentes, quien analizó los materiales arqueológicos asociados a los restos óseos de los dos abrigos rocosos de La Purnia, sus rasgos culturales se relacionan con la etnia Guane (Cifuentes, 1991).
6. Guaduas, Cundinamarca. Integra los cráneos del ICAN procedentes de Guaduas numerados A-68-I-101/102/103, de probable pertenencia Panche (información personal de Lucía Rojas de Perdomo) y el material óseo excavado en una tumba de Agua de Dios, Cundinamarca por Maritza Avellaneda (1989). Este último conjunto de restos óseos presenta dudas sobre su pertenencia étnica pues hay ejemplares deformados estilo "panche" y otros normales, pertenecientes quizás a trofeos de guerra de poblaciones vecinas por encontrarse sin mandíbulas. Por esta razón se han escogido solamente 3 cráneos deformados del total de la muestra (001, 002, 006).
7. Tequendama, municipio de Soacha, Cundinamarca. Material óseo precerámico publicado por G. Correal (1977). Se le han agregado algunas medidas faciales con el fin de ajustar las comparaciones métricas a las otras series craneales. (J. V. Rodríguez, 1983). Las fechas correspondientes a estos esqueletos se sitúan entre los 7500 - 500 años A.P.

8. Perijá, Venezuela. Proceden de cementerios situados cerca del poblado de Ayajpaina, en el Valle del Río Negro, pertenecientes a indígenas Yukpa (motilones) (Fleury-Cuello, 1953).
9. La Pica (Aragua), Venezuela. Provenientes de montículos funerarios ubicados en la región que circunda el lago de Valencia (Lagrange de C., 1982). Las características morfológicas de esta serie es muy similar a la procedente de Cerro de Luna, Tuparro, Venezuela, de posible pertenencia Guahibo (Op . Cit.).
10. Guajira, Venezuela. Estudiados por De Las Barras de ARagón y Fleury-Cuello (1953) y comprende una serie de cráneos encontrados en cementerios de Cojuro y el Cerro de Guazozop, al norte de la Península de La Guajira (Lagrange de C., 1982).
11. Surinam, de la colección Geijskes, estudiados por J. Tacoma (1963); evidencian deformación artificial.
12. Chicama, Perú. Cráneos prehispánicos no deformados de la Costa Central Peruana del período Mochica tardío (M. T. Newman, 1943).
13. Paucarcancha, Perú. Procedente del alto Urubamba en la Serranía peruana del período tardío. Representa uno de los tipos "andinos" de Suramérica (M. T. Newman, 1943).
14. San Blas, Argentina. Estudiados por Colantonio-Marcelino (1982).
15. Taino, Cuba. Material óseo relacionado con grupos agro-alfareros de Cuba (Guinzburg, 1967).
16. Chichen Itza; México. Cráneos medidos por E. A. Hootor (1943), en S. Genoves (1970).
17. Coahvila, México (Romano, 1956).
18. Old Zuñi, New México, USA. Cráneos no deformados estudiados por Ales Hrdlicka (1931) pertenecientes a uno de los tipos de los indios Pueblos (algunas medidas faciales fueron tomadas de Guinzburg, 1967).

ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

Aunque la historia de un grupo étnico puede ser estudiada mediante el enfoque de la arqueología, bioantropología, etnohistoria y lingüística, ninguna de estas disciplinas se encuentra en capacidad de resolver independientemente, como consecuencia de los inmensos vacíos en el registro de datos, los problemas de su etnogénesis. Por tal razón se considera que esta problemática debe abordarse interdisciplinariamente, siempre y cuando cada disciplina, sin recurrir a ideas preconcebidas en otras áreas del saber, utilice sus propios materiales, métodos y conclusiones para ser contrastadas posteriormente con los resultados obtenidos en otros campos. Si algunos lingüistas ubican el centro de dispersión de la familia lingüística Chibcha en Centroamérica no significa que el origen de los Muiscas haya que buscarlo en esa región y la investigación se oriente a establecer la ruta de migración hacia la Cordillera Oriental. Igualmente sucede con las hipótesis sugeridas por algunos arqueólogos sobre la posible procedencia tardía de los Muiscas a partir de la Guajira, Llanos Orientales o del Valle del Magdalena, desplazando el interés de lingüistas y bioantropólogos hacia esos territorios.

La conformación de un grupo étnico caracterizado por sus particularidades lingüísticas, culturales (pautas de asentamiento, tipo de vivienda, costumbres funerarias, tipología y tecnología de su producción material, vestuario, cosmogonía) organización social y política, asociadas a una determinado área en el transcurso de un tiempo más o menos prolongado (Sedov, 1979:40) constituye un acontecimiento histórico lento en donde la fusión de distintos grupos y su posterior consolidación constituyeron la vía principal en el establecimiento de su unidad étnica. La extensión de los contactos a través de las pautas de parentesco y la expansión de los lazos económicos, políticos y religiosos, como la asimilación de grupos vecinos pequeños, contribuye al establecimiento de una unidad lingüística, premisa importante de la consolidación étnica. La relativa homogeneidad de ecosistemas en el área de distribución étnica facilita a su vez la conformación de unidades socio-económicas similares (agricultores, cazadores-recolectores, ganaderos, horticultores, pescadores, etc.). Estos últimos factores facilitan a su vez el establecimiento de un patrón morfológico relativamente homogéneo que caracteriza --en su aspecto físico-- al grupo étnico en cuestión.

Sin embargo, no siempre existe coincidencia entre las fronteras territoriales étnicas y las características físicas de su población. La existencia de unidades étnicas monomórficas (homogéneas en su estructura genética) polimórficas (heterogéneas) depende del grado de aislamiento territorial y del contacto migracional de las poblaciones. Las poblaciones con un ancestro común que se han consolidado milenariamente en un territorio relativamente aislado --entre más pequeña sea su área y, más explícitas sean las barreras geográficas el grado de aislamiento se incrementará-- poseen habitualmente un patrón morfológico homogéneo. Al contrario las poblaciones que han tenido flujo genético significativo en tiempos recientes tienden a configurar estructuras genéticas muy heterogéneas, aunque con tendencias estadísticas expresadas en menores distancias biológicas en el dendrograma de correlaciones afines a la población con mayor aporte genético. Si los Muiscas por ejemplo provienen de oleadas migratorias tardías de la Guajira o tierras bajas venezolanas, superpuestas sobre las poblaciones nativas, mediante reemplazo o asimilación, deben evidenciar algún grado de afinidad con las poblaciones existentes en esas regiones (Guajiros, Guahíbos, etc.). En virtud de las circunstancias históricas y ecológicas arriba mencionadas, en la reconstrucción de los fenómenos etnogenéticos de la población prehispánica de la Cordillera Oriental se recurrirá a la descripción del material existente de esa región (análisis intragrupal) y posteriormente se comparará con poblaciones óseas de las regiones de posible procedencia (análisis intergrupal); el cuadro de correlaciones craneo-morfométricas de las poblaciones comparadas nos orientará sobre el nivel de significancia de las distancias estadísticas y sus implicaciones sobre su etnogénesis.

El análisis estadístico poblacional constituye una de las prácticas más corrientes para estudiar el grado de variación morfológica de una región, cuyas características temporoespaciales y culturales son aproximadamente homogéneas. En Suramérica los estudios bionatropológicos tanto a nivel continental (Rodríguez, 1983; Rothhammer et al, 1984) como regional (Rothhammer et al. 1982; Neves, Cocilovo, 1989) han sugerido diferenciaciones biológicas cuya interpretación cultural la relacionan los autores, ya sea con microevolución a partir de poblaciones arcaicas precerámicas sin intervención de grupos foráneos; o por la llegada de nuevas poblaciones, similares en algunas oportunidades (por compartir un tronco ancestral común o por convergencia evolutiva al adoptar estrategias económicas y ambientales similares), diferentes en otras ocasiones (detectable en el análisis estadístico por la amplitud de variación de los parámetros métricos). Pero como bien resaltan los autores, "lamentablemente, con las colecciones disponibles por el momento, es imposible rechazar cualquiera de las hipótesis antes presentadas..." (W. Neves, J. A. Cocilovo, 1989: 1083), aunque más adelante y de manera provisional se orientan por alguno de los planteamientos sugeridos.

G. M. Morant (1939) de la escuela biométrica inglesa y autor de uno de los tratados estadísticos consideraba una muestra pequeña cuando su tamaño era inferior a 100 ejemplares (de cada sexo) y por lo tanto sus aproximaciones no brindaban una adecuada estimación sobre la distribución de la población muestreada, y por consiguiente la distribución de los parámetros de variación no conformaría una curva normal (Gauss), sino un cuadro bimodal o multimodal sin valor interpretativo. Este requisito estadístico no se cumple en las muestras americanas (excluyendo la colección de Indian Knoll y otras pocas series) y su situación difícilmente mejorará en un futuro por la falta de interés en la excavación de cementerios, cuyo mayor objeto de análisis es bioantropológico.

Por esta razón se recomiendan estudios interdisciplinarios en grandes cementerios con el fin de abordar de una manera compleja la problemática de las pautas funerarias.

No obstante se pueden sugerir algunas consideraciones metodológicas en el análisis estadístico: a) la forma como se distribuyen los caracteres, b) su dispersión, c) su tendencia central, d) las correlaciones entre diferentes pares de rasgos, e) el modo mediante el cual los promedios para diferentes caracteres distinguen determinados grupos de poblaciones, f) la forma y la variedad de la distribución intragrupal, g) la correlación intergrupal de las muestras. El método general a seguir comprende los siguientes pasos (G. M. Morant, 1939): a) seleccionar una muestra aleatoria a partir de una población particular apropiadamente numerosa (en nuestro caso se recurre a todo el conjunto del cementerio, excluyendo las muestras que pertenezcan a otros grupos étnicos); b) describir las características de los individuos adultos comprendidos en la serie, hombres y mujeres por separado; c) con base en esas observaciones inferir con mayor o menor grado de precisión, de acuerdo al tamaño de la muestra, ciertas características de la población seleccionada (análisis intragrupal); d) realizar comparaciones con las evidencias disponibles de otras poblaciones descritas de la misma manera (análisis intergrupal); e) a partir de esas comparaciones deducir las relaciones biológicas de la nueva población (cuadro de poblamiento y migración). La población ideal debe conformarse de un número de individuos que posea descendencia común, es decir, que tenga en cuenta: a) la posición geográfica (se prefiere dividir el material en categorías pequeñas, iniciando por el cementerio --Soacha, Tunja--, grupo territorial --Bogotá, Tunja--, grupos étnicos --Muisca, Lache, Guane, Chitarero--, regiones --Cordillera Oriental, Valle del Cauca, Altiplano nariñense--), b) la ubicación cronológica (hay que tener en cuenta que en un cementerio pueden estar enterradas varias generaciones del mismo grupo étnico), c) las evidencias arqueológicas, etnohistóricas y lingüísticas, que contribuyan a reconstruir el tipo de organización social y de parentesco de la población analizada.

1. ANÁLISIS INTRAGRUPAL

Cada esqueleto se reconstruye con el fin de obtener el máximo de observaciones morfométricas. Inicialmente se diagnostica el sexo de acuerdo a las características ginecoideas de la pelvis, el grado de desarrollo de las inserciones musculares, el tamaño y proporción del cráneo y de los huesos largos teniendo en cuenta que el sexo se hace evidente solamente en el individuo adulto (S. Genovés, 1967; d. H. Ubelaker, 1989). Posteriormente se realiza la estimación de la edad según la formación y erupción dental (El-Nofely, Iscan, 1989; Ubelaker, 1989), el proceso de osificación de las epífisis (Bass, 1986), el proceso de degeneramiento de la superficie auricular del ileon (Lovejoy et al., 1985), síntesis pública (Meindl et al., 1985), la cuarta costilla (Iscan, Loth, 1989); finalmente se utiliza el grado de sinostosis de las suturas craneales (Meindl, Lovejoy, 1985) y la atrición dental (Lovejoy, 1985). Una vez establecidos el sexo y la edad del conjunto de individuos

se procede a la construcción de las tablas paleodemográficas para ubicar la proporción de sexos, mortalidad infantil y expectativas de vida (Ubelaker, 1974, 1989).

Los parámetros de variación estadística nos pueden indicar el grado de homogeneidad o heterogeneidad de un cementerio, según encajen o sobrepasen los estándares mundiales o del territorio específico, especialmente en lo referente a los coeficientes de desviación estándar y de correlación (ver tabla No. 2). Cuando se dispone de muestras amplias de distintos cementerios pertenecientes al mismo grupo étnico se puede reconstruir la composición bioantropológica de una cultura arqueológica (v. gr. los cementerios de Soacha, Candelaria, Tunja, Marín nos brindarían el conjunto de características de la etnia Muisca).

2. ANÁLISIS INTERGRUPAL

Al caracterizar morfológica y métricamente las distintas series de esqueletos de una región se puede abordar el problema de las relaciones fenéticas que contribuye a reconstruir los procesos biológicos que caracterizaron al territorio específico en un tiempo determinado. Para tal efecto se tiene en cuenta el criterio de la distribución geográfica de los rasgos craneales que depende en gran medida de la amplitud del círculo de relaciones de parentesco que practique una población dada (Alexeev, 1969). Cuando existe una evidente diferenciación morfológica por la especificidad característica de cada población arqueológica, contrastada en el análisis estadístico comparativo, se utiliza el complejo de rasgos diagnósticos diferenciadores (por ejemplo el aplanamiento facial y nasal, los rasgos faciales). En caso de presentarse una débil diferenciación y especificidad morfológica se recurre al máximo número de rasgos siempre y cuando estén poco o nada relacionados funcionalmente entre sí (Alexeev, 1979:57). Así por ejemplo, la anchura máxima del neurocráneo (8) y la biauricular (11) están no solamente altamente relacionados entre sí ($r = 0,50$), también con la anchura frontal máxima (10) y mínima y con la anchura bicigomática (45). Por su parte las alturas facial superior (48) y nasal (55) alcanzan altos coeficientes de correlación. En las series americanas hay que evitar además las dimensiones del neurocráneo (longitud y anchura) por estar ampliamente afectadas por la deformación céfala intencional, especialmente en el tipo tabular oblicuo y erecto. La altura basi-bregmática (17) en algunas ocasiones no se distorsiona por la deformación y es un excelente parámetro diferenciador a nivel geográfico, puesto que las series craneales de Venezuela, Surinam y el noreste de Colombia, incluyendo a los Santos, Guabas y Agua de Dios se caracteriza por poseer las bóvedas craneales más bajas a nivel mundial. Sin embargo, en algunos grupos se hace evidente la incidencia de la deformación artificial que conlleva a descartar esta medida del análisis intergrupal.

TÉCNICAS OSTEOMÉTRICAS

Se ha empleado el sistema de mediciones de Martin-Saller (1957, en Rodríguez 1987) por ser el más común internacionalmente lo que facilita la comparación estadística de datos publicados por otros autores (tabla 1). Se han añadido algunos rasgos de proyección angular que caracterizan el grado de aplanamiento facial y nasal por cuanto poseen alto valor diferenciador a nivel americano (Rodríguez, 1989), no están influenciados por la deformación artificial, poseen poco dimorfismo sexual y están poco correlacionados entre sí (W. Howells, 1974). En la recolección de la información métrica se efectuó la mayor cantidad de mediciones con el fin de analizar su comportamiento intra-intergrupal para deducir la batería que posteriormente serviría de base comparativa. La muestra de Soacha por ser la de mayor tamaño y pertenecer a un mismo cementerio, lo que sugiere relativa

contemporaneidad, sirvió de modelo para los parámetros de variación estadística (coeficientes de desviación estándar y de correlación). A partir de este análisis se encontró que la siguiente batería es la más homogénea a nivel intragrupal pero la más variable a nivel geográfico; presenta poca relación fisiológica entre sí (excluyendo sorpresivamente la altura basibregmática y la anchura orbital) (tabla 2) y caracterizan básicamente el esplacnocráneo en sus anchuras y alturas (su conformación depende también en gran medida del listado de mediciones craneométricas publicado por distintos autores): 5- longitud nasion-basion, 9- anchura frontal mínima, 45- anchura bigomática, 48- altura nasion-alveolar, 51- anchura orbital maxilo-frontal, 52- altura orbital, 54- anchura nasal, 62- longitud palatina, 63- anchura palatina. Estos dos últimos parámetros métricos pueden estar influenciados por la absorción alveolar por la pérdida de piezas dentales, sin embargo se incluyen en detrimento de las medidas maxiloalveolares pues éstas poco se mencionan en los textos publicados.

RASGOS DISCRETOS

Los rasgos epigenéticos o como se le ha denominado indistintamente discontinuos, no métricos, constituyen una ayuda adicional en la delimitación de poblaciones arqueológicas (Berry-Berry, 1967, Rivero de la Calle, 1983) y en el análisis de microevolución regional (Rothhammer, et al., 1984). Los rasgos discretos poseen una serie de ventajas respecto a los métricos: 1- son fáciles de observar pues no requieren de la ayuda del costoso instrumental antropométrico y su detección en la mayoría de los casos no genera discusiones intra-inter-observador, 2- son variables y están determinados genéticamente por una "manifestación pleiotrópica de muchos procesos independientes del desarrollo y las diferencias en el espectro de variación epigenética entre los individuos expresan variación de un gran número de loci genéticos" (Berry-Berry, 1967:373), 3- no están afectados por la deformación craneal, especialmente en lo que respecta a los huesecillos wormianos (El-Najjar-Dawson, 1977), 4- expresan poco dimorfismo sexual por lo que se pueden incrementar las muestras al trabajar con ambos sexos, 5- están poco correlacionados entre sí. Del listado definido inicialmente por A. C. y R. J. Berry (op. cit.) se ha seleccionado una batería compuesta por 15 rasgos tanto por sugrado de variación intergrupal como por la exactitud de su observación (ver definición en Salas-Pijoán, 1982): 1- Os apicis lambdae, os incae, 2- Ossicula suturae lambdoidae, 3- Foramen parietale, 4- Os epiptericum, 5- Os supramastoideum, 6- Os astericum, 7- Foramen tympanicum, 8- Foramen mastoideum ex-sutural presente, 9- Canalis condylaris posterior patente, 10- Canalis nervihipoglossi dividido, 11- Foramen ovale abierto, 12- Foramen spinosum abierto, 13- Foramen zygomaticofaciale ausente, 14- foramen supraorbitale completo, 15- foramen frontale. El agujero supraorbital completo (14) se toma como presente cuando el agujero está completamente formado, sin incluirse la escotadura (Salas, Pijoán, 1982:302).

PROCEDIMIENTOS ESTADÍSTICOS

El primer paso fue determinar el grado de homogeneidad o heterogeneidad de las muestras más numerosas de la Cordillera Oriental (Bogotá, Tunja, Los Santos). Como criterio de prueba la homogeneidad de las varianzas se aplicó el F de Snedecor con la correlación Bessel $n/(n-1)$ para ($n-1$) grados de libertad; si el f calculado es mayor que FO,025 hay significancia al nivel del 5%; si es mayor que FO,005 hay significancia al nivel del 1% (Steel, Torie 1985:109). La tabla 3 se tabuló con base al promedio de desviaciones estándares de varias series americanas. La prueba exige que S1 del numerador sea mayor que S2 del denominador, pero en nuestro caso se comparó la S de Bogotá, Tunja y Los Santos con la americana promediada con el fin de establecer la magnitud del exceso, tomando como referencia (1,00) la desviación americana.

Posteriormente se estudió la variación intergrupal mediante la distancia Penrose en la modifi-

cación de r. Knusmann (1967) cuyos resultados son muy afines a los producidos con fórmulas más sofisticadas como la de Mahalanobis. Dado que el coeficiente medio de desviación estándar de los rasgos utilizados es de 0,176, cercano al establecido por la fórmula de Penrose (0,233) se optó por este procedimiento estadístico que tiene en cuenta además el tamaño y la forma de las diferencias. Se considera que las distancias son insignificantes cuando $D < 0,25$; de valor medio cuando $0,25 < D < 0,50$; significativas al ser $0,50 < D < 0,75$; muy significativas en caso de exceder el valor de 0,75. Los dendrogramas de correlaciones se construyeron mediante el sistema de pares promediados (pair-weighted) desneath-Sokal.

En el análisis estadístico de los rasgos discretos se computó la frecuencia (p) y su respectiva transformación a radianes (Θ). Las distancias entre las muestras se calcularon de conformidad a la fórmula de Smith-Grewal denominada Mean Mead of Measure (MMD)

$$MMD = \frac{1}{n} \sum_{l=1}^n \left[(\Theta_{1l} - \Theta_{2l})^2 - \left(\frac{1}{N_{1l}} + \frac{1}{N_{2l}} \right) \right]$$

Esta medida de divergencia biológica es un estadígrafo multivariado que prueba la hipótesis de que la diferencia entre dos poblaciones no es mayor de cero. Por consiguiente, los valores pueden ser negativos o positivos. Si el valor absoluto del valor de d excede el doble de su desviación estándar se considera que la diferencia es estadísticamente significativa al menos al nivel 0,05 (Green, 1982).

La frecuencia se computó para ambos lados mediante la fórmula

$$P = \frac{I + D + 2ID + i + d}{2(I + D + ID + id) + i + d + i' + d'}$$

de donde I - significa que el rasgo está presente solamente en el lado izquierdo, D - en el derecho, ID - en ambos lados, i - presente en el izquierdo no observable en el derecho (por fractura o ausencia del respectivo hueso), d - presente en el derecho no observable en el izquierdo, i' - ausente en izquierdo no observable en derecho, d' - ausente en derecho no observable en izquierdo; id - ausente en ambos lados.

DESCRIPCIÓN DEL MATERIAL

Los ejemplares de Bogotá (Soacha, Ciudad Bolívar) se caracterizan por ser braqui-hipsimétricráneos, de cabeza redonda y alta de anchura media a nivel frontal, muy amplios en su porción inferior. Generalmente presentan un aplanamiento lambdático que afecta especialmente la porción biauricular y el grado de pronunciamiento del frontal y occipital. El esplacnocráneo resalta por sus amplias anchuras en sus porciones superior (frontomalar), media (cigomática) e inferior (cigomaxilar), siendo cortos de altura. Los pómulos se proyectan lateralmente conformando rostros bastante aplanados en la región fronto-malar, aunque perfilados en el cigomaxilar. Las órbitas son de altura y anchura media; la nariz resalta por ser muy ancha y aplanada en su raíz; de dorso poco pronunciado; de anchura media en la apertura piriforme. El arco alveolar varía ampliamente en su anchura a pesar de la facilidad y exactitud de la medición cigomaxilar, caracterizándose por ser braquiuránico. La mandíbula en su rama ascendente es de anchura media, corta de altura, con una amplia distancia intercondilar acompañada a su vez de una anchura media en su porción bigonal. No obstante esta caracterización del patrón morfológico total de los Muiscas de Bogotá, cabe resaltar que las mujeres se diferencian del patrón masculino por presentar un rostro más ancho que encaja en el grupo de mayor anchura facial a nivel mundial; las narices son igualmente más anchas y aplanadas y el grado de robusticidad mandibular es mayor. Por otra parte el análisis de la variación

intragrupal de la población arqueológica de Bogotá indica mayor variación en los coeficientes de correlación (tabla 2) y de desviación estándar (tabla 3) de los cráneos femeninos lo que sugiere mayor grado de heterogeneidad, producto de unas relaciones de parentesco con patrón exogámico virilocal aunado a prácticas endogámicas (Broadbent, 1964). Es decir, las mujeres enterradas en el cementerio prehispánico provenían no solamente de la propia localidad sino también de regiones vecinas, incrementando así su grado de heterogeneidad fenética.

Los ejemplares de Tunja a pesar de corresponder en líneas generales al patrón morfológico de Bogotá observan ciertos rasgos que los diferencian mutuamente. Ante todo sobresale el mayor grado de aplanamiento lambdático en el material de Tunja lo que configura una buena base de equilibrio cuando se coloca el cráneo sobre el occipital. En Marín, Boyacá (Boada, 1989) esta deformación se acentúa aún más. Quizá por causas naturales o por la misma deformación la población arqueológica de Tunja presenta mayor altura basi-bregmática, mayor diámetro antero-posterior máximo y menor diámetro transverso configurando un hueso occipital más pronunciado y un frontal más aplanado transversalmente. El índice craneal horizontal de Tunja es mesocráneo diferente al braquicráneo de Bogotá. Por su parte el rostro es más angosto y alto, con mayor perfilación cigomaxilar; el arco alveolar es más largo y menos ancho; las narices y las órbitas son más angostas especialmente en los ejemplares femeninos. Finalmente las mandíbulas de Tunja son menos robustas y mucho más angostas.

El material óseo proveniente de la Mesa de Los Santos, perteneciente probablemente al grupo étnico Guane resalta ante todo por poseer una caja craneal muy baja, encajando en la categoría de las más bajas a nivel mundial. El neurocráneo es más corto y mucho más ancho que en Bogotá y Tunja. El frontal es angosto; el rostro es menos ancho especialmente a nivel fronto-malar, más perfilado, con pómulos menos sobresalientes. Las narices se destacan por ser las más pronunciadas y angostas a nivel americano sin que se aprecien tipos parecidos en las poblaciones vecinas constituyéndose así en un patrón morfológico (facial y nasal) único en el territorio colombiano en tiempos prehispánicos. Además, las órbitas son más altas y angostas; el arco alveolar es mucho más angosto y corto, al igual que la base del esplacnocráneo. Mientras que los ejemplares encontrados en los osarios 1 y 2 de la vereda La Purnia, municipio de Los Santos (Cifuentes, 1991) no presentan deformación céfálica, algunos ejemplares de la Cueva de los Indios (41-III-2596/2597/2598/2599/2601/2603/2607/2611) y otros expuestos en la Casa de Bolívar de la Academia de Historia de Santander resaltan por su deformación fronto-occipital oblícua. Es muy probable que exista una diferenciación social en la deformación dado que son precisamente los individuos momificados quienes exhiben esta anomalía, pues esta práctica se realiza intencionalmente solamente dentro de la alta jerarquía (P. Simón, 1981, III: 406; IV:48).

En general el material óseo de la Mesa de Los Santos, Santander, sobresale por su gracia y aspecto "caucasoide" en cuanto al grado de aplanamiento transversal facial, por su perfilación y anchura nasal, además por la pigmentación de la piel. Es bien conocida la admiración que sintieron los conquistadores españoles al comentar el aspecto físico de los habitantes de la provincia de Guane... "son los indios bien dispuestos, de buenas caras y más blancos que colorados... las mujeres son de muy buen parecer, blancas y bien dispuestas... de mucha hermosura..." (P. Simón, 1981; IV:22-23).

Los cráneos de Silos, río Carava, Santander, presentan características muy similares al patrón morfológico Muisca. Las diferencias se relacionan básicamente con el tipo de deformación cuya forma varía entre el aplanamiento lambdoideo y la deformación fronto-occipital oblícua (44-IX-2079/2080). Las narices son más angostas comparadas con Tunja y Bogotá; las órbitas se aprecian más bajas.

El tipo físico deducido del material de Chiscas, Boyacá, repite un buen número de rasgos semejantes, tales como el pronunciamiento notable de los pómulos, la marcada proyección hacia adelante del arco alveolar y el aplanamiento facial y nasal. Quizá las diferencias estriben en una mayor altura basibregmática y una menor anchura facial respecto a Bogotá. Esta muestra es muy reducida y heterogénea por provenir de distintos lugares lo que genera un gran sesgo en la apreciación de sus principales características.

La filiación étnica de los restos óseos de Bogotá y Tunja no ofrece grandes dificultades, pues a juzgar por los fechamientos y las características culturales del material asociado corresponden a la etnia Muisca (A. Botiva, 1988; H. Pradilla et al., 1991). La colección ósea de La Purnia tiene una fecha de radiocarbono ubicada en el siglo XII D.C. y correspondería por su cerámica a las postrimerías del período Guane temprano (A. Cifuentes, 1991). El material de la Cueva de Los Indios pertenece al período Guane tardío (W. Schottelius, 1946); ambas series se han unido por cuanto no presentan grandes diferencias morfológicas. Según Eliécer Silva C. (información personal) los restos óseos de silos están asociados a material cultural Chitarero y el de Chiscas a Lache, pero mientras no se disponga de dataciones tardías, cercanas a la época de la llegada de los españoles, su filiación étnica seguirá siendo tentativa.

Al generalizar sobre los caracteres morfológicos de las poblaciones arqueológicas arriba descritas podemos deducir, a grandes rasgos, dos complejos de rasgos bien diferenciados entre sí: el primero conformado por las series de Bogotá, Tunja, Silos y Chiscas que podría denominarse patrón morfológico "muiscoide", de características mongoloides; el segundo estaría compuesto por el material de la Mesa de Los Santos, con tendencia caucasoide y que se denominaría "guanoide". La estatura reconstruida para el cementerio de Soacha nos aproxima a los 159 cm en los varones y a 147 cm en las mujeres; para la población masculina de La Purnia arroja una cifra de 163 cm; para la femenina de 151 cm. Es decir que además de la pigmentación más clara de la piel, rostro más angosto y perfilado, narices aguileñas y angostas, los habitantes prehispánicos de la provincia de Guane se diferenciaban por una mayor talla (Duque G., 1967; II:589).

LA INFORMACIÓN ETNOHISTORICA

Los cronistas españoles aportaron muy poca información sobre las características físicas de la población aborigen del Nuevo Reino de Granada especialmente de los Muiscas. Una síntesis de la precaria descripción morfológica incluida por los conquistadores sobre los pobladores del altiplano cundi-boyacense la encontramos en el capítulo "Antropología Física de los Muiscas. Aspecto físico de los Muiscas según los cronistas" de José Pérez de Barradas (1950). De su lectura se deduce una serie de contradicciones, pues mientras el autor del Epítome y los españoles Fernández de Oviedo y Herrera sugieren que no eran tan morenos aunque sí más altos que otras poblaciones de las Indias, Aguado planteaba que la gente "es más serranilla y pequeña de cuerpo que las demás del Reino" (op. cit. 267-268). Respecto a la deformación craneal entre los Muiscas los cronistas poco o nada mencionan al respecto aunque sí la describen con detalles entre los pueblos vecinos (op. cit., 288; Silva, 1947:237; Boada, 1988:134).

En cuanto a los grupos étnicos de la región santandereana la información es aún más reducida. Los cronistas mencionan a los Laches (P. Simón, 1981, III; 1959, 263, 305, 307) ubicados en la parte septentrional de la provincia de Tunja, desde el río Chicamocha hacia la parte norte de Soatá, extendiéndose hasta la ciudad de Pamplona, en la hoy llamada provincia de Gutiérrez en el Departamento de Boyacá y en la parte sur de la actual provincia de García Rovira (Rodríguez Plata, 1978:4). A pesar de ser de la misma filiación lingüística Chibcha (S. E. Ortiz, 1965) "esta gente Lache,

ansí en personas como en trajes, lengua, habla y supersticiones de religión... así en la grandeza y disposición de cuerpos como en las armas... es muy diferente de la gente del reino llamada Moxcas" (P. Aguado, 1930, I:264-265). A pesar de haberse sugerido permanentes confrontaciones bélicas entre Laches y Muiscas (Hernández R. 1978:104-105; Rodríguez P. 1978:4), P. Simón (Op. cit. 305) menciona que los indígenas de los valles de Sáchica y Sogamoso frecuentaban la Casa del Sol localizada en la provincia de los Laches "a donde acudían con ordinarias y ricas ofrendas todos estos indios de estas dos provincias de tierra fría como adoratorio común, y tanto o más frecuentado que el de Sogamoso y tenido en la misma o mayor veneración". Además lo que resaltan los cronistas no era la frecuencia de los enfrentamientos bélicos entre Laches y Muiscas sino que "esta gente Lache habían dado en el reino deatrás muestra de gente más bellicosa y briosa que los Moxcas, y, demás de esto, hacían gran ventaja a los Moxcas... en las armas, querían muy más peligrosas y largas que las que los Moxcas usaban" (Aguado op. cit. I:265). De esta información se colige que al menos en ciertas temporadas religiosas, las relaciones entre estos vecinos eran amistosas lo que favorecía el flujo génico intergrupal.

Las fronteras naturales de la provincia de Guane permitían un perfecto aislamiento geográfico: al oeste la Cordillera de los Cobardes; al sur y este las estribaciones de la Cordillera Oriental; al norte el cañón de los ríos Chicamocha y Suárez y la Mesa de Los Santos. El idioma de los Guanes a pesar de ser Chibcha tenía notables diferencias lingüísticas como ha anotado Otero D'Costa (citado por H. Rodríguez P., 1978:11-12). Con los Muiscas intercambiaban sal, tejidos y otros productos en sitios de trueque ubicados en Puente Nacional a donde acudían los comerciantes de ambas provincias para realizar sus transacciones. Con los vecinos del norte, los Chitareros, también realizaban intercambio comercial. En tanto que esta labor la efectuaba personal masculino especializado a nivel casi individual y no masivo como en las procesiones religiosas, las posibilidades de flujo génico entre los Guanes y poblaciones vecinas, limitadas además por las barreras geográficas, eran muy reducidas.

Los Chitareros colindaban en la parte septentrional de la provincia de Guane, en las regiones llamadas en la actualidad provincia de Soto, al norte de Santander y en la provincia de Pamplona. Las relaciones comerciales y culturales como la delimitación geográfica es poco conocida, más aún cuando los estudios arqueológicos son igualmente precarios (G. Cadavid, 1989:74). Pedro Aguado (Op. cit. I:425) se refiere a los Chitareros como "gente de mediano cuerpo, bien agestados y de color como los demás indios".

RESULTADOS

RASGOS MÉTRICOS

En la tabla 1 se presenta un amplio listado de caracteres métricos según la nomenclatura de Martin-Saller y la abreviatura en español. Los coeficientes de correlación de la muestra más numerosa (Bogotá) se anotan en la tabla 2. Se puede apreciar que los rasgos 5, 9, 17, 45, 48, 51, 52, 54 se encuentran poco relacionados entre sí, con un promedio de menos de 0,200, aunque en el grupo femenino sorpresivamente el coeficiente entre la altura basibregmática y la anchura orbital es de 0,606 (el respectivo valor en el grupo masculino es de 0,023). El análisis de la variación de los coeficientes de desviación estándar (s) a partir de la prueba de Snedecor mediante la corrección de Bessel se efectúa en la tabla 3. A partir de estos resultados se puede apreciar que en general el grupo femenino es más variable, especialmente en Bogotá ($F = 1,39$) y Los Santos ($F = 1,84$) apreciándose solamente en este último grupo diferencias significativas respecto al estándard americano; el grupo masculino es más homogéneo, particularmente en Bogotá ($F = 1,26$). En la tabla 4 se observa amplia variación geográfica (intergrupal) de los rasgos craneométricos anotados arriba, como también de

los ángulos de proyección facial (AFM), nasal (ANF) y cigomaxilar (ACM). Desafortunadamente estos últimos no son incluidos en los listados craneométricos de las publicaciones americanas. Así, de acuerdo a su poca o ninguna correlación fisiológica ($r < 0,25$), a su poca variación intragrupal (coeficientes de desviación igual o menores a los estandarizados) y a su amplia variación geográfica hemos seleccionado la batería de rasgos a utilizar en el análisis intergrupal; igualmente se hace necesario resaltar el mayor peso específico en las comparaciones estadísticas del grupo masculino dado su mayor grado de homogeneidad. En las tablas (cráneos masculinos) se exponen las muestras a comparar según la prueba de Penrose. Se han seleccionado muestras de regiones geográficas más cercanas con el fin de detectar las tendencias territoriales en el grado de similitud o afinidad fenética (si $D < 0,25$), siempre y cuando sean relativamente numerosas e incluyan la mayoría de rasgos de la batería craneométrica seleccionada. Desafortunadamente esta exigencia no se cumple en virtud de los amplios vacíos en cuanto a poblaciones óseas se refiere de países vecinos como Panamá, Ecuador, especialmente de regiones colombianas enteras (Llanura del Caribe, Amazonía, Orinoquia, Valle del Magdalena, etc.). Además, la mayoría de listados publicados incluye básicamente las dimensiones neurocraneales en detrimento del esplacocráneo. Estas limitaciones indudablemente influyen en los resultados del análisis estadístico multivariado.

La tabla No. 6 incluye las distancias Penrose obtenidas al comparar los 9 rasgos faciales ya mencionados. Se puede apreciar que las menores distancias se relacionan con la proximidad geográfica, destacándose los clusters Bogotá-Tunja y Silos-Chiscas configurando un solo patrón morfológico total (en el sentido de Le Gros Clark), que lo podemos denominar "muiscoide". La serie de Los Santos, a pesar de evidenciar distancias no significativas con el grupo muiscoide, ($D=0,228$), no obstante exhibe los menores coeficientes Penrose con las series peruanas de Pancarcancha y Chicama; al incluir en la batería craneométrica la altura basibregmática se aproxima a los grupos venezolanos (guajiros, guahibos). Esta situación dubitativa de la serie de Los Santos evidencia su especificidad morfológica, producto de fenómenos biológicos asociados al aislamiento genético que genera poblaciones relativamente homogéneas (tabla No. 3) con una estructura fenética particular.

La población precerámica de Tequendama se aproxima ostensiblemente a pesar del distanciamiento temporal, a Bogotá y Tunja ($D=0,218$), a la de Perijá, como también a las poblaciones andinas y mesoamericanas. Por lo visto las poblaciones andinas y mesoamericanas derivan de un tronco ancestral paleoamericano cuyos rasgos distintivos a nivel del esqueleto facial se retuvieron durante mucho tiempo a pesar de los cambios biológicos acontecidos posteriormente (flujo genético, derivación genética, selección natural, particularmente).

Las poblaciones venezolanas (guajiros, guahibos) se agrupan con la serie vecina de Surinam, y extrañamente con la de Old Zuñi (pueblo) del Suroeste norteamericano. Quizá ante nosotros se presenta un caso de convergencia adaptativa a regiones desérticas que configuró rasgos faciales similares. San Blas (Argentina) ocupa una posición intermedia entre las series andinas-mesoamericanas y las orinocas.

A pesar del distanciamiento geográfico y de la poca representatividad estadística de la muestra de Guaduas y Agua de Dios (Cundinamarca), ésta se asocia a las series Taino (Cuba) Chichen-Itza (Península de Yucatán, México), evidenciando un gran distanciamiento morfológico con respecto a las series andina-mesoamericanas (excluyendo a Yucatán por su especificidad fénica como lo demuestran los estudios craneométricos y dermatoglíficos) y a las orinocas.

Los conglomerados deducidos de las distancias Penrose de las poblaciones masculinas plasmados en el respectivo dendrograma de correlaciones (figura No. 1) esboza tres grandes agrupaciones morfológicas: 1- el grupo andino-mesoamericano que se subdivide a su vez en el muiscoide (Bogotá-

Tunja, Silos, Chiscas), el peruano (Los Santos, Pancarcancha, Chicama) y un grupo transicional (Perijá, Tequendama, Coahuila); 2- el grupo orinoco compuesto por Guajira, La Pica, Surinam, Pueblo y a San Blas en calidad de serie transicional; 3- finalmente el grupo circuncaribe integrado por Taino, Chichen-Itza y Agua de Dios. Al realizar las comparaciones estadísticas con poblaciones femeninas (figura No. 2) de las series con este tipo de información observamos que el conglomerado andino permanece integrado por las mismas series excluyendo la de Los Santos que se integra con Perijá, La Pica (Venezuela) y Taino (Cuba). De nuevo se evidencia la posición dual de la población prehispánica de la Mesa de Los Santos al situarse entre patrones andinos, orinocos e inclusive circuncaribes.

RASGOS DISCRETOS

La Tabla 9 presenta el número de observaciones (N), la frecuencia (p) y las transformaciones Smith-Grewal o de las series analizadas más la del Valle del Cauca (Rodríguez, 1991). Las mayores amplitudes de variación se aprecian en la frecuencia de los huesecillos apical y lambdático, los agujeros parietales y mastoideo ex-sutural y especialmente en la perforación de la placa timpánica. Los rasgos menos variables y por tanto descartables de la batería de rasgos utilizados en el análisis intergrupal son los agujeros oval, espinoso y los canales condilares anterior y posterior. En la Tabla 10 podemos apreciar los MMD y los coeficientes de desviación estándard. a juzgar por estos últimos las diferencias entre las muestras comparadas son insignificantes al nivel 0,05 lo que sugiere un bajo potencial diferenciador de estos rasgos. En la Figura 4 podemos apreciar el dendrograma elaborado mediante los valores absolutos de MMD (los valores negativos no se aproximan a cero como hacen algunos autores). A grandes rasgos se observa la conformación de dos grandes grupos: 1- el andino (muiscoide) integrado por Bogotá, Tunja, Chiscas; Silos y Tequendama; 2- un segundo grupo integrado por Valle del Cauca y Guaduas. Los Santos ocupa de nuevo una posición intermedia entre los dos grandes conglomerados, aunque la menor distancia la expresa con la serie de Tequendama. Cabe subrayar que al recurrir a la transformación para la corrección de muestras pequeñas de Freeman-Tukey (Green, 1982) el panorama se repite a grandes rasgos entre Bogotá, Tunja, Silos y Chiscas, pero varía considerablemente respecto a las series de Los Santos y Guaduas que resultan con las menores distancias entre sí y por lo tanto unidos a un solo conglomerado. Esta última variación estadística se relaciona con la amplia diferencia entre el número de observaciones que oscila entre 105 (Bogotá) y 5 (Chiscas y Valle del Cauca) generando un gran sesgo en el nivel de representatividad de las muestras por lo que evitamos la utilización de esta última transformación, además que no tiene en cuenta la lateralidad de las observaciones.

LA INTERPRETACIÓN BIOLÓGICA

Los resultados de esta investigación son consistentes en términos generales con estudios realizados previamente (Rodríguez, 1983) y que mostraban según el análisis de la variación craneométrica de la Cordillera Oriental tres grandes complejos poblacionales que coinciden con la distribución geográfica: 1- el complejo muiscoide en donde se integraban Bogotá, Tunja, Chiscas, Silos, pertenecientes a grupos lingüísticos Chibchas (Muisca y quizá Laches y Chitareros), cuya tendencia morfológica es afín a la de las poblaciones andinas suramericanas; 2- el complejo Guane, específico por sus particularidades "caucasoides"; 3- un amplio complejo de poblaciones transicionales entre el muiscoide y los grupos vecinos, cuyo representante en las series incluidas en el análisis intergrupal sería la población de Perijá (Yukpa o Yuko) pero que habría que definir con base en material óseo concreto.

La similitud en el complejo de rasgos morfológicos muiscoide y la conservación de los rasgos

poligénicos (epigenéticos) por parte de las poblaciones mencionadas puede sugerir que éstas derivan de una misma población parental. En el otro extremo explicativo, las similitudes pueden ser el resultado de permanentes e intensivos contactos migracionales entre las poblaciones originales diferenciadas. En tercer lugar, la adaptación a medios ambientales similares pudo haber generado una convergencia evolutiva. Finalmente, el tamaño de las muestras es tan poco representativo que ha generado un sesgo estadístico en los resultados, distorsionando el cuadro de las similitudes morfológicas.

Al analizar la relación entre la muestra precerámica de Tequendama con el resto de series tardías, tanto de la Cordillera Oriental como de otros territorios, podemos apreciar que tanto las distancias Penrose (rasgos métricos) como las MMD (rasgos discretos) son insignificantes respecto a Bogotá, Tunja, Chiscas y Silos. Con Los Santos las distancias son significativas cuando se comparan las variables métricas pero insignificantes al recurrir a las epigenéticas. Las distancias entre las series muiscoideas de la Cordillera Oriental, incluida la de Tequendama y la otra muestra preagroalfarera de Ciboney (Cuba) alcanzan valores medios sugiriendo una relación de afinidad. Por otra parte para conservar el mismo patrón morfológico Muisca en un territorio relativamente extenso como es el altiplano cundiboyacense se requiere de una acción de miles de años a partir de una misma población ancestral y con permanente flujo genético intragrupal que contribuyera a conservar las mismas tendencias morfológicas. Estos datos apuntan hacia la primera hipótesis explicativa, en donde se sugiere que el patrón muiscoide deriva de los primeros cazadores-recolectores (tipo Tequendama) del altiplano cundiboyacense; los aportes genéticos posteriores incidieron solamente en la periferia del área de distribución de este complejo sin afectar sustancialmente la estructura genética. Por esta razón la población de los Santos y de Perijá ocupa una posición intermedia entre las poblaciones andinas y de la Orinoquia aunque comparten el mismo tronco ancestral.

El principal factor incidente en la especificidad del patrón guanoide (Los Santos) lo constituyó la deriva genética en donde las condiciones de marginalidad geográfica producidas por las barreras naturales de cadenas montañosas y profundos cañones, aunada a una población relativamente poco densa hizo saltar y fijar los genes "caucasoides". Este fenómeno se demuestra por la existencia de rasgos específicos y únicos en el complejo guanoide, ausentes en las poblaciones vecinas (nariz aguileña y angosta, rostro perfilado, piel menos pigmentada, mayor estatura), además que sus parámetros de variación son bastante homogéneos, especialmente a nivel de las características nasales.

La serie de Agua de Dios y Guaduas se diferencia ampliamente de las muiscoideas y guanoide lo que evidencia un distanciamiento biológico bastante profundo en el tiempo. Las distancias MMD son, no obstante insignificantes inclusive con Tequendama sugiriendo un ancestro común con los primeros pobladores. A su vez las diferencias son insignificantes con Taino y Chichen Itza a pesar de la distancia geográfica que los separa ampliamente. Según Rivero de la Calle (1983;183) los indios Tainos "proceden de la cuenca del río Orinoco en Venezuela, y que en su largo peregrinar hasta llegar a Cuba, la isla mayor de las Antillas, en el que emplearon más de cinco siglos, debieron de ocurrir mestizajes con otros grupos étnicos..." Otros autores (Alexeev, 1974) han sugerido desplazamientos migratorios a partir de la Península de Yucatán aprovechando las corrientes marítimas del Golfo de México. Si los Tainos procedieran de Venezuela deberían aproximarse morfológicamente a la población nativa de ese país (Guajira, La Pica, Cerro de Luna), situación que no se evidencia en el análisis estadístico. Al contrario, la conformación de un solo conglomerado bastante homogéneo entre Chichén Itza (Península de Yucatán), Taino (Cuba) y Guaduas (Valle del Magdalena) apunta a un complejo bioantropológico circuncaribe disperso por un vasto territorio, cuyos orígenes estarían relacionados quizás con la segunda hipótesis, mediante la procedencia de un tronco parental común y flujo genético continuo. La importancia de la diferenciación morfológica de los complejos circuncaribe, orinoco y andino radica en que elimina cualquier posibilidad de flujo genético masivo y tardío hacia

la Cordillera Oriental de Colombia, pues este fenómeno se reflejaría en las distancias biológicas y en el dendrograma de correlaciones. Sin embargo, solamente la acumulación de material óseo procedente de excavaciones arqueológicas de la llanura del Caribe Colombiano permitirá esclarecer este proceso bioantropológico.

La pequeña serie del Valle del Cauca se ha traído a colación por constituir el único material óseo de la región; su ubicación a nivel de los rasgos discretos expresa tentativamente una amplia diferenciación con relación a las poblaciones andinas y cierto grado de afinidad, quizás como producto de paralelismo evolutivo por adaptación a medios ambientes similares, con la también pequeña muestra del Valle del Magdalena. El insignificante tamaño y la composición heterogénea de ambas series (Valle del Cauca y Valle del Magdalena) minimizan los resultados de su análisis, cuyos planteamientos deben ser interpretados tentativamente en calidad de hipótesis de trabajo, en espera de muestras óseas más representativas. No obstante, resaltan ciertas características ampliamente diferenciadoras entre los materiales de los valles interandinos y la Cordillera Oriental. Los primeros se distinguen por poseer un rostro mucho más ancho y alto, nariz más ancha y sobresaliente (aguileña), órbitas anguladas en su margen inferior distal, por el tipo de deformación craneal y por el grado de desarrollo de las inserciones musculares de la cintura escapular. Los accidentes geográficos, las diferencias de lengua y tradiciones culturales y los permanentes enfrentamientos bélicos (Simón, 1981 IV:433-440) se constituyeron en barreras que impidieron un importante flujo genético entre estas poblaciones.

Así, la distinción morfológica entre los diferentes complejos refleja la existencia de barreras ecológicas y el proceso de diferenciación cultural en donde la lengua jugó un papel importante tanto para su extensión territorial y crecimiento demográfico como para la instauración de barreras genéticas. La mayoría de poblaciones del complejo andino son portadores de lenguas Chibchas, mientras que los del Orinoco se integran en la familia lingüística Maipure (ver figura No. 1 en A. Zucchi, 1991:114-115); a su vez las poblaciones del litoral caribe y valles interandinos de Colombia se catalogan como Karibes (Ortiz, 1965). Generalmente los grupos morfológicos de transición incluyen también amplias diferencias con los grupos lingüísticos ancestrales (v. gr. Guane, Yuko), aunque dependiendo de la magnitud del aislamiento geográfico y cultural y de la estrechez de los contactos culturales con algunos de los grupos vecinos, lo que implica analizar el desarrollo histórico regional.

EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA CORDILLERA ORIENTAL

Actualmente la Cordillera Oriental constituye uno de los territorios mejor estudiados en el campo arqueológico de Colombia, tanto por la cantidad y variedad de sitios excavados, como por el carácter interdisciplinario de su estudio, el número de dataciones radiométricas y el volumen de sus publicaciones. Aquí los yacimientos precerámicos del Abra, Tequendama, Gachalá, Suesa, Nemocón, Tibító, Zipacón, Chía, Vistahermosa, Aguazuque, Galindo y otros permiten profundizar en el desarrollo histórico de la región permitiendo establecer mediante el método comparativo, las características generales de acuerdo a la asociación entre el medio ambiente, la flora y fauna obtenida para la alimentación y los principales rasgos culturales (tipo de utilaje, desechos de talla, ubicación de los fogones, pautas de asentamiento). Con el presente resumen se pretende esclarecer si hubo continuidad cultural entre los primeros habitantes de la región y los Muiscas, o si por el contrario, se aprecian vacíos locales que permitieron la penetración de poblaciones foráneas.

Los primeros pobladores remontaron el altiplano cundiboyacense durante el interstadial Guantiva (mediados del XI milenio - X milenio A.C.), como lo evidencian los primeros indicios culturales de los niveles 7 del Abra (Correal et al., 1970), la unidad estratigráfica 2 del yacimiento Suesa 1

(Correal, 1979), 3A de Tibitó (Correal, 1977), 5A de Tequendama (Van der Hammen, Correal, 1977). El utilaje lítico utilizado durante este período se caracteriza por su retoque a presión (técnica tequendamense) generando instrumentos cortantes y punzantes que se utilizaban en las labores de tasajeo de las presas obtenidas durante la cacería especializada de herbívoros (venado, caballo, mastodonte). Una infima actividad se dirigía a la recolección y a la caza de animales pequeños (curí, armadillo, borugo). Los grupos de cazadores-recolectores que ocuparon esta región probablemente procedían del Valle del Magdalena, a juzgar por la materia prima proveniente de esa región; estaban conformados por bandas trashumantes al igual que la megafauna que cazaban, ubicándose en un paraje mientras en los alrededores se localizaban manadas de animales, cuya carne constituyó su principal fuente alimenticia (Correal, 1990).

Durante el frío subpáramo del estadio El Abra (IX milenio a.C.) la vegetación de áreas abiertas con praderas y pastizales propicios para los herbívoros favoreció solamente algunas regiones de la Sabana, obligando a las bandas de cazadores-recolectores a concentrarse en los alrededores de los abrigos rocosos. Así lo demuestra la densidad de ocupación y la asociación de fogones y restos de fauna perceptible en los estratos 3 de Tibitó 1 (Correal, 1981), 5b de Tequendama (Van der Hammen, Correal, 1977), 3 de Sueva 1 (Correal, 1979). En el utilaje se aprecia una tendencia hacia el desmejoramiento de la técnica de elaboración del material lítico, pues al disminuir el tamaño de los animales se podían utilizar otros materiales en preparación de las puntas de proyectil como el hueso, astas de venado, o la madera endurecida, en cuya preparación se empleaban raspadores laterales y cóncavos, incrementados en la composición del utilaje. Aunque la caza continuaba siendo la principal actividad económica de la época (persistiendo la utilización de carne de megafauna (caballo, mastodonte), la recolección comienza a jugar un papel cada vez más importante como se puede colegir por la presencia de percutores para machacar vegetales y de restos de gasterópodos.

Con el advenimiento del Holoceno a principios del VIII milenio A.C. ocurren grandes cambios climáticos. Las temperaturas ascienden 2-3°C en comparación con las actuales (Van del Hammen, 1963); los bosques invaden la Sabana de Bogotá desapareciendo las húmedas praderas donde antiguamente pastaban rebaños de herbívoros, con llevando a la extinción de la megafauna. Las bandas de cazadores-recolectores se ven obligadas a emigrar a zonas más ricas en fuentes alimenticias cercanas quizás a ríos y lagunas. El campamento temporal Tibitó 1 pierde su significado en calidad de estación de matanza y tasajeo como lo demuestra la ausencia de restos culturales en el horizonte 2; en las unidades estratigráficas 6 de Tequendama, 4 de Sueva, 1, 5 del Abra se aprecia igualmente una reducción del material cultural.

Hacia la segunda mitad del VIII milenio A.C. grupos adaptados a las nuevas condiciones ambientales impulsan una nueva oleada de habitación de los abrigos rocosos. Así lo atestiguan el horizonte II (estratos 7a y 7b) de Tequendama y 3 de Nemocón 4 (Correal, 1979). El incremento de los restos de animales pequeños (curí, ratón, borugo, guatín, conejo, topos, tinajos, armadillo, zorro), de gasterópodos de hábitos terrestres, la predominancia de la carne de venado y la presencia de fauna de regiones cálidas (jabalí y nutria) demuestra la gran variedad de posibilidades alimenticias de los antiguos pobladores y el desplazamiento frecuente aunque estacional, recolectando y cazando "por la misma altiplanicie y sus inmediatos alrededores" (Correal, Van der Hamme, 1977:169).

A finales del VI milenio, principios del V milenio A.C. aparecen huellas inequívocas de una ocupación más densa de los abrigos rocosos. El horizonte III (estrato 8a) de Tequendama, la unidad estratigráfica 5 de Sueva 1 y la 5 de Nemocón 4 sugieren un incremento en el papel de la recolección en la esfera económica de la época, como lo subraya la densidad de útiles en guijarros adaptados al procesamiento de vegetales, al igual que la presencia de restos de moluscos. El aumento en la longitud de algunos huesos de curí (*Cavia porcellus*) según plantea el paleontólogo Gerard Ijzereef "podría ser una indicación de domesticación incipiente (Correal, Van der Hamme, 1977:51).

Según los diagramas de polen entre el IV-III milenio A.C. se aprecia un notable enfriamiento y una fuerte sequía seguida de un clima cálido, especialmente hacia el III milenio A.C. (Op. cit.). estos bruscos cambios climáticos incidieron en las estrategias económicas de los cazadores-recolectores del altiplano, obligándolos a buscar nuevas fuentes alimenticias en áreas abiertas, tendiendo a una menor trashumancia y a la instalación de campamentos a campo abierto. Los yacimientos de Chifa (Ardila, 1984), Galindo (Pinto, 1989) y especialmente el de Aguazuque (Correal, 1986, 1990), así lo evidencian. Como bien lo subraya G. Correal (1990:255) "durante más de dos milenios, el sitio de Aguazuque presenció sucesivas ocupaciones de grupos, cuyos patrones de asentamiento fueron diferentes a los de sus antecesores los cazadores y recolectores que ocuparon los abrigos rocosos del Abra, de Tequendama y otros de la Sabana de Bogotá y sus alrededores". La combinación de la caza de venado y pequeños animales (conejo, guatin, zorro, guagua, ocelote, cusumbo) y aves, el apresamiento de roedores y quizás la domesticación del curí; la pesca (capitán, capitancito); la recolección de vegetales (evidente por la presencia de yunque para su rompimiento) y gasterópodos; aunada a una mayor complejidad de la sociedad --reflejada en las prácticas funerarias-- facilitaron la ocupación más prolongada de entornos abiertos, próximos a pantanos, ríos y lagunas. Es importante resaltar la presencia en la primera zona de ocupación (unidad estratigráfica 3) de Aguazuque de cantes rodados redondeados y con perforación bicónica que "al parecer pudieron desempeñar el papel de pesas para palos cavadores y eventualmente el de pesas para redes" (Correal, 1990:257). Los desplazamientos de estos grupos se hacen estacionales o esporádicos hacia zonas cálidas; por lo visto los mismos grupos que se desplazaban hacia el Valle del Magdalena, retornaban posteriormente al Altiplano.

Ya en el II milenio A.C. existen claras evidencias de actividades agrícolas en la Sabana de Bogotá. La presencia de restos de plantas como la calabaza (*Cucurbita pepo*), e ibia (*Oxalis tuberosa*), en la capa 4 de Aguazuque (Correal, 1990); de aguacate (*Persea americana*), totumo (*Crescenta cujete L.*), batata (*Ipomea batata L.*) y especialmente maíz (*Zea Mays L.*) en el límite inferior de la capa 1 de Zipacón (Correal, Pinto, 1983) sugieren la domesticación de plantas nativas y la adaptación de flora alógena. Los estudios botánicos de S. M. Lukasov (1981) indican que la amplia variedad de especies y la existencia de formas silvestres de arracacha (*Arracacia xanthorrhiza*), cubio (*Tropaeolum tuberosum*) y de papa (*Solanum andigenum*, *S. rybini* y *S. boyacense*) y quizás de ibia y el ulluco (*Mellonca tuberosa*) convierten la Cordillera Oriental en centro primario de domesticación de plantas. Sobre la base de esta tradición agrícola el maíz --que parece tener procedencia alógena por la monotonia de las variedades colombianas-- fue fácilmente introducido y adaptado a las crecientes necesidades de una población más numerosa y sedentaria. Además, este territorio podría caracterizarse también en centro primario de domesticación de animales (curí). Solamente una sociedad económica y socialmente compleja con tendencia hacia la sedentarización y buenos conocimientos del entorno, pudo adelantar este proceso de domesticación, pasando de una economía de apropiación a una de producción de alimentos en su propio territorio de ocupación.

En el I milenio A.C. se observa una población social y económicamente compleja, elaborando monumentos líticos en el Infiernito (Silva, 1981); explotando salinas en Zipaquirá, Nemocón y Tausa para abastecer una densa población básicamente agrícola y sedentaria (Cardale, 1981, 1987). La cerámica denominada "Zipaquirá desgrasante tiestos" que caracteriza al período Herrera aparece ya a finales del II milenio A.C. (Correal y Pinto, 1983:162-163, 169) y persiste con ligeras variaciones hasta el I milenio D.C. e inclusive hasta tiempos hispánicos. Según Neyla Castillo (1984) la cerámica Tunja arenosa constituye un elemento de transición y mosaico que conjuga rasgos representativos de tipo ancestral --la incisión-- y características del tipo que predominará posteriormente. La aparición de este período transicional lo ubica tentativamente entre los siglos VII-VIII D.C. y sus particularidades encajan en un proceso experimental de origen local, sugiriendo que "la unidad del Altiplano no es en ningún momento un fenómeno reciente sino que se remonta a un período

temprano". (op. cit. 231). El grado de complejidad de la sociedad de los siglos VII-XII D.C. se refleja en el desarrollo de la producción orfebre de esta época (Falchetti, 1979). Tipos nuevos de cerámica han sido excavados en el Valle de Floresta-Busbanzá fechados hacia el siglo IX D.C. cuya decoración se asemeja al tipo "patrón subandino" de la Cordillera de Mérida, Venezuela (Archila, 1986).

El advenimiento de la sociedad Muisca a finales del I milenio D.C. principios del II milenio D.C. (Enciso, 1991) estuvo acompañado de cambios climáticos que favorecieron la expansión territorial, pues disminuyeron las anteriores áreas anegadizas del altiplano cundiboyacense. Su surgimiento ha despertado serias controversias, pues mientras E. Silva C. (1968, 1981) sugiere que los Muiscas ya existían en el I milenio A.C., G. Reichel-Dolamtoff (1956:271) ha planteado que estos constituyan "grupos recién venidos de las tierras bajas y que solo durante los últimos siglos anteriores a la Conquista Española, lograron una precaria unidad en un territorio recién ocupado". Esta última idea ha sido compartida por otros autores (L. Duque, 1965, 1(1):417; 1967, 1(2):439; Langebaech, 1987:25). Sin embargo, esta hipótesis se sustenta básicamente en rasgos formales de la decoración de la cerámica, como también en similitudes en la organización social que bien pueden corresponder a paralelos o convergencias culturales, fenómeno muy común en las sociedades prehispánicas. Estas últimas no permanecieron aisladas sino que incorporaron a sus técnicas de producción alfarera, orfebre, lítica, textil y de construcción, elementos de otras culturas a través del intercambio cultural bastante antiguo, como lo evidencia la presencia de caracol marino (*Strombus*) proveniente del litoral Caribe en el sitio Zipacón (Correal, Pinto, 1983). Esta interrelación entre lo interno, es decir, las normas generadas por las sociedades en el transcurso de su desarrollo histórico y los préstamos culturales obtenidos de las sociedades vecinas, condujeron a la diversidad cultural que caracterizó a Colombia prehispánica (Llanos, 1987:158).

El proceso de surgimiento y consolidación de la sociedad Muisca no fue homogéneo. Los dos cacicazgos más fuertes, Bacatá y Hunza, como bien lo explicita Fray Pedro Simón en sus Noticias Historiales 1981, IV:158), "no solamente eran diferentes en los ánimos, trayendo sangrientas guerras entre los dos... sino también en las lenguas, porque aunque convenían en algunos vocablos, eran tan pocos que se entendían muy poco los unos a los otros... no tenían lengua común en sus tierras sino que cada pueblo hablaba con su idioma diferente... Si lo tenían de ventaja los bogotanos que se entendían un poco más su lengua, pues se hablaba en toda la sabana que ahora llamamos Bogotá... en saliendo de la sabana y sus pueblos a cualquier parte, comienzan mil diferencias... y cuanto más se van desviando de ella, mayores van siendo las diferencias hasta venirse a no entender unos a otros". La gran extensión territorial ocupada por los Muiscas cercana a los 20.000 kilómetros cuadrados según G. Hernández (1987:38); cerca de 30.000 km² si se incluyen a los chibchas de la Cordillera Oriental-, cuya delimitación geográfica no se demarcaba por amurallamientos naturales; la relativamente baja densidad de población acompañada de un patrón de asentamiento disperso, la variedad de microclimas y la posibilidad de explotación estacional de diferentes pisos térmicos (Langebaech, 1987), generaron una gran diferenciación cultural, en la que mantenían estrechos contactos culturales sin que se perdieran sus particularidades regionales. La heterogeneidad cultural y lingüística condicionó en gran medida la ausencia de un poder centralizador único que consolidara la estructura económica, política y militar y religiosa sobre toda la Cordillera Oriental. Sin embargo la mayor homogeneidad de la Sabana de Bogotá impulsó un proceso de expansión política que hubiera finalizado en la asimilación de las confederaciones vecinas de Hunza, Sogamoso y Tundama, interrumpido por la conquista española.

A partir de esta breve síntesis de los resultados arqueológicos (ver relación de A. Botiva, 1988, 1989) y los datos etnohistóricos se colige que el desarrollo histórico del altiplano cundiboyacense estuvo enmarcado por la relación entre la pautas generadas por las mismas sociedades y los préstamos culturales que condujeron a una gran diversidad intragrupal aunque manteniendo cierta

homogeneidad intergrupal delimitadora de las fronteras con grupos lingüísticos no afines. Inicialmente las bandas de cazadores-recolectores que incursionaron en esta región se caracterizaron por un modo de vida nómada, al igual que la megaflora que cazaba pues esta requería de vastas praderas para su alimentación. Al reducirse el tamaño de las presas, y por ende el área de desplazamiento de los animales, los grupos humanos se concentraron más en los recursos de flora y fauna locales lo que condujo finalmente a un mejor conocimiento y explotación del entorno, conduciendo al surgimiento de la agricultura temprana, a una mayor desenterración y al incremento de la densidad de la población. El paso de una economía de apropiación a una de producción estuvo facilitada por la agricultura del maíz. Los intercambios culturales proveyeron de materiales procedentes de regiones tan remotas como el litoral Caribe (caracoles marinos), de los grupos Chibchas vecinos, como también del Valle del Magdalena y otras regiones. Así, en el altiplano cundiboyacense no se aprecian evidencias de oleadas migratorias tardías, reemplazo cultural ni sustitución de poblaciones locales por foráneas. Al contrario, ante nosotros tenemos claros indicios de una microevolución cultural en el marco regional de este territorio impulsada por el creciente grado de complejización de la sociedad.

Las investigaciones arqueológicas de la Montaña Santandereana son bastante fragmentarias y se concentran particularmente en el Cañón del Chicamocha y la Mesa de Los Santos (Cadavid, 1989).

Para la región Guane algunos autores han sugerido dos grandes complejos cerámicos: 1- Guane temprano (SS. IX-XIII D.C.) con rasgos similares al tipo Portacelli del complejo Ranchoide y con la cerámica del patrón andino venezolano; 2- Guane tardío (SS. XIV-XVI D.C.), con rasgos similares a la cerámica del complejo Muisca (Lleras, Vargas, 1990). La mayor antigüedad de la cerámica relacionada del Guane temprano Portacelli en el complejo Ranchoide de la Guajira y Cuenca del Lago Maracaibo en Venezuela) la asocian los últimos autores a la idea de "una migración de los grupos chibchas a partir de las tierras bajas del litoral Caribe hacia Los Andes Colombo-Venezolanos en la segunda mitad del primer milenio de nuestra era" (op. cit. p. 88).

TENDENCIAS EVOLUTIVAS (CONCLUSIONES)

Los primeros cazadores-recolectores que remontaron la Cordillera Oriental estaban conformados por pequeñas bandas trashumantes en donde la deriva genética jugaba un papel importante, actuando a través del proceso de fusión-fisión sugerido por el genetista J. V. Neel y colaboradores (1974). Sus rasgos morfológicos corresponden al patrón morfológico paleoamericano, según lo expresan los restos óseos de Tequendama, Suesca, Gachalá, Chía, Aguazuque (Correal 1990:265) como también algunos ejemplares provenientes de Cuevas de Pasca (ICAN 38-I-901). La caja craneana es alargada, angosta y alta; por sus índices craneales se destaca por ser dóbico-ortoacrocráneo. La frente es angosta; el rostro es mediano en anchura y altura y grado de aplanamiento malar, mesognato según el índice gnático de Flower; la porción cigomaxilar no se observa aplanada como consecuencia de la amplia longitud del arco alveolar. Las órbitas y apertura piriforme son de tamaño medio; la nariz sobresale por ser aplanada tanto en su raíz como en los huesos nasales y porción cartilaginosa. Su estatura es más bien baja. En general el patrón paleoamericano se puede calificar de mesomorfo (Rodríguez, 1987:20), aunque las inserciones musculares, especialmente a nivel de la mandíbula son robustas (Correal, 1990:265).

El tipo físico de los portadores de la cultura Herrera no se conoce aunque existen cinco cráneos excavados en 1937 por Gregorio Hernández de Alba en el Templo de Goranchacha y que pueden pertenecer a este período (ICAN 42-V3834/3836/3837/3840/3841). El índice craneal horizontal varía ampliamente (75, 2-85, 8), al igual que la altura orbitaria (33, 5-37, 5) y la anchura nasal (21, 5-26, 4). Aunque son ligeramente más robustos en su porción glabela, se aproximan a los rasgos generales del patrón morfológico de Tunja, conservando la característica altura craneal y el

aplanamiento lambdático. A pesar del insignificante tamaño de la muestra se puede entrever una gran amplitud de variación en las dimensiones craneales, tipo de las muestras de transición del Formativo peruano y ecuatoriano, en donde se aprecia el tránsito de la dolicocefalia típica de los cazadores-recolectores y plantadores tempranos de América, hacia la braquicefalia que caracterizó a la mayoría de la población prehispánica tardía (Rodríguez 1987:18-19).

La diferencia morfológica entre la población arcaica y la agroalfarera se puede explicar mediante una serie de hipótesis ya aplicadas al análisis bioantropológico de las poblaciones prehistóricas del litoral centro-sur del Brasil (Neves, Cacilovo, 1989:1083): 1- El desprendimiento de la población tardía a partir de la primera mediante microdiferenciación conllevó a diferencias morfológicas por variaciones ambientales y culturales específicas, quizás por el cambio tecnológico en el sistema de explotación de los recursos. Por este modelo la población agroalfarera de la Cordillera Oriental habría evolucionado localmente sin intervención foránea. 2- La llegada de una nueva población pero que comparte el mismo tronco ancestral del cual se originaron en un pasado remoto. 3- Los inmigrantes tardíos adoptaron en el nuevo territorio estrategias similares a la población arcaica local, originando una modificación convergente de la morfología.

El análisis intergrupal entre las poblaciones tempranas (Tequendama) y las tardías (Soacha, Tunja, Chiscas, Silos) tanto de sus rasgos discretos como métricos apuntan hacia la primera hipótesis. Los cambios morfo-métricos tienden hacia la gracilización y braquicefalización, es decir, reduciendo el grado de desarrollo de las inserciones musculares e incrementando las anchuras faciales y del neurocráneo; las órbitas y apertura piriforme tienden a conservar las mismas dimensiones absolutas y relativas. Si los Muiscas procedieran de las tierras bajas del litoral Caribe o del Valle del Magdalena deberían presentar alguna relación de afinidad con las poblaciones de esas regiones. No obstante los resultados estadísticos evidencian una clara diferenciación morfológica entre los complejos andino, circuncaribe y orinoco demostrando su distinta procedencia etnogenética.

El caso de los Guanes es completamente diferente por cuanto ocupan una posición intermedia general entre andinos y orinocos, y al mismo tiempo observan un grado de especificidad único en el territorio colombiano. Por la forma y tamaño de las órbitas y de la caja craneal evidencian un mayor parecido con las poblaciones de la Orinoquia. El grupo femenino es mucho más variable en sus alturas (basibregmática, facial, nasal y orbital); observa las menores distancias craneométricas con las series de Perijá, Taino y Chicama las mayores con las muestras tempranas de Tequendama. Las diferencias en relación a las poblaciones andinas son significativas. Por su parte el grupo masculino es más homogéneo; a nivel craneométrico se aproxima más por sus distancias Penrose a Tunja, Silos, Chicama y Paucarcancha presentando distancias significativas con las poblaciones circuncaribes y tempranas; a su vez los rasgos discretos exhiben tendencias diferentes. Las menores MMD se aprecian en Chiscas, Tequendama y Silos, conformando un solo conglomerado con las series andinas. Esta situación inestable y transicional de la población Guane respecto a las orinocas y andinas puede explicarse mediante diferentes hipótesis: 1- Las barreras geográficas y culturales generaron un efecto de población pequeña o de deriva genética; algunos genes "caucasoides" saltaron y se fijaron en esta población pequeña, reducida y aislada. 2- Existe aporte genético a partir de poblaciones muy similares a las orinocas, lo que modificó el patrón paleoamericano compartido con las poblaciones andinas. 3- El origen de los Guanes hay que buscarlo en poblaciones distintas a los primeros cazadores-recolectores de la Cordillera Oriental, quizás en patrones morfológicos orinocos que se modificaron como producto de la deriva genética. Desafortunadamente la colección ósea disponible es muy reducida, haciendo imposible aceptar absolutamente alguna de las dos últimas hipótesis. Indudablemente el efecto de la deriva genética es evidente, tanto en la especialidad como en la homogeneidad morfológica de esta población; si existió aporte genético foráneo éste se diluyó en el transcurso del tiempo imposibilitando el seguimiento de su génesis pues el resultado final de este proceso condujo a

una población de características completamente indefinidas en el marco de un solo patrón morfológico... La prospección de cuevas no guaqueadas en la Mesa de Los Santos, y la recolección de material óseo más representativo permitirá dilucidar la etnogénesis Guane.

Finalmente, el flujo génico entre las áreas culturales de Muiscas, Laches y Chitareros parece haber jugado un papel significativo en la conformación del complejo morfológico andino (muiscoide), restringido hacia el territorio Guane y con mayor énfasis hacia el Valle del Magdalena y Orinoquía.

Así, la selección natural que fijó la tendencia hacia la braquicefalización en el tránsito hacia la agricultura y la sedentarización; el flujo génico intrapinterterritorial, tanto a nivel del territorio Muisca como con grupos Chibchas vecinos; la deriva genética entre poblaciones reducidas y aisladas, configuran la variación morfológica de la población prehispánica de la Cordillera Oriental.

Cabe resaltar que las hipótesis aquí expuestas constituyen un paso inicial en el proceso de análisis etnogenético de la población prehispánica de la Cordillera Oriental, pues su comprobación requiere de mayores estudios osteológicos que incrementen el nivel de representatividad estadística de las muestras hasta ahora recolectadas y las ubiquen en un contexto cultural delimitado temporal y geográficamente. Se sugiere continuar con la prospección arqueológica de los Santanderes que permita delimitar las áreas Guane, Lache, Chitarero, tanto a nivel cultural como bioantropológico. Solamente futuras investigaciones permitirán confrontar las hipótesis arriba mencionadas.

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación fue financiada por el CINDEC de la Universidad Nacional de Colombia, COLCIENCIAS y El Instituto Colombiano de Antropología, la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, la Universidad Industrial de Santander y la Academia de Historia de Santander a través de la Casa de Bolívar aportaron las colecciones óseas. El análisis de los materiales se llevó a cabo en el Laboratorio de Antropología Física del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional. Especiales agradecimientos a las Directivas del ICAN por facilitar el material óseo de esta Institución; al arqueólogo Alvaro Botiva C. por sus sugerencias y colaboración brindada durante la excavación del Cementerio de Soacha; a los profesores Gonzalo Correal U., Héctor Llanos V. y Ana María Groot por la lectura y crítica del texto; a los estudiantes de la Carrera de Antropología que lavaron y etiquetaron el material.

BIBLIOGRAFIA

- Alexeev, V. P. 1969. *El origen de los pueblos de Europa Oriental. Investigación craneológica.* Moscú: Nauka (en ruso).
- Archila, S. 1986. Nuevo aporte cronológico para el área Muisca. *Boletín de Arqueología*, FIAN 2:35-38.
- Ardila G. 1984. Chía. Un sitio precerámico en la Sabana de Bogotá. *FIAN, Banco de la República.*
- Avellaneda, M. 1988. Etnohistoria y prospección arqueológica en el municipio de Agua de Dios. Bogotá. Trabajo de Grado, Carrera de Antropología Univ. Nal. de Col.
- Bass, W. M. 1986. *Human Osteology: A Laboratory and Field Manual of the Human Skeleton.* Columbia, Missouri Archaeological Society, Special Publication No. 2, 2nd ed., 4th printing.

- Berry A. C., Berry R. J. 1967. Epigenetic variation in the human cranium. *J. of Anatomy*, 101(2).
- Boada, A. M. 1988. La deformación craneana en Marín: un sitio del Valle de la Laguna. Samacá, Boyacá. *Rev. Antropología, Dpto. Antrop. Univ. Andes*, 4(2)129-141.
- Botiva, A. 1988. Pérdida y rescate del patrimonio arqueológico nacional. Bogotá, *Rev. estud. Antrop. Univ. Natl.* 5:3-36.
- Botiva, A. 1989. La Altiplanicie Cundiboyacense. En: *Colombia Prehispánica. Regiones Arqueológicas*. Bogotá, Inst. col. Antrop. pp. 77-115.
- Broca, P. 1875. Sur deux séries des cranes provenant d'anciennes sépultures indiennes des environs de Bogotá. Nancy, *Congr. Inter. d'Améric.* 1:367-382.
- Bukasov, S. M. 1981. Las plantas cultivadas en México, Guatemala y Colombia. Turrialba, Costa Rica: Centro Agron. Tropical. Inv. Enseñanza.
- Cadavid, G. 1989. La Montaña Santandereana. En: *Colombia Prehispánica. Regiones Arqueológicas*. Bogotá, Inst. Col. Antrop. pp. 69-75.
- Cardale de Schrimpf, M. 1981. Las salinas de Zipaquirá. Su explotación indígena. Bogotá, FIAN, Bco. República.
- Cardale de Schrimpf, M. 1987. En busca de los primeros agricultores del altiplano cundiboyacense. *Rev. Maguare, Dpto. Antrop. Univ. Natl.* 5:99-125.
- Castillo, N. 1985. Arqueología de Tunja. Bogotá, FIAN Bco. República.
- Cifuentes A, 1992. Reseña de un sitio arqueológico en la Mesa de los Santos, Santander, Bogotá, Boletín de Arqueología, FIAN.
- Correal, G. 1974. Las Acacias. Un cementerio Muisca en la Sabana de Bogotá. Características culturales y aspectos de Antropología Física. Bogotá, Ethnia, 4:3-16.
- Correal, G. 1979. Investigaciones arqueológicas en abrigos rocosos de Nemocón y Sueva. Bogotá, FIAN, Bco. República.
- Correal, G. 1981. Evidencias culturales y megafauna pleistocénica en Colombia. Bogotá, FIAN, Bco. República.
- Correal, G. 1986. Aguazuque 1. Una estación y complejo funerario precerámico en la Sabana de Bogotá. Boletín de Arqueología, FIAN, 3:3-24.
- Correal, G. 1987. Excavaciones arqueológicas en Mosquera. Arqueología, Rev. estud. Antrop. Univ. Natl. 3:13-17.
- Correal, G. 1990. Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera Oriental. Bogotá, FIAN, Bco. República.
- Correal, G., Pinto M. 1983. Investigaciones arqueológicas en el Municipio de Zipacón, Cundinamarca. Bogotá, FIAN, Bco. República.

- Correal G., Van der Hammen T.** 1977. Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama. 12000 años de historia del hombre y su medio ambiente en la Altiplanicie de Bogotá. Bibl. Bco. Popular.
- Duque, L.** 1965. Prehistoria. Etno-historia y Arqueología. en: Historia Extensa de Colombia. Bogotá: Ed. Lerner, 1(1).
- Duque, L.** 1967. Tribus indígenas y sitios arqueológicos. En: Historia Extensa de Colombia. Bogotá: Ed. Lerner, 1(2).
- El-Najjar M. Y., Dawson G.** 1976. The Effect of artificial Cranial Deformation on the Incidence of Wormian Bones in the Lambdoidal Suture. Amer. J. Physical Anthropol. 46(1):155-160.
- El-Nofely A. A., Iscan M. Y.** 1989. Assessment of Age from the Dentition in Children. In: Age Markers in the Human Skeleton. Springfield Charles C. Thomas, pp. 237-254.
- Enciso B.,** 1991. Arqueología de rescate en el barrio Las Delicias (Bogotá). Bogotá, Rev. Col. Antropología, Inst. Col. Antr. 28:157-160.
- Falchetti, A. M.** 1979. Colgantes "Darién". Relaciones entre áreas orfebres del occidente colombiano y Centroamérica. Bogotá, Boletín Museo del Oro, Bco. República, año 2, enero-abril, pp. 1-55.
- Fleury C. E.** 1953. Guajira. Estudio craneométrico. Notas preliminares para el estudio arqueológico. Caracas. Rev. Anales Univ. Central Venezuela, 34:137-206.
- Fleury C., E.** 1953. Estudio antropométrico de la colección de cráneos motilones (Sierra de Perijá). Caracas: Memor. Soc. Cienc. Nat.La Salle, 34:9-56.
- Galarza M. E.** 1981. La deformación craneal artificial en Colombia. Bogotá, Carrera de Antropología Univ. Nal Trabajo de Grado.
- Genoves, S.** 1962. Introducción al diagnóstico de la edad y del sexo en restos óseos prehistóricos. México: Inst.Nal. Antrop. Historia. Serie 1, No. 75.
- Greene D. L.** 1982. Discrete Dental Variation and Biological Distances of Nubian Population. Amer. J. Physical Anthropol. 58(1):75-80.
- Guinzburg, V. V.** 1967. Caracterización antropológica de los antiguos aborígenes de Cuba. En: Cultura y tradiciones de los pueblos de América. Colecc. Museo de Antrop. Etnografía Acad. Ciencias URSS. T. 24 (en ruso).
- Herazo B., Polanco H., Rodríguez J. V.** 1990a. Morbilidad Oral en esqueletos de una comunidad indígena prehispánica. Soacha, Cundinamarca. Ia. parte. Bogotá; Federación Odontológica Col. 173:11-22.
- Herazo B., Polanco H., Rodríguez J. V.** 1990b. Morbilidad Oral en esqueletos de una comunidad indígena prehispánica. Soacha, Cundinamarca, IIa. parte. Bogotá, Universitas Odontológica Pontificia Univ. Javeriana, 18:123-128.

- Hernández de Alba, G.** 1937. Arqueología. El templo de Goranchacha. Revista de las Indias, 2:10-18.
- Hernández R., G.** 1978. De los Chibchas a la colonia y a la República. Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia. Bogotá-Caracas; Ed. Internacionales.
- Howells w. W.** 1973. Cranial Variation in Man. A Study by Multivariate Analysis of Patterns of Difference Among Recent Human Population. Cambridge, Mass. Papers of the Peabody Mus. Arch. Ethnol. Harvard Univ. Vol. 67.
- Hrdlicka A.** 1931. catalogue of Human Crania in the United States National Museum Collection. Pueblos, southern Utah, Basket Makers, Navaho. Washington. Proc: US. Nat. Mus. 78(2):1-95, No. 2845.
- Iscan M. Y., Loth S. R.** 1989. Osteological Manifestation of age in the Adult. En: Reconstruction of Life from the Skeleton. Alan R. Liss Inc., pp. 23-40.
- Knussmann R.** 1967. Penrose-Abstand und Diskriminanzanalyse. Homo, 18(3).
- Lagrange de c., H.** 1982. Craneología indígena de Venezuela. En: Estudios de Antropología Biológica. I Coloquio de Antropología Física. "Juan Comas" México, 1980. Univ. Nal. Autónoma de México, pp. 263-293.
- Langebaeck, Ch. H.** 1987. Mercados, Poblamiento e Integración Étnica entre los Muisca. Siglo XVI. Bogotá, Banco de la República.
- Llanos, H.** 1987. Reseña: Arqueología de Colombia. Un texto introductorio. Por: Gerardo Reichel-Dolmatoff, 1986. Boletín Museo del Oro, Bco. República, 19:154-159.
- Lleras R., Vargas A.** 1990. Palogordo. La prehistoria de Santander en los Andes Orientales. Boletín Museo del Oro. Bco. República, 26:65-129.
- Lovejoy C. O.** 1985. Dental Wear in the Libben Population: Its Functional Pattern and Role in the Determination of Adult Skeletal Age at Death. Amer. J. Physical Anthrop. 68(1):47-56.
- Lovejoy C. O., Meindl R. S., Pryzbeck T. R., Mensforth R. P.** 1985. Chronological Metamorphosis of the Auricular Surface of the Ilium: A New Method for the Determination of Adult Skeletal Age at Death. Amer. J. Physical Anthrop. 68(1):15-28.
- Marcano G.** 1971. Etnografía Precolombiana de Venezuela. Caracas, Univ. Central Venez. Fac. Human. Educ. Inst. Antrop. Hist.
- Meindl R. S., Lovejoy C. O., Mensforth R. P., Walker R. A.** 1985. A Revised Method of Age Determination Using the Os Pubis, With a Review and tests of accuracy of other Current Methods of Pubic Symphyseal Aging. Amer. J. Physical Anthrop. 68(1):29-45.
- Meindl R. S., Lovejoy C. Co.** 1985. Ectocranial Suture Closure. A Revised Method for the Determination of Skeletal Age at Death Based on the Lateral-Anterior Sutures. Amer. J. Physical Anthropol. 68(1):57-66.

- Manrique J. 1937. Datos para la Antropología Colombiana. Rev. del Rosario. 32:69-76.
- Morant g. M. 1939. The Use of Statistical methods in the investigation of problems of classification in Anthropology. Part I. The general nature of the material and the form of intraracial distribution of metrical characters. Biometrika, 31(1-2):72-98.
- Munizaga J. r. 1976. Intentional Cranial Deformation in the Precolumbian Populations of Ecuador. Amer. J. Physical Anthropol. 45 (3-II): 687-694.
- Neel, J. V.; Rothhammer F.; Lingues J. C. 1974. The Genetic Structure of a Tribal Population, the Yanomama Indians. X. Agreement between Representations of Village Distances Based on different sets of characteristics. Amer. J. Human Genetics, 26:281-3 303.
- Neves W. A.; cocillovo J. A. 1989. Componentes craneofuncionales y microdiferenciación de las poblaciones prehistóricas del litoral centro-Sur de Brasil. Ciencia e Cultura. Rev. Soc. Brasileira Progresso da Ciencia. 41(11):1071-1085.
- Newman M. T. 1943. A metric study of undeformed indian crania from Peru. Amer. J. Physical Anthropol. 1(1):21-46.
- Ortiz S. E. 1965. Lenguas y dialectos indígenas en Colombia. En: Historia Extensa de Colombia. Bogotá: Ed. Lerner, 1(3).
- Pérez de Barradas J. 1951. Los Muiscas antes de la Conquista. Madrid. Inst. Bernardino de Sahagún, Consejo Sup. Inv. Cient. Vol. 1.
- Pérez de Barradas J. 1955. Les Indiens de l'Eldorado. Etude historique et ethnographique des Muiscas de Colombie. Paris.
- Reichel-Dolmatoff G. y A. 1956. Momil. Excavaciones en el Sinú. Bogotá, Rev. Inst. Col. Antrop. 5:111-333.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1986. Arqueología de Colombia. Un texto introductorio. Bogotá: Lit. Arco. Fundación Segunda Expedición Botánica.
- Rivero de la Calle, M. 1983. Características epigenéticas en cráneos aborigenes de Cuba. México, Anales de Antrop. Inst. Inv. Antrop. 20:171-187.
- Rodríguez H. 1978. Los Guanes. En: Temas históricos. Medellín: Ed. Fondo Cultural Cafetero, 6:1-39.
- Rodríguez J. V. 1983. Etnogénesis y Culturas Antiguas de la población aborigen de los Andes Septentrionales (Colombia). Ph. D. Dissertation. Instituto de Etnografía y Antropología, academia de Ciencias URSS. (en ruso).
- Rodríguez J. V. 1987a. La osteología étnica. Algunas consideraciones metodológicas-técnicas. Bogotá, Cuadernos antropológicos No. 12. Dpto. Antrop. Univ. Nal.
- Rodríguez J. V. 1987b. Análisis osteométrico, osteoscópico, patológico y dental de los restos óseos de Soacha. Informe preliminar. Inst. Col. antrop.

- Rodríguez J. V. 1987c. Algunos aspectos metodológicos -bioantropológicos relacionados con el poblamiento de América. Bogotá, Rev. Maguaré, Depto. Antrop. Univ. Nat. 5:9-40.
- Rodríguez J. v. 1988. Acerca de la supuesta debilidad mental y física de los Muiscas como posible causa de su conquista y posterior extinción. Rev. Arqueología, Estud. Antrop. Univ. Nat. 5:42-46.
- Rodríguez J. V. 1990. Antropología Física de la población indígena del Suroccidente de Colombia. Cali; Cespedecia, Inst. Vallecaucano Inv. Cient. 16-17(59):181-208.
- Rothhammer F., Cocilovo J. A., Quevedo S. 1984. El poblamiento temprano de Suramérica. Arica-Chile, Univ. Tarapacá. Rev. Chungará, 13:99-108.
- Rothhammer F., Quevedo J., Cocilovo J. A., Llop E. 1984. Microevolution in Prehistoric Andean Populations: chronologic Nonmetrical Cranial Variation in Northern Chile. Amer. J. Physical Anthropol. 65(2):157-162.
- Salas M. E., Pijoan C. M. 1982. Algunos problemas metodológicos y técnicos en el estudio de las variantes no-métricas del cráneo. México. Estudios de Antrop. Biológica. I Coloquio de Antrop. Física "Juan Comas". Univ. Nat Autónoma de México, pp. 295-327.
- Silva E. 1945. Sobre Antropología Chibcha. Bogotá, Boletín Arqueológico, 1(6):531-552.
- Silva E. 1946. Cráneos de Chiscas. Bogotá, Bol. Arqueol. 2(2):46-60.
- Silva E. 1947. Sobre Arqueología y Antropología Chibcha. Bogotá, Rev. Univ. Nat. 8:233-253.
- Silva E. 1981. Investigaciones arqueológicas en Villa de Leyva. Bogotá, Bol. Museo del Oro, año 4, enero-abril, pp. 1-18.
- Simon P. /1625/1981. Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales. Bibl. Bco. Popular. tomos III y IV.
- Steel R. G. D., Torrie J. H. 1986. Bioestadística: principios y procedimientos. México: McGraw-Hill.
- Schottelius, J. W. 1946. Arqueología de la Mesa de Los Santos. Bogotá, Bol. Arqueol. 2:213-225.
- Ubelaker D. H. 1974. Reconstruction of Demographic Profiles from Ossuary Skeletal Samples. A Case Study from the Tidewater Potomac. Washgton. Smiths. Contrib. Anthropol. 18.
- Ubelaker D. H. 1989. Human Skeletal Remains. Excavation Analysis, Interpretation. Washington-Taraxacum. Smithsonian Institution, Manuals of Archaeology 2, Seconde.
- Van der Hammen T. 1963. Historia de Clima y vegetación del Pleistoceno Superior y del Holoceno de la Sabana de Bogotá. Bogotá, Bol. Geológico, 11(1-3):189-266.

de nos informaciones morfológicas de acuerdo con la escala de medida. M. A. con el fin de
que sea más exacta en el cálculo de los rasgos que se describen en las siguientes páginas.

Algunas veces es preferible el uso de referencias bidimensionales en vez de la escala de medida. M. A. en el caso de los rasgos que no tienen una dimensión clara, se utilizan referencias de acuerdo con la descripción.

TABLA 1.

Medidas Craneométricas Utilizadas

Algunas de las medidas craneométricas utilizadas en este trabajo fueron tomadas por G. G. M. A. en su trabajo de tesis doctoral titulado "Análisis morfológico de la mandíbula humana" (1961).

NO. SEGÚN MARTIN	NOMENCLATURA	DESCRIPCIÓN DEL RASGO
1. DAPM	Diametro antero-posterior máx.	Diámetro antero-posterior máx.
8. DTM	Diametro transverso máx.	Diámetro transverso máx.
5. LNB	Longitud nasion-basión	Longitud nasion-basión
9. DFM	Diametro frontal mínimo	Diámetro frontal mínimo
17. ABBA	Altura basi-bregmática	Altura basi-bregmática
40. LBP	Longitud basión-prosthion	Longitud basión-prosthion
43. AFMT	Anchura fronto-malar-temporal	Anchura fronto-malar-temporal
45. DBC	Diámetro bicigomático	Diámetro bicigomático
46. ACM	Anchura cigomaxilar	Anchura cigomaxilar
48. ANA	Altura naso-alveolar (facial sup.)	Altura naso-alveolar (facial sup.)
51. AOM	Anchura orbital maxilofrontal	Anchura orbital maxilofrontal
52. ALO	Altura orbital	Altura orbital
54. ANN	Anchura nasal (máxima)	Anchura nasal (máxima)
55. ALN	Altura nasal	Altura nasal
60. LMA	Longitud maxilo-alveolar	Longitud maxilo-alveolar
61. AMA	Anchura maxilo-alveolar	Anchura maxilo-alveolar
62. LPA	Longitud palatina	Longitud palatina
63. APA	Anchura palatina	Anchura palatina
77. AFM	Angulo fronto-malar-orbital	Angulo fronto-malar-orbital
Zm. 2. ACM	Angulo cigomaxilar-(anterior)	Angulo cigomaxilar-(anterior)
SS. ASM	Altura Simótica	Altura Simótica

TABLA 3.

COMPARACION DE LOS COEFICIENTES DE DESVIACION ESTANDAR DE LAS POBLACIONES DE LA CORDILLERA ORIENTAL CON LOS ESTANDARES AMERICANOS (AMER)

RASGO	MASCULINAS						FEMENINAS									
	AMER.		BOGOTA		TUNJA		GUANE		AMER.		BOGOTA		TUNJA		GUANE	
	S	F	S	Fb	S	FT	S	FG	S	S	FB	S	FT	S	FG	
1. DAPM	5,55	4,8	1,33	7,4	1,78	5,9	1,19	5,40	7,4	1,82	4,7	1,34	5,5	1,06		
	(33)**	(33)**	(0,75)	(32)**	-	(12)	-	(19)	(43)	-	(28)	(0,75)	(13)	-		
8.DTM	5,01	6,0	1,43	5,5	1,21	4,6	1,12	4,78	6,2	1,63	4,5	1,15	4,9	1,09		
	(34)	(37)	-	(32)	-	(12)	(0,89)	(19)	(44)	-	(28)	(0,87)	(12)	-		
5. LNB	4,04	4,3	1,12	3,6	1,25	2,9	1,82	3,82	4,3	1,24	3,3	1,34	4,0	1,15		
	(32)	(40)	-	(26)	(0,80)	(11)	(0,55)	(24)	(46)	-	(26)	(0,75)	(12)	-		
9.DFM	4,27	4,2	1,05	5,0	1,17	4,8	1,34	4,09	4,1	1,0	4,6	1,25	4,3	1,15		
	(30)	(51)	(0,95)	(31)	-	(11)	-	(23)	(61)	-	(28)	-	(12)	-		
17. ABB	4,59	5,4	1,38	4,8	1,11	4,4	1,02	4,90	3,9	1,61	5,2	1,12	7,1	2,21		
	(37)	(41)	-	(26)	-	(11)	(0,98)	(24)	(49)	(0,62)	(27)	-	(11)	-		
40.LBP	4,50	4,4	1,05	5,6	1,56	5,2	1,43	4,22	5,7	1,78	4,9	1,34	5,6	1,84		
	(29)	(35)	(0,95)	(24)	-	(10)	-	(21)	(44)	-	(23)	-	(11)	-		
45.DBC	5,17	5,0	1,07	6,7	1,69	4,1	1,50	4,22	4,0	1,14	3,5	1,44	2,6	2,50*		
	(36)	(45)	(0,93)	(27)	-	(12)	(0,67)	(24)	(56)	(0,88)	(21)	(0,69)	(11)	(0,40)		
48. ANA	4,01	3,5	1,32	3,3	1,46	3,3	1,39	3,85	4,0	1,05	3,6	1,15	5,5	2,14		
	(39)	(45)	(0,76)	(26)	(0,68)	(12)	(0,72)	(22)	(53)	-	(24)	(0,87)	(11)	-		
51. AOM	1,72	1,5	1,37	1,8	1,07	2,3	1,84	1,66	1,3	1,72	0,8	4,35*	2,2	1,78		
	(16)	(44)	(0,73)	(25)	-	(11)	-	(14)	(53)	(0,58)	(16)	(0,23)	(12)	-		
52.ALO	1,86	1,5	1,57	1,7	1,20	2,1	1,34	1,68	1,4	1,51	1,4	1,48	1,9	1,31		
	(24)	(46)	(0,64)	(28)	(0,83)	(11)	-	(16)	(54)	(0,66)	(26)	(0,66)	(26)	-		
54.ANN	1,76	1,6	1,21	1,4	1,56	1,6	1,13	1,71	1,7	1,00	1,7	1,00	1,2	1,92		
	(38)	(4,4)	(0,83)	(27)	(0,64)	(11)	(0,88)	(25)	(55)	-	(25)	-	(11)	(0,52)		
55.ALN	2,66	2,5	1,13	2,4	1,21	2,7	1,10	2,71	2,6	1,11	2,1	1,67	2,8	1,11		
	(38)	(43)	(0,88)	(27)	(0,83)	(11)	-	(25)	(55)	(0,90)	(28)	(0,60)	(13)	-		
60.LMA	2,78	2,1	1,84	2,1	1,81	3,1	1,34	2,72	2,7	1,00	3,0	1,22	3,9	2,34*		
	(13)	(31)	(0,54)	(21)	(0,55)	(7)	-	(19)	(43)	-	(18)	-	(6)	-		
61. AMA	3,48	3,8	1,12	4,8	1,83	4,7	1,95	3,39	4,7	1,86	4,7	1,92	6,6	4,19*		
	(12)	(35)	-	(21)	-	(7)	-	(19)	(47)	-	(19)	-	(7)	-		
			1,28(0,93)		1,44(1,14)		1,39(1,16)			1,39(1,14)		1,55(0,95)		1,84(1,59)		

F - (Variance ratio, Snedecor's F-test), se utilizó la corrección de Bessel $n/(n-1)$

F entre paréntesis cuando S de la muestra es menor que el respectivo S de AMER

* diferencia significativa del nivel de probabilidad 0,05 para (n-1) grados de libertad

** número de críticos o de series

TABLA 4.
MEDIDAS CRANOMETRICAS MEDIAS (mm) Y DESVIACION ESTANDAR DE
POBLACIONES PREHISPANICAS DE LA CORDILLERA ORIENTAL

MEDIDAS	MASCULINOS			FEMENINOS		
	BOGOTA N=53	TUNJA N=34	LOS SANTOS N=12	BOGOTA N=70	TUNJA N=28	LOS SANTOS N=13
1. DAPM	175,0 (4,8)	178,3 (7,4)	170,3 (5,9)	166,9 (7,4)	168,8 (4,7)	165,4 (5,5)
8. DTM	144,9 (6,0)	140,9 (5,5)	146,6 (4,6)	142,7 (6,2)	136,1 (4,5)	141,3 (4,9)
8.1 ICH	82,2 (3,9)	79,1 (3,6)	86,1 (3,1)	85,5 (6,2)	80,6 (3,5)	85,2 (4,5)
5. LNB	98,7 (4,3)	98,9 (3,6)	95,6 (2,9)	95,3 (4,3)	94,6 (3,3)	89,9 (4,0)
9. DFM	94,4 (4,2)	94,6 (5,0)	93,4 (4,80)	91,7 (4,1)	89,8 (4,6)	90,0 (4,3)
17. ABB	134,2 (5,4)	137,8 (4,8)	126,7 (4,4)	130,1 (3,9)	132,2 (5,2)	119,8 (7,1)
40. LBP	99,4 (4,4)	99,1 (5,6)	93,9 (5,2)	94,9 (5,7)	95,1 (4,9)	89,1 (5,6)
43. AFMT	108,0 (3,6)	106,1 (5,0)	104,6 (4,7)	104,6 (3,0)	101,1 (2,1)	100,0 (3,5)
45. DBC	141,0 (5,0)	138,0 (6,7)	138,2 (4,1)	133,9 (4,0)	128,5 (3,5)	130,1 (2,6)
46. ACM	103,2 (5,1)	97,9 (3,8)	97,7 (4,6)	97,9 (4,5)	94,7 (3,6)	90,8 (4,5)
48. ANA	68,2 (3,5)	68,7 (3,3)	68,7 (3,3)	62,5 (4,0)	64,8 (3,6)	64,3 (5,5)
51. AOM	42,3 (1,5)	41,2 (1,8)	40,5 (2,3)	41,1 (1,3)	40,0 (0,8)	40,2 (2,2)
52. ALO	34,5 (1,5)	34,2 (1,7)	35,3 (2,1)	33,9 (1,4)	33,9 (1,4)	35,6 (1,9)
54. ANN	25,7 (1,6)	25,1 (1,4)	23,8 (1,6)	25,2 (1,7)	24,2 (1,7)	23,0 (1,2)
55. ALN	48,2 (2,5)	48,0 (2,4)	50,4 (2,7)	45,1 (2,6)	46,4 (2,1)	48,8 (2,8)
60. LMA	53,9 (2,1)	54,1 (2,1)	51,5 (3,1)	50,4 (2,7)	52,0 (3,0)	46,7 (3,9)
61. AMA	65,7 (3,8)	62,8 (4,8)	60,9 (4,7)	61,1 (4,7)	59,4 (4,7)	54,6 (6,6)
75 (1) ANF	22,1 - -	- -	28,0 -	19,7 -	- -	28,0 -
77. AFM	144,9 (4,3)	144,0 (4,4)	141,0 (4,0)	145,4 (4,4)	146,1 (2,5)	142,6 (4,3)
Zm. ACM	130,9 (4,1)	128,0 (6,5)	130,2 (5,7)	133,1 (5,3)	127,0 (4,8)	131,8 (4,7)
SS. ASM	4,2 - -	3,8 - -	4,2 - -	3,1 - -	4,3 - -	3,6 - -
FS. AFH	20,4 (2,5)	20,7 (4,4)	20,2 (2,5)	21,8 (2,9)	21,1 (3,2)	20,9 (2,7)
OS. AOC	27,3 (2,8)	28,6 (3,1)	26,1 (4,3)	25,2 (4,4)	28,8 (2,1)	28,5 (2,9)

TABLA 2.
COEFICIENTES DE CORRELACIÓN ENTRE RÁSOS CRANOMÉTRICOS DE LA SERIE DE BOGOTÁ. CRÁNEOS MASCULINOS ARRIBA A LA DERECHA, FEMENINOS ABIJO A LA IZQUIERDA (INTRO PARENTESIS COEFICIENTES DE W.W. HOWELL, 1973).

	1.	6.	5.	9.	17.	40.	43.	45.	46.	48.	51.	52.	54.	55.	60.	61.	77.	Zn	89.
	DAPM	DTM	LNB	DPM	ABB	LBP	APMT	DBC	ACM	ANA	AOM	ALO	ANN	ALN	LMA	AMA	ATM	ACM	ASW
1. DAPM	-	0.116	0.354	0.007	0.274	0.300		0.177		0.165	0.027	-0.114	0.004	0.100	-0.113	0.143			
2. DTM	(0.300)	(0.510)	(0.280)	(0.130)	(0.360)		(0.320)		(0.360)	(0.270)	(0.190)		(0.340)						
3. LNB		-	(0.130)	(0.590)	(0.230)	(0.050)		0.306	0.472	(0.170)	(0.160)	(0.140)		(0.220)					
4. DPM	(0.490)	(0.080)	-	(0.100)	(0.490)	(0.610)		(0.350)		(0.110)	(0.270)	(0.150)		(0.350)					
5. ABB	(0.150)	(0.540)	(0.030)	-	(0.260)	(0.000)		(0.240)		(0.120)	(0.080)	(0.110)		(0.120)					
6. LBP	(0.400)	(0.050)	(0.640)	(0.020)	-	(0.160)		(0.290)		(0.260)	(0.090)	(0.100)		(0.230)					
7. APM	(0.360)	(0.260)	(0.190)	(0.250)	(0.240)	(0.240)	(0.110)		(0.240)	(0.100)	(0.150)	(0.050)		(0.110)					
8. DMC	(0.110)	(0.440)	(0.190)	(0.250)	(0.130)	(0.255)	(0.473)		(0.570)	(0.463)	(0.561)		(0.380)	(0.370)	(0.210)	(0.310)			
9. ACM	(0.260)	(0.200)	(0.290)	(0.110)	(0.190)	(0.340)		(0.70)	-										
10. ANA	(0.320)	(0.210)	(0.320)	(0.160)	(0.260)	(0.240)	(0.300)	(0.320)	(0.220)		(0.280)	(0.390)		(0.70)					
11. AOM	(0.250)	(0.180)	(0.280)	(0.150)	(0.170)	(0.190)	(0.220)	(0.211)	(0.230)	(0.140)	(0.200)	(0.200)		(0.280)		(0.260)			
12. ALO	(0.090)	(0.130)	(0.110)	(0.120)	(0.060)	(0.050)	(0.230)	(0.200)	(0.050)	(0.390)	(0.300)		(0.450)						
13. ANN	(0.200)	(0.070)	(0.230)	(0.050)	(0.050)	(0.290)		(0.231)		(0.144)	(0.016)		(0.200)		(0.001)	(0.279)	(0.355)		
14. ALN	(0.260)	(0.160)	(0.110)	(0.070)	(0.160)	(0.100)	(0.240)	(0.220)	(0.240)	(0.720)	(0.240)	(0.160)							
15. LMA					0.472											0.609			
16. AMA																0.528			
17. APM	(0.300)	(0.290)	(0.310)	(0.130)	(0.180)	(0.350)		(0.410)		(0.310)	(0.280)	(0.100)		(0.360)					
18. ACM	(-0.100)	(0.130)	(-0.270)	(0.000)	(-0.040)		(0.070)		(-0.090)	(-0.160)	(-0.020)	(0.070)					(0.320)		
19. ASW	(0.040)	(0.120)	(-0.070)	(-0.060)	(-0.150)	(0.100)	(0.040)	(0.160)	(-0.110)	(0.020)	(0.000)	(0.040)		(0.100)		(0.100)	(0.220)	(0.000)	

TABLA 5.
RASGOS CRANEO METRICOS UTILIZADOS EN LA COMPARACION DE 18 SERIES PREHISPANICAS DE
AMERICA (CRANEOS MASCULINOS)

POBLACION ARQUEOLOGICA	ALTAZAR	ANCHURA FRONTAL MINIMA	LONGITUD NACALONIA	ANCHURA HIGROMATICA	ALTURA FACIAL SUPERIOR	ANCHURA NASAL	ANCHURA ORBITAL INF	ALTURA ORBITAL	LONGITUD PALATINA	ANCHURA PALATINA
Desviación estandar general	No	3,8	4,4	5,0	3,7	1,4	1,8	1,7	3,5	3,6
1. Bogotá, Cundinamarca, Colombia, Rodríguez, 1990	46	94,3	98,7	140,7	68,2	25,6	42,2	34,6	47,6	43,1
2. Tunja, Boyacá, Colombia Rodríguez, 1990	32	94,6	98,9	138,0	68,7	25,1	41,2	34,2	47,2	40,5
3. Silos, r. Carava, Santander N. Colombia, Rodríguez, 1990	11	95,5	97,3	139,3	68,3	24,1	41,8	33,7	46,6	41,9
4. Chicas, Boyacá, Colombia Rodríguez, 1990	6	94,0	99,9	138,4	70,3	24,8	41,9	33,0	45,1	43,2
5. Los Santos, Santander S. Colombia Rodríguez, 1990	10	93,4	96,1	138,8	68,7	24,1	40,5	35,0	44,7	40,9
6. Agua de Dios y Guabas, Cundinamarca, Colombia Rodríguez, 1990	9	99,8	96,3	144,5	72,8	26,4	44,2	35,7	44,0	44,4
7. Tequendama (precerámico) Colombia, Correal, 1977	7	92,1	98,6	136,1	68,4	25,7	41,7	34,4	47,4	37,9
8. Sierra de Perijá, Venezuela Fleury-Cuello, 1953	8	94,0	102,6	132,6	68,8	26,0	42,3	33,6	47,9	40,1
9. La Pica, Aragua, Venezuela Castillo de L. 1982	39	96,4	100,1	136,0	72,5	25,7	41,0	36,7	46,9	39,8
10. Guajira, Venezuela, Fleury-Cuello, 1953	19	95,2	98,3	134,3	71,7	25,7	41,4	35,6	43,1	41,2
11. Surinam Tacoma, 1963	15	96,5	97,1	139,2	71,0	26,1	42,0	37,4	44,3	43,3
12. Chicama, Central Coast Perú Newman, 1947	41	92,9	99,7	137,3	72,0	24,3	42,0	34,5	47,2	41,7
13. Pauarcancha, Sierra Perú, Newman, 1947	66	92,3	98,5	133,9	67,8	24,2	40,3	34,9	45,2	40,5
14. San Blas, Argentina Colantonio-Marcelino, 1982	17	95,9	103,6	142,7	71,3	25,5	42,2	36,5	44,2	38,5
15. Taíno, Cuba Guinsburg, 1967	22	97,8	97,0	142,3	74,4	26,1	43,2	36,7	-	-
16. Chichen - Itza, México Hooton, 1940	11	95,4	95,0	140,3	71,9	25,8	43,3	34,9	-	-
17. Coahuila, México Romano, 1965	44	92,5	103,4	137,4	72,6	25,7	41,2	33,8	-	-
18. Pueblo, Southwest U.S.A. Guinsburg, 1967	15	95,9	101,7	137,4	73,3	25,7	41,8	34,9	-	-

TABLA 6.
DISTANCIAS PENROSE ENTRE 18 SERIES PREHISPÁNICAS MASCULINAS PROducIDAS MEDIANTE
LA COMPARACIÓN DE 9 RASGOS FACIALES.

Serie	Distancia	Pueblo																
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	
1. Bogotá	-	0.096	0.191	0.221	0.248	0.665	0.293	0.458	0.606	0.534	0.519	0.245	0.332	0.656	0.536	0.294	0.535	0.390
2. Tunja	-	0.126	0.208	0.121	0.865	0.144	0.312	0.360	0.390	0.563	0.183	0.167	0.523	0.613	0.407	0.352	0.215	
3. Silos	-	0.153	0.186	0.724	0.448	0.626	0.688	0.608	0.711	0.230	0.324	0.761	0.682	0.403	0.711	0.470		
4. Chiscas	-	0.357	0.774	0.487	0.461	0.773	0.500	0.807	0.194	0.386	0.776	0.835	0.483	0.251	0.253			
5. Los Santos	-	-	0.778	0.424	0.843	0.414	0.369	0.448	0.172	0.150	0.531	0.577	0.487	0.723	0.479			
6. Agua de Dios	-	-	-	1.174	1.500	1.026	0.690	0.458	0.979	1.244	0.874	0.186	0.193	1.445	0.817			
7. Tequendama	-	-	-	-	0.237	0.390	0.476	0.735	0.329	0.293	0.578	0.731	0.427	0.342	0.303			
8. Sierra de Perijá	-	-	-	-	-	0.638	0.598	1.124	0.462	0.462	0.927	1.322	0.950	0.335	0.381			
9. La Pica	-	-	-	-	-	0.195	0.334	0.431	0.408	0.407	0.460	0.703	0.653	0.227				
10. Guajira	-	-	-	-	-	0.222	0.415	0.308	0.508	0.487	0.449	0.489	0.150					
11. Surinam	-	-	-	-	-	0.680	0.521	0.548	0.218	0.447	1.105	0.550						
12. Chicama	-	-	-	-	-	-	0.221	0.617	0.367	0.448	0.286	0.186						
13. Paucarcancha	-	-	-	-	-	-	-	0.619	0.946	0.803	0.517	0.395						
14. San Blas	-	-	-	-	-	-	-	-	0.474	0.683	0.516	0.302						
15. Taino	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.185	1.074	0.494						
16. Chichen Itza	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.894	0.496						
17. Cobhulla	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	0.176						

TABLA 7.
FRECUENCIAS (p) DE RASGOS DISCRETOS Y RESPECTIVAS TRANSFORMACIONES
SMITH-GEWAL (θ) ENTRE DISTINTAS POBLACIONES AMERINDIAS

	1 Bogotá	2 Tunja	3 Los Santos	4 Tequendama	5 Silos	6 Chiccas
1. Os apicis lambdæ, os incæ	N 105 P 0,273 θ 0,470	31 0,129 0,836	24 0,458 0,084	7 0,036 1,190	11 0,182 0,689	8 0,031 1,215
2. Ossicula suturæ lambdoidæ	N 93 P 0,339 θ 0,328	31 0,262 0,495	22 0,268 0,482	7 0,214 0,608	11 0,273 0,471	8 0,250 0,523
3. Foramen parietale	N 95 P 0,295 θ 0,422	33 0,303 0,405	26 0,010 1,370	7 0,143 0,795	11 0,318 0,372	8 0,125 0,848
4. Os epptericum	N 83 P 0,085 θ 0,977	32 0,096 0,490	18 0,166 0,730	8 0,031 1,215	10 0,025 1,253	7 0,036 1,190
5. Os supramastoideum	N 90 P 0,073 θ 1,023	32 0,062 1,051	24 0,127 0,842	7 0,143 0,795	11 0,143 0,795	8 0,312 0,384
6. Os astericum	N 91 P 0,174 θ 0,710	33 0,100 0,927	24 0,170 0,721	7 0,143 0,795	11 0,227 0,577	7 0,286 0,443
7. Foramen tympanicum	N 102 P 0,609 θ -0,219	33 0,533 -0,066	25 0,383 0,236	7 0,143 0,795	11 0,400 0,201	6 0,416 0,167
8. Foramen mastoideum ex-sutural presente	N 92 P 0,612 θ -0,226	32 0,347 0,311	25 0,660 -0,326	7 0,538 -0,077	11 0,523 -0,046	8 0,333 0,340
9. Canalis condylaris posterior patente	N 74 P 0,855 θ -0,790	23 0,733 -0,485	24 0,604 -0,210	6 0,750 -0,523	10 0,900 -0,927	5 0,500 0,000
10. Canalis nervi hipogloso dividido	N 74 P 0,143 θ 0,793	26 0,272 0,473	24 0,062 1,065	6 0,041 1,159	10 0,050 1,119	5 0,050 1,119
11. Foramen ovale abierto	N 78 P 0,038 θ 1,176	35 0,015 1,323	26 0,010 1,374	7 0,036 1,190	11 0,022 1,268	7 0,077 1,009
12. foramen spinosum abierto	N 83 P 0,073 θ 1,024	30 0,145 0,789	25 0,140 0,804	7 0,166 0,730	11 0,045 1,143	5 0,200 0,643
13. Foramen Zygomatico-faciale ausente	N 85 P 0,292 θ 0,427	30 0,274 0,468	25 0,565 -0,130	7 0,538 -0,077	9 0,333 0,340	4 0,375 0,252
14. Foramen supraorbital completo	N 94 P 0,171 θ 0,718	32 0,222 0,589	25 0,240 0,546	8 0,250 0,523	11 0,227 0,577	8 0,071 1,030
15. Foramen frontale	N 88 P 0,114 θ 0,883	31 0,064 1,057	25 0,320 0,368	8 0,031 1,215	11 0,409 0,183	8 0,214 0,608

Datos de las poblaciones 9, 10, 11, 12, 13, 14 obtenidos de M. Rivero de la Calle (1983). En esa serie el rasgo foramen frontale incluye también la escotadura frontal incidiendo en las frecuencias respectivas y en la comparación intergrupal.

7 Guaduas	8 Valle del Cauca	9 British Columbia	10 Oklahoma	11 Ciboney	12 Taino	13 Tlatilco	14 Peru
6	6	50	39	22	32	60	53
0,167	0,041	0,540	0,462	0,011	0,219	0,350	0,169
0,730	1,159	-0,080	0,076	1,357	0,597	0,305	0,096
7	9	50	50	21	36	67	53
0,500	0,562	0,280	0,950	0,024	0,534	0,642	0,169
0,000	-0,125	0,455	-1,120	1,254	0,068	-0,288	0,723
7	9	50	41	20	33	58	53
0,571	0,222	0,620	0,317	0,219	0,611	0,455	0,530
-0,143	0,589	-0,242	0,375	0,997	-0,224	0,090	-0,060
6	5	50	26	20	32	87	53
0,041	0,250	0,120	0,077	0,006	0,225	0,046	0,075
1,160	0,523	0,863	1,008	1,412	0,582	1,138	1,016
7	9	50	60	20	32	64	50
0,143	0,166	0,100	0,004	0,025	0,234	0,125	0,113
0,795	0,730	0,927	1,441	1,253	0,561	0,848	0,885
7	8	50	50	21	34	71	53
0,143	0,062	0,190	0,040	0,071	0,403	0,053	0,142
0,795	1,065	0,669	1,168	1,031	0,195	1,106	0,798
7	9	50	28	19	36	61	53
0,571	0,026	0,320	0,009	0,135	0,338	0,065	0,463
-0,143	1,236	0,368	1,381	0,818	0,330	1,055	0,074
7	9	50	54	19	31	45	
0,642	0,733	0,420	0,037	0,757	0,580	0,438	0,396
-0,290	-0,485	0,160	0,926	-0,540	-0,016	0,124	0,209
5	1	50	12	22	21	75	50
0,333	0,250	0,690	0,666	0,727	0,857	0,440	0,705
0,340	0,523	-0,390	-0,336	-0,471	-0,795	0,120	-0,422
5	2	50	10	24	30	81	53
0,050	0,250	0,240	0,025	0,208	0,200	0,123	0,274
1,120	0,523	0,547	1,253	0,236	0,643	0,854	0,469
7	2	50	-	-16	34	58	53
0,036	0,500	0,060	-	0,125	0,030	0,052	0,090
1,190	0,000	1,076	-	0,848	1,222	1,111	0,961
7	2	50	8	14	31	53	53
0,035	0,125	0,110	0,250	0,481	0,127	0,094	0,189
1,190	0,848	0,894	0,523	0,038	0,842	0,812	0,671
5	3	50	4	15	31	67	52
0,375	0,083	0,323	0,062	0,827	0,705	0,209	0,250
0,253	0,985	0,362	1,065	-0,713	-0,422	0,521	0,523
8	9	50	74	21	36	55	53
0,250	0,028	0,530	0,351	0,428	0,264	0,486	0,302
0,523	1,236	-0,060	0,302	0,144	0,491	0,028	0,407
8	8	50	74	20	37	56	53
0,062	0,187	0,400	1,000	0,625	0,689	0,830	0453
1,065	0,675	0,201	-1,570	-0,253	-0,387	-0,721	0,094

TABLA 8

MEAN MEASURE OF DIVERGENCE (MMD) Y COEFICIENTES DE
DESVIACION ESTANDAR (EN PARENTESIS)

	Bogotá	Tunja	Los Santos	Tequendama	Silos	Chiscas	Guaduas
1. Bogotá	0,012 (0,062)	0,132 (0,073)	0,019 (0,215)	-0,030 (0,148)	0,026 (0,223)	0,026 (0,227)	
2. Tunja	0,151 (0,103)	0,012 (0,561)	0,009 (0,178)	0,030 (0,253)	-0,029 (0,256)		
3. Los Santos	0,049 (0,256)	0,049 (0,189)	0,013 (0,265)	0,013 (0,268)			
4. Tequendama	0,055 (0,331)	-0,169 (0,407)	0,055 (0,410)				
5. Silos	0,088 (0,340)	-0,099 (0,419)	0,088 (0,419)				
6. Chiscas	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
7. Guaduas	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
8. Valle del Cauca	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
9. British Col.	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
10. Oklahoma	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
11. Tlatilco	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
12. Taino	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
13. Ciboney	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				
14. Perú	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)	0,009 (0,009)				

* diferencias significativas al menos al nivel 0,05

Valle del Cauca	British Columbia	Oklahoma	Tlatilco	Taino	Ciboney	Perú
8	9	10	11	12	13	14
0,190 (0,248)	0,216* (0,044)	0,438* (0,053)	0,261* (0,038)	0,153* (0,059)	0,435* (0,088)	0,059 (0,043)
-0,143 (0,278)	0,095 (0,074)	0,452* (0,083)	0,187* (0,068)	0,156 (0,089)	0,301* (0,118)	0,029 (0,072)
0,280 (0,289)	0,218* (0,085)	0,567* (0,094)	0,265* (0,079)	0,243* (0,101)	0,359* (0,129)	0,192* (0,084)
-0,036 (0,431)	0,145 (0,227)	0,359 (0,236)	0,110 (0,221)	0,097 (0,242)	0,039 (0,271)	0,100 (0,226)
0,159 (0,364)	0,053 (0,160)	0,417* (0,169)	0,142 (0,154)	0,049 (0,176)	0,293 (0,204)	0,019 (0,191)
-0,060 (0,440)	0,197 (0,236)	0,479 (0,245)	0,171 (0,230)	0,125 (0,251)	0,246 (0,280)	0,082 (0,234)
0,026 (0,443)	0,021 (0,494)	0,395 (0,248)	0,018 (0,233)	0,052 (0,254)	0,462 (0,283)	0,015 (0,238)
-	0,274	0,090	0,049	0,311	0,377	0,210
-	(0,260)	(0,269)	(0,253)	(0,275)	(0,303)	(0,259)
-	0,598* (0,065)	0,109* (0,050)	0,129 (0,072)	0,429* (0,100)	0,003 (0,055)	
-	-	0,130* (0,059)	0,567* (0,081)	1,003* (0,109)	0,475* (0,064)	
-	-	-	0,252* (0,065)	0,480* (0,094)	0,165* (0,049)	
-	-	-	-	0,396* (0,115)	0,152* (0,070)	
-	-	-	-	-	0,345* (0,099)	

FIGURA 1

DENDROGRAMA DE CORRELACIONES MORFOLOGICAS ENTRE 18 GRUPOS PREHISPANICOS,
USANDO 9 RASGOS FACIALES

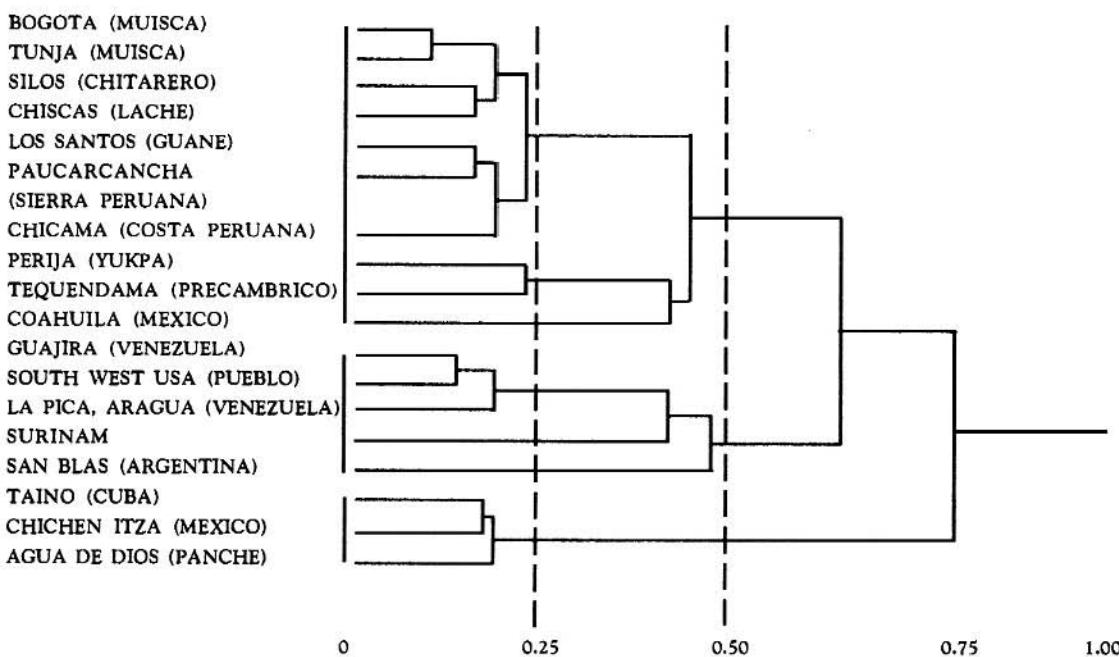
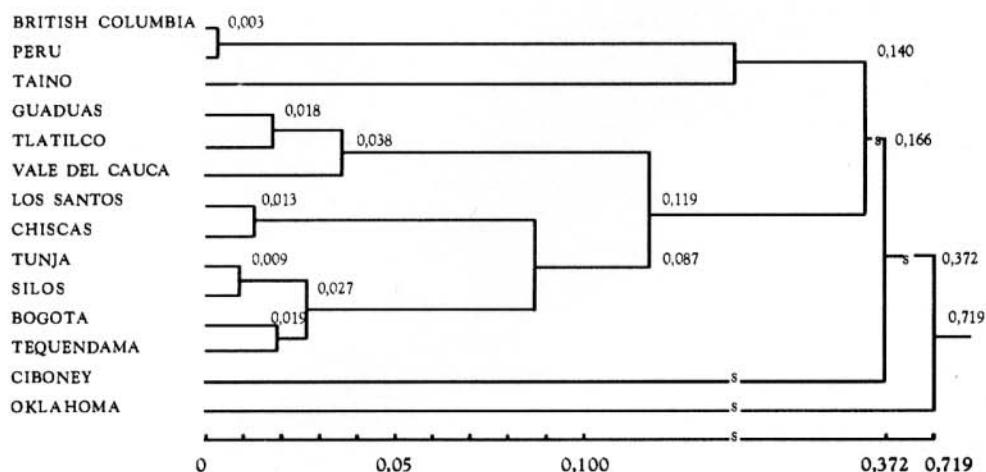


FIGURA 2
DENDROGRAMA DE MEAN MEASURE OF DIVERGENCIA (MMD) EN VALORES ABSOLUTOS



COLOMBIA: LO DIVERSO, LO MULTIPLE Y LA MAGNITUD DISPERSA

Hermes Tovar Pinzón

Profesor Titular
Departamento de Historia
Universidad Nacional

A. SOBRE EL FILO DE LA IDENTIDAD

Cuando los mercaderes e intérpretes que Andagoya había llevado desde la provincia del Birú (actual Chocó), le informaron a Pizarro sobre lo que existía al sur del mar Pacífico, su interés se centró en descubrir y conquistar el Pirú⁽¹⁾. Aunque el término es una corrupción de Birú, los europeos aceptaron que todo lo que existía desde el golfo de San Miguel hacia el sur era Pirú. Desde entonces el Pirú se convirtió en una magnitud unificada, en un sueño que sólo podía tener representación en la realidad a través de grandes tesoros y riquezas⁽²⁾. Cuando Cortés supo de México --Tenochtitlan, se lanzó a la conquista de un gran imperio, que después de sojuzgado se llamaría la Nueva España. Otras conquistas realizadas tanto al norte como al sur de lo que serían los grandes virreinatos de México y Perú, parecen desleírse entre el asombro que causó en Europa la fastuosidad de ciudades, riquezas, mercados y sistemas de control político que imperaban en los dos extremos de lo que hoy es nuestra América Latina⁽³⁾.

En contraste con este espectáculo de magnitudes que cambió la faz del mundo, la Tierra Firme apenas aportaba volúmenes modestos de riquezas, que invitaban a tozudos empresarios a no abandonar un destino que ilusamente les abriría las puertas de un dorado. La riqueza del Nuevo Mundo era proporcional a las culturas descubiertas y, durante 40 años (1550-40), en la actual Colombia, los europeos fueron engarzando a sus conquistas un rosario de pueblos, esparcidos por las llanuras, los valles interandinos y los Andes septentrionales.

Esta aparente pobreza, sin embargo, atraía y suministraba a quienes iban llegando con sus fardos vacíos, láminas, figurillas y pepitas de oro con que inflabán de esperanzas, la ilusión de una vida de honor y de grandeza. Hecho de culturas minúsculas, como de complejas organizaciones políticas, el territorio de la actual Colombia ofrecería toda su riqueza a miles de conquistadores, para que pudieran constituir una sociedad en donde la estructura del poder pudiera organizarse con gran autonomía local y regional. Al final Colombia disponía de una riqueza diseminada en multiplicidad de centros de producción. Sobre su territorio nunca hubo una unidad política, ni hegemonías de caciques y señores prehispánicos, sino una gran diversidad de esfuerzos y de culturas, fundamentados todos sobre recursos ocultos bajo una gran magnitud dispersa.

Colombia no tuvo un nombre como México o Perú. Comenzó por ser Tierra Firme, luego fue el Darién, para quedar convertida en las provincias de Cartagena y Santa Marta. Sólo a partir de 1550

Clemencia Ramírez de Jara del Instituto Colombiano de Antropología leyó una versión primaria de este texto. Ella lo entregó a un comité "sin rostro" para su posible publicación en la revista del ICAN. El comité se dividió. Como debía confesar mis blasfemias y someterme a un juicio nuevo, preferí atender la genetosa invitación de Alvaro Román para publicar el texto en la revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, donde hay más tolerancia con la heterodoxia. Estoy muy agradecido con las observaciones de Clemencia Ramírez y con las de Alvaro Román. Pero los pecados son míos.

sería el Nuevo Reino de Granada, con las nuevas provincias de Popayán, Tunja y Santa Fe. Un hecho tan intrascendente nos remite a un problema de identidad. Nunca nuestros antepasados tuvieron una idea global de lo que hoy es nuestro territorio. Sólo la Nueva Granada comenzó a dar sentido geográfico a la actual Colombia, pero dentro de ella actuaban múltiples localidades y regiones, que seguían ordenando sus espacios y sus sociedades conforme a una tradición histórica que anclaba sus raíces en el mundo anterior a 1492.

Esta ausencia de identidad espacial no proviene únicamente de una decisión ideológica de los españoles del siglo XVI. Se origina en la naturaleza misma de nuestro paisaje, que durante milenios el hombre transformó, componiendo pinceladas de un cuadro que sólo occidente llegaría a unificar, con los trazos forzados de marcos jurídicos que dieron forma a una multiplicidad de manchas, que parecían reproducir en sí mismas pequeñas obras de arte.

Estos rasgos tan particulares de nuestra geografía y de nuestros paisajes, producto de la naturaleza y del esfuerzo del hombre prehispánico, hicieron que los europeos caminaran miles de leguas desde múltiples esquinas, tratando de descifrar el enigma de una región que escondía un magnífico Dorado y pueblos con sus indomables amazonas⁽⁴⁾. Sin embargo, la primera trampa que debieron superar los españoles fue la de la diversidad de los paisajes y de los espacios que se anuncianaban, ahora sí, después de cada pausa, como los grandes centros del Dorado. Cuando las huestes arribaban con sus pulmones abultados de cansancio, debían desinflarlos con un pasmo repartido entre cacicazgos y señoríos. Entre el cansancio recostado desfilaban nativos con sus oros relucientes, esperando el ritual de un encuentro que podría combinar la amenaza de una guerra, la sumisión o la entrega de alimentos y metales como un frágil testimonio de un canje por la paz.

La unidad espacial en los tiempos prehispánicos no estuvo determinada por la fuerza de una sociedad capaz de sojuzgar todos los horizontes para su propio beneficio, a la luz de un proyecto político diseñado por los hombres Muiscas, Quimbayas, Arawaks o algunos de sus predecesores. La unidad espacial de la actual Colombia, como la de otros países de la América española, tuvo su forma en las disposiciones jurídicas de la corona castellana, que la anexó como un fragmento colonial más a la administración del Imperio español. Sin embargo, los españoles duraron cerca de 50 años intentando delimitar estos territorios y construyendo el que sería la Nueva Granada⁽⁵⁾. Pero este proyecto de delimitación colonial del espacio hizo abstracción de múltiples especificidades, produciéndose un cierto abandono en la conciencia colonial, de paisajes que se entremezclaban con otros más determinantes en la formación de la economía. De la capacidad que tuvieron los colonos de asumir tales especificidades, surgió el poder de las localidades y ese mundo complejo de clientelas e historias regionales, que desde entonces marca la personalidad histórica de los colombianos.

El dominio y comprensión del espacio fue desde hace miles de años, el desafío para el hombre que habitó la actual Colombia. En esa lucha apenas se roturaron tierras, se incorporaron montes a las economías indígenas y los ríos y las selvas formaron unidades espaciales integradas a la pesca y a la caza. Ríos, montañas, selvas, bosques y planicies se articularon en señoríos y en cacicazgos, para combinar climas y recursos vegetales y animales, en un proyecto de crecimiento y desarrollo. Lo que no se encontraba en estos diversos micro-ambientes, se obtenía en otros territorios, en un acelerado esfuerzo porque los mercados suministraran aquello que el desarrollo exigía a microambientes limitados⁽⁶⁾.

En muchos relatos sobre la conquista se encuentran referencias como las que describen a Anzurama, ubicada en el valle de Amiceca, sembrado de "muchos pueblos". Al oriente de la ciudad se abría otro valle, el de Chamburuga y un poco más allá, a sólo 4 o 5 leguas, se levantaban los pueblos de Irra, Angazca, Guacayaca, Aconchara y "otros muchos", escondidos en los cuatro puntos cardinales. Toda

la tierra estaba poblada "de una parte y de otra", como lo estaba el territorio de los Quimbaya o donde dominaba el Señor Ebexico⁽⁷⁾. Fue esta fragmentación lo que le dió dinamismo a las unidades que los españoles forjaron para materializar con ellas nuevos conceptos de administración y dominio. Esta dualidad que nos ubica entre la unidad colonial y la diversidad prehispánica, ha sido otro de los desafíos que nos dejó el sistema colonial y que aún hoy luchamos por descifrar y manejar.

Las tres descripciones que narran las actividades de Jorge Robledo a lo largo del río Cauca, entre Cali y Santa Fe de Antioquia, entre los años de 1539 y 1542, se constituyen en piezas fundamentales para el conocimiento de la historia del occidente de Colombia⁽⁸⁾. El hecho de poder percibir con cierto detalle fenómenos de la organización social y económica de las sociedades nativas, no constituye un punto de interés exclusivo para los historiadores, sino para los arqueólogos, los etnólogos y para todos los que desde diferentes ciencias, aspiran a comprender muchos de los dramas sociales, culturales y ecológicos que desde entonces se ciernen como una tragedia sobre nuestro tiempo⁽⁹⁾.

Con una información ubicada en la frontera en donde empieza la historia colonial y en donde termina la historia prehispánica, estos testimonios encierran múltiples claves de la corteza humana que vieron los europeos, y que al sojuzgarla, la destruyeron abruptamente. Estas células vivas del mundo prehispánico abren claves a la arqueología, interesada en excavar el fondo de sus huellas, para reconstruir los estratos de su pensamiento hasta sus propios orígenes. De arriba abajo y de abajo hacia arriba, la estratigrafía construye la historia recorrida por estos actores infortunados del siglo XVI, que tuvieron que entregar a los europeos la posta de su historia⁽¹⁰⁾.

Los etnólogos podrán hacer otros ejercicios. Siempre de arriba hacia abajo, de hoy hacia ayer. De los resquicios humanos de estos pueblos, de las sociedades campesinas más autóctonas, podrán ir hacia el pasado, mirando cómo se ha ido construyendo la historia de la miseria, de la soledad y de la tristeza. Qué ha podido quedar en una historia de profundas modificaciones. Cómo se fueron adecuando los hombres a los nuevos tipos de vivienda, de cultivos, de imágenes ultraterrenas, después del colapso. Cómo se evadió y se evita la tragedia que cercenó su historia. Desde el siglo XX al siglo XVI, para hacer un recorrido envolvente de 500 años de vida o muerte. Los arqueólogos, con su bolsa de miles de años a cuestas, y los etnólogos, con los 500 años de supervivencia agujereada, ayudarán a la construcción histórica siempre atenta a sus logros, a su imaginación y a su sabiduría.

¡Y los historiadores? En medio del debate, reconstruyendo en el pasado el peso de un presente etéreo y difuso, de un hombre atrapado por los asombros de un mundo que no le da espacio a su identidad, que le enseña a sobrevivir sobre el filo de su soledad, que se alza como una espada entre la tragedia de ayer y la incertidumbre de un futuro que parece estar, cada vez más, abierto a la desesperanza. En fin, todos estamos en el mismo cuarto, en la misma prisión, con la misma ilusión de ver la luz, de alcanzar la libertad, así sintamos que no será por los mismos caminos y en el mismo día deseado.

Los informes y relatos de los primeros actores de la conquista son angulares. Su estudio no responde a una preocupación inocua, sino a la urgencia de fundamentar una reflexión que escapa a la vacuidad. Colocados en el siglo XVI, podemos otear hacia una historia menos conocida: es el horizonte en donde están los arqueólogos. Volvemos la mirada hacia hoy, y estamos en un territorio al que llegan los etnólogos. Estos relatos del siglo XVI no son pues un problema del pasado. Su contenido es algo que compete esencialmente a todos.

B. LOS DORADOS RELATOS DEL CONQUISTADOR

Las tres relaciones escritas por los escribanos Pedro Sarmiento y Francisco Sardela y por el capitán Jorge Robledo narran hechos diferentes. En primer lugar, la relación de Sarmiento cuenta

lo que sucedió entre julio 14 de 1539, fecha en que Robledo dejó Cali, y agosto 9 de 1540, cuando tuvo que regresar a Cali, luego de fundar Cartago, en medio de los Quinbaya⁽¹¹⁾. Robledo volvió a Cali para reconocer a Pascual de Andagoya, quien había sido nombrado como gobernador de la provincia del Río de San Juan⁽¹²⁾. Esta relación deja en el ambiente una sensación de querer ser laudatoria de los hechos de Robledo. Su información etnológica es brumosa y parece como si el escribano tuviera un mayor interés por seguir la vida de un héroe, que por describir los pueblos que toleraron y soportaron la presencia de esta hueste. Es la más breve de las tres descripciones, pero gracias a ella podemos conocer detalles de este primer viaje hecho por Robledo en nombre de Pizarro⁽¹³⁾.

La relación de Juan Baptista Sardela describe los acontecimientos vividos por los expedicionarios bajo el mando de Robledo, desde que salieron de Cali el 29 de septiembre de 1540, a fundar una población en la provincia de Buriticá (actual departamento de Antioquia) por orden de Andagoya, recién nombrado gobernador de la región. La relación termina en 1542, cuando Robledo arribó a San Sebastián de Buenavista o Urabá y fue hecho prisionero por Heredia y remitido preso a España. Esta relación tiene un mayor interés etnológico. La visión de Sardela no está tan determinada por la figura de Robledo como la relación de Sarmiento, sino que hay una intención de mirar a las colectividades que actuaban en la conquista: tanto al grupo de conquistadores como al de las comunidades que encontraron.

Esta relación tiene la ventaja de ofrecernos un recorrido por los mismos sitios y lugares por los que había andado Robledo, un año antes. La repetición del viaje desde Cali, parece casi una descripción calcada de Sarmiento y puede generar confusiones si uno no está atento al hecho elemental de que se trató de seguir la ruta hecha un año antes. En realidad Sarmiento describió lo ocurrido en 1539, mientras que Sardela narró el viaje de 1540. Las dos relaciones permiten medir la dimensión de los cambios y trastornos ocasionados apenas un año después de la conquista. La relación de Sardela ofrece además la novedad de la penetración de Robledo a la región de los Arma y a las provincias del actual departamento de Antioquia, incluida la fundación de Antioquia el 21 de noviembre de 1541⁽¹⁴⁾.

Por último, la relación de Anzurama, atribuida a Robledo, no tiene firma de ningún género. Sin embargo, es muy importante por la naturaleza de la información etnográfica que ofrece. Presenta una abierta vocación por la descripción de las culturas indígenas que habitaban en el territorio definido por los españoles como jurisdicción de las ciudades de Anzurama y Cartago, fundadas durante su primer viaje. Es casi un relato corrido de las "provincias" descubiertas, de sus recursos, de sus hábitos y hasta de su organización política. Es una visión fresca de los hechos que acontecieron durante los 2 años y medio que Robledo caminó por aquellas provincias⁽¹⁵⁾.

Esta es, a grandes rasgos, el tipo de información contenida en estas relaciones, escritas por testigos presenciales de las acciones de la conquista. Es indudable que el conocimiento de este tipo de información arrancada de los escenarios de la confrontación, se impone como lectura que necesariamente debe preceder a la de las crónicas, cuyos tablados y actores fueron reconstruidos por quienes estaban interesados en historias sintéticas, capaces de generalizar sobre múltiples culturas y no en describir lo que otros observaron en pequeños pueblos y cacicazgos. Estos escribanos, soldados y actores dan cuenta de lo vivido mientras que los cronistas reflexionan, piensan, organizan y sistematizan información. Algunos también contaron lo suyo, la experiencia vivida y son estos capítulos los que los han hecho grandes ante la historia. Las crónicas deben ser clasificadas entre los que pretendieron sistematizar, los que narraron lo vivido y los que usaron uno y otro recurso.

Uno tendría que decir que en estas relaciones breves se practica un método etnográfico, mientras que en las crónicas sobre la Nueva Granada el método fue un entramado de acontecimientos que, en

su base empírica, eran arrancados de estas valiosas observaciones. Es posible que los cronistas hubieran asimilado estos principios generalizadores, que debían prescindir necesariamente de múltiples detalles. Así que la lectura de la base empírica usada por los cronistas es fundamental para acceder al conocimiento de los pueblos que encontraron los europeos, para reconstruir con nuestros equipos mentales nuevas visiones de esos mundos, para modificar muchos prejuicios y, sobre todo, para diferenciar esta época de contacto de otras más tardías donde la sumisión era la norma. Este ejercicio nos abrirá las compuertas al mundo de la arqueología y al de la etnología. Y por supuesto al de la historia de la conquista.

Con otros documentos propios de la administración colonial, podremos poner en marcha un proceso de reconstrucción del mundo que se derrumbó en el siglo XVI, y repasar sobre el polvo del desastre lo que quedó en pie para cerrar las heridas y pretender borrar las cicatrices. comprender para otros territorios la validez de lo que escribiera el autor del Memorial de Solola: "Hondas penas pasamos para librarnos de la guerra. Dos veces estuvimos en gran peligro de muerte" (16).

Es importante anotar que con estas relaciones sobre las correrías de la hueste de Robledo, encajan los dos relatos de Pascual de Andagoya (17). La Carta a Carlos V, escrita en septiembre de 1540, se centra mucho más en su entrada a Cali, sede de su gobernación, mientras que su Relación de las tierras y provincias "que abajo se dirán", no sólo cubre el Darién, sino sus primeros viajes por el mar Pacífico, especialmente su descubrimiento del Birú en 1522 y la entrada por Buenaventura a Cali en abril de 1540 (18).

La Carta ofrece la singularidad de dar cuenta de dos aspectos: en primer lugar, resalta la situación en que se encontraba la tierra a su llegada y, en segundo lugar, da fe de sus esfuerzos por pacificar y evangelizar a los indios. En el fondo el documento contiene una velada crítica a toda la acción de Belalcázar y sus capitaneas, que habían venido desde el sur matando e incendiando. Este discurso refleja un alto nivel de celos en torno a la evangelización y a la conciliación con los nativos. Con ello la narración de acontecimientos etnográficos de primer orden se desplaza de su memoria. El da cuenta de sus afanes por bautizar a los pueblos y ganarlos para la fe de Cristo. Llaman la atención sus informaciones sobre estas prácticas, ausentes en otros relatos sobre la conquista.

Las relaciones de Robledo y otros testimonios poco interés prestan a este asunto. Les basta con dar fe de sus esfuerzos por obtener el reconocimiento al rey, a Dios y a los españoles. Andagoya va mucho más allá, pues para él no basta con la sujeción material, sino que es necesaria la sujeción espiritual mediante la evangelización. Sin embargo, la conversión en nada cambiaba la condición de los naturales. Robledo en Anserma, Cartago y Arma poco interés prestó a ésto, mientras que en Popayán, Andagoya lo encontró fundamental para el sojuzgamiento de los nativos. Al final de cuentas las comunidades nativas fueron violentadas y exterminadas antes y después de la llegada y partida de los citados conquistadores. Con estos hechos lo que uno concluye es que la relación de fuerza dependía de quienes dirigían el gobierno y no de unos principios generalizados de justicia. La evangelización y el bautismo, en sí mismos, no pudieron evitar el colapso.

Es curioso notar en esta relación cómo Andagoya describió su entrada desde Buenaventura hasta la Provincia de Atunzata, la región que parece corresponder a lo que los arqueólogos llaman ambiguamente la región Calima, donde floreció la cultura Sonso (yo Sanzo?) (19). Estando allí se enteró de la muerte de Añasco y de la presión que los indios ejercían sobre Timaná y Popayán. La narración se traslada a esta ciudad y a los acontecimientos posteriores. La cultura indígena de la llamada Provincia de Atunzata pasó entonces a ser lo que parece que fue para estas huestes y que luego recogió la historia y la arqueología: un jirón traumático del pasado, envuelto en la soledad del paisaje, que prescinde del hombre prehispánico (20).

La relación que Andagoya dio sobre los pueblos del Darién, Panamá, Nicaragua y la costa del Pacífico, cubre desde la llegada de Pedrarias Dávila, en 1514, hasta su regreso a tomar posesión de la gobernación del Río de San Juan en 1540. Evidentemente la dimensión de este informe es inigualable para la historia de Urabá y del Pacífico colombiano. En esta descripción Andagoya demuestra una gran capacidad de observación, tanto de las costumbres de los nativos que iban descubriendo las huestes traídas por Pedrarias Dávila⁽²¹⁾, como de toda la malicia y envidia españolas, puestas a prueba en estas inhóspitas fronteras del Caribe⁽²²⁾.

El documento es fundamental para quien esté interesado en dibujar un mapa etnográfico del actual estado de Panamá⁽²³⁾. Con vitalidad e interés describe la conquista de las provincias de las culturas Cueba, Coyba y Paris. Al llegar a Nicaragua la relación pierde fuerza, para retomarla cuando Andagoya mismo se dirige hacia el sur en busca del Perú. Entre el calor que eructa el paisaje dibujado a grandes trazos, surgen comentarios en torno a pequeños cacicazgos y behetrías, entremezclados con las luchas que tempestuosamente oponen los grandes señores del Itsmo.

No es sólo la expedición de Gadajoz a las tierras de Paris, ni la de Espinosa hasta Nicaragua, lo que le interesa al autor. Surgen tras los datos etnográficos otras descripciones sobre los sueños de Gil González en su búsqueda de Nicaragua y Honduras, o la tercera voluntad de Pedrarias de ir con su batallón de acorazados hasta el otro lado del golfo de Urabá, para irrumpir en el Zinú en busca de la expedición de Becerra, aquella que hacía rato había sucumbido, con sus 170 expedicionarios, bajo las flechas y el veneno inflamante de los indígenas de la región⁽²⁴⁾.

Entre esta información que describe el drama por supervivir y por construir los límites de un imperio, con los fémmures de etnias derrotadas, desterradas y desarraigadas, surgen las disputas sutiles de los conquistadores, en donde la envidia hispánica corre sus velos de残酷和 de malicia, para erigirse en un atributo que obliga a lanzar al abismo a quien llega a competir por la vida en un mismo terreno. El amiguismo, el corporativismo, el clientelismo, esas formas que uno observa en los españoles de hoy, como un principio de solidaridad, pero contradictoriamente como un principio de exclusión, se dibujan muy bien entre estos grupos de colonos, genuinos representantes del ser hispano. Un ejemplo basta. Setecientos hombres de Pedrarias murieron al llegar al Darién de hambre y enfermedades y los compatriotas que allí vivían, escudados contra los males del trópico, no dieron muestra de "ninguna caridad", sino que antes bien les había molestado la presencia de estos nuevos soldados que ahora agonizaban para su satisfacción⁽²⁵⁾.

El relato de Andagoya para el Pacífico colombiano adquiere una especial importancia. Según su testimonio, en su viaje de 1522 tocó el río Baudó, en donde estaría ubicada la famosa Provincia del Birú, cuyo nombre sería luego corrompido por Pirú. Fue gracias a las lenguas que tenía el cacique Chochama, en el golfo de San Miguel, que Andagoya pudo llegar hasta esta tierra. Los Chochama dijeron que por la mar venía "cierta gente en canoas a hacerles la guerra todas las lunas llenas... estos eran de una provincia que se dice Birú, donde corrompido el nombre se llamó Pirú"⁽²⁶⁾. Este testimonio de 1522, parece coincidir con un relato recogido en 1984 por un etnólogo colombiano, quien afirma que en el Baudó se habla de "una guerra de Emberaes confederados de Pepé, Mungidó, Quito y Atrato", contra "Jurás del río Dubasa, afluente occidental del Baudó y de cómo los persiguieron hasta Panamá"⁽²⁷⁾. Estos testimonios merecen un trabajo más estrecho entre etnólogos e historiadores. La hipótesis de que el Baudó sería el Birú, estaría sustentada por los relatos de Andagoya y por la tradición oral de los actuales nativos del Chocó.

Andagoya afirma que caminó, es decir, navegó 6 o 7 días hasta llegar a la Provincia de Birú y subió por un río grande 20 leguas, hasta la junta de dos ríos⁽²⁸⁾. Allí vio muy poblada la provincia y vinieron de paz siete "señores" muy principales, "en quel uno hera de todos ellos y de otros muchos como Rey a quien todos tenfan reconocimiento"⁽²⁹⁾.

La información sobre la ubicación del Birú es importante, porque no disponemos de testimonios tan tempranos sobre las comunidades que pudieron habitar el actual territorio del Chocó⁽³⁰⁾. Estos datos escuetos de Andagoya apuntan a contribuir al conocimiento del mundo prehistórico del Pacífico colombiano, conmocionado profundamente, según parece, por las presiones que se ejercían desde el Darién. Es decir, que tendríamos que conocer, con la ayuda de la arqueología, si estos señoríos fueron exterminados por los expedicionarios, que después de 1524, se apoyaron allí, como Pizarro y Almagro, para actuar sobre el Tawantinsuyu. O si las guerras internas alteraron el mapa etnológico de la región⁽³¹⁾. Andagoya nos cuenta que Pizarro estuvo allí preparando su matalotaje para su expedición hacia el sur del Pacífico⁽³²⁾.

La ubicación del Birú, al norte del Baudó, es algo que merece un trabajo de investigación mayor. Por ahora la toponimia nos ha dejado el nombre de Boca Virudó y el de una localidad, llamada también Virudó, al norte del río Baudó, lo cual podría constituirse en un auxilio a la descripción de Andagoya y a la ubicación del Birú. En general, poco interés se ha prestado a esta cultura Birú, a su ubicación y a su importancia⁽³³⁾.

Otro hecho que ha contribuido a crear confusión y desinterés sobre esta cultura Birú, ha sido la de confundir el primer viaje de Andagoya, en 1522, cuando llegó a esta provincia, con el viaje de 1530, cuando arribó al río San Juan, de paso para Buenaventura, y subió por el río Dagua, hasta un punto en donde decidió ir al noreste, en dirección a la Provincia de Atunzata (región Calima). Del relato de Andagoya se puede colegir que Pizarro en 1524 fue al Birú y luego viajó a otra provincia más al sur, que podría estar entre el río Baudó y el río San Juan (Chocó). Después de un encuentro con los nativos de esta región, viajó bordeando la playa para anclar en la Isla de la Palma, que está frente a la bahía de Málaga. En la Isla de la Palma robó alimentos y tuvo un encuentro con los indígenas. Luego siguió al sur y arribó a una provincia que confina con el río San Juan de Micay, a la que denominó Petres, en donde, con su hueste, robó de 11 a 12 mil castellanos⁽³⁴⁾.

La descripción de la ruta tiene un sentido lógico viniendo de norte a sur: Birú, San Juan, Las Palmas, Micay e Isla del Gallo. Incluso cuando se le dio a Gaspar de Espinosa la gobernación de San Juan, Andagoya dejó escrito que comprendía desde la provincia de Catanez, "que es de puerto Viejo", en el actual Ecuador, hacia el norte hasta el río de San Juan. Esta gobernación se le dio a Andagoya en 1538, luego de la muerte de Espinosa. Este territorio, con "mas lo que ay de la punta de San Juan hasta el Golfo de San Miguel"⁽³⁵⁾, se convirtió en la región administrada por Andagoya.

Además, Andagoya relata que Pizarro repitió su viaje, al decidirse la conquista del Perú. Así dice que fue al Birú en 1526, y estuvo entre el Baudó y el San Juan, conquistando a los señores Capisagra y Tamasagre. Después de ésto salió por el mar y arribó a la Isla de Las Palmas. Siguió adelante, sin entrar en la bahía de Buenaventura, hasta llegar a la provincia que confina con el río San Juan, que podría ser el Micay. Siguió adelante, pasó este río de San Juan y llegó a la Isla de Gorgona⁽³⁶⁾.

Hay dos hechos importantes que contribuyen a hacer claridad con respecto a los puntos geográficos que, según nosotros, corresponderían a lo escrito por Andagoya. En primer lugar, en su relación de 1540 Andagoya vinculó el Birú con la provincia de Anserma, lo cual tiene sentido pues se encuentran casi en el mismo paralelo (entre 4 y 5 grados). En segundo lugar, habló de que a espaldas del Virú quedaba el río Darién⁽³⁷⁾, referencia que resulta muy clara, al observar un mapa del área.

Es decir que la relación de Andagoya nos abre una serie de interrogantes, que deberán aclararse con una historia del Pacífico colombiano⁽³⁸⁾. Pero ahí no culmina la importancia de este documento, pues Andagoya, al ser el primero que penetró desde el Pacífico al interior de Colombia, ha dejado en su relato referencias sobre el Birú, aparecen las relativas a la llamada provincia de Atunzata, que parece responder a lo que hoy se llama Calima y a donde Andagoya llegó el 15 de abril de 1540⁽³⁹⁾.

Desafortunadamente en la descripción de algunas de las culturas en esta región cercana a Cali, Andagoya no es tan preciso y curioso como lo fue cuando anduvo por Panamá. La enumeración que hace de los diversos pueblos ubicados en las cordilleras Central y Occidental, constituye más una referencia, que el producto de un interés por penetrar el interior de su mundo. Tales informaciones tan escuetas, pueden confrontarse con otros testimonios de actores en los años que precedieron o siguieron a su llegada (40).

Hemos advertido antes que pocas descripciones se interesan por la evangelización en los primeros años y aún meses, que siguieron a la conquista. Y precisamente es este uno de los puntos que enfatiza Andagoya al tratar sobre el Cauca. Igualmente, el contraste entre su labor y la de quienes le precedieron, nos permite apreciar los cambios operados en el paisaje, en el medio ambiente y en la vida de estos pueblos, que habían sufrido en forma rápida el impacto de la guerra y la presencia de los españoles. El evangelio, que había sido abandonado por aquellos hombres "desalmados", sería para el nuevo gobernador el fundamento de la paz y la conciliación.

Hay que llamar la atención sobre el hecho de que las relaciones tanto de Robledo, Sardela y Sarmiento, como la carta de Andagoya y su relación sobre el Darién y el Pacífico, se eslabonan con la Crónica del Perú de Pedro Cieza de León. Cieza estuvo en Vadillo, en 1538, recorriendo el camino de Urabá a Cali, por la ribera occidental del río Cauca. Luego, en 1540, salió con Robledo por la costa occidental del mismo río, recorrió los pueblos que antes había fundado el mismo Robledo, continuó hacia Antioquia y fue uno de los 12 expedicionarios que salieron a Urabá a principios de 1542.

Es curioso notar que mirado como conjunto el contenido de las descripciones de Sarmiento, Sardela y Robledo, se tiene la sensación de que se hubieran puesto de acuerdo para describir los diferentes capítulos de una gran campaña. Cada uno de estos cronistas resaltó lo que las tropas con que viajaban apreciaron en los diferentes lugares y las acciones en que se vieron implicados. Dentro de este contexto, a Cieza le correspondería proporcionar una descripción detallada de Arma, además de tener que dar cuenta de lo ocurrido entre Urabá y Cali. Cieza actúa más como historiador, pues conociendo otros documentos y testimonios de soldados, así como su propia experiencia de expedicionario con Vadillo y Robledo, intentó elaborar una reconstrucción de lo vivido entre 1536, cuando arribó con Vadillo a Cartagena, y 1542 cuando llegó con Robledo a San Sebastián.

Sin embargo, ese afán de reconstruir lo sucedido en diferentes momentos lo conduce a generalizaciones. Dado su interés sobre lo ocurrido en uno y otro año de estos duros días de intervención europea, el lector debe estar atento a seguir las acotaciones que Cieza hace en los textos, buscando establecer si lo descrito ocurrió cuando anduvo con Vadillo o con Robledo.

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que, con estos relatos, más La Crónica del Perú de Cieza de León y la Historia General y Natural de las Indias de Fernández de Oviedo, podemos trazar una muy buena historia de lo que ocurrió en la región occidental de Colombia entre 1500 y 1542, es decir, antes de las famosas Leyes Nuevas. Indudablemente el conocimiento es parcial, pues los relatos terminan en Cali y sólo contienen algunas referencias a Popayán. La región nariense queda en el limbo, al igual que el interior del Chocó, donde apenas sabemos lo que ocurrió en su epidermis pacífica. La información de lo que sucedió a lo largo del Atrato, también es apenas introductoria. Muchos problemas sobre estas áreas deberán resolverse con nuevos relatos e informes, aún no conocidos o escasamente difundidos (41).

Es verdad que aún es necesario conocer los breves relatos de las gentes que vinieron con Belalcázar desde el sur (42). También debemos conocer más papeles y documentos de las gentes de Heredia, sobre todo después de la fundación de Cartagena y San Sebastián de Buenavista (43). Estas opiniones, más

las que dejaron capitanes y soldados de Pedrarias Dávila, ofrecerán un día nuevas luces sobre lo acontecido en el llamado corredor de Urabá y en las regiones del Sinú y del Darién. La carta de Balboa al Rey de España, constituye también una muestra del tipo de información fragmentaria e importante que puede obtenerse.

Esta documentación debe agruparse en torno a una época, cuyos parámetros difieren de lo que ocurrió después de las Leyes Nuevas. Hemos llamado la atención sobre la lectura de este tipo de testimonios que apuntan no sólo a ensalzar la conquista, sino a describir el mundo de los caciques y señores que gobernaban al momento del arribo de estas gentes extrañas. Sabemos que soldados de Belalcázar penetraron hasta Anzurama en 1536, pero no conocemos muy bien los traumas de las comunidades que toleraron su paso. Unos relatos de esta expedición le darían más fuerza y validez a los testimonios de Sarmiento, Sardela y Robledo.

Tenemos entonces que los documentos de la segunda mitad del siglo XVI, difieren de los documentos de la primera mitad y tienen su propia importancia y dimensión. El lector podrá determinar muy bien cómo contrastar la opinión de gentes que vivieron y escribieron sobre lo que ocurrió, 20, 30 o 40 años después. Por ejemplo, las **Relaciones Geográficas** constituyen pinceladas de una economía y una sociedad que se habían transformado profundamente, en donde la naturaleza de los problemas era muy distinta a la de los primeros años de la conquista. Aquí el mundo indígena que sobrevivía, resistía y recordaba. Es otro universo el que se reconstruye cuando la generación que vivió la conquista estaba a punto de desaparecer o había desaparecido.

C. LAS RELACIONES DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVI

Las relaciones sobre los acontecimientos más tempranos de la ocupación española, fueron seguidas por otras descripciones de los años 60, 70 y 80 del siglo XVI. Algunas de las relaciones geográficas apenas incluyen fragmentos sobre el sur de Colombia, ya que se trata de descripciones relativas a la provincia de Quito. Otras son relaciones globales sobre el occidente o sobre algunas de las provincias en que se reorganizaron las comunidades indígenas. Es bien sabido que a la llamada Audiencia de Quito se anexaron provincias del sur de Colombia y que cuando se realizaron visitas o descripciones, en ellas quedaron consignadas valiosas informaciones sobre distancias, vecinos, tributarios, recursos económicos, riqueza fluvial, disposición de la tierra y abundancia de frutos nativos y españoles. En ellas se incluye también información sobre la real hacienda.

Estas descripciones que forman parte de ese cuerpo maravilloso de datos que recopilaron las llamadas **Relaciones Geográficas** del siglo XVI, nos asombran con el recuento minucioso de toda la riqueza de nuestros suelos y, sobre todo, se convierten en un pronto llamado de atención sobre la abundancia de aguas con que nos dotó la naturaleza y que los funcionarios no pudieron evitar el calificarlas como "delgadas y buenas para beber" (44).

Dos aspectos importantes merecen rescatarse de estas Relaciones: las referencias directas sobre el problema de la despoblación indígena, del empobrecimiento de provincias antiguamente ricas y los pródigos balances sobre frutas, y recursos animales y vegetales. También contienen ellas una exuberante relación de la geografía y de los resquicios míticos, que empiezan a transformarse en leyendas locales.

Entre éstas y otras relaciones hay que destacar el interesante memorial de Fray Gerónimo Descobar, escrito en 1582, el cual proporciona una visión global del occidente de Colombia desde Antioquia hasta Pasto.

La despoblación surge como un tema recurrente del desequilibrio ecológico de los primeros años del siglo XVI. El cuadro 12 (al final de este capítulo), es una invitación a la reflexión sobre uno de los

fenómenos centrales de la historia de América en estos primeros años de conquista. Las magnitudes del despoblamiento, estimadas por los españoles del siglo XVI, se traducen en expresiones de agonía y asombro. Tierra quemada, tierra arrasada, todo perdido, todo asolado. A tales visiones apocalípticas se unieron datos que podrían parecer exagerados: 20 mil, 10 mil y 6 mil guerreros congestionando el aire de lanzas y gritos. Cien mil bohíos abiertos a la soledad y al olvido. Decenas de hectáreas, antes cultivadas, ahora apisonadas por los cascos enfurecidos de los caballos. Provincias enteras enmontadas, tras el fuego que consumió metro a metro la historia de caciques y señores. Todas estas cifras, medidas, contadas, calculadas, apenas corroboran lo que vieron los primeros conquistadores, y constatan que el sacrificio humano fue mucho más allá de una simple masacre.

Las asombrosas estimaciones para Anzurma, Arma, Cartago, Caramanta y Antioquia, con una población de 265 mil indígenas entre los 15-50 años, que era el rango de edad para tributar, pone de manifiesto la existencia de al menos un volumen similar de mujeres en la misma edad, y otro tanto de jóvenes y niños menores de 15 años y adultos mayores de 50. Así que una población de 800 mil habitantes no tiene nada de exagerado. Si sumamos los volúmenes de Cali, Buga, Popayán y Pasto, tendríamos al momento de la conquista más de tres millones de habitantes en la zona andina del occidente de Colombia, entre Santa Fe de Antioquia y el Valle de Pasto⁽⁴⁵⁾. Al menos ésto es lo que resulta de unos cálculos muy generales, con base en las cifras estimadas por diferentes personajes del siglo XVI (ver cuadro 12, al final de este capítulo y gráfico anexo).

Hay que tener en cuenta que estos materiales olvidan el Darién y el Pacífico, diluidos en medio del interés que los escribanos pusieron en describir los núcleos urbanos desde donde se practicó el control y dominio de la población indígena. Los cacicazgos o tribus alejadas de los centros de dominación urbana, se convirtieron en puntos marginales de un espacio que fue centrando su interés en el conocimiento de las actividades de los nuevos actores de origen europeo, mientras levantaban cortinas de humo sobre la vida de los naturales, cuya historia se diluyó en las gestiones de quienes eran sus nuevos amos y señores. La necesidad de reconstruir las economías indígenas y transformarlas en fundamento de la economía colonial, así como el interés de crear mecanismos para allanar los caminos de la salvación de las almas descarriadas, formarían la base de las nuevas preocupaciones que aparecen descritas y resaltadas en estas Relaciones de la segunda mitad del siglo XVI.

D. LA FRAGMENTACIÓN TERRITORIAL O EL FUNDAMENTO DEL PODER.

Volviendo a los materiales que tocan la conquista, y que hemos descrito brevemente como narraciones de experiencias de vida, veamos el tipo de problemas que pueden seguirse en una lectura de los mismos. En primer lugar, hay un interés por la geografía y el paisaje, por la población nativa, por sus recursos económicos, por la naturaleza de su organización política, por los sistemas de parentesco por sus creencias. Tras estos problemas, los textos dejan ver el impacto que causó la conquista entre indígenas y europeos. Los unos y los otros por ver hombres y seres tan extraños. Ambos se llenaron de miedo y quisieron compensarlo con la violencia. El discurso como instrumento de sometimiento fue fundamental para los españoles y las ciudades aparecieron como ejes de dominación y de control de las economías indígenas.

En el mundo de los blancos se entrevé la importancia de los repartimientos, como el derecho a un botín que premiaba las lealtades de los fieles miembros de una hueste. Pero no bastaba con la solidaridad del grupo, sino que las intrigas y envidias entre los gobernadores y capitaneas, se pusieron en evidencia al defender cada uno sus propios intereses o la idea de alcanzar cada cual la gloria y el reconocimiento encarnado en una gobernación. Aquí, la extensión de los territorios conquistados invitaba a la fragmentación territorial. Belalcázar abandonó Quito sin la anuencia de Pizarro, quien envió a Lorenzo de Aldana para que lo remitiera a Lima. Pero cuando Aldana arribó a Popayán, ya Belalcázar

había marchado hacia Neiva⁽⁴⁶⁾. Robledo mismo quiso autonomizarse de Belalcázar y fue ejecutado sin haber conseguido el poder y la gloria con que soñó⁽⁴⁷⁾.

Balboa fue mal visto por los capitanes que trajo Pedrarias y las múltiples intrigas de estos celosos rescatadores de oro, condujeron a la muerte del descubridor del Pacífico⁽⁴⁸⁾. Francisco Hernández de Córdoba sufrió la misma suerte, la decapitación, luego de que quiso sublevarse contra Pedrarias, para armar toldo aparte en su aventura en Nicaragua⁽⁴⁹⁾. Mejor suerte corrió Gil González de Ávila, en su aventura por el Darién, Honduras y Nicaragua, quien logró sobrevivir gracias a los pueblos que supo emplear a tiempo para eliminar a Cristóbal de Olid, capitán de Cortés, quien también terciaba en ese mundo de poderes y regiones.

Al final, el triunfo de un grupo de colonizadores que reprodujeron sus actos como una leyenda heroica, digna de ser proyectada sobre el tiempo, mientras echaban en el cuarto trasero de los silencios sus excesos e injusticias. La historia ha reconocido a los fundadores en su esencia idealizada de legisladores y de hombres justos, y no en su dimensión humana, que les habría hecho sustancialmente criminales de guerra y de conquista. Es esa traición a la historia lo que se ha reproducido durante 500 años, gracias a los voceadores interesados en propagar este discurso histórico, junto con las academias capaces de levantar monumentos a seres con petos, abandonando entre tanto al hombre natural que, aunque resistió, diseminó su derrota a lo largo del tiempo, para crear generaciones de seres ensimismados, empobrecidos y marginados de las más elementales ofertas del mundo civilizado.

Las regiones fueron abriéndose paso a ambiciosos capitanes que en su afán de poder, no tuvieron en cuenta los territorios indígenas, los cuales quedaron bajo la jurisdicción de una gobernación que se controlaba desde una ciudad, eje de la nueva organización espacial. A estas formas delimitantes de los territorios se unirían posteriormente las encomiendas y muy pronto los espacios rurales de estancias, que se convertirían en un complejo mundo de fragmentación y de apropiación territorial. La lucha por la tierra se inscribió en estos esfuerzos de dominación política, que entregaba indios y luego tierras a los favoritos de estos capitanes, convertidos con la sumisión de los indios en burócratas del sistema colonial.

E. ENTRE LA HISTORIA, LA ARQUEOLOGÍA Y LA ETNOLOGÍA

¿Qué fue lo que encontraron los europeos en el occidente de Colombia en sus primeras expediciones de conquista? Es importante insistir aquí en la variedad cultural y en la diversidad del paisaje. Variedad y diversidad, que están relacionadas con los suelos, con los climas, con la vegetación, con la fauna y por ende con las sociedades que se apropiaron y transformaron todos estos recursos, para convertirlos en fundamentos de su propia civilización.

Es útil recordar también que todo este universo de recursos animales y vegetales se redistribuyó por el hombre, en una gama de organizaciones políticas, que ha dado origen y fundamento a estructuras económicas y sociales, que difieren de las que operaban en el Perú bajo la administración del Tawantisuyo o a las que existían en México bajo la llamada Triple Alianza⁽⁵⁰⁾.

En el occidente de la actual Colombia hubo sociedades tribales, cacicazgos y señoríos. Es común en la historiografía relacionada con estos territorios, simplificar la organización política en un solo tipo de formación económica: los llamados cacicazgos. Pero no hay que olvidar que ya Trimbom llamaba la atención sobre la existencia de tribus, cacicazgos y señoríos, en esta región⁽⁵¹⁾. Sin ánimo de retomar al viejo debate sobre la validez de esta tipología, me limitaré a efectuar una invitación para que se constate en la lectura de los materiales dejados por los primeros conquistadores, si sus descripciones podrían corresponder a éstas y posiblemente a otras formas de organización política⁽⁵²⁾.

La tendencia a ver sólo cacicazgos en donde existían señoríos, deja de lado además de los fenómenos implícitos de la dominación, los cambios en las estructuras económicas y en el parentesco.

Tal vez con documentos adicionales de la época y con la contribución de la arqueología podamos ampliar el horizonte sobre las diferencias reales entre estos tipos de sociedades⁽⁵³⁾. Lo que nos interesa mostrar aquí, es qué vieron los europeos cuando llegaron a los territorios de los diferentes pueblos del occidente de Colombia, qué describieron, qué les asombró y cómo reaccionaron frente a ello. En segundo lugar intentaremos realizar una interpretación de estas evidencias, es decir, cómo percibimos hoy día tal información.

Quiero llamar la atención sobre un primer hecho notable expuesto en estas relaciones: la presencia de grandes Señoríos. Es indudable que los europeos observaron que frente a estos Señores, había otras autoridades menores y las denominaron Caciques. A otros, menos poderosos, pero con capacidad de mando, los denominaron Principales. Incluso se atrevieron a anotar que no había una autoridad entre ciertas comunidades, y las clasificaron como Behetrías.

Robledo dijo que en la provincia de Humbra tenían a sus Señores "en mucho", llevándolos en hombros y sin dejarlos que tocaran el suelo. Rodeados de mujeres y deparafernalia que acompañaba el ritual de su presencia, asombraron a los españoles con sus rostros pintados de colores y con sus collares y curicuries de oro pendiendo de las narices. Los europeos observaban ésto, no por interés etnográfico, sino porque los collares podían pesar 15 o 20 castellanos de oro y los "caricories" 4 o 5 castellanos⁽⁵⁴⁾.

Pero no sólo era la impresión del esplendor de una riqueza diseminada por el cuerpo, sino los atuendos, que confrontaban sus propias creencias de católicos y visionarios convencidos de que todos los seres debían tener sólo su forma. Esta visión codificada de su mundo, en donde no era posible la existencia de otros códigos, se puso a prueba cuando apareció ante Juan de Frades, un Principal en las sierras de Antioquia, con "una corona de paja muy sutilmente labrada todo emplumado y los cavellos coxidos en la caveza y un cuero de nutria colgado del pescuezo, hechado en la espalda y todo pintado de Bixa que parecía un monstruo..."⁽⁵⁵⁾.

Caciques y hombres principales iban 3 o 4 días a las casas del Señor a beber y a bailar, cuando eran los tiempos de las fiestas⁽⁵⁶⁾. Los símbolos de las diferenciaciones jerárquicas se expresaban también en sus vestidos más ricos en bordados, finezas, chaquira y oro⁽⁵⁷⁾. De estas referencias se infiere que la llamada provincia de Humbra tenía una organización social muy sólida, que iba más allá de la de ser un simple Cacicazgo⁽⁵⁸⁾. Posiblemente se encontraba en un proceso de unificación, pues el mismo Robledo anotó que en Humbra había dos Señores principales "aunque no les obedece toda la comarca", debido a que existen otros Señores casi "tan grandes como ellos"⁽⁵⁹⁾.

La provincia de Humbra, donde se fundó la ciudad de Anzema⁽⁶⁰⁾, no era pues una provincia políticamente unificada, ni era un simple Cacicazgo. Aún más, de los testimonios de Robledo se deduce que el tercer Señor a que parece hacer referencia era Cananao, Señor de Yrra, que estaba a tres leguas de donde fundó la ciudad de Santana, en territorio de los Señores Hunbruza y Ocusca, en donde se hablaba una lengua diferente a la que hablaban los de Hunbra⁽⁶¹⁾.

A ocho leguas de la fundación de Anzema estaba el pueblo de Angasca, del cual era "Señor un indio llamado Hipá", quien se presentó con su boato de ofrendas y alimentos cargados por "muchos yndios", en un ritual que repitieron otros Señores "a este pueblo comarcano"⁽⁶²⁾. De tal modo que los principales Señores "de aquellas provincias de Anzema" eran entre otros Ocusca, Hunbruza "e los Fanfarrones e Guarma e Chatapa e Unbría"⁽⁶³⁾.

Así pues, lo que los españoles llamaron Provincia de los indios Anzema, era nada más ni nada menos que un complejo mundo de fuerzas políticas prehispánicas, que habían venido evolucionando hasta articularse bajo el dominio de dos grandes Señores. Unos cacicazgos quedaron sujetos a ellos, mientras que otros lograron mantener su autonomía.

La política de unificación del Señor Cananao en Yrra, fue autónoma frente a los proyectos de unificación de los Señores Humbruza y Ocuza. Al llegar los españoles, la historia de Yrra, como la de todos esos otros Señores y Caciques apenas resenados por un invasor, se diluye en la historia de los Anzema, que fue la propuesta hecha por los europeos y que prevaleció incondicionalmente después de 1539. Es decir, que de Señorios autónomos, se pasó a mirar Provincias unificadas, como producto de la visión europea que hizo predominar sobre la región las culturas más fuertes demográfica y políticamente. Estas prácticas apenas se leen entre líneas. De ahí que, la importancia de ahondar en la descodificación de estas relaciones tempranas, tarea prioritaria de la historia del siglo XVI. Historiadores, arqueólogos y etnólogos podrían empezar con estas lecturas una actitud renovada de métodos hacia la reconstrucción del mundo al momento del contacto europeo.

Más conocida aún es la propuesta hecha por los europeos sobre la llamada provincia de Quinbaya, que cobijó a diversos señores⁽⁶⁴⁾. No solo los Quinbaya integraron la unidad que los europeos delimitaron en torno a la ciudad de Cartago⁽⁶⁵⁾, sino que otros cacicazgos y señoríos quedaron involucrados en ella, para que su conocimiento se diluyera en el tiempo. Cuando Robledo entró en la región de los Quinbaya encontró 60 Caciques, pues uno de ellos "los contó por sus nombres y pueblos"⁽⁶⁶⁾ y sostuvo que dentro de ellos había 5 o 6 Señores Principales. Robledo destacó que sus nombres eran Tacoronvi, Yanba, Zazaquavi, Vía y Pindaná y observó que ninguno era "Señor más de su tierra e ninguno de los otros le tiene obediencia"⁽⁶⁷⁾. Además, pudo contrastar el nivel de control e integración políticos, cuando sostuvo que eran "más obedientes a sus señores y así tienen mejores casas y mejor arte en su servicio que los de la provincia de Humbra". Esta alusión nos remite indudablemente a la idea de una sociedad que aprovechaba con mayor intensidad la energía humana disponible⁽⁶⁸⁾.

El posible sexto Señor parece que era Zaca. De todas formas, de estos escuetos testimonios tenemos que la provincia de Quinbaya no constituyó un poder unificado y que los Señores apenas habían logrado someter un promedio de 10 o 12 Cacicazgos bajo su jurisdicción. Aunque Carrapa y Picara hablaban la misma lengua de los Quinbaya, estos Señoríos mantenían su autonomía⁽⁶⁹⁾. Decimos Señoríos porque Picara tenía al menos 4 caciques bajo su jurisdicción⁽⁷⁰⁾ y Carrapa, como dijo Cieza, tenía 5 principales, siendo el "más grande" Irrua, que había entrado por la fuerza y los había sujetado y "como hombre poderoso y tirano, la mandaba casi toda"⁽⁷¹⁾.

A lo que se denominó la provincia de Quinbaya se anexó la provincia de Quindío, de lengua distinta y sobre quienes no tenemos información⁽⁷²⁾. Además de Carrapa, ubicada al norte de los Quinbaya, estaba Paucura, cuyo Señor principal era Pimana⁽⁷³⁾ y un poco más al norte estaba Arma, cuyo señor principal era Maytama⁽⁷⁴⁾, a quien Sarmiento llamó el "Señor de la Tierra"⁽⁷⁵⁾.

Al fundarse la ciudad de Cartago, todos estos señores quedaron girando en torno a la administración española, del mismo modo que fue Anzema la ciudad que administró los Señoríos de Hunbra y de los poderes circunvecinos. Bajo Cartago quedaron las llamadas provincias de Carrapa, Picara, Paucura, Pozo, Arma y otros pueblos⁽⁷⁶⁾. Todas estas pequeñas provincias que hoy en día sólo constituyen el testimonio de alejadas y olvidadas aldeas en el occidente de Colombia, eran también importantes Señoríos.

Cuando Robledo llegó a los Señoríos de la llamada provincia de Arma, en 1541, salieron dos Señores, uno de ellos Zirigua, y otro más viejo a entregar presentes a los españoles. Posiblemente se

trataba de **caciques** más que de algún Señor principal de los Arma⁽⁷⁷⁾. En la circunscripción de Arma estaba el pueblo de Chatapa cuyo cacique, llamado **Tucarma**, fue procesado por Robledo y condenado a la horca por rebelde⁽⁷⁸⁾. Es decir, que casi todas estas provincias descubiertas por Robledo, eran una complicada red de pequeños estados aliados unos de otros o en guerras de dominación y de defensa. Es todo este arsenal de organizaciones políticas bajo **Cacicazgos** y **Señoríos**, lo que se diluyó bajo las consideraciones genéricas introducidas por los europeos.

Con la excepción de los Pozo, calificados como **Behetría** por tener poco "respeto a los Caciques y Señores"⁽⁷⁹⁾, casi todos los demás pueblos, desde Cali hasta Santa Fe de Antioquia, constituyan provincias en proceso de integración y consolidación de Señoríos. Los cacicazgos, como organizaciones políticas autónomas, estaban siendo superados por una organización política superior: el **Señorío**. La **behetría** no reproducía a una entidad sin estructuras de poder, conforme lo definen las crónicas, sino a un tipo de organización con unas instituciones administrativas menos visibles e identificables para los europeos.

F. Y AQUÍ FUE TROYA

Es indudable que una organización política superior al cacicazgo suponía una serie de desarrollos adicionales en infraestructura, recursos alimenticios, disponibilidad de energía humana y usos de espacios mayores con fines sociales y religiosos. Es importante anotar que los europeos conforme fueron viendo lo que los nativos habían construido y domesticado, lo fueron registrando con cierto asombro. Les llamó la atención la construcción de puentes, las acequias, los caminos y toda obra de ingeniería⁽⁸⁰⁾ que intentaba regular aguas o que funcionaba como recurso fundamental para el desarrollo de su economía.

A los españoles les llamó la atención la construcción de un canal de 21 pies de hondo por 20 o 25 pasos de ancho, hecho por los indios Gorrones cuyo fin era el de regular las aguas crecidas del río Cauca. Con esta construcción se llevaban las aguas con sus peces a una laguna en tiempo de invierno y cuando llegaba el verano las aguas se secaban "y en cierto artificio que los indios tienen hecho al tiempo que se hace el agua acaece aver en aquella valsa que queda hecha más de dos estados de pescado e así lo sacan e loasan en barbacoas e tienen hechos muy grandes troxes della para rescatar con otros yndios"⁽⁸¹⁾.

En la provincia de **Brera** lo que admiraron fue la construcción de puentes hechos de "bexucos muy gruesos y torcidos unos con otros que hacen unas maromas gruesas como el cuerpo e tienen sus yngenos con que las estiran" y colocan casas a cada lado para defenderlo de los enemigos. Los puentes no sólo aligeraban las comunicaciones entre una comunidad y otra, sino que se hacían para poder comerciar, y se cobraba un tributo por su uso⁽⁸²⁾. Al decir que era más ancho que el de Sevilla, los europeos querían no sólo comparar este tipo de construcciones, sino constatar y resaltar su magnitud. Este mismo tipo de construcciones se encontraron en otras provincias como en **Nutabe**, hechos con ceibas y bejucos tejidos que "son como miembros de España, texidas de tre palmos de ancho con unas barandillas de lo mysmo en que llevan las manos asidas"⁽⁸³⁾.

Otro aspecto que llama la atención en estas relaciones es el referente a la abundancia de comida. El hecho se convierte en una variable fundamental que contribuye a explicar el crecimiento de la población y la capacidad de sustentación que estos territorios ofrecían a **Señoríos** con poblaciones abundantes. Los alimentos fueron un objeto buscado y reclamado por las huestes tanto como los metales. Es indudable que una hueste improductiva, que andaba de paso, debía obtener de los depósitos y cultivos indígenas los alimentos para sustentar, no sólo 120 soldados, sino todo ese ejército de sirvientes que habían arrancado de otras comunidades, sus negros esclavos, sus perros y sus caballos.

Una hueste de 100 hombres bien podía ser una fuerza que arrastraba tras de sí más de 1.000 individuos demandando alimentos en sus heroicos recorridos. Unos gloriosos conquistadores que calmaban su hambre arrasando como langostas cuanto encontraban en los pueblos o en sementeras alejadas.

Cuando el capitán Diego de Mendoza recorrió las sierras del Valle de Aburrá, apenas encontró bohíos cada 2 leguas, como especies de Ventas, y junto a ellos se sembraba maíz y Yuca, y había grandes acequias⁽⁸⁴⁾. Esta referencia no sólo apunta a sistemas de organización y control del espacio indígena, sino a la presencia de un sistema variado de alimentos, así fuera en condiciones muy particulares de quienes servían al estado.

Entonces, las sociedades indígenas no disponían de un único recurso alimenticio básico. El supuesto de que el maíz era el fundamento de su alimentación, parece provenir más de un prejuicio que de una realidad. Estos primeros actores que irrumpieron en estas tierras nos han relatado que con el maíz, se mezclaba la Yuca y los frijoles para conformar una dieta que incorporaba además, verduras, frutas y proteínas animales. Sabemos hoy día que vegetales como el apio y el repollo regulan el metabolismo de aminoácidos y proteínas.

La dieta variada de alimentos propios de climas cálidos, fríos y templados, encontraba en la pesca un complemento más. La gama de climas en Colombia es un factor fundamental a tener en cuenta en una discusión sobre la disponibilidad de recursos alimenticios. Además, la riqueza de su fauna silvestre viene a ratificar la idea de que su alimentación fue rica en proteínas. Otra cosa es la ingesta. Es decir si la cocina indígena sabía tratar los alimentos de tal manera que asegurara una mejor utilización de los nutrientes. Sabemos muy bien que una cocción prolongada de determinados alimentos arrastra con el caldo proteínas, vitaminas y minerales destruyendo en promedio entre un 10 y un 30% de estos nutrientes. Sin embargo todas estas consideraciones merecen un estudio más serio, que nos abra las puertas al conocimiento de la cocina y la dieta prehispánica.

De los indios del valle de Aburrá se observó que disponían de muchas raíces y yerbas para comer⁽⁸⁵⁾, tal vez de las mismas yerbas que guisaban con ají los naturales de Hunbra⁽⁸⁶⁾. Allí, en el Valle de Aburrá, se encontraron depósitos de maíz, que le permitieron a la hueste alimentarse durante más de dos meses y en el campo se observó "infinidad de comida de mayz como de frijoles que casi son como alverjas" y muchos curyes y perros mudos⁽⁸⁷⁾. Cuando Antonio de Pimentel y su gente se perdió en el Abibe, sólo el encuentro de una roza de pimentón y otra de maíz seco de más de 100 fanegadas les salvó de ser abatidos por el hambre⁽⁸⁸⁾.

Cuando los europeos llegaron en 1540 a la provincia de los Gorrones encontraron choclo, melones, Yuca, ahuyama y batatas y uno de los Señores, Angasca, acudió ante los españoles hambrientos con mayz, Yuca, frijoles, axis, pescado y perros de tierra⁽⁸⁹⁾. En las provincias y Señoríos que se distribuían en las riberas del Río Cauca, en el actual departamento de Antioquia, los españoles notaron que había "infinidad" de comida, señalando a más de los productos antes reseñados, a las alverjas⁽⁹⁰⁾. Todos los Señores de los pueblos y provincias Quimbaya venían cargando su paz con "comidas de vollos, choclo ques mayz tierno e pixavaes, que es una fruta que llevan unas palmas de allá, e guamas e otras frutas"⁽⁹¹⁾. Cuando pasaron la provincia de Cenufana encontraron mucho maíz "y una fruta que se llama aguacates"⁽⁹²⁾.

Todos estos recursos vegetales se complementaban con la disposición de una fauna muy rica, compuesta esencialmente de venados, curyes, perros mudos, zafíos y pecaríes. Además peces y aves como perdices, pavos y pajaritos, que complementaban las demandas de una dieta que podía ser muy bien balanceada. Es importante llamar la atención sobre el hecho de que los europeos se sorprendían de la magnitud de los cultivos que encontraban, especialmente de maíz, pero también de otros alimentos y frutas así como de los depósitos de pescado salado y de la abundancia de la fauna silvestre.

Las frutas aportaban sustratos energéticos (glucosa, frucosa, sacarosa y galactosa), al igual que la variedad de palmas, el pescado y otros animales aportaban sustratos estructurales que el organismo requiere permanentemente para sintetizar otros compuestos. La existencia de tantos recursos alimenticios deja pocas dudas sobre el modo como los españoles describieron a estos pueblos ajenos al hambre, al raquitismo y a otras enfermedades, derivadas de una escasez de alimentos. Ellos se sorprendieron de su fortaleza y de la abundancia de recursos alimenticios. Así pudieron decir que en Hunbra los niños se criaban "lucidos y hermosos" (93). Además era gran cosa "de ver las criaturas que nacen y los hijos que paren todas las mujeres que no se pasa año que no paren", frase que esconde una franca referencia a la fertilidad, a la salud y a la vida. Así pues el rostro de la muerte llegó con la miseria que introdujo el sistema colonial (94).

Aún estamos muy lejos de conocer los niveles reales de calorías que eran necesarias para esas sociedades. No hay que olvidar que el organismo funciona como un verdadero sistema económico. El proceso metabólico crea sus propias demandas y expulsa lo que no es necesario. Cuando ocurre un estado de shock por carencia de alimentos básicos para producir lo que se demanda mediante la ingesta, el organismo es capaz de hacer ajustes metabólicos con el fin de evitar el colapso. Entonces es necesaria una situación continuada de shock, para que el organismo se vea afectado por la carencia de sustitutos o por la imposibilidad de recrear lo que necesita. Y esta fue la situación de las sociedades indígenas después de la conquista y no antes. Al menos, esta situación de shock no se vivía en los años en que llegaron los europeos (95).

A Robledo le llamó la atención el que los Señores de Hunbra comieran poco, y que los indios comieran muy poca carne (96), pues lo "más de su comer es frutas e yerbas guisadas de muchas maneras con ax". Estas observaciones provienen indudablemente de unos conceptos europeos sobre el "comer". Pues el mismo Robledo parece contradecirse cuando afirma luego que los Señores, siempre estaban comiendo. De ahí la apariencia de comer poco. Tal vez era una costumbre. Sin embargo, en una alusión a la disponibilidad de proteínas provenientes de animales cuyo conocimiento no tenía Europa, afirmó que "la carne que comen es caza, porque ay mucha" (97). Esta combinación de caza, verduras, frutas y raíces también se observó entre los Quinbayá (98). Sardela fue mucho más directo y constató que los indios de Ebéxico, en Antioquia, eran "grandes comedores de carne", raíces y yerbas, además de que había en la tierra ríos con peces menudos y "xaivas que son a manera de cangrejos y buenas de comer". Una dieta diversa que disponía además de faisanes, codornices, conejos, pavas, tórtolas, paloma torcaz, "otras muchas aves" y venados, puercos monteses, dantas y armadillos (99).

La masa de recursos animales si bien era diferente de la de Europa no dejaba de ser abundante, rica y de gran disponibilidad, así muchos de estos animales menores no hubieran logrado ser domesticados. Muchos estudiosos desconocen la base real de proteínas sobre la cual operaban muchos pueblos americanos (100). Así, el debate que pretenden desarrollar la antropología y la arqueología sobre enfermedades y carencia alimenticia para algunos de los pueblos prehispánicos, mediante el análisis de restos óseos, deberá empezar por conocer de cerca estos testimonios de quienes vieron a los herederos de estas culturas actuando dentro de su propia hábitat. Es indudable que si el hambre hubiese azotado a estos pueblos al momento de la conquista, ellos habrían sido descritos en medio de su tragedia, sus degeneramientos físicos hubieran ocupado páginas enteras si las taras hubieran constituido una muestra social generalizada en el mundo prehispánico. O lo que uno podría preguntarse es si al momento de la llegada de los españoles, los indígenas habían superado múltiples enfermedades gracias a un mejor nivel en el consumo de alimentos (101).

Me parece, de todos modos, que en este debate, como ocurre para el caso de los Mwiskas (102), lo que hay es una reproducción inconsciente de un doble fenómeno ideológico. De un lado, el trauma que compartimos en torno a los pueblos colonizados de hoy y que deseamos proyectar en el pasado. En

segundo lugar, una visión paternalista que nos invita a pensar equivocadamente que los pueblos modernos han estado siempre mejor alimentados en el presente que en el pasado.

Uno y otro argumento se constituyen en falacias de los sistemas dominantes, tanto a nivel internacional como nacional. De un lado el colonialismo, consciente o inconscientemente, pretende ocultar la verdad histórica. Es decir, que el hambre fue otro legado más de la expansión de Europa al seno de estas grandes civilizaciones⁽¹⁰³⁾. Con los colonos llegaron invasores biológicos, acompañados de agentes económicos para cambiar la organización del espacio y el uso de recursos animales y vegetales⁽¹⁰⁴⁾. El trabajo y la vida diaria crearon las condiciones para que se desarrollara el hambre, que adecuó los organismos para la penetración, convivencia y expansión de múltiples enfermedades.

En segundo lugar, la incapacidad para poder explicar a los pueblos modernos por qué las sociedades nativas satisfacían las demandas básicas de alimentos, a pesar de disponer de recursos técnicos calificados de "primitivos", mientras que hoy, con toda la revolución tecnológica aplicada a la agricultura intensiva y con la llamada revolución bio-genética, millones de seres tienen que padecer hambre y discriminación en los alimentos y en la salud⁽¹⁰⁵⁾.

Pero ¿a cuántas gentes podían alimentar estos señoríos con una agricultura fundamentalmente extensiva? Aunque en algunas regiones hubo sistemas de adecuación de tierras y preparación de terrenos para evitar la erosión, tales sistemas apenas contribuyeron a una intensificación de la producción. El uso de terrazas y el aprovechamiento de terrenos inundables para el cultivo en distintas estaciones no fue común en estos señoríos del occidente de Colombia. Sencillamente ellos sembraban como en Hunbra "todos los meses del año"⁽¹⁰⁶⁾. La adecuación de los terrenos se hizo introduciendo sistemas de eras y camellones⁽¹⁰⁷⁾.

Los riesgos derivados de una economía que dependía de unos conocimientos técnicos limitados, eran grandes frente a los climas y a las plagas. De ahí que los depósitos de alimentos fueran fundamentales en los procesos de racionalización de la producción y distribución de los productos indígenas. Es en este fenómeno racional de la disponibilidad de excedentes, en donde se ha puesto énfasis sobre el papel de la redistribución, es decir, aquella esfera que vinculaba a los poderes políticos y administrativos con los comuneros en los momentos de crisis.

Junto a la redistribución operaba la reciprocidad, una esfera en donde no sólo se movían las comunidades y sus jefes inmediatos, sino que vinculaba a los mismos miembros de la comunidad. Estos principios de dones y contradones eran esencialmente simétricos⁽¹⁰⁸⁾. Pero no fue sobre tales aspectos sobre los cuales los europeos nos dejaron testimonios directos. Ellos no pudieron captar estos mecanismos de la organización económica y más bien describían lo más evidente. Esta es otra de las razones por las cuales el conocimiento de estas sociedades sigue dependiendo de nuevos testimonios o de observaciones tardías.

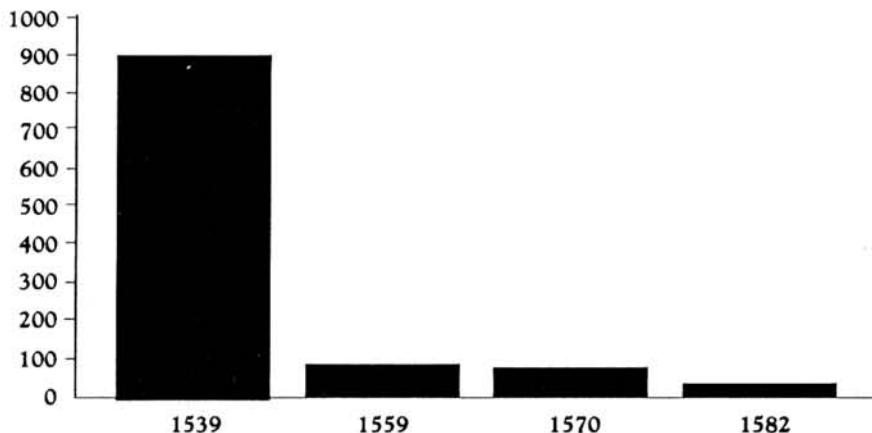
Se ha dicho que los cálculos de población que los conquistadores hicieron tenían que ver con su afán de gloria. Posiblemente sea cierto. Pero los estudios más serios sobre la demografía tienden cada vez más a acercarse a los números de las crónicas y aún a superarlos⁽¹⁰⁹⁾. En su recorrido por las diversas provincias, los escribanos hablaron de zonas de abundante población, y cuando los indígenas se sublevaron, los testimonios informan en números redondos de miles de guerreros e indígenas⁽¹¹⁰⁾. Incluso se dieron testimonios de habitaciones y del número de familias que podían albergarse en ellas.

Robledo sintió miedo de la "multitud de indios que cada día acudía la ciudad de Cartago"⁽¹¹¹⁾, mientras que contó que las casas de las gentes de Arma eran "grandes e bien hechas" y que allí habitaban 10 hombres con sus mujeres e hijos⁽¹¹²⁾. Es decir, que en estas grandes habitaciones en donde cada uno tenía su "apartado", se albergaban 10 familias y al menos 40 o 100 personas.

Hasta ahora se ha podido inferir que los Quinbaya eran unos 100 mil indígenas, una población nada exagerada si tenemos en cuenta que eran 60 caciques, es decir 1.600 habitantes por cacicazgo, una cifra que parece ridícula ⁽¹¹³⁾. Los cálculos globales que hemos realizado para el occidente de Colombia (ver cuadro No. 12, al final del capítulo), nos dan para 1536 una población tributaria de 900 mil indígenas, la cual se redujo a 88 mil en 1559 y a 34 mil en 1582. Esto supuso una tasa promedio de decrecimiento del 92.14 por mil para el período inicial de la conquista, es decir, 1536-59. Esta tasa no es extraordinaria frente al 264 por mil que se observó en Pamplona, como consecuencia de una epidemia ocurrida entre los recuentos que se hicieron entre 1559 - 60 ⁽¹¹⁴⁾.

Si aceptáramos el promedio de personas por tributario entre 3 y 5, según los resultados de los estudios más rigurosos para Colombia, tendríamos que aceptar, sin asombro, que la población del occidente de Colombia se acercaba a los 2.7 - 4.5 millones de naturales. Una población promedio de 3.6 millones de naturales para el territorio comprendido entre Pasto al sur y Antioquia al norte, siguiendo la región andina y la vertiente del Río Cauca, sin tener en cuenta las poblaciones del Pacífico chocoano, nariñense y caucano y la vertiente del Magdalena en Antioquia o Magdalena medio antioqueño.

OCCIDENTE DE COLOMBIA DECRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA 1536- 1582



Fuentes: Véase cuadro No. 12 al final del capítulo.

La Visita de 1558-9 nos informa sobre un total de 352 cacicazgos, con una población de 65.603 tributarios para la llamada provincia de Popayán. Sin embargo Chapanchica, Almaguer y Santa Fe no registraron el número de caciques que podrían alcanzar al menos el número de 50 ⁽¹¹⁵⁾. Si supusiéramos que no se había extinguido ningún cacicazgo de éstos, con respecto a 1536, tendríamos entonces que los 400 cacicazgos dispondrían de una población promedio de 9.000 habitantes. Pero sabemos que muchos caciques murieron y otros desaparecieron en el lapso de estos primeros 24 años de conquista ⁽¹¹⁶⁾. Indudablemente que si supusiéramos la desaparición de cacicazgos en una proporción similar a los 352, la población se reduciría a un promedio de 5 mil indígenas bajo su dirección. Entonces ¿será exagerado lo que dijo Andagoya en 1540?

"... y en estas veinte leguas que ay desde Popayán a Lili de las 10 (leguas) hacia Popayán es tierra fresca que a menester lumbre y de las diez (leguas) hacia Lili caliente

casi al temple de la de Panamá tod(a) es tierra muy hermosa de campañas y zabanias y ríos de mucha pesquería y alguna caza de venados y muchos conejos, esta tierra en obra de treynta leguas que es lo que se despobló era la más bien poblada tierra y más fértil, abundosa de mayz y de frutas y de patos y cuando yo llegué estaba y la hallé tan despoblada que no se halló en toda la tierra un pato para poder cryar y donde avía en esas treynta leguas sobre cien myl casas no hallé diez mill hombres por visytación y la principal cabsa de su destrucción fue que como se les hicieron tantos malos tratamientos sin les guardar verdad ny paz que con ellos se asintase" (117).

En otro documento Andagoya insistiría en anotar lo que había pasado entre Cali y Popayán, en los cuatro años que habían precedido a su llegada. Escribió a Carlos V que,

"... quando aquí entraron los primeros españoles había en estas 32 leguas sobre ciento y cincuenta mill casas, no avía palmo de tierra que no estubiese sembrado de los naturales, no avía casa una con otra que no tubiesen tres o quattro hombres syn la gente de mugeres y criaturas y en todo esto se allan agora por copia quattro mill e novecientos yndios antes menos que más como vuestra magestad verá por cierta declaración quel cabildo de Popayán hizo pues esta ciudad nuy menos tiene porque de aquí a Popayán no tiene yndios nyngunos donde avía pueblos de a mill casas en el camino y no discrepana una casa de otra en todo esto que he dicho y la memoria que dello ay agora es los hedificios y decir aquí fue Troya en todo el sitio y asiento de Popayán no puede salir nadie que no vaya por ladrillado de cabezas y huesos de muertos..." (118).

Tierras fértiles, abundancia de caza, frutas y aves, junto a una exuberante población, era el escenario que América presentaba a los europeos en el occidente de la actual Colombia. Andagoya, a más de los malos tratos y de las razones políticas que pudieron tener las huestes para destruir lo que encontraron a su paso, expuso razones de índole económica en este festival de descomposición y transformación en donde se agredió el paisaje, la vida y los recursos de los nativos. Así, el maíz que cultivaban los naturales, los españoles lo quitaban para alimentar sus cerdos y caballos. Entonces, las comunidades determinaron no sembrar más, "y como allí tarda en benir el mayz ocho meses hubo tanta hambruna y otros fueron desarraigados por las huestes de Belalcázar. Este héroe consintió en que los que con él venían, sacasen de quinto el que menos "de cien yndios arriba de los naturales de aquella tierra" y hubo quienes trajeron hasta cuatrocientos y quinientos. Con un ejército tal todo lo arruinaron y asolaron" (119).

Estas eran, según Andagoya, algunas de las causas del desastre ecológico que vivía la región apenas 4 años después de su ocupación. Los mismos caciques se preguntaban entre sí, sobre qué clase de gente eran los españoles "que los avían muerto con tanta manera de cruelez" (120). En el norte había ocurrido algo similar, según lo expresó el escribano Sardela. El escribió que la provincia de Guacá era una de las "mejores poblazones que en toda aquella comarca había" y cuando ellos pasaron en 1542 de regreso hacia Urabá, todo estaba "destruido y abrazado por las armadas de Cartagena... que era la mayor lástima del mundo ver las arboledas y frutales y asientos de bohíos y fuentes hechas a mano que todo estaba destruido" (121). Este espectáculo de destrucción había sido observado en otros pueblos y provincias indígenas en la marcha desde Antioquia. Así la Provincia de Ziracuna, "que solía estar poblada", ahora no tenía "sino monte donde solía haber casas" (122).

En conclusión, 3,6 millones de nativos para una extensión de 100 mil kilómetros cuadrados, da una densidad de 36 habitantes por kilómetro cuadrado, en tierras aptas para la agricultura y con reservas de agua, bosques y fauna. Una densidad soportable para una sociedad que utilizaba tecnologías extensivas en la explotación de los suelos y habitaciones de múltiples compartimentos.

G. LOS PRESUPUESTOS DE LA RUPTURA: LOS CONQUISTADORES Y COLONIZADORES, LA FE Y EL REY

Debemos llamar la atención finalmente sobre la forma como los españoles nos contaron los procedimientos de sujeción de estos señoríos. La entrada a sus territorios era seguida por un discurso de los capitanes de las huestes. Era una especie de perversión del Requerimiento, tan común en los primeros años de la conquista, como arma disuasiva de todo sentimiento de culpa por la posible matanza que podría seguirse una vez la palabra retumbaba sobre la mudez e incomprendición de los indígenas.

La predicación de Robledo se convertía en una invitación de sometimiento al rey, de aceptación de la fe católica y de sumisión a los españoles. Esta trilogía que enlazaba Rey-Religión y servidumbre, debía tener una respuesta positiva e inmediata. Los indios debían retornar a sus casas para vivir en paz y por consiguiente abandonar toda pretensión de resistencia⁽¹²³⁾. La contrapartida europea era la no agresión y la convivencia en un orden nuevo. La prueba material de este equilibrio lo daba Robledo, devolviendo a todos aquellos indígenas que había ordenado secuestrar en los momentos previos a la penetración en los territorios. Estos secuestrados servían de puentes de comunicación con la comunidad huída, levantada o expectante.

Cuando los indios de Apia sintieron los cascos de los jinetes extraños que devoraban la distancia hasta invadir sus tierras, huyeron furtivamente al monte. Los recién llegados ordenaron expediciones para capturar a los "Señores", que fueron secuestrados por los soldados y conducidos a Santana. Allí se les platicó sobre el dominio del Rey y sobre las promesas eternas de la religión. La verbalización sobre la existencia de estos poderes era resguardada por una promesa amenazante: "Si no querían venir a compartir este mundo nuevo, el capitán "les haría la guerra e los destruiría". Entonces era mejor ser amigos de los cristianos que vivir huidos en los montes⁽¹²⁴⁾. Y ser amigos era aceptar la sumisión.

En la provincia de Currume, a indios y principales capturados se les amenazó con hacerles la guerra y que se "los mataría todos" si no aceptaban la paz. Los nativos rehusaron las propuestas de Robledo, porque su cacique, que era un Gran Señor, no quería su amistad⁽¹²⁵⁾. Sin embargo, luego de muchas escaramuzas, prédicas, capturas y amenazas los indios acordaron la paz.

Este era el libreto que precedía la llegada de la hueste de Robledo. Normalmente los indios trataban de evadir a los invasores, como se hizo en Cenufana donde "alzaron todo lo que pudieron de sus casas y se ausentaron de ellas". Pero ésto no podía impedir la captura de actores nativos que debían oír a los invasores⁽¹²⁶⁾.

Claro que este discurso de pacificación tenía para los indígenas evidencias poco convincentes. En primer lugar, las matanzas habían precedido tanto la llegada de Robledo como la de Andagoya. Peque argumentó incluso que se había matado hasta el Señor Notibara e invitó a los españoles a que mirasen los asientos de las casas "que por allí avía e cómo ya no avía nada". Robledo reconoció que las armadas habían rodado y destruido "todo por donde pasaron"⁽¹²⁷⁾. Un testimonio ratificado por el mismo Andagoya. Este además acusó a Vadillo de haberlo quemado todo, incluso los caciques que salieron de paz y "los yndios que prendía murieron con las cargas en los caminos"⁽¹²⁸⁾. En segundo lugar, los mismos soldados de estos cristianos habían robado alimentos y efectuado razias sobre los poblados buscando intérpretes.

Los mastines habían despedazado indígenas, en ritos probatorios de que la obediencia debería hacerse por las buenas o por las malas. En *Hebéxico*, fue necesario soltar los perros para que despedazaran a un indio rebelde y el perro llamado turco despedazó 6 o 7 indios en la provincia de Pique, antes de que los nativos acordaran la paz⁽¹²⁹⁾. Y según Andagoya, en Popayán se permitió tener una "carnicería pública de yndios para los perros y se consintió ir a cazar con ellos yndios para cevarlos y darles de comer"⁽¹³⁰⁾.

Aceptar la dialéctica de tener que reconocer un rey y un dios, introducía la peste de otros efectos propios del servilismo y de la disolución de su cultura. Y todo este proceso podría resumirse en un complejo mecanismo de capturar-predicar-liberar. Con la paz se allanaban los caminos para caer en las redes del colonialismo, simplificado en el complejo rey-religión-servilismo. Estos mecanismos de penetración estuvieron presentes en otros rincones de América. Para los Quiché, los castellanos que entraron con Pedro de Alvarado a *Yximchée*, "En verdad infundían miedo... sus caras eran extrañas" y los Señores "los tomaron por dioses". al dirigirse a la residencia de los reyes Quiché, Alvarado preguntó: "¿Por qué me haceis la guerra a mí cuando yo os puedo hacer a vosotros?" "Y los reyes contestaron: "No hay tal, porque de esa manera morirían muchos hombres. Allí has visto cómo están sus despojos en los barrancos". Era el 12 de abril de 1524 y había en estas palabras una referencia a los acontecimientos que habían precedido la llegada de Alvarado hasta *Yximchée*, cuando derrotó a los Quiché el 20 de febrero de dicho año. El testimonio indígena siguió esta ruta del tormento y escribió: "Fueron exterminados todos los Quiché que habían salido al encuentro de los castellanos" y el 7 de marzo habían quemado a los reyes "Ahpop y Ahpop Qamahay"⁽¹³¹⁾.

La lucha entre el afán de convencer con la retórica hispana, resguardada por los petos y las bestias, y el juicio de los hechos vividos por los naturales, hizo que unos y otros desenfundaran su propio miedo y lo esgrimieran sobre su posible resistencia. Cuando los europeos presintieron estar abandonados a sus propias fuerzas, recularon y huyeron ante las masivas agresiones de los indios. Pero los indios al ver los caballos se espantaron e incluso se ahorcaron, como en el Valle de Aburrá, asfixiados de temor ante la presencia de una maquinaria incontrolable, movida por las aspas de lanzas y espadas que agitaban estos seres barbados, que rompían con todos los códigos de referencia humana⁽¹³²⁾.

Tanto Robledo como Andagoya, que venían con intención de poblar el territorio, combinaron la guerra y el sadismo con un esfuerzo de conciliación, que dejara en paz a los naturales para ser repartidos entre los vecinos de las nuevas ciudades. Los repartimientos le permitían a los españoles recibir caciques e indios para su propio beneficio. Ellos, como nuevos vecinos y señores, usufruían los excedentes de la comunidad. Cuando los indígenas de Picara le llevaron a Robledo tributos y alimentos, en 1540, el capitán consideró que éstos no le pertenecían a él sino a "sus amos en quien estaban repartidos"⁽¹³³⁾.

El Repartimiento, una institución que precedió a la encomienda, generó múltiples conflictos entre autoridades y vecinos, pues los gobernadores pretendieron siempre controlar la posibilidad de entregar a sus "clientes" los indios para su explotación. Este poder de quitar y entregar indios desarrolló un sentimiento de inseguridad entre los depositarios, que se dedicaron a sobre-exploitar a los naturales. Esta incertidumbre fue lo que condujo a los vecinos de Popayán a fatigar, desollar y, en últimas, matar a los indios exigiéndoles oro y "trabajos excesivos"⁽¹³⁴⁾.

Es evidente, entonces, que el acto de fundar ciudades no solo representaba el dominio de un espacio a partir del cual se controlaba la sociedad indígena, sino que ellas eran además, puntos de apoyo político y síntomas de seguridad y de poder. La fundación de ciudades no fue una simple decisión política, o un deseo calculado de servir al rey y a dios. Hubo múltiples factores que incidieron en estas decisiones⁽¹³⁵⁾.

Cuando Robledo llegó a Hunbra en 1539, fue informado que otros españoles se acercaban a donde estaba su real. Eran las tropas de Greciano que venían desde Cartagena en busca de Vadillo. Urgido por el temor, Robledo procedió a fundar una ciudad el 15 de agosto de dicho año, que denominaría Santana. La urgencia radicaba en el temor que Robledo sentía ante la presencia de otra hueste, cuyos propósitos desconocía. Dicho sentimiento apenas podría diluirse si tenía un poder urbano con su cabildo y regidores, ante quienes deberían presentarse los compatriotas ajenos a su empresa. La utilidad estratégica del poder civil evitaba el conflicto con estamentos militares representados en estas huestes⁽¹³⁶⁾.

La fundación de Cartago un año después, el 9 de agosto de 1540, parece basarse en un sentimiento similar de inseguridad. Andagoya había enviado a sus representantes a buscar a Robledo a la ciudad de Santana, para que se presentara en Cali. Antes de que estos mensajeros aparecieran, fue necesario fundar la ciudad de Cartago para evitar una usurpación. No fue lo mismo lo que ocurrió con Antioquia, fundada por otras conveniencias. Era la tozudez de los indígenas la que invitaba a permanecer. Robledo fundó a Antioquia el 21 de noviembre de 1541, para disputarle el territorio a los nativos rebeldes de Ebéxico y de otras provincias.

Finalmente, lo que uno deduce de la lectura de estas crónicas tempranas, escritas por Andagoya y Robledo, es que los tiempos en que los españoles buscaban sólo oro habían pasado. Que la conquista sufría una transición, pues ya no se trataba sólo de asaltar, robar y matar, sino de pacificar y poblar, así fuera necesaria la persuasión por la razón o por la fuerza. Las nuevas fundaciones romperían los espacios, los límites, las jurisdicciones prehispánicas y se iniciaría el desarrollo de un proyecto espacial nuevo. Cuando Robledo fundó Anserma en 1539, le asignó como límites a Buritica en el norte y a la provincia de los Pozo en el sur, teniendo el río Cauca como borde Oriental y la cordillera occidental como línea de demarcación. La ciudad de Cartago reunió todos los señoríos y cacicazgos desde Arma a Vixes, mientras que a Antioquia le correspondió el resto de territorio reconocido por Robledo en su último viaje.

La transición a la que hemos hecho referencia al estudiar el siglo XVI, parece no ofrecer dudas para el caso colombiano. Los años de 1540 a 1560 constituyen un período muy importante en el cambio de un proceso que empezó para la actual Colombia en 1500. Tal vez por ser éste el período que anuncia la colonia y que corresponde a la época de las fundaciones de ciudades en el interior del territorio, es por lo que la historiografía colombiana no ha mirado con interés lo que ocurrió en los años anteriores a 1540 y mucho menos se ha interesado por estudiarlo como un modo de organización económica, fundamentado sobre el rescate de metales preciosos.

Lo cierto del caso es que las fundaciones del occidente de Colombia, se hicieron bajo la bandera de conquistadores, que una vez repartida la tierra, recogieron los soldados sin patrimonio y los lanzaron a nuevas aventuras. La frontera debería dar para todos estos expedicionarios. Para evitar la presión ejercida por los españoles sobre los Quinbaya, Robledo envió desde Cartago a Alvaro de Medonza a descubrir el camino hacia el Valle de Arbi. Como la expedición volvió sin noticias positivas, Robledo preocupado por la presencia de tantos españoles en la ciudad y que "los naturales se podían resavar por les yr por comyda a sus pueblos, repartió la tierra entre los descubridores; y pobladores della y con los que sobraron y los que él avía traydo determinó de yr a buscar la entrada para el Valle y a poblar otra cibdad"⁽¹³⁷⁾. Consideraciones similares tuvo en cuenta en Anserma y en Arma, pues "para no destruir la comida a los naturales", salió de ella el 22 de junio de 1541⁽¹³⁸⁾.

Del conocimiento de estas relaciones nosotros reconstruimos el filo de una frontera, aquella que puso en contacto a españoles con indígenas. Lo que había ocurrido antes del contacto le corresponde a la arqueología descifrarlo. Lo que ocurrió después de que los españoles establecieron su dominio, es

el camino de la fundación del sistema colonial, objeto de construcción y análisis de la antropología, la etnología y la historia. Lo que hemos querido rescatar aquí, es la imagen de un mundo que tenemos la tendencia a confundir con el mundo que sobrevivía 10, 15, 20 y 30 años después. Evidentemente ese mundo ya era el del hambre, la miseria, los tributos "pegados a las espaldas", y los tiempos del pecado. Era el mundo diseñado por los europeos, cuya organización, ordenamiento y funcionalidad remite a otros parámetros de análisis y comprensión. Es eso lo que observamos ya, con más intensidad y nitidez en las relaciones geográficas, en las visitas y en otros documentos de la segunda mitad del siglo XVI.

CUADRO 12.
LA POBLACIÓN DEL OCCIDENTE DE COLOMBIA (1536-1583)

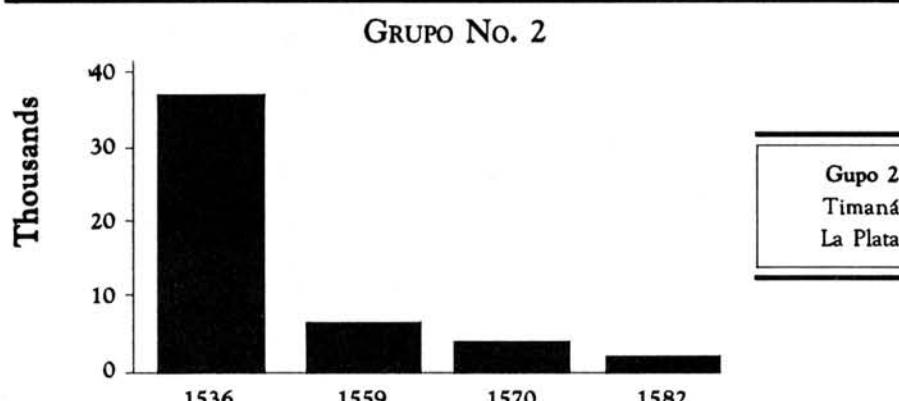
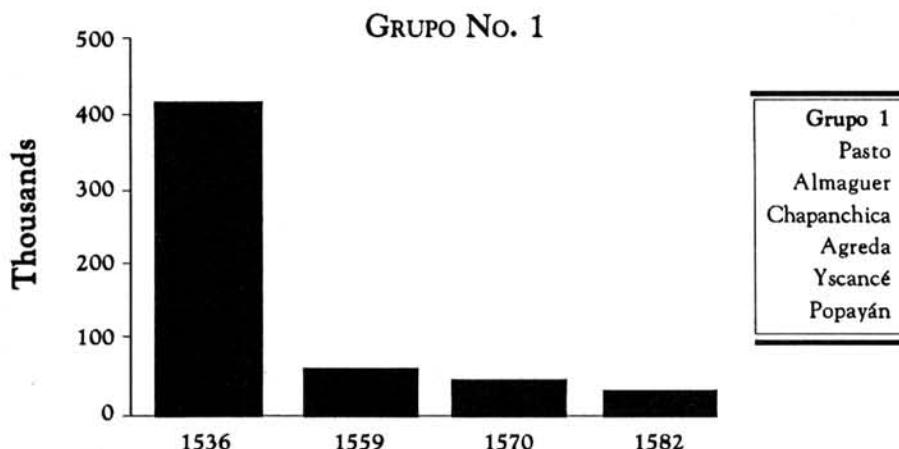
PUEBLOS	TRIBUTARIOS					VECINOS		
	1536	1559	1570	1582	1583	1570	1582	1583
Pasto	*215831	23364	12877	8000	14000	28	28	34
Almaguer	*33441	3620	3600	2000	3000	14	16	-
Chapanchí	*11455	1240	1200	1000	-	15	12	-
Agreda	*33064	*3579	3000	800	-	24	10	-
Yscancé	*46280	5009	*4199	2000	-	-	17	-
Popayán	*79989	8659	6025	4500	8000	16	20	18
Timaná	20000	1542	1500	700	-	14	12	-
La Plata	17000	3995	*1260	600	-	-	20	-
Cali	30000	3240	3000	2000	2000	24	20	20
Montañas	8000	1000	*1260	600	800	-	-	-
Buga	30000	*5965	5000	3000	1200	20	25	15
Toro	*46280	*5010	*4199	2000	-	-	20	-
Cartago	20000	4575	4500	1500	1500	17	20	15
Arma	80000	1700	1000	500	500	15	9	8
Caramanta	25000	1093	1000	400	300	11	7	6
Anzurama	40000	5309	5000	800	1500	18	24	11
Antioquia	100000	*2004	*1680	800	1500	12	18	12
Cáceres	*69420	*7515	*6299	3000	-	-	-	-
Total	905760	88419	66599	34200				

Fuentes: la información poblacional correspondiente a 1536, 1559 y 1582 se ha obtenido de A.G.I. (Sevilla) Patronato 27, R-13 "Memorial que da Fray Gerónimo Descobar predicador de la orden de Sant Agustín al real Consejo de yndias de lo que toca a la provincia de Popayán (1582)". Los datos correspondientes a 1559 han sido complementados con los que proporciona la Visita anónima de 1560 y la información sobre la población de Buga en 1536, ha sido tomada de los datos que para 1539 aparecen en la Biblioteca de la Real Academia de Historia (Madrid) Relaciones Geográficas 4661, 14-IX "Discrepción de

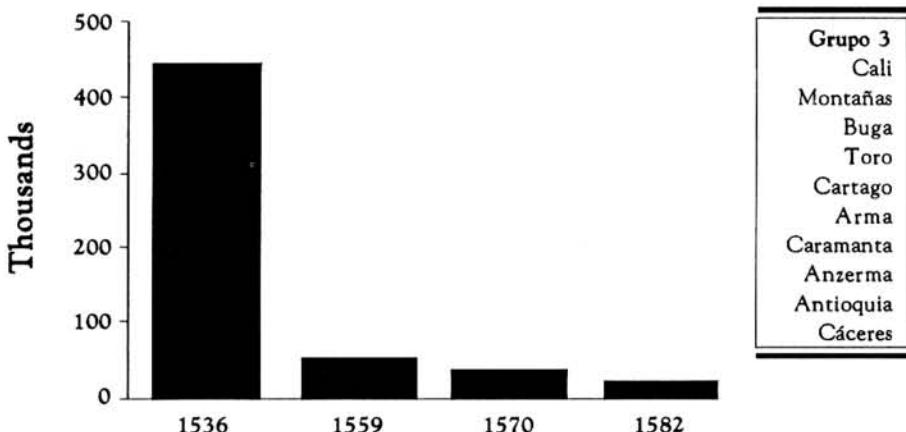
la gobernación de Popayán, Mariquita e Victoria, jurisdicción de Santa Fé desde Nuevo Reino de Granada (1583)" y la de 1570 de Juan López de Velasco *Geografía y descripción universal de las Indias* (Madrid 1971) pp. 206-216.

Nota: la información marcada con asterisco se ha extrapolado siguiendo los siguientes criterios:
1. Se formaron tres grupos, tomando como base la ubicación geográfica de los pueblos (véase gráfico No. 3, en la página siguiente). El primero de ellos comprende a Pasto, Almaguer, Chapanchica, Agreda, Yscance y Popayán; el segundo, a Timaná y La Plata y, el tercero, a Cali, Montañas, Buga, Toro, Cartago, Arma, Caramanta, Anzurama, Antioquia y Cáceres. 2. Con los datos disponibles para cada grupo, se calcularon las tasas de decrecimiento para cada período; los resultados se promediaron para obtener la tasa media de decrecimiento, que se aplicó para hacer las extrapolaciones correspondientes a ese mismo período. Así, en el caso de la población del primer grupo en 1536, se utilizó el promedio de la tasa de decrecimiento obtenida para los grupos dos y tres entre 1536 y 1559.

OCCIDENTE DE COLOMBIA 1536-1582
DECRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN INDÍGENA SEGÚN SUBREGIONES



GRUPO N°.3



1. A.G.I. (Sevilla) *Patronato 26, R-5 (9)*, ff. 66r. a 108v. "Relación que da el adelantado de Andaboya de las tierras y probincias que abaxo se ará mención" (f. 86v.).
2. La idea sobre la existencia del Perú se toma de la relación de Andagoya, que difiere de la de otros cronistas.
3. Véase a manera de ejemplo Hernán Cortés *Historia de Nueva España* (Ed. Fascimilar 1770, Bogotá 1982); fray Bernardino de Sahagún *Historia General de las cosas de la Nueva España* (Alianza Editorial, Madrid 1988) 2 vols.; Pedro Cieza de León *Obras Completas* (Edición crítica. Notas, comentarios e índices, estudios y documentos adicionales por Carmelo Sáenz de Santa María; Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid 1985) 3 vols.; Juan de Betanzos *Suma y Narración de los Incas* (transcripción, notas y prólogo por María del Carmen Martín Rubio, Ed. Atlas, Madrid 1987).
4. Juan Gil *Mitos y utopías del Descubrimiento: 3. El Dorado* (Alianza Editorial Madrid 1989) tomo 3.
5. Fernando Muro Romero *Las Presidencias-Gobernaciones en Indias* (Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Cátedra de Historia del Derecho Indiano, Sevilla 1975) pp. 27-34.
6. Clemencia Plazas, Ana María Flachetti, Thomas Van der Hammen y Pedro Botero "Cambios ambientales y desarrollo cultural en el bajo río San Jorge" en Boletín Museo del Oro (Banco de la República, Bogotá 1988) No. 20 pp. 55-88. Una visión de los cambios introducidos por múltiples sociedades prehispánicas puede seguirse en *Colombia prehispánica: Regiones Arqueológicas* (Colcultura, Instituto Colombiano de Arqueología, Bogotá 1989).
7. A.G.I. (Sevilla) *Patronato 28 (R-66)*, "Relación de Anzurama", ff. 30r., 32r. y 35v.
8. "Relación de Anzurama", A.G.I. (Sevilla) *Patronato 28 (R-66)* ff. 30r. a 38r. Esta relación ha sido atribuida a Jorge Robledo. "Relación de lo que subcedió en el descubrimiento de las

provincias de Antioquia, Anzurma y Cartago y ciudades que en ella están pobladas por el señor capitán(n) Jorge Robledo (1539-40)", A.G.I. (Sevilla) Patronato 28 (R-66) ff. 2r. a 6v. Esta relación fue firmada por Pedro Sarmiento. "Relación de lo que subcedió al magnífico señor Capitán Jorge Robledo, (1540-42)", A.G.I. (Sevilla) Patronato 28 (R-66) ff. 7r. a 29v. Esta relación fue escrita por Juan Baptista Sardela.

9. La etnobotánica y la etnoastronomía son dos ejemplos de ciencias cada vez más interesadas en contribuir al conocimiento del mundo prehispánico. La etnobotánica apunta a reconstruir ambientes ecológicos y a rescatar la fauna y la flora derrotada por la conquista. Esta lucha por sobrevivir de la mano de comunidades indígenas, se erige como una responsabilidad de la sociedad moderna, que puede encontrar aquí nuevas técnicas para la producción de alimentos, que operen en consonancia con la necesidad de preservar el medio ambiente.
10. La arqueología en Colombia debería cambiar sus métodos de investigación, introduciendo a los futuros arqueólogos en una lectura sistemática de la literatura histórica de las regiones que aspiran a trabajar. Tal actividad debería realizarse antes de lanzarse al campo a buscar restos materiales, que van bautizando caprichosamente con cualquier nombre, introduciendo confusión en la comprensión del mundo que se vivía al momento de la conquista. Ejemplos sobre este método pueden seguirse en las importantes publicaciones del Banco de la República, especialmente en el Boletín Museo del Oro.
11. Escribimos Quimbaya con n, tal como lo hacían los escribanos que llegaron por primera vez a su territorio.
12. Pascual de Andagoya *Relación y documentos* (Madrid 1986) p. 185, 210-1 y 205. La provincia de San Juan iba de Catámez al río San Juan. Antes de salir de España Andagoya se hizo ampliar el territorio de la gobernación desde el río San Juan a la punta de Comachiane, en el golfo de San Miguel, es decir quedó limitando con la Gobernación de Tierra Firme (Panamá) y con la Gobernación de la Nueva Castilla (Perú) dada a Pizarro. En otras palabras Andagoya fue gobernador de toda la franja del Pacífico Colombiano hasta Catámez.
13. A.G.I. (Sevilla) Patronato 26 (R-5) f. 96v.
14. A.G.I. Patronato 28 (R-66) f. 23 v. "Relación de lo que subcedió al magnífico...". Antonio Gómez Campillo "Antioquia y Santa Fe de Antioquia (rectificaciones históricas) en *Repertorio Histórico - Órgano de la Academia Antioqueña de Historia, fundada en 1903*, (Imprenta Departamental, Medellín, octubre 1940) Vol. XV, No. 147. pp. 5-67.
15. Robledo salió en su primer viaje en julio de 1539 y el 22 de junio de 1541 partió de Cartago hacia Arma y Antioquia.
16. "Memorial de Solola" en *Anales de los Cakchiqueles...* cit. p. 132.
17. Biblioteca Nacional (Madrid) *Manuscritos de América* 19.267 "Carta del Adelantado Pascual Andagoya dirigida al emperador Carlos V, sobre su partida de Panamá y prosecución de su viaje y reconocimientos hasta Cali, Cali 15 de septiembre de 1540". A.G.I. Patronato 26 (R-5, <9>) "Relación que da el adelantado de Andaboya de las tierras y provincias que abajo se hará mención".
18. Una descripción de los aspectos más interesantes tratados por Andagoya sobre la cultura Cueva puede verse en Hermann Trimborn "Pascual de Andagoya on the Cueva of Panamá" en *Indian Tribes of aboriginal America (Proceedings of the 19th International congress of Americanists, The University of Chicago Press, 1952)* pp. 254-261.

19. Warwick Bray "Las culturas prehispánicas de Calima" en *Arte de la Tierra: culturas de Calima* (Bogotá 1989) pp. 6-10. Curiosamente las observaciones derivadas de la investigación arqueológica coinciden con lo que vieron los conquistadores que entraron a esta tierra: población densa, relación con otras culturas, tumbas profundas y una agricultura sedentario importante. Incluso el autor sugiere algo evidente: "Las numerosas culturas regionales que constituyen la familia sonsoide son, por tanto, manifestaciones arqueológicas de los cacicazgos encontrados por los conquistadores". Véase "Relación que da..." cit. f. 86r. La "Relación de 1560", en H. Tovar Pinzón (Comp.) *No hay caciques ni señores* (Barcelona 1987), pp. 49 y 51, incluye entre los pueblos de yndios encomendados a Ylma de Juan Fernández con 213 tributarios, Chalima de Juan García con 50 tributarios y Zanzo de Pedro Muñoz con 109 tributarios. Leonor Herrera "La investigación arqueológica en la región Calima" en *Arte de la Tierra...* cit. pp. 11-14 sugiere que el término Calima "no aparece como topónimo ni como nombre tribal en el siglo XVI", pero Chalima podría corresponder a Calima. Un fenómeno de rotacismo, tan común como el que ha convertido a Zanzo en Sonso. ¿Y en dónde ha quedado Anzata?
20. Mariane CArdale de Schrimpf, Warwick Bray y Leonor Herrera "Reconstruyendo el pasado en Calima. Resultados recientes" en *Boletín Museo del Oro* (Bogotá 1989) No. 24, pp. 3-34. Pueden verse todos los artículos de este número del *Boletín del Museo del Oro*, que está dedicado a los Calima y a las culturas circunvecinas.
21. A.G.I. (Sevilla) *Patronato* 92 No. 1, R-2 "Ynformación de los méritos y servicios de Lorenzo Martín... 25 de febrero de 1523". Según esta información, Pedrarias arribó a Santa María la Antigua del Darién el "día de San Juan" (24 de junio) de 1514.
22. Manuel Serrano y Sanz *Orígenes de la dominación española en América* (Casa Editorial Bailly - Baillière, Madrid, 1918) pp. 259-537.
23. Carl Ortwin Sauer *The Early Spanish Main* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1966) p. 234, ha levantado un mapa de las principales provincias descritas por Andagoya, pero la versión que usó fue la de Navarrete con todos sus errores.
24. A.G.I. (Sevilla) *Patronato* 26, R-5 (11) "De Pedrarias Dávila 26 de noviembre de 1514", dice que por relación del Bachiller Enciso, Pedrarias fue con 400 hombres a la provincia del Cenú, en busca de riqueza y de las minas del Tarufi.
25. "Relación que da..." cit. f. 67r.
26. Andagoya "Relación..." cit. f. 420.
27. Mauricio Pardo Rojas "Regionalización de Indígenas Chocó: datos etnohistóricos, lingüísticos y asentamientos actuales" en *Boletín Museo del Oro* (Banco de la República, Bogotá 1987) No. 18, p. 48.
28. "Relación que da..." cit. f. 85v.
29. "Relación que da..." cit. f. 86r.
30. Kathleen Romoli "El Alto Chocó en el siglo XVI" (primera parte) en *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá 1975) Vol. XIX, pp. 9-38 y (segunda parte) en *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá 1976) Vol. XX, pp. 23-67.

31. Mauricio Pardo Rojas *op. cit.* pp. 46-63.
32. "Relación que da..." *cit. f. 86v.*
33. Robert Cushman, *op. cit.*, pp. 2-28. El autor considera que el Birú estaba no más al sur de Bahía Piñas y que el río que subió Andagoya era el Tuirá o el Sambú. Los argumentos de Cushman parecen alejarse de lo relatado por el mismo Andagoya. La bahía de Piñas estaba al norte de Cabo Corrientes. K. Romoli, "El alto Chocó..." *cit. (Primera parte) p. 30*, transcribe un documento de Melchor de Salazar de 1596, que narra que Almagro perdió su ojo entre los indios Marímanas, ubicados entre el Baudó y el Cabo Corrientes. Allí mismo entró posteriormente el capitán baeza, con 150 hombres antes de ser muerto.
34. "Relación que da..." *cit. f. 87v.*
35. "Relación que da..." *cit. f. 95r.*
36. "Relación que da..." *cit. ff. 87r.v.*
37. "Relación que da..." *cit. f. 97v.*
38. También hay datos sobre esclavos indios del San Juan trasladados a Sevilla, en la Carta de 22 de julio de 1539. Esta carta fue transcrita por Herman Trimborn "Una carta de Pascual de Andagoya" en *Trabajos y Conferencias (Seminario de Estudios Americanistas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid 1953)*, aunque contiene algunos errores de transcripción.
39. "Carta del..." *cit. f. 1v.*
40. "Relación que da..." *cit. ff. 97r. a 103v.*
41. Luis Fernando Calero *Pastos Quillacingas y Abades. 1535-1700* (Biblioteca Banco Popular, Bogotá, 1991).
42. A.G.I. (Sevilla) Patronato 93, No. 12 R-1 "Ynformación de los servicios del adelantado don Sebastián de Velalcázar en el gobierno de aquellas provincias" 1542. También Patronato 126, R-2 "Ynformación de los relevantes servicios de l adelantado don Sebastián de Velalcázar.... Quito 20 de noviembre de 1582". Estos materiales apenas constituyen un ejemplo del tipo de materiales que es necesario explorar. José Ignacio Avellaneda Navas *La expedición de Sebastián de Belalcázar al mar del norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada* (Banco de la República, Bogotá 1992).
43. Véase, a manera de ejemplo, A.G.I. (Sevilla) Patronato 27, R-1 "Camino y jornada del licenciado Juan de Badillo, Cartagena (s.f.)".
44. Sobre las relaciones geográficas de la Nueva Granada cf. Monique Lepage *Geographie économique de la Colombie au XVI^e siècle d'après - Las relaciones Geográficas de las Indias* (tesis inédita, Universidad de Nanterre 1976).
45. Kathleen Romoli "Nomenclatura y población Indígena de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del Siglo XVI" en *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá 1974) Vol XVI, pp. 375-478, calcula para la jurisdicción de Cali 30 mil indígenas en 1536, 10 mil en 1541 y 5.000 en 1552.

46. A.G.I. (Sevilla) Patronato 26, R-5, f. 96v. José Ignacio Avellaneda Navas *op. cit.*
47. Emilio Robledo *Vida del Mariscal Jorge Robledo* (Biblioteca José Restrepo Restrepo, Manizales 1984).
48. Kathleen Romoli *Vasco Núñez de Balboa, descubridor del Pacífico* (Academia Colombiana de Historia, Plaza y Janes, Bogotá 1988); Charles L. G. Anderson *Vida y Cartas de Vasco Núñez de Balboa* (Emecé Editores S.A., Buenos Aires 1944).
49. A.G.I. (Sevilla) Patronato 26, R-r (9) "Relación..." ff. 74r.v. y 80r. a 83r.
50. John V. Murra *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1975). Pedro Carrasco "América Indígena" en *Historia de América Latina, I* (Alianza Editorial, Madrid 1985).
51. Hermann Trimborn y *Señorío y Barbarie en el Valle del Cauca* (Madrid 1949).
52. María Elvira Escobar "Cacicazgo del Valle del Cauca: ¿Señorío o Barbarie?" en *Revista Colombiana de Antropología* (Bogotá 1986-8) Vol. XXVI, pp. 155-172; Héctor Llanos Vargas *Los Cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores* (Banco de la República, Bogotá 1981); R. y Alicia Reichel-Dolmatoff "Las bases agrícolas de los Cacicazgos Sub-Andinos de Colombia" en *Estudios Antropológicos* (Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá 1977) pp. 23-48.
53. Robert Drennan and Carlos A. Uribe (eds.) *Chiefdoms in the Americas* (University Press of America (Lanham-London, 1987).
54. "Relación de Anzerma" *cit.* f. 30r.
55. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." *cit.* f. 13r. Los subrayados son nuestros. Sobre la visión de la conquista y de los conquistadores puede verse, Tzvetan Todorov *La conquista de América: la cuestión del otro* (Siglo XXI editores, México 1987); Juan Gil *op. cit.* y Georges Baudot *Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Espasa Calpe, Madrid 1983).
56. "Relación de Anzerma" *cit.* f. 31r.
57. *Ibid.* f.30v.
58. Téngase en cuenta que se nombran tres jerarquías de poder: Principales, Caciques y Señores.
59. "Relación de Anzerma" *cit.* f. 32r.
60. La ciudad de Anzerma fue fundada por Jorge Robledo el día de Nuestra Señora de Agosto (15 de agosto ?) de 1539 y se llamó Santana, no Santa Ana. Cuando Andagoya llegó como gobernador en 1540 la llamó San Juan y posteriormente Belalcázar, siendo gobernador, la llamó Anzerma. Los cambios en los nombres obedecieron a que cada uno "por hacer verdadera la relación" falsa que hacen a su majestad, y porque es costumbre "de gobernadores e capitanes nuevos deshacer lo que los otros han hecho aunque sea bueno e deste arte se pierden e destruyen las tierras", según lo afirmó el escribano Sardela en su "Relación de lo que subcedió al magnífico..." *cit.* f. 11r.

61. "Relación de Anzurma" cit. f. 31r.
62. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. f. 8v.
63. *Ibid.* f. 9r.
64. Juan Friede *Los Quimbayas bajo la dominación española* (Bogotá 1963) y, del mismo autor, el manuscrito *Historia de la antigua ciudad de Cartago*, fechado en Sevilla, junio 1963, que reposa en nuestra biblioteca.
65. "Relación de Anzurma..." cit. f. 33v. Cartago fue fundada el 9 de agosto de 1540, por Jorge Robledo.
66. "Relación de lo que subcedió..." cit. f. 6r; en la "Relación de Anzurma..." cit. f. 33r. Sardela habla de 80 caciques "en esta provincia". Posiblemente su alusión a la provincia se refiere al espacio de dominio hispano y no únicamente al espacio Quimbaya.
67. "Relación de Anzurma" cit. f. 33r.
68. *Ibid.* f. 33r.
69. *Ibid.* f. 33v.
70. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. f. 5r.
71. P. Cieza de León *Crónica del Perú* (p. Madrid, 1984) p. 84.
72. "Relación de Anzurma" cit. f. 33r.
73. P. Cieza de León *Crónica..* cit. p. 79.
74. "Relación de Anzurma" f. 34r.
75. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. f. 5v.
76. *Ibid.* f. 33v.
77. *IId.* f. 12r.
78. *Ibid.* f. 9v. Chatapa quedaba entre Anzurma y Apía.
- 79.¹ "Relación de Anzurma" cit. f. 33v.
80. Varios *Ingenierías prehispánicas* (Fondo FEN Colombia-Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá 1990).
81. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. f. 7v. Estado: "Medida longitudinal tomada de la estatura regular del hombre, que se ha usado para apreciar alturas o profundidades, y solía regularse en siete pies. Medida superficial de 49 pies cuadrados". Pie: "El pie de Castilla, tercera parte de la vara, se divide en 12 pulgadas y equivale aproximadamente a 28 centímetros" (*Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 1970). Los dos estados de pescado equivaldrían a una superficie de 3.92 x 3.92 metros o sea 15.37 metros cuadrados. A esto

equivaldrían los 49 pies cuadrados. Un estadio equivaldría a $1.96 \times 1.96 = 3.84$ metros cuadrados. Aún falta por establecer el volumen, ya que desconocemos la profundidad de estos canales.

82. "Relación de Anzerma..." cit. f. 37r.
83. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. f. 15v.
84. *Ibid.* f. 14v.
85. "Relación de Anzerma" cit. f. 35v.
86. *Ibid.* f. 31r.
87. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. f. 14r.
88. "Relación de lo que subcedió en el descubrimiento..." cit. ff. 27r.v.
89. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. ff. 7v. y 8v.
90. *Ibid.* f. 14r.
91. *Ibid.* f. 10r.
92. *Ibid.* f. 13r.
93. "Relación de Anzerma..." cit. f. 32r.
94. *Ibid.* f. 31v.
95. La profesora Elizabeth López, del departamento de Química de la Universidad Nacional, me ha indicado senderos para que acceda a los recursos de la ciencia y me ayudó a comprender estos fenómenos. Estoy muy reconocido con ella por lanzarme a estos caminos tan extraños, ajenos y traumatizantes para un historiador. A veces tan incomprensibles como la misma soledad. También la profesora Marta Pabón hizo útiles indicaciones al texto.
96. "Relación de Anzerma..." cit. f. 30v.
97. *Ibid.* f. 31r.
98. *Ibid.* f. 33r.
99. *Ibid.* ff. 33r. 35v y 36r.
100. Alfred W. Crosby *Imperialismo Ecológico: la expansión biológica de Europa, 900-1900* (Ed. Crítica, Barcelona 1988); John C. Super *Food, Conquest, and Colonization in Sixteenth Century Spanish America* (University of New Mexico Press, Albuquerque 1988); National Research Council *Lost Crops of the Incas: Little-Known Plants of the Andes with Promise for Worldwide Cultivation* (National Academy Press, Washington D.C., 1989).
101. Sobre las complejidades implícitas en el estudio de la alimentación en el pasado cf. S. Boyd Eaton and Melvin Konner "Paleolithic Nutrition, a consideration of its Nature and Current Implications", en *The New England Journal of Medicine* (1985, Jan.) Vol. 312, No. 5, pp. 283-9

y Stanley M. Garn and William R. Leonard "What did our Ancestors Eat" en *Nutrition Reviews* (1989, November) vol. 47, No.11, pp. 337-345.

102. Son muy constructivas las críticas de Felipe Cárdenas Arroyo "Mitos y verdades sobre la desnutrición entre los muiscas: Una visión crítica" en *Revista de Antropología y Arqueología* (Universidad de los Andes, Bogotá 1980) Vol VI, No. 1, pp. 129-139 y Carl H. Langebaek "Patologías de la población muisca y la hipótesis de la economía autosuficiente" en *Revista de Antropología y Arqueología* (Universidad de los Andes, Bogotá 1990) Vol. VI, No. 1, pp. 143-159. También son importantes los comentarios críticos aparecidos en la misma Revista (pp. 161-170) de Ana María Boada Rivas, Roberto Lleras Pérez y Santiago Mora C.
103. Gonzalo Aguirre Beltrán "Cultura y nutrición" en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio* (México, Universidad Nacional, 1956).
104. Alfred W. Crosby *Imperialismo Ecológico...* cit.; Hermes Tovar Pinzón "El agua en la economía colonial colombiana (1500-1810)" en *Antiguas obras hidráulicas en América* (Centro de estudios históricos de obras públicas y urbanismo, Ministerio de Obras públicas y transporte, Actas del Seminario México 1988, Madrid 1991) pp. 253-267.
105. Jeffery M. Paige *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World* (New York 1975).
106. "Relación de Anzurma..." cit. f. 32r.
107. Leonor Herrera, Mariana Cardale de Schrimpf y Warwick Bray "Adaptaciones agrícolas en el valle medio del río Cauca (Colombia)" (manuscrito facilitado por Leonor Herrera, a quien agradezco su solidaridad).
108. Para una visión sobre estos aspectos cf. Enrique Mayer y Giorgio Alberti (eds) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1973).
109. A manera de ejemplo puede verse Sherburne F. Cook and W. Borah *Essays in Population...* cit.
110. Relación de lo que subcedió al magnífico... cit. f. 12v. En la conquista de Antioquia se habla de 10.000 indios alzados en el valle de las P(er)as.
111. *Ibid.* f. 10r.
112. "Relación de Anzurma..." cit. f. 34r.
113. Hermes Tovar Pinzón "Estado Actual de los estudios de demografía histórica..." cit., Juan Friede *Los Quimbayas....* cit.
114. Hermes Tovar Pinzón "Estado Actual..." cit. pp. 99-102.
115. H. Tovar Pinzón *No hay caciques...* cit. pp. 117-8; S. Padilla et alter *La encomienda en Popayán - tres estudios* (Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla 1977).

116. H. Tovar Pinzón *No Hay Caciques...* cit. p. 14 cuadro 1.
117. Pascual de Angagoya "Relación que da el Adelantado de Andaboya..." cit. f. 98r.
118. "Carta del adelantado..." cit. f. 4r.
119. *Ibid.* f. 4r.
120. Pascual de Andagoya "Relación que da..." cit. f. 98v.
121. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. ff. 26r. v.
122. *Ibid.* f. 28r.
123. *Ibid.* f. 13r.
124. *Ibid.* ff. 9v. y 10r.
125. *Ibid.* f. 19r.
126. *Ibid.* f. 12v.
127. *Ibid.* ff. 24v. y 26v.
128. "Carta del Adelantado..." cit. f. 10r.
129. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. ff. 19v., 20v., 20r. y 25v.
130. "Carta del adelantado..." cit. f. 4r.
131. "Memorial de Solola" en *Anales de los Cakchiqueles...* cit. pp. 124-126.
132. "Relación de lo que subcedió al magnífico..." cit. ff. 13v. y 14r.
133. *Ibid.* f. 11v.
134. "Carta del adelantado..." cit. f. 7r.
135. Para un debate general sobre la fundación de ciudades cf. *La ciudad Iberoamericana* (Actas del Seminario Buenos Aires, 1985, Madrid 1987).
136. La legitimación del estamento militar en el poder civil, como búsqueda de solución de conflictos, fue sugerido oportunamente por Marta Herrera, al comentar los hechos que precedieron a la fundación de ciudades.
137. "Relación de lo que subcedió al Magnífico..." cit. f. 11r.
138. *Ibid.* f. 12r.

PARTICIPACIÓN INDÍGENA EN EL DESARROLLO AMAZÓNICO COLOMBIANO

SÍNTESIS DE HISTORIA ECONÓMICA
DE LA AMAZONIA COLOMBIANA (1550-1945)

Roberto Pineda C.

Profesor

Departamento de Antropología
Universidad Nacional y Universidad de los Andes

PREFACIO

Este trabajo tiene como propósito efectuar una síntesis de la historia económica de la Amazonia colombiana, desde la segunda mitad del siglo XVI, cuando se iniciaron las primeras ocupaciones del piedemonte, hasta 1945, cuando terminó el segundo ciclo del caucho. Se basa principalmente en fuentes secundarias, si bien tiene en cuenta diversos documentos inéditos que consulté en el Archivo Nacional de Colombia y otros testimonios directos. El énfasis de este escrito es refiere a las modalidades de ocupación económica esclavista y extractiva regional que caracterizan los diversos períodos de la historia amazónica colombiana, aunque los hemos enmarcado, cuando ha sido necesario, en contextos más amplios de la historia de la cuenca Amazónica en general. Los procesos de colonización -o sea la valoración permanente de la tierra y el bosque- están apenas esbozados en lo que respecta a la transición de principios de siglo en el Caquetá. Como los procesos de colonización se desarrollaron, sobre todo, a partir de 1950, quedan por fuera desde el punto de vista cronológico de nuestro período de análisis.

El texto fue redactado en el año de 1986, por encargo del doctor Martín von Hildebrand, en el marco del Proyecto Participación Indígena en el Desarrollo Amazónico, llevado a cabo por la Fundación Puerto Rastrojo, bajo el patrocinio de COLCIENCIAS.

Desde entonces diversos colegas han elaborado importantes trabajos sobre la historia de la Amazonia; no obstante, el esquema de presentación de nuestro ensayo sigue, a mi parecer, vigente. Sin embargo, he incluido unas nuevas páginas sobre el ciclo de la quina y el caucho en el piedemonte y un breve apartado sobre el impacto de la economía extractiva del hevea en la sociedad mundurucú, en la Amazonia brasileña.

Quiero manifestar mi agradecimiento con el Dr. Hildebrand, por la confianza que me ha dispensado. Asimismo, debo manifestar mi deuda con los estudiantes de los cursos "Colonos y Caucheros" y "Problemas Antropológicos en el Desarrollo del Amazonas" (Problemática de Colombia) por sus útiles comentarios, preguntas y cuestionamientos.

Espero que este ensayo estimule el interés por la todavía incipiente historia económica del Amazonas y genere algunas reflexiones para buscar alternativas de desarrollo de la cuenca que armonicen el derecho de sus pobladores tradicionales, el interés legítimo de los Estados amazónicos y la protección del medio ambiente regional y global.

Santafé de Bogotá, septiembre de 1992.

INTRODUCCIÓN

La Amazonia no ha sido, como se supone habitualmente, un territorio marginal. Sus pueblos y gentes, sus sistemas económicos y sociales, han estado insertados durante los últimos cuatro siglos en contextos coloniales e internacionales.

La Amazonia ocupó, desde tiempos tan tempranos como la segunda mitad del siglo XVI, un lugar específico en la economía-mundo (Wallerstein, 1979). Durante siglos la vastedad de su territorio fue un mecanismo recuperativo de la economía regional ya que los europeos y sus descendientes sustrajeron de ella centenares, miles --y quizás millones- de hombres para emplearlos como "productores directos", sin preocuparse por su reproducción física y social, en el proyecto de fundar allí una sociedad colonial. Simplemente, los que físicamente sucumbían eran reemplazados por otros de aldeas muy lejanas. Estos hombres no eran proletarios, sino técnicamente esclavos (Meillassoux, 1979). Los europeos los sustraían de sus sociedades, usurpaban la energía social en ellos invertida por sus respectivas sociedades y se exprimía toda su capacidad productiva, sin dejar compartir el fruto de su trabajo con los eventuales descendientes nativos.

La catástrofe demográfica fue agravada por las múltiples epidemias que azotaban periódicamente la región.

La fuerza de trabajo era renovada mediante la guerra o prácticas de rescate que fomentaban acciones bélicas de unos grupos indígenas contra otros grupos nativos. Este panorama se agrava aún más con las incursiones caribes desde Guyana hacia el Alto Orinoco-Río Negro, con propósitos similares para negociar con los holandeses (Useche, 1985).

Durante siglos este proceso fue inexorablemente ocurriendo. Las primeras víctimas fueron los habitantes de las vegas del río Amazonas. Los Omaguas, del trapecio Amazónico, una sociedad estimada en varios centenares de miles de personas habían ya desaparecido a principios del siglo XVIII. Algo similar ocurrió a los Manaos, y otros pueblos del Río Negro, etc. Denevan estimó la población ribereña del río Amazonas, para 1541, en 1.501.084 personas. Siglo y medios después todos o casi todos habían sucumbido (Denevan, 1980).

Los portugueses ocuparon el territorio a medida que necesitaban nueva fuerza de trabajo. Como consecuencia de ello reconocieron el Caquetá, el Putumayo, el Vaupés, etc. Los españoles tampoco escaparon a este proceso. Los proyectos de colonización del piedemonte desembocaron en prácticas esclavistas. No obstante la Amazonia brasileña alcanzó más rápidamente los límites de este proceso, de manera tal que ya a mediados de 1880 se vió obligada a importar trabajadores para explotar el caucho amazónico, mientras que nuestra Amazonia ha sido "reserva de mano de obra" hasta hace unos pocos años.

La región tuvo un rol fundamental -desde el punto de vista mundial- como lugar de oferta de ciertos productos: cacao en el siglo XVIII o caucho silvestre en los siglos XIX y XX. Con ello,

indudablemente, se incrementaba la tasa de ganancias de industrias de alto nivel tecnológico como las consumidoras industriales de caucho.

Los productos locales tenían una posición desventajosa en el contexto del mercado internacional de tal manera que la tasa de acumulación siempre fue baja y reposaba, sobretodo, en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena.

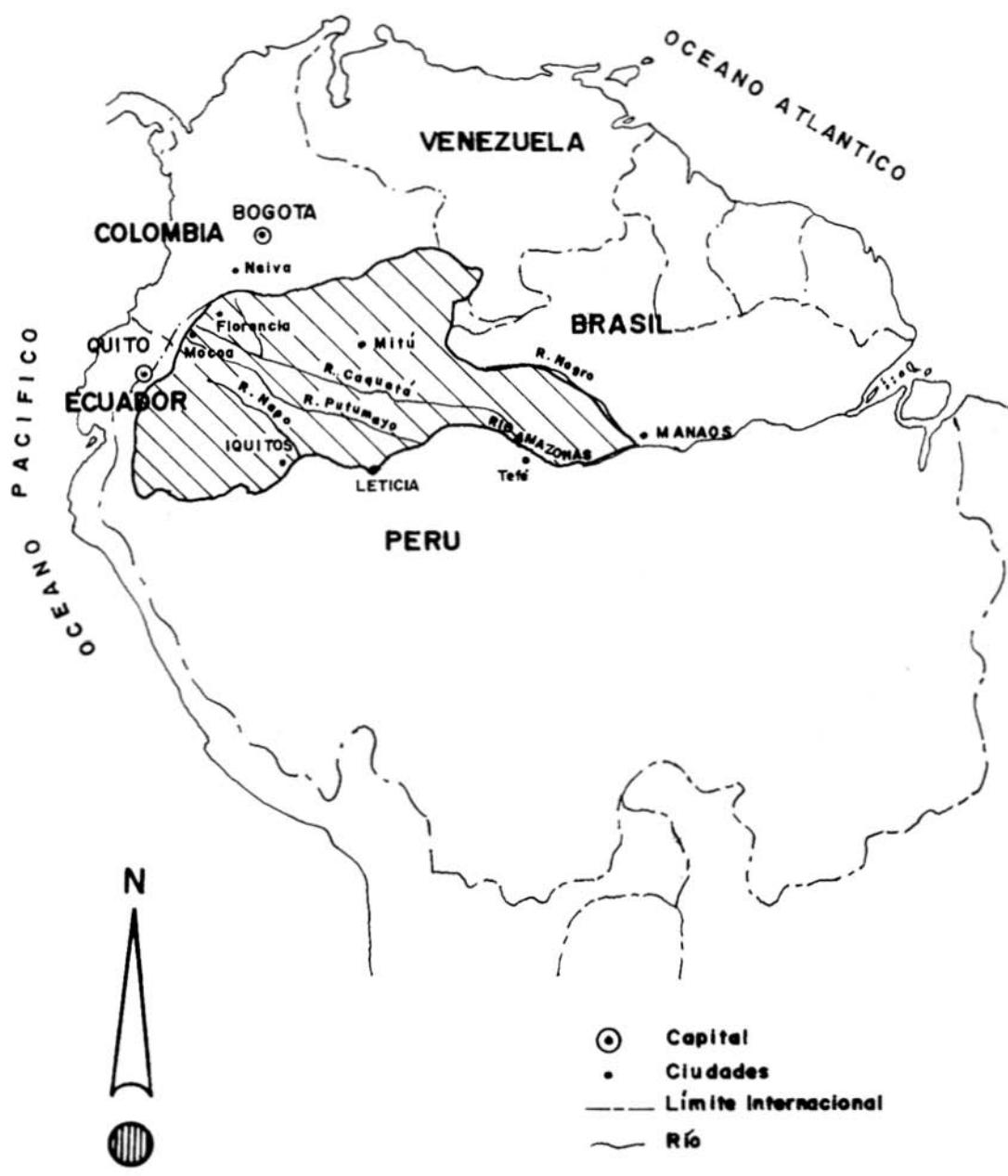
Pero la explicación de este proceso no está únicamente en la posición periférica de la Amazonía con relación al mercado internacional, sino también en algunas de sus características regionales. Sus recursos estaban generalmente dispersos por el bosque o carecía de significativas minas de oro y plata accesibles a la tecnología de entonces. Como los recursos estaban dispersos no se podía concentrar capital, hombres y técnicas en sistemas más rentables como plantaciones; o fomentar la conformación de poblados en torno a los centros de producción que se constituyeron en reservas de mano de obra barata y, a su vez, en centros de aculturación de los hábitos y patrones culturales de la región; y concomitantemente conformar un mercado regional fuerte y sostenido.

Las grandes distancias y las dificultades de superar los raudales fueron igualmente obstáculos considerables para la homogeneización cultural. Asimismo, la estructura segmentaria de la mayor parte de las sociedades nativas hacia muy difícil el manejo de la fuerza de trabajo local y las multitudes de lenguas indígenas se presentaban como serios impedimentos para la comunicación.

En torno a estos y otros factores se ha ido tejiendo la historia económica regional, oscilando entre una relación esclavista clientelar, cuya manifestación se ha dado en el plano económico en el llamado "sistema de endeude". Las bonanzas económicas no han hecho otra cosa que reforzar estas relaciones sociales ya que estas últimas han sido sus soportes. Las posibilidades internacionales para la Amazonía han consolidado las relaciones de carácter colonial entre blancos, indios y mestizos, y no han transformado la economía regional.

Este escrito describe el proceso en lo que atañe a la Amazonía colombiana, si bien busca en determinados momentos ubicar en contextos más amplios sus problemas con el fin de ganar capacidad comprensiva. El hilo conductor es la actividad económica, con el convencimiento de que ésta refleja los aspectos fundamentales de la sociedad amazónica regional. Esperamos generar una reflexión más general sobre un problema de vital importancia para el Amazonas y sus gentes de hoy: por qué no se ha desarrollado? El auscultamiento histórico nos muestra algunas tendencias de mediana y larga duración que, a pesar de las rupturas, siguen definiendo su historia contemporánea. El camino de la construcción de una teoría del desarrollo o/y etno-desarrollo adecuada al Amazonas está lejos de haber concluido, y si este trabajo logra motivar problemas y preguntas pertinentes habrá alcanzado gran parte de su cometido.

MAPA I
AMAZONIA NOROCCIDENTAL



LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA DEL PIEDEMONTE

A. EL MODELO DE LA ENCOMIENDA Y EL REAL DE MINAS

Los españoles intentaron reproducir en el piedemonte amazónico, durante la segunda mitad del siglo XVI, el modelo de colonización del área andina, estableciendo encomiendas y Reales de Minas en ese territorio.

Para ello tuvieron como base los conocimientos adquiridos por los expedicionarios de Hernán Pérez de Quesada -quien partiendo de Tunja había recorrido todo el piedemonte hasta salir al Valle de Achibichi (Sibundoy) y desplazado hasta la ciudad de Pasto- y los antecedentes de la expansión española en la Amazonía ecuatoriana (Rivas y Oviedo, 1990, 57 ss.).

En 1557 se hizo la primera fundación de Mocoa. Los indios de la región -los Mocoa- fueron repartidos en encomiendas a sus fundadores, y dedicados a la explotación de oro de aluvión de los ríos cercanos (Castelví, 1944, 8ss.).

En 1582 se estima que en Mocoa residían 10 vecinos españoles, con 800 indios encomendados. No obstante, las dificultades de comunicación con Pasto y la resistencia indígena, entre otros factores, comprometieron su ulterior crecimiento y hacen temer su destrucción.

Como consecuencia de la debilidad de la nueva colonia se fundaron Simancas y Ecija de los Sucumbíos, a finales del siglo XVI. Simancas estaba localizada posiblemente cerca a la actual localidad de Santa Rosa, en el alto Caquetá; Ecija de los Sucumbíos fue establecida en el río San Miguel, combatiendo y reduciendo a los indios Kofanes.

Simancas fue establecida con una función de contención militar; parte de la estructura urbana se encontraba amurallada; Ecija, por su parte, se aprovechaba de su conexión más cercana con las otras localidades del oriente ecuatoriano y del área andina, que le permitían un comercio y protección más adecuada y prometedora que Mocoa.

La crisis de la actividad minera de la Nueva Granada, aunada a la resistencia indígena en todo el piedemonte, debilitó aún más la posición de Mocoa y las otras localidades durante el siglo XVII. Sin duda alguna, como lo indica el siguiente cuadro, Mocoa no logró despegar en el siglo XVII; tanto su número de encomenderos como el de indios encomendados disminuyó ostensiblemente.

CUADRO 1.
ENCOMIENDAS DE LA PROVINCIA DE MOCOA

AÑO	No. DE VECINOS ESPAÑOLES	INDIOS ENCOMENDADOS
1582	10	800
1606	10	312
1626-700	2	70-75

Fuente :Pineda C., 1980-81, 339.

La crisis de los establecimientos del Alto Putumayo se vió agravada por los levantamientos y resistencias indígenas. Esto dificultaba los proyectos de colonización e imponía cargas onerosas a los españoles. En 1620, por ejemplo, Mocoa debió protegerse por medio de escoltas de una posible rebelión nativa; en 1663 se produjo un levantamiento de indígenas tamas y andakfes que destruyeron la ciudad. En 1819, asimismo, la población estaba desolada por ese mismo motivo. Igual suerte corrió Simancas que fue totalmente destruida a finales del siglo XVII, mientras que Ecija de los Sucumbíos perecería en la segunda mitad del siglo XVIII (Friede, 1953).

B. PROYECTO DE COLONIZACIÓN DEL CAGUÁN

Desde el Alto Magdalena, y particularmente con base en la localidad de Timaná, se proyectaron desde finales del siglo XVI algunas expediciones sobre el Alto Caguán y el río Orteguaza. En 1591 se estableció la población del Espíritu Santo del Caguán, cerca de la desembocadura del río Guayas en el Caguán, y se fundaron los pueblos de Oteguaces y Guenta (en el río Orteguaza). Esta zona estaba habitada por grupos indígenas de filiación tucano occidental, andakfes y tamas.

Espíritu Santo fue dotada con el título de ciudad y contaba con su propio cabildo. La población nativa fue repartida en encomiendas, dedicadas a la extracción de pita, miel, cera y algunos otros productos. Los indios tributaban bamiz, estoraque, caraña, miel de abejas, zarza, petates, totumas y colorantes. Estos bienes eran llevados por cargueros indígenas, durante penosas travesías, a Timaná, Neiva, e incluso Santa Fé de Bogotá (Pineda C., 1980-81).

Algunos de los encomenderos del Caguán poseían también hatos ganaderos, aprovechando probablemente las condiciones favorables de las sabanas del Yarf. La carne era llevada, así mismo, por hombres hasta los mercados de las poblaciones citadas.

Los encomenderos establecieron vínculos comerciales con los indígenas de parcialidades más lejanas, y con frecuencia aquellos se trasladaban a las localidades de los nativos encomendados para efectuar transacciones comerciales.

Al contrario de las áreas andinas, a los encomenderos les era difícil controlar efectivamente la fuerza de trabajo nativa; por lo tanto, debían en parte basar su autoridad en relaciones de endeudamiento y en el poder que daba suministrar ciertos productos escasos o altamente valorados --como la sal, el tabaco, chaquira, hachas de acero y otros productos-- por los indígenas.

Como en todo régimen colonial la utilización servil de la mano de obra nativa era fundamental para la reproducción de las formas de dominación.

Los Españoles del Caguán y del río Orteguaza contaban, además de la mano de obra "pacificada", con la "guerra justa" y prácticas de rescate para obtener fuerza de trabajo local.

La "guerra justa" no era, sin embargo, un procedimiento económico para obtener trabajadores, ya que las condiciones del medio ambiente -altas temperaturas, dificultades en los caminos, ciclos climáticos, enfermedades- hacían oneroso y difícil el desplazamiento de expediciones militares con estos propósitos. En la colonización del Caguán se desarrolló, desde un principio, una relación relativamente estable con ciertos grupos indígenas regionales, en un contexto en general hostil a los españoles.

No debe olvidarse que muchos indios de la zona andina habían huido al oriente en búsqueda de refugio ante las enfermedades y métodos violentos de los españoles.

Desde los primeros años del siglo XVII, los españoles penetraron en el Alto Apaporis y en otras regiones orientales del Caquetá, para negociar "huérfanos" con los grupos indígenas, entre ellos los huajes (murciélagos, carijonas) (Llanos y Pineda, 1982). Los indígenas obtenían estas "piezas" mediante actividades guerreras en la parte meridional del Caquetá. A los grupos capturados los denominaban con el apelativo genérico de "huitotos" o "tamas".

En 1628, de acuerdo con la visita de Don Diego de Ospina a Timaná y áreas aledañas, se hallaban en las encomiendas del Alto Magdalena una multitud de indígenas de las selvas orientales (pinaguajes, tamas, andakfes, oteguazas, guentes). Estos trabajaban en diversos tipos de servicios personales. Asimismo, tenían entre sus funciones transportar personalmente productos vernáculos a las minas de Almaguer y otras localidades y coadyuvar en trapiches y estancias de la región. Los tamas entrevistados sostuvieron que gran parte de ellos habían sido rescatados por los españoles cuando aquellos eran niños, en las parcialidades aborigenes vecinas. Los indios selváticos -y en particular los tamas- se convirtieron, entonces, en un factor fundamental para la provisión de la fuerza de trabajo regional, en un momento de depresión económica del Nuevo Reino de Granada.

Este desplazamiento provocó numerosas muertes entre los indios selváticos ya sea por las enfermedades epidémicas contraídas en el nuevo hábitat, o por una relativamente alta tasa de suicidios de aquellos tamas que se negaban a aceptar la servidumbre. Los españoles optaban, como en toda estrategia de conquista, en suplir la nueva mano de obra mediante otras acciones de rescate.

A mediados del siglo XVII, los peninsulares aumentaron su presión sobre la fuerza de trabajo nativa. En la misma colonia del Caguán la actividad más lucrativa consistió en rescatar indígenas y desplazarlos al Alto Magdalena, a pesar de que la esclavitud de indios había sido prohibida casi un siglo atrás (Pineda C., 1980-81).

Los mismos indios encomendados fueron objeto de la trata, generándose un movimiento social de resistencia nativa frente a los españoles. Ello condujo a su convergencia con múltiples grupos indígenas que se habían resistido a incorporarse al proyecto colonial (particularmente los andakfes) y a la toma y destrucción -a finales del siglo XVII- de la ciudad del Espíritu Santo del Caguán.

Este primer intento de colonización española había fracasado. En el piedemonte los españoles habían intentado fundar la sociedad colonial mediante la apropiación de tierra y la utilización compulsiva de la mano de obra nativa para la explotación de oro y otros recursos.

La apropiación de la tierra -o sea del bosque- era una figura más bien retórica ya que los españoles no tenían manera de hacer funcionar realmente su dominio sin la utilización de la mano de obra indígena y de sus técnicas de explotación agrícola (roza y quema, productos nativos, tecnología alimenticia local..); entonces no existía la posibilidad de recurrir a importar productos andinos debido a la dificultad de las comunicaciones.

Los españoles debieron fundar su estrategia para sobrevivir en el bosque tropical en las sociedades indígenas, y no únicamente en la mano de obra de estos últimos. Las técnicas agropecuarias foráneas no funcionaban del todo o simplemente no funcionaban. La incapacidad política de someter los nativos y la crisis económica de todo el Reino desencadenó el fracaso global del sistema de apropiación de los recursos silvestres y humanos locales. En fin, el colapso del proyecto colonial amazónico español

CONFORMACIÓN DEL ESPACIO AMAZÓNICO PORTUGUES

A. LA EXPANSIÓN LUSITANA

El Tratado de Tordesillas concedía a Portugal una pequeña franja de América, situada en el litoral suroriental del continente suramericano.

La Corona portuguesa, sin embargo, permaneció relativamente desinteresada de sus posesiones americanas, hasta que en la segunda mitad del siglo XVI se inició la explotación de factorías de caña de azúcar, utilizando en principio mano de obra indígena y, rápidamente, negra (Ferreira Reis, 1931).

En los primeros lustros del siglo XVII, la Corona portuguesa modificó radicalmente su política y mediante expediciones auspiciadas por el Estado y bajo la iniciativa privada (bandeirantes) emprendió una vigorosa campaña expansionista para ocupar el interior del continente, particularmente la "isla del Brasil", o sea, ese espacio interior situado entre el Atlántico y las cuencas del Amazonas y la Plata (Ferreira Reis, 1965, .88).

Paradójicamente, los primeros pasos efectivos en esta dirección tienen lugar durante el período denominado "cautiverio babilónico", cuando la Casa real portuguesa estaba bajo el control y dominio de la Corona española.

Diversas colonias inglesas y holandesas se habían instalado en la costa de Amapá, la isla de Marajoara, el bajo Amazonas, incluyendo las partes bajas de los ríos Tapajos y Xingú; en estas regiones, además de explotar los recursos naturales, habían plantado, asimismo, caña de azúcar y sostenían diversas factorías de azúcar y ron. Así que, para la seguridad del Imperio Español, era necesario desalojar los "herejes" del Bajo Amazonas, ya que no solamente amenazaban la integridad territorial del Imperio sino también las rutas del comercio trasatlántico (particularmente el tráfico de esclavos) y del Oriente; además que podían eventualmente penetrar vía el Amazonas hacia el Virreinato del Perú.

El 25 de diciembre de 1615 parte de San Luis la primera expedición portuguesa al Delta del Amazonas. Tiene como instrucciones desalojar los "herejes" y establecer un fuerte en la desembocadura del río Amazonas, que recibe en 1616 el nombre de Belén de Pará. Esta localidad será la base para la expansión portuguesa en toda la Amazonia (Ferreira Reis, 1965, 68).

Los historiadores portugueses señalan que dicha operación, aunque velada en el contexto de la política del Imperio Español, tenía más allá de la protección coyuntural de los intereses del Imperio Español una misión geopolítica secular que incluía la ampliación de la frontera agrícola de la caña y la incorporación de la fuerza de trabajo indígena de la Amazonia a la economía colonial.

En este contexto, en 1621, la Corona española anuló las disposiciones que impedían que los portugueses penetrasen en el Amazonas; con su visto bueno se fundó Fortaleza de Gurupá, en el bajo Amazonas -después de destruir un asentamiento del mismo carácter holandés- lo que le permitió a Portugal controlar la navegación sobre el río Amazonas (Ferreira Reis, 1931, p. 70).

En 1632 los portugueses iniciaron el ascenso del río Amazonas: cinco años más tarde, Pedro Texeira remontó el Amazonas hasta la ciudad de Quito y establece -en 1639- la población de Franciscana en la confluencia del río Coca con el Napo. Durante su regreso, fue acompañado por el padre Cristóbal de Acuña, que con base en esta experiencia redactó su conocido libro *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas* (1641).

Durante 1640, en particular, los portugueses se proyectaron profundamente en la cuenca del río Amazonas. Sus objetivos fueron acelerados por el decaimiento del comercio portugués de especies con el Oriente, el mayor costo de la mano de obra esclava negra y la rápida extinción de la población indígena tupinambá. Se trataba de impulsar la recolección de especies (con el indispensable auxilio de los nativos que identificaban a cabalidad la vainilla, salsaparrilla, cacao, algodón, etc. o "drogas del sertao") y de esclavizar la población indígena de la cuenca.

La punta de lanza fue, en este caso, los padres jesuitas. En 1657 estos fundaron en la desembocadura del río Tarumá, en el Río Negro, la primera gran misión regional con unos 700 indígenas tarumas; estos son distribuidos, en los años siguientes, entre los pobladores del Gran Pará. Al año siguiente, por ejemplo, el mismo provincial de los jesuitas desplazó varios centenares de indígena a las aldeas portuguesas donde son vendidos como esclavos (Ferreira Reis, 1931, 43 ss.).

En 1669 los portugueses fundaron en las riberas del Río Negro la fortaleza de Da Barra de San José en cuyas inmediaciones se instalan indígenas barés, manaos, passé y baniwas, algunos de ellos provenientes del Alto Vaupés (Isana) y del Yapurá (Caquetá), transformándose en aduana para el tráfico de esclavos regional. La escala de penetración portuguesa se sostuvo durante el resto del siglo y la centuria siguiente a un ritmo que causó la desaparición de miles de indígenas y de etnias (Wright, 1981, 119 ss.).

B. EL TRAFICO DE ESCLAVOS

Desde la segunda mitad del siglo XVII se inició un proceso sistemático de utilización de la mano de obra nativa que comprendía el desplazamiento compulsivo de las comunidades indígenas a las aldeas portuguesas o la esclavización de los mismos, mediante la "guerra justa" o las prácticas de rescate.

La "guerra justa" era una expedición de carácter oficial destinada al castigo de grupos aborigenes supuestamente rebeldes o acusados de haber dado muerte a portugueses. Las tropas de rescate tensan como finalidad intercambiar bienes o mercaderías con jefes indígenas para obtener a cambio hombres, ya sea de su propio grupo o gente obtenida mediante guerra o intercambio con otras tribus. En este caso se justificaba la acción aduciendo que se libraban de ser comidos por sus enemigos. En los dos casos, el resultado era su utilización prácticamente como esclavos en las aldeas lusobrasileras del Amazonas y del Río Negro. Los indígenas eran llevados a ciertos lugares denominados "arriales" donde se concentraban, antes de ser desplazados o vendidos en las aldeas portuguesas (Wright, 1981, 122 ss.).

Durante la segunda mitad del siglo XVII y primeras décadas del siglo XVIII, la mayor parte de las localidades portuguesas del Río Negro funcionaron como centros de acopio y venta de esclavos (Wright, 1981, 125 ss.).

El régimen laboral tuvo algunas modificaciones legales a lo largo del siglo XVII, pero la práctica del trabajo permaneció más o menos similar para los indígenas "libres". Los indios que habitaban en las aldeas podían trabajar fuera de ella, por un salario --en 1655-- equivalente a dos varas (2 1/2 yardas) de algodón de calidad corriente. Paradójicamente, como ha sido señalado por Hemming, los indios

eran pagados con el mismo producto que producían y era obligados a vestirse para justificar el pago (Hemming, 1978, 414). El precio equivalente de las dos varas de algodón era de aproximadamente 200 reis, una suma irrisoria para adquirir los bienes que el indígena probablemente apetecía o necesitaba. Las crónicas de entonces enfatizan -algo que será repetidamente aseverado- que la única manera de mantener al indígena en las aldeas era por medios compulsivos o de lo contrario éste retornaría a su "vida natural".

En 1680 se prohibió la esclavización de indígenas. No obstante, la fuerza de trabajo nativa seguía repartida entre los colonos de la siguiente forma: una tercera parte debía trabajar para los colonos, mientras que las dos terceras partes debían ayudar los misioneros en sus prácticas de bajarías de indígenas o en el sostenimiento agrícola y material de las misiones. No obstante, cuatro años más tarde, ante la resistencia de los colonos, la legislación autorizó nuevamente la esclavización de los indios y la existencia de empresas de carácter privado con este fin.

La disputa entre colonos y misioneros por la fuerza de trabajo fue definida por las Regulaciones de las Misiones del Estado del Marañón y Gran Pará del año 1686. Si bien los misioneros mantenían el control absoluto de la mano de obra nativa, y los colonos no estaban autorizados para residir en las aldeas de misión, los indios debían trabajar medio año en los establecimientos de los colonos. El salario fue fijado a la tasa anterior. En 1688, sin embargo, el Rey legalizó la esclavitud de los indios, teniendo en cuenta los altos provechos que la práctica esclavista reportaba para los empresarios y aún para el erario público, ya que el Estado mismo patrocinó y organizó tropas de rescate. Desde entonces, la tendencia de esclavización de los indios se incrementó, contando con la colaboración de ciertos grupos nativos (como los Manaos y, posteriormente, los Guaipunavis) (Hemming, 1978; 414 ss.).

En el Río Negro, los Manaos controlaron el tráfico desde 1690-1720. No obstante, en 1723-25, los portugueses desataron una guerra de exterminio contra sus antiguos aliados Manaos, y esclavizaron gran parte de los sobrevivientes. Desde entonces se intensificaron las operaciones directas de los portugueses en el Río Negro, alcanzando los ríos Isana, Guaviare, Alto Orinoco, etc. y otros ríos colombianos (Wright, 1981, 139).

Se ha estimado que por lo menos 1.000 indígenas eran esclavizados anualmente durante el período comprendido entre 1728-1755, sin contar los "descimentos" organizados por los misioneros (Wright, 1981, 125). De acuerdo con otros estimativos, basados en el testimonio de un misionero de la época, un número aproximado de 20.000 indios fueron bajados del Río Negro durante el período 1740-1750, mientras que el Padre Román estimó, en 1744, en 40.000 los indios del Alto Orinoco-Río Negro negociados por los portugueses (Useche, 1984).

El costo humano de estas cifras debe elevarse si se tiene en cuenta que una operación de rescate o captura de grupos nativos suponía -como lo aseveran ciertos misioneros de la época- una pérdida mayor en vidas humanas. Por cada 10 esclavos vendidos debían capturarse 30 personas, las cuales morían en virtud de los desplazamientos, los actos violentos o la depresión causada por el desarraigo de su grupo.

De otra parte, las frecuentes epidemias de viruela y sarampión mermaban aún más la población nativa. Sólamente durante el período 1743-49, una epidemia de viruela tomó más de 40.000 víctimas, dejando completamente desolado la Amazonia, afectando aún más sus posibilidades económicas y sociales (Galvao, 1978, 259).

LAS MISIONES FRANCISCANAS ESPAÑOLAS

A. LOS PUEBLOS MISIONEROS

Como el modelo español de colonización del piedemonte había fracasado, la política de la Corona Española se modificó, cediendo el control de la región a los misioneros franciscanos y a los padres jesuitas. Los franciscanos habían explorado el Putumayo desde mediados del siglo XVII, pero solamente establecieron los primeros pueblos de misión en 1692 en este río. La ciudad de Ecija constituyó el punto de partida para las incursiones misioneras.

En 1711, se habían levantado varios centros de Misión en el Putumayo (Nuestra Señora de Chiquinquirá de los Escabellados, San Buenaventura, San Bernardino de los Penes, San José de Pucas, San Francisco de los Piacomos, San Diego y San Miguel de la Coca). En 1721, fueron muertos algunos misioneros, temiéndose una rebelión generalizada de los indígenas y paralizándose totalmente el proceso de misión. Solamente subsistieron dos aldeas. En 1725 las Misiones fueron nuevamente restauradas; se levantaron los siguientes pueblos:

CUADRO 2.
PUEBLOS DE MISIÓN EN 1925

NOMBRE	INDIOS REDUCIDOS	GRUPO INDÍGENA
San Antonio de Padua	303	Mocoa
Arcángel de San Miguel	66	Yaguanongos
San Luis de los Andaques	69	Curubaes
Nuestra Señora de los Angeles	80	Chufias
Santa Clara	114	Yapuas

Figuero, 1986, 34.

Al promediar la mitad del siglo XVIII, se habían refundado algunos antiguos poblados (como Ecija de los Sucumbíos y Agreda de Mocoa) y se habían conformado nuevos pueblos, tales como San Antonio del Caquetá, San Miguel de Sucumbíos, San Salvador de la Horta de los Mamos, San Francisco de los Amaguajes, etc. Incluso, en 1754, los franciscanos fundaron un pueblo denominado San Joaquín en la desembocadura del río Putumayo.

Mientras tanto, los misioneros jesuitas también se habían proyectado por el río Amazonas colombiano. A principios del siglo XVIII existían aproximadamente 38 pueblos en el Marañón, gran parte de los cuales correspondían a los Omaguas, habitantes tradicionales del Trapecio Amazónico Colombiano (Grohs, 1974).

A principios del siglo XVIII, estos últimos pueblos fueron tomados por los portugueses, quienes habían iniciado ya desde 1681 un profundo desplazamiento por el río Amazonas, en el contexto de la situación mencionada en el capítulo anterior. En 1681, por ejemplo, muchos indígenas del río Amazonas habían ascendido por el río para buscar refugio de los esclavistas portugueses y de las grandes epidemias desencadenadas por su actividad (Figueroa, 1904, 417).

La mayor parte de las poblaciones de misión de los jesuítas cayeron en poder de los portugueses, quienes las entregaron a los padres carmelitas y deportaron parte de su población indígena. Como consecuencia de este proceso, los Omaguas se extinguieron prácticamente en las primeras décadas del siglo XVIII, como se advirtió anteriormente.

B. ACULTURACIÓN Y MISIÓN

No contamos con datos que describan la situación económica de los pueblos de misión franciscanos en la primera mitad del siglo XVIII. La vida de las aldeas era relativamente corta. Friede estima que en el lapso de un siglo se fundaron el nada despreciable número de 120 centros de Misión en el Caquetá-Putumayo (Friede, 1948).

La primera dificultad de tipo práctico consistió en la disparidad de lenguas habladas por sus habitantes nativos. Ello fue superado parcialmente, mediante la selección de la lengua siona como lengua general, y su difusión en toda la zona para tal efecto.

De otra parte, los misioneros se percataron que los indígenas se mostraban relativamente sumisos y aceptaban la reducción mientras que se aprovisionaban de herramientas y otras mercancías. Cuando no, declaraban que el padre era "maluco" y con frecuencia desertaban de las localidades, sin que el misionero tuviera la menor disponibilidad de retenerlos. En otros casos, el deseo de las mercancías llevaba a que los indígenas entregaran niños a los misioneros a cambio de mercancías, pero advirtiéndoles a estos últimos que debían ingerir tierra para escapar -por la muerte- al centro de misión y retomar reencarnados a la vida nativa.

No obstante la rivalidad de los portugueses, los misioneros del Putumayo fomentaron el comercio con los mismos, a pesar de las disposiciones oficiales negativas a este respecto. Es probable que los misioneros se hubieran dado cuenta rápidamente que solamente mediante el intercambio de bienes a una escala superior que la que ellos podían establecer estimularía la "reducción" de los nativos, aunque al mismo tiempo la existencia de otros proveedores de mercancías debilitaba su posición.

Esta situación llevó a que, posteriormente, se prohibiera por parte de la Corona la existencia de pueblos de Misión en el Putumayo, ya que se acusaba a los padres franciscanos de ser cómplices con los contrabandistas portugueses.

En 1769 apenas había reducido 1.170 indígenas en 10 pueblos distribuidos tanto en el Caquetá como en el Putumayo. Ellos son: Agustínillos, La Concepción, San Antonio, San Francisco, San Diego, Caquetá, Santa Rosa, San Francisco Solano, Pueblo de Caquetá y Santa Marfa (Arcila, 1950, 319).

A partir de 1780, los pueblos de misión declinan. En 1790 las misiones se reducen prácticamente al Caquetá. Entonces había 8 pueblos de misión, con un total de 780. Los misioneros se mostraban incapaces de promover los pueblos y retener la población nativa. Santa Marfa, por ejemplo, estaba habitada, en 1769, por gente tama y payoguajes; en 1774, sus principales moradores eran yuris.

Los misioneros no permanecieron impávidos ante esta situación. Fray Juan de Santa Gertrudis, por ejemplo, reflexionaba constantemente sobre la situación de los pueblos de misión, los que consignó en sus famosas referencias sobre el Putumayo, relatadas en *Maravillas de la Naturaleza*. Por qué no prosperaban las misiones en un medio ambiente que era percibido por los mismos misioneros como casi paradisíaco?

Los pueblos de misión habían organizado el trabajo semanalmente. Se diferenciaba entre días de trabajo y días de fiesta. Durante las primeras horas de la mañana y por la tarde, a las cuatro, los nativos recibían instrucciones religiosas. El Padre controlaba la distribución del trabajo y decidía quiénes cazaban y cuándo cazar, pescar o sembrar. Cada sábado se encargaba a cuatro personas de buscar cacería para la semana, y ese mismo día algunos traían leña para el padre o los más jóvenes (hombres y mujeres), agua.

Asimismo, en esa jornada las mujeres iban al bosque a recolectar flores para adornar la virgen y se organizaban procesiones cantadas. Los hombres iban adelante, llevando los estandartes, mientras que las mujeres "llevan -al decir de Santa Gertrudis- las andas y los faroles". En todos estos casos los sacerdotes suministraban las herramientas -hachas, machetes, anzuelos, etc.- necesarias para el trabajo.

Cómo convencer a los hombres que participaran en las labores agrícolas (con excepción de la tala) si se decía que ello -relata Santa Gertrudis- era un asunto de incumbencia femenina. "Las mujeres son las que tienen que sembrar, ellas gestan y paren, pueden enseñar a la semilla y a la planta a reproducirse, no nosotros los hombres que no cumplimos con estos menesteres".

Santa Gertrudis era consciente del fundamento económico simbólico de la misión: "ellos no abrazan la fe por conocer que aquello es verdad... sino sólo porque así se lo dice y enseña el Padre conversor. Y ésto por el interés de los donativos con que los regala de hachas, machequetes y chaquira..." (Santa Gertrudis, 1970).

Santa Gertrudis se percató de la importancia de fomentar la comercialización de ciertos productos forestales -tales como el cacao silvestre, cera, miel, etc.- entre los pueblos del área y Pasto o el Pará. No obstante, sus proyectos encontraban una limitación estructural. Aquella debía hacerse sin contar con los nativos ya que -según su opinión- cuando los indígena se trasladaban a Pasto sufrían fuertes epidemias que llegaban incluso a matarnos, o por el temor a ser esclavizados por los portugueses se negaban a desplazarse hacia el oriente.

Como consecuencia de estos factores, y sobre todo por la falta de apoyo del Estado español, las misiones sucumbieron. Una rebelión indígena en 1970 terminó con lo poco que quedaba, obligando a los padres misioneros a abandonar los pueblos del Caquetá; San Francisco Javier de la Ceja, en la zona andina, permanecía entonces, como el único vestigio del movimiento misional franciscano (Llanos y Pineda, 1982, 35).

Las misiones fueron asumidas por los padres agustinos. Entonces un nuevo factor desestabilizaba la labor misionera de incorporación del área. En la zona de Concagua y Pacacayo, en las "montañas de Mocoa", se fundó un palenque cuyos habitantes negros participaban con relativa actividad en el comercio regional y hacían de contrapeso a los misioneros "imponiéndoles varias sectas" (Figueroa, 1985, 51).

Un padre agustino acometió la tarea de fundar, en 1794, dos pueblos (San Agustín de Nieto y San Miguel de Mocoa). Temeroso de nuevos levantamientos indígenas, solicitó la conformación de escoltas militares.

En 1806 subsistían en el Alto Caquetá los siguientes asentamientos:

CUADRO 3.
PUEBLOS ALTO CAQUETÁ 1806

NOMBRE	INDÍGENAS REDUCIDOS	GRUPO ÉTNICO
San Miguel de Nieto	79	Sebundoy
San Agustín de Nieto	26	
Concepción de Descance	46	Segundoy, negros, mulatos, etc.
San Rafael de Junquillo	8 familias	Sebundoy

Figueroa, 1986, 54.

Solamente hasta 1807 se vuelven a ventilar planes de colonización. Según el proyecto elaborado por el Padre Javier de la Paz cada año debían desplazarse 16 familias al alto Caquetá, provenientes de Almaguer y Pasto. No obstante, los acontecimientos subsiguientes acaecidos en el resto de la Nueva Granada retrasaron todo intento de colonización del área casi por cien años más.

PASOS HACIA UN ESTADO AMAZÓNICO

A. EL PROYECTO POMBALINO

La llegada de la segunda mitad del siglo XVIII estuvo marcada por una orientación política portuguesa radicalmente diferente hacia la Amazonía. El Estado portugués intentó consolidar un proyecto de Estado Amazónico, valorizar económicamente el área, incrementar las actividades agrícolas e industriales, al lado de las destacadas labores extractivas.

En 1757 Don José I ordenó la conformación de la Capitanía de San José del Río Negro, con sede en Barcelos, en el Río Negro. Simultáneamente, en dicha década se inició la "portuguezación" de la región, o sea, la suplantación de la lengua geral por el portugués como lengua oficial de la zona. El auge de la lengua geral era tal que cuando Mendoza Furtado, hermano del Marqués de Pombal, primer ministro de Portugal, arribó a Belem de Pará -para asumir desde allí la dirección de la Primera Comisión de Límites- tenía dificultades de comunicación con la élite local --aún la oficial-- que dominaba, básicamente, la lengua geral (Bessa, 1983).

Simultáneamente se abordó el problema del control de la fuerza de trabajo indígena y de la definición de las respectivas competencias eclesiásticas y civiles.

En 1755 se expidió el código de trabajo conocido como el Directorio, según el cual la administración de las aldeas pasaban a manos de las autoridades civiles y los sacerdotes ocuparían un papel de párrocos (Ferreira Reis, 1966, p. 132 ss.).

Se estima que en 1751 la Capitanía tenía aproximadamente 100.000 habitantes, conformados en 30.000 grupos domésticos y distribuidos en 46 aldeas. En esa década parte de estas aldeas adquirieron

el estatuto de villa (como Villa de Ega, San Paulo de Olivença, etc.) mientras que muchas localidades y antiguos asentamientos de acopio de esclavos pasaron al estatus de poblados (Loureiro, 1978).

La política económica incluyó la conformación de una entidad naviera (Compañía de Comercio), la constitución de una Intendencia General de Industria y Comercio y el fomento de la producción agropecuaria y "agroindustrial" de café, azúcar, tabaco, café, algodón, cacao, arroz. En Barcelos comenzó a funcionar una fábrica de textiles y otra de "olaria" (Loureiro, 1978, 136).

Se importaron algunos contingentes negros y se fomentó la explotación de cacao silvestre con miras a los mercados internacionales, particularmente Amsterdam.

En los años subsiguientes, el crecimiento de la Capitanía fue notable. La producción de algodón pasó de 1.500 arrobas en 1773, a 5.380 en 1779. En 1785 solamente se producían 13 arrobas y 9 libras de azúcar, mientras que 10 años más tarde (en 1796) la suma ascendería a 80 arrobas. En 1785, se estima que existía 220.920 cafetales en el Río Negro (Loureiro, 1978, 138, ss.).

En 1792, la capital fue trasladada a Lugar de Barra (hoy Manaus) y bajo la orientación de Lobo d'Alamada se inició un proyecto de industrialización en esta Villa. Por ejemplo, allí se estableció una fábrica de velas, dos fábricas de mallas y redes, una fábrica de azúcar, una fábrica de textiles que contaba con 157 indias hilanderas, etc. (Reis Ferreira, 1940).

Como ha sido señalado por Santos, no obstante estos esfuerzos el cacao silvestre continuó siendo el principal rubro de exportación de la Amazonía, aprovechando una mayor demanda de éste en el mercado internacional. Desde finales del siglo XVII, la Capitanía General de Venezuela ocupaba un significativo rol en la exportación del mismo. En 1690, por ejemplo, exportaba anualmente 43.750 arrobas; en la década de 1740, la suma ascendería a 143.750 toneladas y en 1790, llegó a un total anual de 275.000 toneladas (Santos, 1980, 16).

Si bien, estos topes de producción no fueron alcanzados en la Amazonía, ella respondió a la demanda internacional de cacao, incrementando desde 1730 la recolección del mismo. En ese año, por ejemplo, el volumen total fue de 28.216 arrobas. Pero a partir de mediados del siglo el cacao dio un salto muy significativo aunque no existen estadísticas exactas de su producción. Entre 1756 y 1777 se exportaron 1.331.434 libras/año, ocupando el 61% del total de las exportaciones de la Amazonía (Santos, 1980, 17).

El cacao silvestre predominaba sobre la variedad doméstica ("bravo" vs "manco"), y sobre los cultivos fomentados por el Estado, vale decir, por ejemplo, el café y/o el azúcar.

De acuerdo con Santos, ello se debía a la existencia de una tradición extractiva, la tasa relativamente lenta de maduración del cacao doméstico (5 años) y las dificultades en la consecución de mano de obra local ya que no era, según su concepto, fácil mantener *in situ* la fuerza de trabajo indígena (Santos, 1980, 14).

Desde 1755, los mercados internacionales del cacao son tomados paulatinamente por el cacao amazónico, lo que coincide además con un alza en las cotizaciones internacionales del mismo en Amsterdam. Esta situación se hace particularmente notoria a partir del año de 1790, de manera tal que el proyecto económico contó con cierto volumen de divisas para fomentar el despegue del "desarrollo" regional. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, Venezuela, el proveedor tradicional, tiene dificultades en el mercado de su producto debido al control del mar por parte de los ingleses, rivales y enemigos de España.

B. CONSECUENCIAS DEL DESPEGUE PARA EL ORIENTE COLOMBIANO

El despegue económico de la Capitanía de San José del Río Negro se realizó penetrando en nuevas regiones e incorporando compulsivamente sus sociedades indígenas. Si bien en la primera mitad del siglo XVIII, gran parte de la fuerza esclavizada provenía del Alto Río Negro, a partir de la segunda mitad de dicho siglo los esfuerzos de los portugueses se concentraron en rescatar indígenas del Vaupés y de la zona comprendida entre Araracuara y los Chorros de Cupatí, cerca a la Pedrera. Esta región constituye el área más noroccidental de la Capitanía de San José de Río Negro, y quizás la única no sistemáticamente recorrida por los portugueses -en el noroeste amazónico- hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Desde 1780 hasta 1800 numerosos pueblos del Yapurá (Caquetá) son forzadamente desplazados a los asentamientos del Río Negro. Por ejemplo, en 1780, medio centenar (55) de passés, juris y xamás del Yapurá son trasladados a San Antonio de Cst. Velho, en el Alto Río Negro (Wright, 1981, 614); en 1783, para citar otro caso, juris, passés, uanpés del Yapurá y Vaupés son trasladados a diversos pueblos del Alto Río Negro (Santa Isabel, Tapurucuara, Cuanné, San Miguel, San Pedro), de la misma región (Wright, 1981, 614). En los años subsiguientes las poblaciones del Apaporis, Mirití, Cahuinari, Caquetá, Putumayo, serían deportadas también al Río Negro o al Medio Amazonas. En la Fortaleza do Barra (germen de Manaos) habría, por ejemplo, en 1820, indios Macuna, Vainumá, Miraña, etc., llevados desde esta región. Coretú, Manaos, Passé, Uainumá, entre otros, se encontraban en lugar de Ayrao en el Río Negro, así como en Villa de Barcellos, entre otros lugares (Llanos y Pineda C., 1982, 71).

Así mismo, muchos indígenas fueron llevados a los pueblos del Medio Amazonas. Tefé, por ejemplo, habría sido establecido con indígenas Coeruna, Miraña, Uaupés, etc., del área Araracuara-Cupatí... Así mismo se encontraban numerosos indígena Cauari, Miraña, Yucuna, en Caiçrá, una aldea situada en la parte baja del río Caquetá (Llanos y Pineda C., 1982, 65).

El Yapurá, en particular, permanecía relativamente --en la segunda mitad del siglo XVIII- fuera del control portugués debido a la presencia de los indígena Muras que ponían en peligro las rutas por el río y los asentamientos por el Río Silímoes. En parte con el propósito de establecer una valla de contención y en parte para propiciar la "pacificación de los muras" y la ocupación del Caquetá se fundaron, entre 1764 y 1765, las localidades de Macapiri, San Matías y San Antonio de Mapiri, en esta vía. Desde tiempo atrás funcionaba también en la parte baja del río la citada población de Caiçara, como centro de acopio de esclavos indígenas traídos del Caquetá.

Los portugueses mantenían algunos centros esclavistas o "arraiales" en el Apapoírs, con el fin de concentrar allí los indios apresados; al parecer algo semejante ocurría en el río Miritiparaná. Los indígenas yucunas y anianás fueron desplazados a San Matías, mientras que la gente miraña y uanumá, de la banda meridional del Caquetá, eran sistemáticamente llevados al medio Amazonas. En 1808, los portugueses fundan el pueblo de San José del Príncipe en la desembocadura del río Puré en el Caquetá -con gente yuri, jama y coretu-, pero todos estos poblados desaparecerán en la segunda década del siglo pasado (Llanos y Pineda, 1982, 72).

El Caquetá operaba como centro de abastecimiento de esclavos, o sea como proveedor de fuerza de trabajo a las aldeas portuguesas. En algunos casos, no obstante, los jefes de ciertas aldeas (como Manacuru) cedían de forma temporal parte de su personal a los lusitanos, para que trabajasen en Tefé u otras localidades lusobrasileras. Sin duda alguna, esta relación periférica pero profundamente dinámica modificó el panorama indígena regional.

Durante el siglo XVII y XVIII --como anotamos-- la economía extractiva tomó la modalidad de expediciones de búsqueda de "drogas del sertão". Estas estaban conformadas por grupos indígena que

se movilizaban en diferentes áreas y de forma dispersa extraían los recursos del medio -ya sea especies, madera, aceite de tortuga, etc., o cacao silvestre- a cambio de ciertos bienes o, eventualmente, de un salario reconocido en especies.

Como ha sido señalado por Barbara Weinsten ((1983, 10) esta situación era un compromiso entre los colonos blancos deseosos de exportar bienes y los varios problemas planteados por el medio ambiente. (La dispersión de los ejemplares o individuos de una misma especie).

En un contexto espacial de grandes dimensiones, y con este tipo de forma de penetración económica, los colonos portugueses se preocuparon ante todo, en controlar la fuerza de trabajo y los recursos comerciales. La sociedad colonial portuguesa en la Amazonia se fundó, entonces, no sobre el rango social de la posesión de la tierra, sino por la inserción en las cadenas del tráfico de esclavos o de especies silvestres. De esta manera, cuando un producto como el cacao tuvo su oportunidad en el mercado internacional, la respuesta más adecuada -desde el punto de vista local- no era la explotación doméstica del producto -en forma de plantación- sino utilizar intensivamente la población indígena disponible o los pequeños grupos negros que habían podido ser importados como resultado de la bonanza cacaotera.

Cuando el precio del cacao decayó -en los primeros años del siglo XIX- la Amazonia había reforzado sus relaciones sociales tradicionales. Millares de indígenas habían sido movilizados o deportados en pos de la extracción de cacao. Entre ellos -como vimos- los habitantes de las regiones amazónicas más orientales de nuestro país.

LA CONSTITUCIÓN DE LA ECONÓMIA GOMIFERA

A. CRECIMIENTO Y CARACTERÍSTICAS DE LA EXTRACCIÓN DE SIRINGA

La colonización de la Amazonia tuvo un considerable retroceso durante el siglo XIX. El precio del cacao en el mercado internacional declinó considerablemente. Una epidemia de viruela acaecida en 1819 asoló la ciudad de Belém de Pará y otras localidades de la zona. En 1835, las epidemias volvieron a afectar la región (Santos, 1980, 60). No obstante, la decadencia general de la Amazonia estuvo aminorada por una pequeña producción de caucho que desde 1825 tenía un volumen relativamente importante.

CUADRO 4.
EXPORTACIÓN DE CAUCHO - 1825/ 1860

AÑO	TONELADAS
1825	93
1834-35	175
1839-40	418
1849-50	879
1859-60	2531

Santos, 1980, 52.

En 1853 la producción en la Provincia del Amazonas era tan sólo de 1.5 toneladas, en contraste con 365 toneladas para la misma exportadas por el Pará. A partir de esa fecha la producción de caucho natural se incrementaría notablemente alcanzando en 1860 la suma de 200 toneladas, y 1.361 toneladas en 1870 (Santos, 1980, 72).

Hasta entonces la extracción del caucho silvestre se hacía, básicamente, con fuerza de trabajo indígena; los indios también asumían las labores de caza, pesca, transporte y provisión de leña. En 1870 -al unísono de un incremento notable en la demanda internacional de caucho silvestre (y, por consiguiente, del valor del kg de caucho)- se produce (correlacionado con las sequías del nordeste brasileño) un movimiento masivo y de enganche a gran escala de campesinos hacia la Amazonia.

Esto cambia el panorama demográfico y social de la región. "Al aproximarse el fin de la década del setenta, el permanente problema de escasez de mano de obra asumió una forma aguda... la producción no llegaba a las 10:00 toneladas y los otros ramos productivos parecían haber alcanzado el límite práctico de la capacidad de ceder personal para la frontera gomifera". Por esa altura, el consumo mundial de borracha se situaba entre 8.000 y 10.000 toneladas (Santos, 1980, 76). En los años subsiguientes crecerá considerablemente.

CUADRO 5. EXPORTACIÓN DE CAUCHO DEL AMAZONAS, 1855-85 (toneladas métricas)

AÑO	EXPORTACIÓN
1855	2197
1860	2672
1870	5602
1880	9080
1885	12322

Weinstein, 1983, 52

Las relaciones de producción del caucho reforzaron los modos tradicionales de extracción e intercambio. En la base de la pirámide estaban los siringueros. Estos generalmente estaban distribuidos de forma dispersa a lo largo de los ríos, y solos o junto con sus familias acometían la tarea de recolectar el caucho. Generalmente un siringuero se hacía cargo de dos estradas, cada una de las cuales disponía de 100 a 200 árboles de hevea. Las estradas tenían forma de gaza o lazo doblado, de manera tal que al seguir la trocha se regresaba nuevamente a la casa.

En las horas de la mañana se dedicaba a rayar los árboles; volvía al medio día a consumir su primera comida. La tarde estaba dedicada a la recolección del latex y a la coagulación del mismo, usando un método tradicional indígena "the tapper palced burnings palms nuts beneath and inverted cone open at the top; then using the stream of oily smoke the spewed forth opening, he gradually coagulated the latex, rotating it slowing on a long-handled wooden paddle" (Weinstein, 1983, 16), produciendo diversos tipos de goma según el grado de impureza.

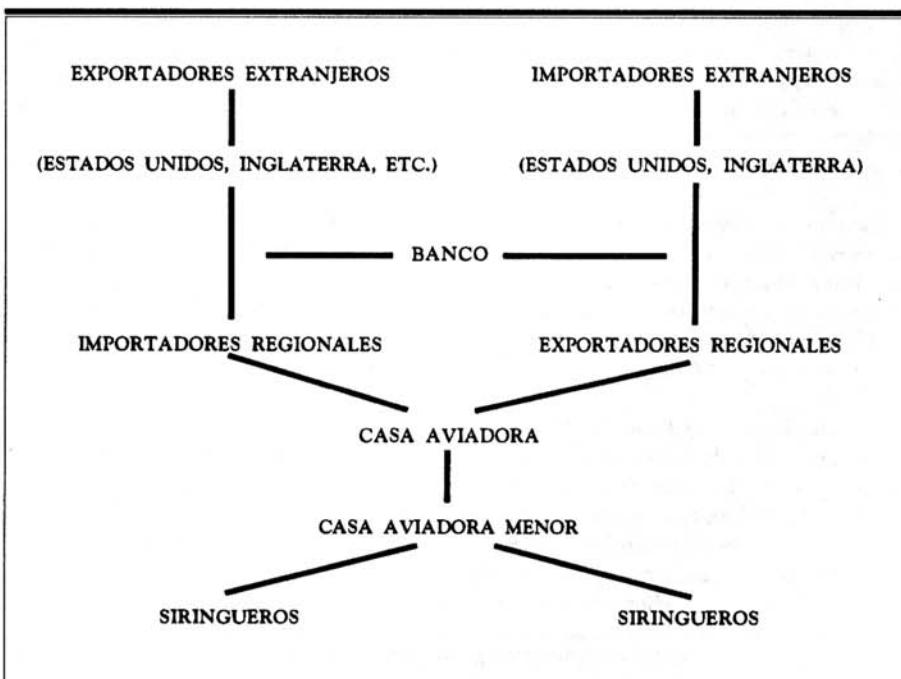
Los sábados y domingos el siringuero se dirigía a la casa del patrón o del siringalista, donde entregaba la goma a cambio de ciertas mercancías, o cancelaba ciertas deudas en caucho, anteriormente contraída. La regla del negocio era la ausencia de dinero en la transacción. Toda la cadena

operaba con base en un circuito de crédito, que abarcaba al cauchero, la casa aviadora o la casa matriz en Belem de Pará o Manaos.

La casa aviadora constitúa el engranaje clave de todo el negocio. Generalmente el aviador cobraba una comisión del 50% del valor del caucho por la comercialización y afectaba las mercancías que a cambio entregaba con porcentajes mínimos del 20%. Las casas prestamistas se encontraban, asimismo, jerarquizadas, según su capacidad comercial. Poseían una estructura polifuncional: se encargaban de la venta del caucho (cuándo y a quién), pero simultáneamente distribuían la mercancía traída del exterior por las Casas Importadoras.

Si bien la tecnología de extracción fue "primitiva" o rudimentaria, la estructura de comercialización alcanzó un nivel de complejidad considerable. De acuerdo con Santos, tenían este tipo de estructura:

CUADRO No. 6
ORGANIZACIÓN INDUSTRIAL DEL CAUCHO
INGLATERRA, E.U.A.



Adaptado de Santos, 1980, 128.

Las casas Aviadoras entregaban sus provisiones de caucho a las Casas Exportadoras, quienes la cancelaban diferidamente, una vez que habían colocado el caucho en el mercado internacional. A su vez, las compañías importadoras de bienes, asociadas con capitales internacionales, daban crédito a las casas aviadoras, quienes a su vez la comercializaban localmente. La propiedad fundamental del sistema radicaba --como se dijo-- en la ausencia del dinero en las transacciones.

B. IMPACTO SOBRE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS: EL CASO MUNDURUCU

El impacto del ciclo del caucho sobre las comunidades indígenas en la Provincia del Amazonas ha sido, hasta la fecha, poco estudiado. La carencia de este tipo de trabajos es todavía muy significativa si tenemos en cuenta que hacia 1850, la población indígena todavía constituye la mayor parte del componente poblacional del área.

No obstante, el análisis de la situación de los indígenas Mundurucú puede darnos una idea del proceso experimentado por algunas de dichas comunidades.

La gente Mundurucú fue una importante y numerosa población nativa que habitaba la zona media del río Tapajos, un afluente del Amazonas. Su lengua ha sido clasificada como perteneciente a la familia Tupí, pero todavía su clasificación lingüística es incierta.

Durante el siglo XVIII, fue un poderoso aliado de los colonos portugueses: se integró a la estructura comercial colonial, proveyendo aquellos con mandioca (fariña) y esclavos. Asimismo, los mundurucú fueron los principales aliados de los portugueses en la guerra contra los mura, un aguerrido grupo nativo localizado en el medio Amazonas, Caquetá, y otros ríos, que impedía y amenazaba la expansión portuguesa por el alto Amazonas y el río Yapurá. Aquellos también ayudaron a los portugueses en su lucha con otros grupos rebeldes y estuvieron a su lado para sofocar la rebelión popular de los "cabanagen".

La localidad típica mundurucú estaba conformada por una aldea circular, con una casa de hombres en el centro. Las mujeres vivían en sus respectivas casas, con su prole; plantaban y cosechaban yuca brava, además de cocinar y otras labores. Los hombres cazaban e iban a la guerra. Estos residían en la Casa de Hombres, en la cual dormían y comían. Los hombres tenían también el control sobre la vida ritual -particularmente el culto de trompetas-. Estas permanecían en la casa de hombres y no debían ser vistos por las mujeres y niños (Murphy, 1960).

De acuerdo con Robert Murphy (1960) el grupo local estaba dividido en segmentos patrilineales y tenían una forma de residencia, en el siglo XVIII, patrilocal. Murphy ha sostenido que en virtud del incremento de la producción de yuca --para el mercado regional- se modificaron los patrones de residencia tradicional, ya que era necesario retener a las mujeres en la localidad y mantener la unidad de producción: el patrón de residencia se orientó a la matrilocalidad con las consecuencias mencionadas. De esta forma, los hombres se vieron obligados a desplazarse a las comunidades de sus esposas, donde encontraron a otros hombres provenientes de diferentes linajes. Así que la Casa de Hombres local no representaba un linaje homogéneo masculino sino una "Casa Club", que tenía una función militar potencial más allá de la vida local⁽¹⁾ (Murphy, 1960, 76 ss.).

Aún así, sea cual fuera la verdadera naturaleza de la sociedad mundurucú precolonial y el impacto del comercio portugués en su organización social, en 1870 la comunidad producía y comercializaba grandes cantidades de fariña (harina de yuca) para el exterior. Esta era comprada por caucheros de la región, ya que la fariña era un alimento básico para sostener la vida de los siringueros y de ellos mismos en los "fábricos". No obstante, todavía para esa época entre los nativos la división tradicional de trabajo continuaba siendo similar a la anterior, excepto que la intensidad de la guerra había disminuido. Los hombres tumbaban el bosque y, después, las mujeres se encargaban de cultivar, cosechar y transformar la yuca brava en fariña (Murphy y Steward, 1981, 211).

Como consecuencia de la creciente demanda de fariña, las mujeres ejecutaban y llevaban a cabo las labores más pesadas al interior de la comunidad. El "aviador" entregaba a los jefes de las aldeas mundurú diferentes bienes y mercaderías, las cuales eran distribuidas entre su gente. De acuerdo con el sistema de trueque tradicional y el sistema de endeude, el jefe debía, a su vez, pagar a los comerciantes con fariña.

En 1880, cuando el boom del caucho se consolidó, las relaciones entre caucheros, comerciantes e indígenas se incrementó. Tradicionalmente, los hombres durante el verano se trasladaban cerca de los ríos para pescar. Ahora, al contrario, muchos de ellos comenzaron a rayar caucho en esta temporada, e incluso un número significativo de ellos se trasladó junto con sus familias a ciertos gomales. Durante el período de lluvias --cuando la recolección de látex era difícil o imposible- aquellos regresaban a sus comunidades de origen.

Durante los primeros años, dicha situación no alteró los patrones de producción. Los mundurucú continuaron tumbando y sembrando yuca, entre otros productos, de forma tradicional. Gran parte del tiempo que ellos asignaban al trabajo en los gomales se hacía en sustitución de las antiguas energías invertidas en la guerra o en la tumba y cosecha de grandes plantíos de yuca. Posiblemente un incremento de la productividad debido a un uso más intenso de herramientas de aceroles permitía también aligerar parte de sus actividades productivas tradicionales (Murphy y Steward, 1981, 211).

En el curso de dos décadas, esta situación se modificó porque un número cada vez mayor de familias se trasladaban a los siringales y permanecían allí más tiempo. Los desplazamientos se hicieron continuos ya que la localización de los siringales estaba con frecuencia a varios días de distancia de sus comunidades, en el interior del bosque. En este proceso, como era de esperarse, los siringalistas proveían con más mercancías a los nativos, esperando caucho en retorno. Como consecuencia las familias nucleares indígenas quedaron endeudadas con la barraca.

Concomitantemente, los jefes nativos perdían poder, mientras que el aviador asumió muchas de sus funciones en la producción e intercambio. Las familias encontraron cada vez más obstáculos para regresar a sus comunidades, rompiéndose su participación en la producción tradicional y, por ende, inhabilitándose para tener sus cuotas en la distribución de alimentos y otros productos de su comunidad. De esta forma, caían aún más en dependencia con relación al aviador, ya no sólo en cuanto provisiones de herramientas y mercaderías sino, también, de alimentos.

En 1900 muchos indígenas habían roto sus lazos sociales y económicos con la comunidad. Desde el punto de vista económico, la familia nuclear se constituyó en la unidad de producción y tuvo que asumir el costo de su propia reproducción social, sin ningún soporte comunitario. Así que numerosas comunidades se desintegraron en un breve lapso de tiempo.

Simultáneamente algunos grupos mundurucú se trasladaron a los centros de Misión. En ellos, la familia nuclear trabajaba en los cultivos tradicionales, además de la pesca y recolección del caucho. Pero en el nuevo contexto social surgieron numerosos conflictos internos y acusaciones mutuas de brujería, una situación que se había agravado por la carencia de mecanismos tradicionales para resolver las disputas. Esto impulsó a numerosas familias a trasladarse a otros centros de misión o a establecerse, aisladamente, en áreas de cauchería.

Con el paso de los años, la relación entre indígenas y aviadores fue institucionalizada en un nuevo marco social: los nativos y caucheros se inscribieron en una relación de afinidad o de compadrazgo, personalizándose la relación laboral. Eso incrementó las lealtades mutuas, en una relación de hecho asimétrica. Como en toda relación de compadrazgo, definida por una naturaleza diádica y general-

mente asimétrica, las relaciones entre compadres comprendía aspectos económicos, sociales y rituales. Por ejemplo, los "aviadores" tenían la obligación moral de financiar la celebración de los cumpleaños de sus ahijados, la compra de vestidos para su comadre o la hospitalización de la familia. El indígena debía pagar estos servicios en caucho, manteniendo lealtad laboral con su patrón, en el marco de sistema de endeude. En este contexto, el parentesco ficticio generado por dicha relación de tipo clientelar hacia aún más perder importancia económica y social a la familia extensa indígena o a los lazos -de parentesco- que unían a los miembros de una localidad en particular.

C. LA EXPLOTACIÓN DE QUINA EN EL PIEDEMONTE COLOMBIANO

El alto Amazonas colombiano -particularmente el área cursada por el río Putumayo- fue a lo largo del siglo XIX, pero sobre todo desde su segunda mitad, recorrido por comerciantes pastusos o brasileros, con el ánimo de fomentar el comercio entre Colombia y la región amazónica brasileña o para --como en el caso de los traficantes brasileros- capturar o rescatar esclavos indígenas con el objeto de venderlos en las localidades del medio o bajo Amazonas, o en el Río Negro.

Sin embargo, solamente a partir de 1870, y en el ámbito del ciclo de la extracción de la quina en Colombia (1850-1880) se fundaron algunas firmas en el alto Putumayo, con el propósito de explotar sus quinas de forma intensa. En este contexto, sobresalió la Casa Elías Reyes Hermanos, la cual se constituyó, sin duda, en la empresa más importantes de la región entre los últimos años del 70 y los primeros del 80 del siglo pasado.

En 1874, Rafael Reyes emprendió un viaje a Brasil a través de los ríos Putumayo y S para explorar las posibilidades comerciales en el Amazonas brasileño. Como consecuencia de su exitosa visita al Emperador Pedro II, Reyes obtuvo la concesión de libre navegación por el río Putumayo y el Amazonas, la exención de los derechos de importación y exportación, y conformó la primera flotilla de embarcaciones de vapor que bajo bandera colombiana navegó dichos ríos (Domínguez y Gómez, 1990, 62). El área de explotación de la compañía abarcaba toda la zona boscosa localizada entre los ríos Orteguaza y el Putumayo, hasta la población de Descansé, al occidente (Domínguez y Gómez, 1990, 65). Una parte de los trabajadores estaba conformada por indígenas de la región o por numerosas personas del interior enganchados en el Tolima, Cauca, Nariño, Boyacá, etc.

Los indios eran remunerados con mercancías a cambio de productos alimenticios, madera para los vapores, quina y otros recursos silvestres; parte de su trabajo consistía en trasportar la corteza de quina desde Mocoa, en la espalda, hasta el puerto de guineo; a partir de allí era llevada -en canoa- hasta La Sofía o Cuembí, donde era embarcada en un vapor fletado en Pará. Esta operación, de acuerdo con el mismo Reyes, era "extremo laboriosa, porque desde el lugar donde se extraían las quinas hasta el puerto de Guiñeo, gastaba un trabajador llevando un quintal o quintal y medio de quina en sus espaldas ocho días y como el cargamento del vapor era de mil quinientos quintales, había necesidad de gran número de aquellos para preparar en la fecha fijada dicho cargamento" (Reyes, 1986, 208-209). Las distancias eran considerables: "el viaje de vapor del Pará hasta Cuembí (donde atracaban los barcos de vapor de un calado no mayor de cuatro pies) remontando las aguas del Amazonas y luego las del Putumayo, demoraba entre 52 y 60 días, dependiendo de diferentes circunstancias que se presentaran (Domínguez y Gómez, 1990, 69).

Así se conformó un movimiento fluvial considerable que unió los centros quineros colombianos con los puertos brasileros. La Casa Reyes, además, aprovechaba el transporte fluvial no sólo para colocar la corteza de quina en el Brasil, sino también para importar diferentes bienes que eran entregados a sus propios trabajadores o vendidos en Mocoa o Pasto.

En este contexto, Mocoa se constituyó en el epicentro de las actividades comerciales del alto Putumayo y de convergencia de la actividad quinera. Por entonces, según un testigo de la época, se habían instalado numerosos comerciantes y se habían abierto diversas tiendas y almacenes. A través de un buque de vapor llegaban mercancías extranjeras y "partidas de mulas y bueyes recorren los caminos y cruzan las calles" (Rocha, 1905, 33). Sin duda, Mocoa atravesaba por una buena época, y sus habitantes -incluso "gente refinada del interior"- sacaban buen provecho de ello. No obstante, no todo era color de rosa: diversas comunidades indígenas fueron atacadas por fiebre y epidemias importadas por los blancos, multiplicadas por los mayores contactos, e incluso por las esporádicas pasadas de los barcos por las localidades indígenas más tradicionales en búsqueda de alimentos, provisiones o leña para sus vapores (Reyes, 1986, 16).

En 1884 el precio de la quina en el mercado internacional descendió radicalmente, como consecuencia de la exportación mundial de quinas orientales (Java, India, Ceilán) (Ocampo, 1984, 282, ss); la rentabilidad de la actividad extractiva fue, entonces, prácticamente nula; la mayoría de las inversiones fueron abandonadas. De acuerdo con Domínguez y Gómez, la Casa Reyes no sólo se vió obligada a retirarse, sino que abandonó "grandes cantidades de quinas ya extraídas, y quedaron cesantes numerosos trabajadores" (Domínguez y Gómez, 1990, 74). Una parte de los quineros dedicaron sus energías a la extracción de otro recurso silvestre, el látex de Castilloa, que por entonces ya se había valorizado en el mercado internacional. La explotación quinera, aunque fracasada, abrió el camino --la experiencia, cierta infraestructura, las conexiones, etc.-- para que un grupo de inmigrantes asumiera el reto de extraer caucho.

D. EL CAUCHO EN LA AMAZONIA COLOMBIANA

Debido a los bajos rendimientos del látex del Castilloa, los caucheros optaron por talar las existencias del mismo; la goma se transformaba -como en Perú- en planchas o andullos, y se llevaba el producto a Pasto e Iquitos. La tala masiva de Castilloa puso en peligro la estabilidad misma de la actividad, obligando a los caucheros a desplazarse cada vez más hacia el oriente. A pesar de las objeciones del gobierno y de la Sociedad de Agricultores de Colombia, los caucheros argüan que el procedimiento mencionado era el único que garantizaba una tasa de ganancia aceptable.

La mecánica social de esta expansión está bien explicada por Joaquín Rocha:

Cuando se encuentra una tribu de salvajes o no se conocían antes, o no habían tenido trato con los blancos, se dice que la ha conquistado el individuo que logra entrar en negocios con los indios de esa tribu y conseguir que le trabajen en extracción de caucho y que le hagan sementeras y casa, en la cual se queda a vivir en medio de ellos. A estos indios al entrar así en la grande y común labor de las gentes civilizadas, se les puede considerar como ya incorporados en la civilización. En efecto, muchos de ellos aprenden a hablar el castellano; al paso de algún sacerdote por esos lugares reciben el sacramento del bautismo; a veces además el del matrimonio y toman nombre cristiano para hacerse conocer con éste de los blancos; unos cuantos de esos mismos indígenas salen a las poblaciones de estos y adquieren insensiblemente ideas y conocimientos nuevos y alguna de las necesidades de la gente civilizada. A cambio del caucho que extraen y del trabajo en las huertas y como bogas, recién del conquistador lienzo, herramientas para el trabajo y espejos, chaquiras, agujas y otras brujerías.

Pero no es lo más frecuente que los salvajes, perezosos de suyo y gentes de mínimas necesidades, se rindan a las artes de la persuasión y convengan en trabajar para los

blancos y vivir en continuo trato con ellos. El solo hecho de probar a persuadirlos basta en muchas ocasiones para que la tribu se ahuyente y vaya a fijar su residencia a ignotos y lejanos lugares. así, pues, si antes se presenta alguna manera de sorprenderlos con artificios y estratagemas, para apoderarse de sus habitaciones y tener en los primeros días a sus mujeres e hijos (los de los indios) como en rehenes, de seguro será ese el medio empleado por el astuto conquistador (Rocha, 1905, 102-103).

Como consecuencia del corte masivo del "caucho negro" en el alto Caquetá-Putumayo, el alto Amazonas colombiano sufrió un proceso de depauperización general. De acuerdo con Rocha, a principios del siglo el esplendor de Mocoa se había marchitado: "Los comerciantes y compradores de caucho habían emigrado porque no había ni qué vender ni a quién comprar" (Rocha, 1903, 34). La explotación de la goma se fundaba en una cadena de créditos desde la ciudad de Neiva hasta la parcialidad indígena. El indio estaba endeudado con el cauchero; éste, con el abastecedor de mercancías en Mocoa, y el comerciante con los mayoristas de Neiva. Entonces el látex se vendía en Neiva, desde donde se exportaba, a través del río Magdalena. La crisis de la explotación se incrementó por una circunstancia de orden público: la Guerra de los Mil días. como consecuencia del conflicto se concentró el capital financiero y comercial en unas pocas personas en la ciudad de Neiva; esta situación fue aprovechada por dichos individuos para imponer intereses y precios onerosos al intermediario cauchero; aquellos, a la vez, compraban la goma a precios bajos. (Rocha, 1905, 56-57.)

En la Amazonia colombiana el transporte constitúa una de las mayores dificultades para la rentabilidad del negocio: se invertían de Puerto Asís a Manaos por lo menos 10 días en un buque de vapor; la jornada era aún mayor a la ciudad de Iquitos. el caucho extraído del Vaupés, para citar otro caso, se sacaba a lomo de mula y en bueyes hasta San José (del Guaviare). Desde allí, con frecuencia, se negociaba a través del Bajo Vaupés y del río Negro -utilizando los indígenas como cargadores y bogas- hasta alcanzar la ciudad de Manaos. Esta dificultad se planteaba también para aprovisionarse de mercancías. El cauchero y sus trabajadores (blancos e indígenas) invertían parte considerable de sus utilidades e ingresos en diferentes actividades que pueden ser designadas como de "consumo conspicuo y ostentoso".

"Cuando llegaba el verano, salían los caucheros por centenares a entregar sus artículos en Tres Esquinas. Nocabiendo en las casas, levantaban ranchos y tiendas en las playas del puerto de la agencia, y de allí consumían el fruto de cuatro o cinco meses de trabajo en conservas extranjeras, en cerveza, vinos generosos y champaña, cuando los había y, agotados los licores finos, continuaban con aguardiente, orgías que duraban algunas semanas. Y en esas orgías no faltaban mujeres, atraídas, a despecho de las fiebres y el penoso viaje, del Tolima (...). Retirábanse los caucheros endeudados a sus casas, para volver a sacar más caucho... (Rocha, 1903, 57-58).
(Cf. también Friede, 1953, cap. XVII).

En esta ocasión existía el agravante de la depresión económica nacional; y con la dificultad de hallar otras fuentes gomíferas en las zonas adyacentes, se paralizaba su labor.

Dichas circunstancias motivaron aún más el desplazamiento de diversos caucheros hacia los territorios orientales, donde un precario comercio y ciertas incursiones previas ponían de presente la presencia de ciertas oportunidades, para continuar con la actividad extractiva. Estas zonas, de otra parte, estaban habitadas por una numerosa población indígena, la mayoría de la cual apenas había tenido contactos con la civilización "blanca", si bien tenían conocimiento de la misma a través de redes de comercio o de tradiciones orales.

E. EL CAUCHO Y LA COLONIZACIÓN DEL CAQUETÁ

Una parte considerable de los antiguos caucheros permanecieron en el Alto Caquetá-Putumayo, conformando el núcleo de colonización de la misma. A diferencia de los caucheros, estos colonos se interesaron en valorizar la tierra, mediante su cultivo y otras mejoras, y por la titulación de la misma. En 1917, por ejemplo, Mocoa había recobrado parte de sus actividades, pero esta vez como centro agropecuario. Tenía 119 casas con un total de 678 personas. Contaba con un área de 180 ha. taladas, dedicadas al cultivo de Yuca, caña de azúcar, plátano, maíz, etc. En el caserío de Aguarico, entonces perteneciente a Colombia, había 35 casas con un total de 269 personas; a sus alrededores se había talado un total de 93 ha. dedicadas a la agricultura; sus habitantes lavaban oro en los ríos cercanos. Algunos caseríos del Putumayo comenzaban a tomar forma como pueblos de colonización; se estima, por ejemplo, que los mismos tenían un total de 52 casas con 373 pobladores, y 93 ha. sembradas en plátano, arroz, Yuca, etc. Sus habitantes articulaban, no obstante, las labores agropecuarias con ciertas actividades extractivas (Archivo Nacional, Colonización y Baldíos, T. 41, 46).

El núcleo de colonización más importante se desarrollaba en el Caquetá. Florencia se había formado con los caucheros que experimentaron la depresión mencionada, mediante la apropiación de tierras "baldías". En 1916, los habitantes del Caquetá se dedicaban sobre todo a la explotación agrícola, cultivando cacao, tabaco, caña de azúcar, algodón y fomentando la cría de ganado en pastos artificiales. Se estimaba que Florencia en dicho año tenía aproximadamente 2.000 ha. dedicadas a la ganadería y 204 ha en cultivos de plátano. Solamente las tierras aledañas a la población tenían un valor económico, mientras que el resto eran consideradas como terrenos baldíos. Entonces Florencia estaba comunicada con Guadalupe, a través de un camino de herradura que llegaba hasta el río Orteguaza, mediante un tramo de 105 km (Colonización y Baldíos, T. 39, 133 ss.).

Al lado de Florencia, crecían también, otras localidades. En 1911, por ejemplo, San Vicente tenía una población de 500 colonos dedicados a las actividades agropecuarias. Tenía 10 hatos ganaderos de 200 ha. de extensión con un total de 400 reses; parte de sus habitantes extraían caucho y seje. Puerto Rico, por su parte, albergaba un total de 25 familias dedicadas a la agricultura y unas 300 ha. de pasto con 150 reses. Estas poblaciones se encontraban comunicadas entre sí con caminos y torchas en diverso estado (Colonización y Baldíos, t. 39).

En 1917, los frentes de colonización del Caquetá ya se habían consolidado. Florencia tenía 4.500 personas; San Vicente, 1.800; Andaquí, 800; Niña María, 700; Pto Rico, 200. Parte de su población consistía en indígena aculturados. Todas las tierras eran "baldías"; con excepción de unos pocos hacendados casi todos sus habitantes eran pequeños colonos que explotaban sus propias parcelas mediante su trabajo, transformándolas en predios privados (Colonización y Baldíos, t. 41, 47).

EXPANSIÓN DE LA FRONTERA EXTRACTIVA

A. LOS NUEVOS BARRACONES

Los caucheros se desplazaron, como se dijo, hacia las tierras orientales en busca de caucho. Estos caucheros encontraron condiciones de explotación peculiares en relación con lo que sucedía simultáneamente con el resto de la cuenca amazónica.

En el Medio y Bajo Caquetá-Putumayo, las calidades de caucho local eran inferiores a *Hevea Brasiliensis*, pero al contrario de otras áreas de la Amazonia -donde había escasez de fuerza de trabajo, al menos, el equilibrio entre oferta y demanda era precario- la región disponía de una abundante fuerza de trabajo, libre de otro circuito laboral regional. De otra parte, la fuerza laboral indígena estaba organizada en comunidades con sus propias autoridades, lo que aparentemente facilitaba su movilización. Sin embargo, las poblaciones mantenían su relativa autonomía y muchas de ellas se comunicaban en lenguas extrañas para los caucheros. Aquellas carecían de una economía monetarizada, por lo cual se prestaban de forma ventajosa al sistema de endeude.

El bajo Caquetá-Putumayo había sido, hasta finales del siglo pasado, un territorio de refugio, relativamente aislado, a pesar de haber constituido un foco importante para las actividades esclavistas. En términos generales, se puede decir que las áreas interfluviales permanecían fuera de la influencia directa de la civilización occidental -a no ser por las consecuencias del tráfico de hombres. A finales del siglo pasado penetraron diversos caucheros en la franja comprendida entre Caquetá y Putumayo, fundando diversos centros o barracones en los ríos Igaraparaná y Caráparaná.

Hacia el año 1890, de acuerdo con Mary Figuero, existían los siguientes centros caucheros:

CUADRO No. 7.
CENTROS CAUCHEROS CAQUETÁ-PUTUMAYO 1890-1900

NOMBRE	LOCALIZACIÓN
Tagua	La Tagua (río Caquetá)
Remolino	Bocana de río Jiraira, afluente del Caquetá.
Santa Bárbara	Río Caquetá
Santa Helena	Cerca Bocana río Caguán
Peña Roja	[?]
Puerto Pizarro	[?]
Delicias	[?]
Cuemafití	Sobre el río del mismo nombre.
Curillo	Cabecera del río Curillo, afluente del río Yarí.
Yarí	Banda izquierda del Yarí
Tres Esquinas	Confluencia del río Orteguaza y del río Caquetá
Mecaya	Confluencia del Mecaya con el Caquetá

Pto. Príncipe	Sobre el río Caquetá, cerca a la desembocadura del río Caquetá.
Numancia	Cabecera del río Caráparaná.
Piedras	Puerto Cuira sobre el río Caquetá
Lunas	A tres leguas del anterior.
Cuemansí	Sobre el río, afluente del Caquetá, está entre los ríos Caguán y Yarí.
Los Monos	De la confluencia del Cuemansí en el Caquetá 4 kms hacia abajo.

Adaptado de Figueroa, 1986, (94-95).

En 1901 había por lo menos siete centros caucheros en el río Caráparaná (Puerto Colombia, Puerto de las Piedras, La Florida, El Encanto, El Loco, Argelia, Cauduyas) con trabajadores huitotos; algunos otros barracones se habían fundado en los ríos Igaráparaná, Cahuinarí y otros afluentes del Caquetá.

CUADRO No. 8 AGENCIAS CAUCHERAS EN 1901

CAMPAMENTO	LOCALIZACIÓN	GRUPO ÉTNICO
Puerto Colombia	Cabezas del Caráparaná	
Puerto de Las Piedras	río Caráparaná	
La Florida	río Caráparaná	
El Encanto	río Caráparaná	
Agencia el Loco	río Caráparaná	
Argelia	río Caráparaná	
Cauduyas	río Caráparaná	
Ifucuene	río Eré (afluente Caquetá)	Huitoto
Acacias	Cabezas del río Igaráparaná	Huitoto
Entrerfos	Río Nocuemansí (afluente del Caquetá)	Huitoto
Atenas	Cabeza del río Cahuinarí	Huitoto
La Sabana	Cabeza del río Cahuinarí	Huitoto
Pto. Colombia	Orilla derecha del río Hahai	Huitoto
Morelia	Río Morelia	Huitoto
Los Carienes	Igaráparaná	Huitoto
La Chorrera	Igaráparaná	Huitoto
Bellavista	Banda derecha del río Algodón	Huitoto
Pto. Tolima	Banda izquierda del río Tamboríaco	Huitoto
Esmorayes	Entre el río Caráparaná y el río Menaje	Huitoto (Emerai)
Amenanis	Río Igaráparaná	Huitoto (Amenani)
Naicuenas	Río Igaráparaná+	
Campuyá	Río Putumayo+	

(+)Agencias Portuguesas Figueroa, 1986, 99.

Al año siguiente, algunos centros toman mayor prestancia económica-social. En el río Igaráparaná, La Chorrera se erige como el centro de acopio y embarque de caucho con destino a Manaos o/e Iquitos.

Sin duda alguna, uno de los aspectos más notables de los barracones era su distribución en inmensos territorios. Del Encanto, por ejemplo, a la colonia Indiana (primer nombre de la Chorrera) se gastaba 18 horas por trocha; de la Chorrera a Arica, en la desembocadura del río Igaráparaná, se invertía más de un día! (26 horas y 30 minutos) en lancha de vapor; de Arica al Cotué, en el río Putumayo -sede de una aduana peruana- 30 horas y media. Un viaje entre El Encanto e Iquitos podía durar hasta 15 días en vapor, si bien se podía optar por tomar cierto varador, pero en este caso se hacía imposible transportar la carga (Rocha, 1905, 122).

La distancia entre Iquitos y el Putumayo era mucho mayor que entre esta región y Manaos, pero los precios mayores de la mercancía en Manaos, la existencia de un impuesto ad valorem en el caucho por parte del Brasil, y el control que el Perú ejercía realmente sobre el Putumayo.

En este contexto, los transportadores fluviales constituyan un engranaje fundamental de todo el proceso económico regional, y, en efecto, algunos de ellos supieron sacar ventaja de su posición.

Las explotaciones carecían de títulos de propiedad y cada barracón se definía fundamentalmente por la fuerza de trabajo que tenía enganchada. En este caso, los caucheros endeudaban al indígena, a cambio de unas mercancías, e implementaban un conjunto de estrategias para mantener al indígena endeudado o desarrollaron procedimientos para obligarlo a trabajar. De acuerdo con la visión etnocéntrica de Rocha:

"Los huitotos... reciben un hacha y a cambio de ésta están obligados a dar lo que llaman pago de caucho; reciben un machete y lo pagan trayendo un bulto de Charangué o de Tamborcaco. Pero sucede que los indios son naturalmente haraganes y que pospone el cumplimiento de sus compromisos de día en día... Hay que constreñirlos en ese cumplimiento... Los dueños de las agencias envían dependientes suyos a las naciones a hacer trabajar a sus deudores. De suerte que los blancos están desiminados en toda la huitota los que se solicitan como peones por los propietarios de los establecimientos son manera de agentes de cobro... (Rocha, 1903, 123-124).

Los centros caucheros se abastecían por medio de los barcos de vapor que con cierta frecuencia navegaban el Putumayo. A cambio de caucho se negociaba herramientas, ropa, conservas, chaquira, etc. En el Putumayo los precios de los artículos podían tener un valor cuatro veces mayor que en Iquitos. Un sombrero de paja, por ejemplo, valía \$1.60 en Iquitos, mientras que su costo en El Encanto era de \$ 4.; una vara de zaraza subía su precio de \$0.60 en la primera ciudad a 1.60 en el Putumayo. Los fletes subían por lo menos el 50% del valor del artículo (Rocha, 1905, 122).

B. LA FORMACIÓN DE LA CASA ARANA

J. César Arana era un transportador dedicado a aprovisionar de mercancías a los barracones del Putumayo y de llevar el caucho a Iquitos. En 1899 inició operaciones de compra de siringa en la región, y en 1901 entabló negocios con la firma Larrañaga, Ramírez y Cia., que acababa de establecerse en La Colonia Indiana, en el río Igaráparaná (Arana, 1913, 556).

En 1902, fundó la Compañía Arana, Vega Ltda., en asociación del señor Vega, cónsul colombiano en Iquitos. En 1903 se organizó la Casa Arana Hnos. Ese año ya sus posesiones cubrían tanto el río Igaráparaná como los ríos Cahuinarí y otros afluentes del Caquetá (Robuchon, 1907, 440).

La red cauchera se había expandido rápidamente. En 1902, según el libro de cuentas, había 12.000 indígenas a su servicio, pertenecientes a 5 grandes tribus (Huitoto, Bora, Monamos, Andoque y Navajas (sic), éstas a su vez divididas en 170 agrupaciones (Enrique de Espinar, en Laburre Correa, 1905). En 1905, la compañía se expandió al Caráparaná, asociándose con Gregorio Calderón en la firma Calderón, Arana y Cía, contabilizando un total de 3.500 nativos huitotos bajo su jurisdicción, mientras que en el Igaraparán sus trabajadores nativos habían ascendido a 13.600.

CUADRO N°. 9. GRUPOS INDÍGENAS DEL RÍO IGARAPARANA

TRABAJADORES DE ARANA, VEGA Y CÍA.	
Huitotos	4.000
Ocaina	300
Fetitas	150
Nernusgaros	150
Muinanes	800
Nonuyas	200
Boras	3.000

Fuentes, 1908, 38.

Correlativamente, se registra un incremento en los volúmenes de producción de caucho en el Putumayo, relacionados con un alza en los precios internacionales de la goma durante los años 1904-1905.

En 1903 el Putumayo producía, según la aduana de Iquitos, goma por un total de 500.000 libras esterlinas; en 1905, la suma se duplicaría (Collier, 1968, 62). No obstante, entre 1907 y 1911 la situación de los precios de la goma oscilaron considerablemente, aunque en 1910 tomaron nuevamente fuerza.

Desde 1905, Arana intentó monopolizar toda la fuerza de trabajo del río Caráparaná e implementó una serie de medidas de hostigamiento y de violencia abierta contra los demás caucheros. En 1907, además, cambió la razón social de su compañía, denominándola Peruvian Amazon Company y emitió acciones por un valor total de 1.000.000 de libras esterlinas. Simultáneamente -al parecer- intentaba ampliar la actividad productiva de sus "posesiones", mediante la siembra de plantaciones de caucho, la conformación de grandes ganadería o el cultivo de algodón (Calle, 1982). A finales de la década de 1910, arana había consolidado plenamente su explotación y ocupaba un lugar prominente entre los "Barones" del caucho de la Amazonía.

B. CONDICIONES Y MECANISMOS DE LA EXPLOTACIÓN DE LA CASA ARANA

Arana se percató rápidamente de la excepcional situación del Putumayo. Si bien las gomas locales eran de baja o mala calidad (sernambi o jebe débil) y había considerables distancias entre la zona y los centros de embarque de la goma con destino a los mercados internacionales, la oferta de fuerza de trabajo era casi "ilimitada" en una situación de escasez de trabajadores en la mayor parte de los siringales del Amazonas peruano.

De otra parte, las sociedades indígenas disponían de jefes locales, con quienes se podía negociar la movilización de sus subalternos para la producción cauchera. La compañía organizó algunos centros de explotación donde trasladó a diversos linajes generalmente hablantes de una misma lengua. En otros casos, los indígenas residían en sus sitios de asentamiento tradicional pero debían entregar periódicamente el caucho en los barracones de los caucheros. En 1903, el geógrafo francés Robuchón describió así el sistema de extracción de la goma:

"Extraen la goma, bajo la forma de sernambi, de una especie de *Siphonia* muy abundante en la región del Igaraparáná. Armados de machetes, los indios recorren el bosque dándole a cada árbol de goma que encuentran una serie de tajos en el tronco, hasta donde les alcanza el brazo estirado. La leche destila y corre por el árbol hasta el suelo y se coagula al aire libre. Cuando han pasado algunos días los indígenas regresan y recogen la cosecha en cestos que cargan sobre sus espaldas. Esta especie de sernambi contiene mil impurezas; pedazos de madera, basuras, hojas secas y una cierta cantidad de arena. Para despojarla de tantos ingredientes extraños la golpean en el agua corriente con unas mazas de madera. Pierde de este modo el agua de fermentación que posee y se hace más compacta; luego la enrollan en enormes chorizos-rabos, convirtiéndose en negro su primitivo color gris, al contacto del aire y de la luz.

El indio es poco amigo de extraer el caucho por el método de tichelas, a la manera del siringuero en estradas regulares." (Robuchon, 1907, 457).

El régimen de trabajo de la compañía ha sido descrito con detalle en el Informe del Cónsul Casement sobre la situación del Putumayo (Casement, 1912). En los primeros años los indígenas fueron reclutados mediante la entrega de mercancías, pero al cabo de tiempo la compañía impuso una estricta y violenta disciplina en las actividades extractivas. El capitán de la comunidad tenía la responsabilidad de responder ante el capataz de cada barracón por la cuota de caucho. Cada diez días debía entregar goma y durante dos o tres ocasiones al año transportaban el caucho a las sedes principales, para embarcarlo con destino a Iquitos. Se llevaban a cabo tres fábricas anualmente, extrayéndose 50 a 60 kg por temporada. La remuneración del capataz dependía del volumen total de caucho producido en cada sección. El jefe de Matanzas, campamento de los indígenas Andoque, por ejemplo, derivaba un 20% de utilidades sobre el total del peso producto. Algunos otros empleados de la compañía tenían, al parecer, sueldos fijos, aunque siempre había primas y comisiones especiales por "buenos servicios" (Casement, 1912).

Como el indígena tenía un sistema económico de objetivos finitos, la demanda de mercancías no era constante. Así que para forzar a la población indígena a trabajar el caucho, la Casa Arana -como otros caucheros- optaron por medios compulsivos, conformándose cuerpos de vigilancia, patrullas de reclutamiento forzado, y una variada gama de medios de castigo para mantenerlos articulados al barracón.

W. E Hardenburg (1912) pudo constatar el nefasto impacto de este régimen de trabajo sobre la población indígena. En general el estado físico era deplorable, y a pesar de ello eran obligados a trabajar continuamente y a llevar a cuestas pesadas cargas. La alimentación de los nativos adscritos a los barracones se reducía, habitualmente, a una comida en la tarde conformada con fariña y, a veces, un enlatado de sardinas. Los capataces tenían acaparado un buen número de mujeres indígenas, que mantenían como concubinas. Generalmente, los indios no disponían del tiempo requerido para sembrar, cazar o pescar para sí mismos.

De otra parte, dicho testigo resalta el régimen disciplinario inherente al régimen de trabajo local. Aquellos que no traían las cuotas mínimas de caucho eran azotados,

colocados en el cepo, o simplemente asesinados (quemados,deprivados, ahogados, etc.). Se les cercenaban los miembros, eran entregados a los perros, o muertos a balazos. Si a ésto agregamos las frecuentes epidemias provocadas por los desplazamientos y la situación laboral se comprende las dimensiones de catástrofe demográfica y social que representaron tales años. Se estima que en menos de una década murieron por lo menos 40.000 nativos sin distingo de edad y sexo.

En este contexto, la violencia física se constituyó en un engranaje de la vida económica de la compañía. En términos técnicos se generó un proceso esclavista, en el cual "el crecimiento de la fuerza de trabajo se independiza del volumen demográfico de la población y, en lugar de basarse en el crecimiento demográfico, consecuencia de un incremento natural, depende de los medios existentes para capturar individuos extranjeros" (Meillassoux, 1979, 151), vale decir para hacerlos compulsivamente trabajar a costa de su vida misma.

De esta forma, el decrecimiento físico de la población de un barracón era solucionado mediante la incorporación de nueva fuerza de trabajo:

"The section chief at Ultimo Retiro told me that when the enterprise was at this height, there were 2000 Indians on the book at the post, and, when asked what had become of them, he frankly admitted that they had been killed, starved, worked to death, and run away" (Fuller, 1912, 52).

Sin duda, el ciclo de caucho había representado para los indígenas un afianzamiento de las relaciones esclavistas que desde hace varios siglos conocía, pero en esos tiempos con menor intensidad.

C. LOS CAUCHEROS EN EL VAUPES

Como se mencionó, numerosos caucheros desplazados del piedemonte, como consecuencia de la tala masiva del caucho negro, se desplazaron hacia el Vaupés. Un Informe de 1907 del Intendente del Meta da cuenta de la tala de caucho en la región sin autorización o permiso oficial alguno. Se calcula que en 1910 había más de 500 trabajadores (Colonización y Baldíos, Oficio Intendencia del Meta, 1910, t. 33, 265-267) cuya producción alcanzaba las 1.000 arrobas de caucho, por un valor total de \$ 25.000 pesos.

En 1907, el Vaupés permanecía, sin embargo, casi totalmente incomunicado de Villavicencio, capital de la Intendencia del Meta. Hamilton Rice gastó varias semanas en llegar a Calamar, centro cauchero de la región, viajando por caminos de herradura.

Calamar consistía en dos cabañas; había sido fundada recientemente por Gregorio Calderón y constituía el barracón principal del Alto Vaupés, utilizando mano de obra de los indios del Caduyarí y Querarí (Hugh Jones, 1981, 37).

Para 1912 el estado de sus poblaciones era deplorable y gran parte de los indios habían huido de ellas. San José del Guaviare contaba con 20 casas, pero había sido abandonada por los indios. Un camino ancho comunicaba al abandonado pueblo de la Sal y Calamar, el lugar más próspero localmente. En Calamar se había instalado un comisario especial y constituía la sede de las actividades de ciertos caucheros, especialmente del citado Calderón. Entonces sus trabajadores eran, sobre todo, de origen huitoto, probablemente fugitivos de la Casa Arana y restos de comunidades que los caucheros colombianos habían logrado desplazar hacia el norte desde el Putumayo (Rice, 1914, 147).

Los caucheros se provisionaban de mano de obra indígena del oriente del Vaupés, usando métodos violentos para engancharlos al trabajo.

En el costado oriental, en el Alto Río Negro, la Casa Garrido monopolizaba la explotación cauchera, si bien existían otros barracones menores. Un barco de vapor unía a Manaos con Santa Isabel, lugar de aprovisionamiento de todos los caucheros del Alto Río Negro. De Santa Isabel hacia arriba la comunicación se estableció mediante batelones de remos, manejados por indios baniwas del Isana (Koch Grünberg, 1967, s.p.).

La Casa Garrido habría sido fundada en 1870 por don Germán Garrido, un inmigrante de origen español. Tenía su sede en San Felipe, donde mantenía también los depósitos de mercancías. El sistema de endeudamiento imperaba también en la zona, si bien muchos indígenas debían pagar sus deudas en fariña o sarsaparilla, o como cazadores o pescadores en el territorio de Garrido (Koch Grünberg, 1967, s.p.).

En los ríos Isana y Vaupés, entre otros, se abastecían de fariña y enganchaban trabajadores para las temporadas de trabajo de caucho.

Don Germán mantenía una relación clientelar con los indígenas, a través de sus múltiples hijos de madre indígena y mediante la protección, como padrino, a muchos de ellos. No obstante, de acuerdo con Collier mantenía un ejército de aproximadamente 400 guardianes —muchos de los cuales eran sus hijos— para salvaguardar sus propiedades y, seguramente, atemorizar los indígenas (Collier, 1981, 57).

Los nativos de la región habían sido sometidos a un constante desplazamiento desde mediados del siglo pasado, y sobretodo a partir de 1870. Los diversos informes de misioneros y exploradores (Wallace, Coudreau, Spruce, entre otros) dan cuenta del permanente estado de alerta de parte de las poblaciones indígenas del Isana y Vaupés que se expresaba en el abandono de los poblados y su refugio en las áreas interribereñas.

Los campamentos colombianos del Alto Vaupés eran objeto de diversos asedios por parte de los indígenas de la parte meridional, posiblemente auspiciados por los caucheros de la Casa Arana. Los carijona, del río Apaporis, atacaron en varias oportunidades los barracones, dejando un saldo considerable de caucheros e indígenas muertos (Hugh Jones, 1981, 37).

Hacia 1918, los caucheros colombianos poseían por lo menos cuatro centros de importancia en el Vaupés, teniendo como centro principal a Calamar (los otros son, San José del Guaviare, San Camilo (río Ituilla) y Urana, en el río Vaupés, cerca a la actual localidad de Mitú). La frontera con el Brasil será consolidada por estos caucheros (Domínguez, 1985, 145) quienes, pese a las dificultades de comunicación, habían logrado imponerse localmente incluso a la Casa Garrido.

D. LOS SIRINGALES DEL MIRITI-APAPORIS

Desde los albores de este siglo la zona del Marití-Apaporis fue centro de actividades extractivas. En 1903, por ejemplo, había varios campamentos de siringa en el Alto y Bajo Apaporis, y en el Chorro de La Libertad, fundados mediante la asociación de La Casa Calderón, Tomás Plata y Ernesto Berner, y con base en la fuerza de trabajo carijona, huitoto, miraña (Franco, 1984, 44).

Koch Grünberg visitó el campamento de La Libertad, en 1904, al cual describió en los siguientes términos: "La construcción principal era una construcción lacustre con baranda alta y ancha en la

que desembocan las cámaras, alcobas. Debajo sobre la tierra se encontraban los depósitos, detrás de la casa otra construcción lacustre más pequeña, la cocina y algunas chozas bajas" (Koch Grünberg, 1967, s.p.). Entonces vivían allí 20 personas, entre blancos, mestizos e indígenas.

En esos años también funcionaban varios barracones en el río Mirití-Paraná, Apaporis, Bajo Caquetá (en Popepayacá) Puerto Nariño, La Pedrera, Pto. Córdoba) de propiedad de los caucheros Cecilio Plata y Braulio Borrero, con indígenas Yucuna, Makuna, Tanimuka, Yauna y Letuama.

En los años subsiguientes otros caucheros se instalaron en la región del Mirití-Apaporis. Según Franco, en 1905 se establece Severiano Lizcano en el Bajo Apaporis (con trabajadores Makuna y Yauna); en 1908 se fundó en la parte superior del Mirití varios centros pertenecientes a Angarita y Cía (cuyos socios principales eran Antonio Angarita, Félix Mejía y Oliverio Cabrera) (Franco, 1984, 40 y 44).

La región del Mirití-Apaporis ocupaba un lugar relativamente equidistante entre las caucherías del Vaupés, al norte, y la zona del Putumayo, en la porción meridional.

Ciertamente, la región se encontraba comunicado por diversos varaderos con Vaupés y algunas trochas la ligaban, también, con el área del Putumayo; pero tanto los chorros de la Pedrera y algunos otros saltos en el río Apaporis la mantenían en un relativo aislamiento e independencia. Estos factores de carácter geográfico coadyuvaron a que el área se convirtiera en una zona de "refugio" de los indígenas y caucheros que huían del régimen imperante en el Putumayo, desde principios del siglo.

Los métodos violentos utilizados por los caucheros no estaban ausentes en las caucherías del Apaporis-Mirití; como respuesta de los principales patrones caucheros -como Cecilio Plata, Moreno y el mismo Borrero- fueron muertos por los indígenas. Estas muertes desencadenaron atroces represalias por parte de los caucheros (Hildebrand, M. en Corry, 1977, 36). En 1908, Oliverio Cabrera (un empleado de la Casa Arana) penetró en la región, buscando castigar los responsables de la muerte de Plata. Ese año fundó, como se dijo, barracones en el Alto Mirití, tomando a Campoamor como sede principal de sus actividades. De acuerdo con Ostra, agrupó indios de diversos grupos étnicos y ríos (yucuna, matapis, letuamas, macunas) en torno al barracón y ordenó la apertura de extensas chagras, sembrando Yuca, plátano y otros productos; comprometió mediante el sistema de endeudamiento a los capitanes indígenas a cambio de fósforos, sal o jabón. Aquellos que no extraían de acuerdo a las cuotas fijadas, eran víctimas de vejámenes y otros castigos ("fuetes y garrote") (Ostra, 1979, s.p.). El estado opresivo se agravaba por las epidemias de gripe que afectaban letalmente a la población. Este caucho se transformaba en bolas, desecadas con humo, y se comercializaba a través de la ciudad de Manaos.

La red de socios incorporaba a algunos residentes en Manaos y Casas comerciales de la misma ciudad. Por documentos de 1911, sabemos que tanto Cecilio Plata como Braulio Borrero eran socios de Heliodoro Jaramillo, excónsul de Colombia en Manaos, generándose una serie de pleitos sobre derechos de titulación debido a la muerte de los dos primeros. (Las Misiones en Colombia, 1912, p. 51 ss.).

La zona del bajo Caquetá constituía un verdadero dolor de cabeza para la Casa Arana. Si bien las explotaciones del Mirití o del Apaporis no eran modelos de derechos humanos, los indios del sur del Caquetá huían o buscaban refugio en la misma. La fundación de un Resguardo de Aduana colombiana en la Pedrera, en 1911, exasperó los ánimos de la Compañía y del Perú, lo que concluyó con el combate de la Pedrera entre tropas de Colombia y el Perú, y el retiro de las tropas colombianas del General Gamboa. Para la Casa Arana el asalto de la Pedrera tenía la finalidad de controlar la

navegación por el Caquetá, y simultáneamente tomar una posición ventajosa frente a los caucheros del Mirití y evitar la fuga de sus trabajadores hacia aquella zona.

Oliverio Cabrera logró consolidar en los años subsiguientes su centro cauchero. Su fundo se constituyó en un área de concentración de indios del Vaupés, Mirití, Apaporis, Caquetá, Cahuinarí, etc. En 1929, cuando un funcionario enviado por el gobierno colombiano para inspeccionar el Caquetá y el Putumayo visitó el Mirití, el río estaba habitado por múltiples grupos --de la región o migrantes del Putumayo-- sujetos a Cabrera. Campoamor tenía 42 blancos ("la mayor parte niñas de catorce a dieciocho años, hijas y huérfanas de algunos de sus socios que han fallecido") y 51 indígenas (Rivas, Censo del Caquetá, 1929).

Entonces había también algunos centros caucheros en el Apaporis, entre ellos el de un socio de Cabrera que para entonces proyectaba desplazarse al Mirití.

El conflicto colombo-peruano reforzó la posición de Oliverio Cabrera, ya que su localización estratégica y su personal se constituyeron en base y auxiliares fundamentales para el triunfo de las armas colombianas. Con la ayuda de sus subalternos yucuna y parte de los indígenas muinanes se abrió, por primera vez, Araracuara, acondicionándola para actividades aéreas de guerra.

Franco estima -con base en el Informe de Rivas- que los barracones de Cabrera disponían de 58 funcionarios (Jefes de sección y capataces) y 860 indios de diversos grupos (yucuna, matapí, letuama, andoque, tanimka, makuna, etc.). En 1910-11 había establecido una sección en el río Cananarí y pretendía proyectarse en el río Piráparaná (Franco, 1984, 42 y 43 ss.). Hacia 1940 muere Oliverio Cabrera, y su fundo y personal se repartió entre sus hijos(as). Jácome Cabrera toma como base de operaciones el Mirití Medio y el Guacayá, con indígenas tanimuka y letuama; sus cuñados (esposos de hijas de Oliverio) explotan el Alto Mirití y el Caquetá (con macunas, matapí y mirañas) y la zona comprendida entre el varador Apaporis-Mirití y el río Apaporis (con yauna, tanimuka y macuna) respectivamente (Franco, 1984, 45).

Estos últimos habían llegado como suboficiales, durante la guerra colombo-peruana. Esta sucesión coincide, al parecer, con la minibonanza generada por la llegada de la Rubber a la región que, como veremos, recapitaliza parcialmente a los caucheros. En Pacoa y la Pedrera, entre otros lugares, se establecen pistas que permitieron sacar directamente el caucho al interior, liberando a los comerciantes locales del mercado de Manaos y parcialmente del transporte fluvial.

Esta coyuntura fue especialmente propicia para la zona aquí referida, ya que había aún grandes reservas de caucho y empresas organizadas con experiencia en las actividades extractivas, y con una fuerza de trabajo entrenada y "disciplinada". Los mencionados caucheros sacaron provecho de la coyuntura y constituyeron sendas empresas cuya proyección abarcaría 20 o 30 años más.

DEPRESIÓN Y BONANZA DESPUES DEL BOOM

A. LA DEPRESIÓN DEL CAUCHO Y LA BONANZA DE LA BALATA

En 1910, el caucho alcanzó su mayor precio en el mercado internacional, cotizándose a 964.5 libras esterlinas por tonelada. Ese año la producción global en el Brasil alcanzó 40.800 toneladas, sobre un total mundial de 71.453 toneladas. Asia apenas aportaba 8.753 toneladas a la producción global (Santos, 1980, 236).

El informe del cónsul en Iquitos inglés ratifica esta situación boyante del caucho en los siguientes términos: "el caucho es el centro de todos los negocios y en tanto que los precios para este artículo sean mantenidos a una tasa cualquiera encima de los 4 chelines por libra, es muy probable de que esta situación continúe" (Cazes, 1976, 221). Un año más tarde, el precio del caucho, en el mercado internacional, desciende a 601.7 libras esterlinas/tonelada, y continuará bajando vertiginosamente hasta situarse en 1919 a 227 libras por tonelada (Santos, Ibid.).

Entre tanto, la composición del mercado había cambiado. Las plantaciones inglesas en Malasia y Ceylán tomaron -a partir de 1913- el control del mercado, desplazando inexorablemente, en los años subsiguientes, al caucho del Amazonas.

CUADRO No. 10.
EXPORTACIONES DE CAUCHO
EN MILES DE TONELADAS MÉTRICAS

AÑO	SUDAMÉRICA	AFRICA	ASIA	PORCENTAJE TOTAL SURAMERICANO
1913	45	18	51	39.5
1922	24	3	372	6.0
1930	17.5	5	822.5	2.1
1939	16	16.1	984	1.6

Shanahan, (1954, 18).

En 1913, la producción de la Amazonia brasileña era 39.560 toneladas contra 47.618 toneladas asiáticas. En ese año los volúmenes de producción todavía serían inferiores a la demanda mundial, pero a partir de 1916 la oferta de caucho natural será superior a la demanda del mismo cayendo verticalmente los precios (Santos, 1980, 236).

En 1919, por ejemplo, la producción total alcanzaba las 423.455 toneladas, mientras que la demanda se situaba en 381.497 toneladas. Del producido apenas 34.285 correspondían al Amazonas brasileño (que constituye la oferta mayor en toda la cuenca amazónica y contabilizaba parte de las gomas producidas en Colombia y Perú) (Santos, 1980, 236).

Esta situación se reflejó en toda la región, donde los "florecentes" pueblos decayeron y parte de las regiones retornaron a su economía de "subsistencia". La situación se vió agravada con el estallido de la primera guerra mundial, por la cual disminuyó considerablemente el número de barcos disponibles para el transporte del caucho a los centros internacionales.

Las empresas caucheras intentaron superar la crisis mediante la explotación de la balata. La Casa Arana, por ejemplo, explotaba balata en los ríos Igaraparán y Caráparaná, con base en un régimen de trabajo similar al anterior. La situación de los nativos no había cambiado, a pesar del Escándalo del Putumayo generado por las denuncias de Hardenburg y la investigación del cónsul inglés, Sir Roger Casement en el Putumayo. Un documento de 1917 describe la situación de esta región así:

"Estos infelices aborígenes se encuentran en gran número diseminados en los bosques errantes... Sobrecogidos siempre de temor, huyendo del contacto con la gente blanca, de la que sólo tiene idea de representar la tiranía y la opresión. Se encuentran bajo dominio de los caucheros peruanos que cuentan con el apoyo del gobierno y las fuerzas armadas de dicho país. En Yubineto tienen establecido un campamento militar, y periódicamente hacen incursión Putumayo arriba para capturar los indios por la fuerza y llevarlos a determinados lugares donde tienen sus gomales" (Comisario del Putumayo, Informe, Colonización y Baldíos, Archivo Nacional, t. 41, 30-46).

En la región del Vaupés había sucedido algo similar. El caucho había sido sustituido por la balata, pero el régimen de explotación de los indios continuaba. De acuerdo con el López de Sousa, los ríos Isana, Vaupés y Guainía eran explotados intensamente por los balateros. El fundador de la Casa Garrido había fallecido, pero sus hijos continuaban con el negocio (López de Sousa, 1959, 40).

De acuerdo con el oficial portugués, los balateros colombianos se proyectaban al Isana para enganchar compulsivamente la fuerza de trabajo nativa. Parte de la actividad de los mestizos de la región consistía en comprar fariná a los indios, para intercambiarla por balata en los barracones.

Asimismo, la balata del Vaupés y del Papuri era explotada por colombianos, pero su comercialización se hacía a través de Manaos, pagando ciertos impuestos de aduana brasileros.

Como consecuencia de este proceso, el despoblamiento de los ríos Isana y Vaupés continuaba. López de Sousa constató como en Tunui donde Koch Grünberg había encontrado casas y 100 personas años antes, apenas subsistían 5 casa con 32 habitantes (López de Sousa, 1959, 44). Un proceso similar ocurría en ciertos ríos del Vaupés. De acuerdo con S. Hugh Jones, cuando Mc. Govern viajó por el Piraparaná con destino al Apaporis, no encontró virtualmente ninguna maloca en dicho río, ya que los indios se habían refugiado en el bosque, posiblemente para evitar represalias por una rebelión ocurrida a mediados de 1920. (Hugh Jones, 1981, 39).

Diversos testimonios orales indican que el proceso de deportación hacia el Perú causó una gran mortalidad en la población que quedaba. Según los Muinane de Sabana la Gente Muinane se enfermó en el Putumayo, debido al ataque de epidemias tales como fiebre amarilla, sarampión y gripe; la embarcación en la cual iba un gran número de familias nonuyas se hundió; como los indios iban en la parte inferior del barco y amarrados no pudieron salvarse. De acuerdo con datos de la misma Casa Arana, la población indígena deportada hacia la banda peruana del río Putumayo alcanzó a una suma total de 7.000 indígenas (Villarejo, 1950, 236); se puede decir, sin exageración, que en 1932 apenas quedaban en la Comisaría del Amazonas los grupos y familias que habían logrado huir y mantenerse escondidos en el bosque.

En 1924, el Padre Gaspar de Pinel verificó que la Casa Arana continuaba explotando balata: sus lanchas surcaban hasta el río San Miguel, buscando indígena (Pinel, 1928, 5). En aquel año, algunos periódicos de Bogotá denunciaron la penetración de la compañía al norte del Caquetá en busca de balata y con el propósito de enganchar indígenas. No obstante, desde 1928, como consecuencia del tratado firmado años atrás entre Colombia y el Perú, la Casa Arana inició una deportación masiva de indígenas de la zona a la banda peruana.

B. EL SEGUNDO CICLO DEL CAUCHO

Cuando las plantaciones de caucho natural del sudeste asiático cayeron en manos de los japoneses, la suerte del caucho amazónico cambió radicalmente. Los Estados Unidos conformaron The Rubber Development Corporation, cuyas funciones eran la promoción, mercadeo y exportación del caucho natural amazónico hacia los Estados Unidos (Wagley, 1967, 53).

La historia de la Rubber en Colombia y su impacto sobre la dinámica regional apenas ha sido estudiada. Su impacto en la producción global del caucho no fue, de manera similar al Brasil, espectacular, aunque sí se elevaron las cifras de producción. Las siguientes cifras dan cuenta de la evolución de la producción de caucho en Colombia durante esos años, gran parte de la cual proviniente de la zona amazónica.

CUADRO No. 11.
PRODUCCIÓN DE CAUCHO NATURAL
DURANTE EL PERÍODO 1938-45

AÑO	CANTIDAD KG. EXPORTADO	VALOR (\$ COL)	VALOR KG (\$ COL)
1938	62.379	47.852	0.76
1939	155.900	122.388	0.78
1940	114.573	76.600	0.67
1941	168.483	117.667	0.69
1942	550.367	731.401	1.32
1943	1.073.348	1.494.507	1.38
1944	543.033	745.936	1.37
1945	590.343		

Pinzón, 1979, 60

De acuerdo con el antropólogo Alberto Pinzón, la Rubber comenzó operaciones en Colombia en 1942, logrando una inflexión importante en la producción de caucho, como consta en el cuadro anterior. La estrategia de la Rubber consistió en construir múltiples campos de aterrizaje para utilizar la vía aérea como medio de transporte de la goma. Se establecen pistas en Calamar, Miraflores, Mitú, sobre el Vaupés. Se construyeron o ampliaron pistas en Araracuara, la Tagua y la Pedrera, en el río Caquetá, o en Pacoa, sobre el río Apaporis. Se pusieron a disposición campos de aterrizaje en Caucayá (Puerto Leguízamo), Arica (sobre el Putumayo) o en el Leticia. Asimismo, se abrieron algunas pistas en el Orinoco (Pinzón, 1979, 64).

La producción se organizó sobre la base de los antiguos extractores de balata, quienes fueron convocados y dotados de nuevos créditos. La sede regional de la compañía se estableció en Mitú. En Villavicencio se instaló una compañía para enganchar personal del interior. Aparte de los T existían algunos antiguos caucheros y otros individuos en calidad de intermediarios en la contratación del trabajo de los indios (Morales, 1975, sp.).

Los trabajadores de la Rubber recibían sus herramientas de trabajo de la Corporación, y sus jornales quedaban prácticamente libres. Aquellos que preferían trabajar en forma independiente recibían un

crédito que debían cancelarse como en el clásico sistema de endeude, con caucho; cuando tenía saldos favorables recibía dinero o mercancías (Morales S. 1975, s.p.).

La Rubber intentó mejorar pero con poco éxito la tecnología del caucho, aunque las pocas innovaciones técnicas de las ulteriores explotaciones extractivas de la región encuentran allí su origen. Aquella, por ejemplo, importó las primeras laminadoras y difundió la técnica de rayado con tijeraleta del tronco (Morales, 1975, s.p.).

Con respecto a la población indígena se repitió el mismo ciclo, quedando los indígenas nuevamente endeudados. Según la antropólogo Morales, la compañía abastecía directamente a los caucheros y capataces de las mercancías. El precio de kg de caucho se fijó en los mejores momentos, en 2.40/kg., de tal manera que podían obtener una buena provisión de mercadería *in situ* y a costos relativamente reducidos (una escopeta: \$ 30.; una vitrola, \$ 300.; una hamaca y zapatos, \$ 4.; un pantalón, \$ 5.). Sin duda había un período de bonanza para ciertos sectores de la región.

Empero, la situación no representó necesariamente un mejoramiento de las condiciones de trabajo indígena. Si bien el gobierno nacional había dotado al sistema de trabajo con un marco legal, obligando a los caucheros a por lo menos teóricamente hacer contratos de trabajo (probablemente como consecuencia de los Escándalos del Putumayo y la evolución de la legislación laboral del país) el sistema de enganche de los mismos permaneció similar, y las mercancías fueron revendidas a los indígenas a precios muy altos. Morales ha estimado que el indígena recibía tan solo un 0.80% del valor del kg estimado en \$ 2.25 y \$2.40 (Morales, 1975, s.p.).

Con la terminación de la segunda guerra mundial la Rubber se retiró de la región, desplazándose gran parte de los antiguos trabajadores hacia áreas del interior. En la zona permanecieron algunos viejos y nuevos caucheros que mediante una pequeña tasa de acumulación lograda en el lapso 1942-44, reactivaron por cuenta propia la producción de caucho, tomando como base otra vez la fuerza de trabajo indígena. Así la Amazonía no logró escapar a ese fatal designio, según el cual las bonanzas representaban siempre un afianzamiento de las relaciones sociales de endeude, con todas sus graves consecuencias para el bienestar de la población aborigen.

EPILOGO

EL ENDEUDE: REFLEXIONES FINALES

El ciclo cauchero se caracterizó -como ha sido planteado por el sistema de endude. Este sistema se basa, fundamentalmente, en "aviar" o sea "suministrar mercancías a crédito", que deben ser canceladas mediante la entrega periódica de caucho y otras gomas o bienes acordados. Si bien las operaciones se evalúan en dinero, éste está ausente de las transacciones económicas, hasta el punto que de puede señalar que se trata de un sistema no monetarizado en su escala inferior. Concomitantemente, el capital es escaso, fenómeno que se ve agravado por la tendencia a invertir por parte de las élites, las utilidades o la plusvalía en circuitos económicos foráneos a la región.

La tasa de acumulación es consecuencia básicamente de tres factores, a saber: la superexplotación de la fuerza de trabajo, las altas utilidades obtenidas en las ventas de los bienes dados a créditos y, en menor medida, la tasa diferencial del valor del caucho comprado al siringuero y su precio final (Santos, 1980, 161 ss.).

De otra parte, como ha sido señalado por Santos, el bajo nivel tecnológico de capital fijo y las precarias formas de organización de la actividad extractiva hacían depender, fundamentalmente, la generación del excedente en el número de trabajadores enganchados, como productores y también como consumidores de bienes (Santos, 1980, 161 s.s.).

Santos y otros autores han notado la existencia de estos factores en otras regiones con caracteres similares, desde el punto de vista de sus recursos físicos, humanos y técnicos. Antonio García ha revelado la existencia en este caso de un régimen de asalariamiento particular típico de muchas regiones de Suramérica (García, 1948).

Los diversos investigadores han resaltado menos el carácter sociológico de la red del endeude y sus mecanismos de carácter simbólico. El negocio giraba en torno a una promesa del endeudado, en el sentido de regresar de forma diferida los bienes en forma de caucho. ¿Cómo eran percibidos estos bienes por los indígenas? ¿Cuáles mecanismos de carácter simbólico especial se generaron para mantener un vínculo permanente entre cauchero e indígena de manera tal que las transacciones económicas no fueran sino la expresión de pagos parciales de una relación más fundamental entre los participantes?

Los caucheros de la Casa Arana, por ejemplo, utilizaron con frecuencia monedas y otras piezas metálicas para cancelar el caucho. Estas monedas eran transformadas, posteriormente, por parte de los indígenas en collares o pendientes de las orejas que poseían un alto valor como símbolo de estatus o de poderes chamánicos. En otras ocasiones, los caucheros entregaban perros domésticos a los nativos, pero los perros habían sido previamente entrenados para que retornasen, bajo el estupor del nuevo dueño, a donde su primitivo amo; y volvían a ser colocados en otra transacción.

Los indígenas del Vaupés poseían con frecuencia un nombre blanco, además del nativo. Aquel había sido asignado, generalmente, por un blanco, y Koch Grünberg pudo constar por sí mismo que los nativos valoraban considerablemente los actos de bautizo efectuados por los caucheros, cuando participó en un bautizo como compadre durante una fiesta religiosa de San Antonio en el río Isana (Koch Grünberg, 1967, s.p.).

En otras regiones, los caucheros establecieron lazos de parentesco con los indígenas. El enganche de los indígenas carijona, por ejemplo, se hizo mediante el casamiento de ciertos caucheros con mujeres carijonas, recreando una red de parientes y aliados. Sus cuñados indígenas se transformaban en sus principales trabajadores (Schindler, 1978).

El sistema de endeude refleja, entonces, una red de relaciones sociales más profundas, y no meramente un contrato de carácter económico.

De otra parte, en el "sistema de endeude" debemos distinguir diversos tipos de relaciones sociales cualitativamente diferentes. La situación del Putumayo descrita corresponde técnicamente a una situación de carácter esclavista, en donde la tasa de ganancia se obtiene de manera absoluta, ya que el mismo sistema no permite la reproducción de la fuerza de trabajo nativa, y éste se reponer -a corto y largo plazo- mediante la extracción de trabajadores. En este caso, la rentabilidad del negocio reposa, básicamente, en la superexplotación de la fuerza de trabajo, pasando a segundo plano la calidad del caucho local.

En otras zonas, el proceso estuvo ligado a la conformación de redes de carácter clientelar donde se estableció un modelo social más similar a un vínculo entre patrón/cliente, entre el cauchero y sus trabajadores. Esta relación permitía al cliente obtener ciertos adelantos en bienes y garantías de parte del patrón, así como protección frente a terceros. Desde el punto de vista del patrón, la relación clientelar le garantizaba el control de la fuerza de trabajo por mecanismos no de forma exclusiva económicos o de carácter violento.

El sistema de endeude evolucionó de un contenido netamente esclavista a uno de carácter clientelar, pero nunca tomó sobre sí la base definitiva de la reproducción de la fuerza de trabajo nativo. La condición *sine qua non* del trabajo extractivo ha sido la de dejar recaer en los propios trabajadores la función de su propia reproducción económica y social (mediante la ejecución de actividades agrícolas, de cacería y pesca, entre otros aspectos). En este sentido, al substraer periódicamente fuerza de trabajo de una comunidad determinada, afectamos notablemente la reproducción del excedente de esa comunidad; se disminuye la tasa -a corto, mediano y largo plazo- de reposición del trabajo invertido por los mayores en la propia reproducción de los indígenas siringueros en el capital social disponible para las nuevas generaciones.

Es probable que esta situación se halle parcialmente balanceada por la nueva tecnología que incrementa la productividad del trabajo, aunque está de por sí (siguiendo la ley de Chayanov) se reequilibra por la baja de los niveles de trabajo.

Bajo esta perspectiva, todo incremento en la demanda del caucho (o de un producto forestal en condiciones de explotación similares) incrementará los niveles de trabajo invertido fuera de la comunidad, con desmedro de las condiciones de reproducción de la sociedad y sin posibilidad -a corto y mediano plazo- de generar un proceso de acumulación (en el sentido social del término). Los ciclos de mayor demanda de caucho han sido, entonces, coyunturas propicias para ver una mayor tasa de endeudamiento reforzando las condiciones laborales y sociales existentes. De forma paradójica, el crecimiento de la producción comercial de la Amazonia colombiana ha representado un afianzamiento de sus relaciones sociales más tradicionales, hostiles a toda transformación profunda de la sociedad regional.

-
1. Esta interpretación ha sido criticada por la antropóloga brasileña Alcira Ramos. Ella sostiene, que Murphy ha malinterpretado los datos etnográficos mundurukú y que probablemente esta fue aún antes del contacto con los Portugueses simultáneamente Patri lineal y matri local (Ramos, 1978, 678).

BIBLIOGRAFIA

- Acuña, Cristóbal.** Nuevo Descubrimiento del Gran Río de los Amazonas, Madrid, 1891.
- Arana, Julio C.** Las cuestiones del Putumayo (Declaración prestada ante el Comité de Investigaciones de la Cámara de los comunes y debidamente anotada), folleto N° 3, Viuda de Luis Tasso, Barcelona, 1913.
- Arcila, Robledo.** Las Franciscanas en Colombia, Imprenta Nacional, Bogotá, 1950.
- Bessa Freire, José.** Da Fala boa au portuguez na Amazonia brasiliense, Amerindia, No. 8, 1983.
- Bonilla, Heraclio.** Informe de los Cónsules Británicos (1826-1919). Gran Bretaña y el Perú, Instituto de Estudios Peruanos, Vol. 3, 1976.
- Calle, Horacio.** La Conquista de lo Murui-Muinane, III Congreso de Historia U. de Antioquia, Bogotá, 1981. Mimeo.
- Castelví, M.** Reseña Crítica sobre el descubrimiento de la región de Mocoa y Fundación de la ciudad del mismo nombre, CILEAC, T. II, No. 45, Sibundoy, 1941.
- Casement, Roger.** The Putumayo Indians Contemporary Review, September, London, 1912.
- Casement, Roger.** The Putumayo report. Fotocopia, 1912.
- Collier, Richard.** The River that god forgot. The Story of the Amazon rubber Boom, Dutton & Co. Inc., New York, 1968.
- Cuervo, Antonio.** Colección de Documentos inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia, T. IV, Bogotá, 1894.
- De Figueroa, Antonio.** Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de Maynas, Librería Comercial de Victoriano Suárez, Madrid, 1904.
- Denevan, William.** La población aborigen de la Amazonia en 1492, en Revista Amazonia Peruana, vol. III, No. 5, Lima, 1980.
- De Pinell, Fray Gaspar.** Excursión Apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel, Cubayeno, Caquetá y Caguán, Imprenta Nacional, Bogotá, 1928.
- Domínguez, Camilo.** El endeudamiento en el proceso productivo en la Amazonía, en Tierra, Tradición y Poder en Colombia. enfoques Antropológicos, COLCULTURA, Bogotá, 1976.
- Domínguez, Camilo y Gómez Augusto.** La Economía Extractiva en la Amazonía colombiana, 1850-1930, Corporación Aracuara-Tropenbos, Bogotá, 1990.
- Figueroa, Mary.** Misioneros, Indígenas y Caucheros, Región del Caquetá-Putumayo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá, 1986.
- Franco, Roberto.** Contribución al estudio de la Historia y Organización socio-política Makuna, Universidad de los Andes, Bogotá, 1984.

- Friede, Juan.** Estudio Histórico-geográfico de la Alta Amazonia, en Proceeding of the International Congress of Americanist, XXVIII, 1948.
- Friede, Juan.** Los Andakí. Historia de la Aculturación de una tribu selvática, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1953.
- Fuentes, Hildebrando. Loreto.** Apuntes geográficos, históricos y estadísticos, políticos y sociales, Imprenta de la Revista Lima, 1908.
- Fuller, Stuart,** en Salvery in Peru, Message from the President of the United States, House of Representatives, February 7/1913.
- Galvao, Eduardo.** Encontro da Sociedades, ed. Paz e Terra, Brasil, 1979.
- García Antonio.** Regímenes indígenas del salariado, en América Indígena, vol. VIII, México, 1948.
- García Borrero, Joaquín.** Neiva en el Siglo XVII, Academia colombiana de Historia, Bogotá, 1938.
- Guzmán, Manuel José.** Caúcho y Relaciones interétnicas entre los Andoques, Dpto. Antropología, Uniandes, Bogotá, 1971.
- Hemming, John.** Red Gold. The conquest of the Brazil. Massachusetts, 1978.
- Hugh Jones, Stephen.** Historia del Vaupés. Revista Manguaré, no. 1. Depto Antropología, Univ. Nacional, Bogotá, 1981.
- Hardenburg, W. H.** The Putumayo. The Devil's paradise, London, 1912.
- Koch Grünberg, Theodor.** Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in nordwest brasilein 1902/1905. Austria, 1967 (traducción María Mercedes Ortiz).
- Laburra y Correa, Carlos.** Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referidos al Departamento de Loreto. Lima, 1905.
- Libro Azul. Foreign Office.** Correspondence respecting the treatment of British colonial subjects and natives Indian employed in the collection rubber in the Putumayo-District Presented to both houses of parliament by command of his Majesty. London, 1912.
- Loureiro, Antonio José Souto.** Síntese da historia do Amazonas, Imprenta Oficial, Manaus, Amazonas, 1978.
- López de Sousa, Boanerges.** Do Rio Negro ao Orinoco Río de Janeiro, Brasil, 1959.
- Llanos Héctor y Pineda C. Roberto.** Etnohistoria del Gran Caquetá. FINARCO. Banco de la República, Bogotá, 1982.
- Meillassoux Claude.** Modalidades históricas de la explotación y sobre explotación del trabajo, en Estudios Rurales Latinoamericanos, Vol. 2, No. 2, Mayo-agosto, 1979.

Mision Capuchina. Las misiones en Colombia. obra de los misioneros capuchinos de la delegación apostólica del gobierno y de la Junta Arquidiocesana Nacional, Caquetá y Putumayo. Imprenta de la Cruzada, Bogotá, 1912.

Morales, Luz Angela. La explotación cauchera en el Vaupés y sus implicaciones socio-económicas, informe de semestre de práctica de campo, Departamento de Antropología, UniAndes, Bogotá, 1975.

Murphy, Rober. Head Hunter's heritage. Social and Economic change among the Mundurucú Indians, University of California Press, E.U.A., 1960.

Murphy R. and Steward. Caucheros y Tramperos: dos procesos paralelos de aculturación, en Antropología Económica. Estudios Etnográficos, Llobera ed. Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.

Oostra. Meno. Historia de la Gente del Mirití-Paraná. Bogotá, 1979, mimeo.

Pineda C. Roberto. El rescate de los Tamas. Revista Colombiana de Antropología, vol. XXVIII, Bogotá, 1980-81.

Pinzón, Alberto. Monopolios, Misioneros y Destrucción de Indígenas, Ediciones Alcavará, Bogotá, 1979.

Ramos Alcira. Mundurucú: change or false problema, en American Ethnologist, vol. 5, 1978, p. 675-689.

Reyes, Rafael. Memorias. 1850-1885, Fondo Cultural Cafetero, Bogotá, 1986.

Reis, A. C. Ferreira. Historia do Amazonas, Manaos, 1931.

Reis, A. C. Ferreira. Lobo d'Almada; un estadista colonial, Manaos, 1940.

Reis, A. C. Ferreria. Aspectos da experiência portuguesa na Amazonia, ed. Governo do estado do Amazonas, Manaos, 1966.

Rice, Hamilton. The River Vaupés, The Geographical Journal, t. XXXV. London, 1910.

Rivas Gloria y Oviedo Armando. Colonización temprana de la Alta Amazonia colombiana (1535- 1595), en los Meandros de la Historia en Amazonia, ed. Abya-Yala, Quito, 1990.

Rivas, Luis. Censo del Caquetá. En Informe Anual a la Junta Arquidiocesana de Misiones. Labores de la Misión del Caquetá en 1930-31, Imprenta Nacional, Bogotá, 1932.

Robicho, Eugenio. En el Putumayo y sus afluentes (1907), en Carlos Laburre Correa.

Rumazo, José. La región Amazónica del Ecuador, Banco Central del Ecuador, Quito, 1982.

Santa Gertrudis, Fray Juan. Maravillas de la Naturaleza, Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1970.

- Sañudo, José Rafael.** Apuntes sobre la historia de Pasto, Imprenta la Nariñense, Pasto, 1938.
- Sevilla Casas, Elías.** Procesos regionales en la periferia colombiana de oriente y occidente. Aportes desde la Historia de la Antropología. Departamento de Historia, Universidad del Valle, H. 453. Cali, s.f.
- Schindler, Helmut.** Etnohistoria de los Carijona en el siglo XX, Montealbán, Caracas, 1978.
- Shanahan, E. W.** América del Sur, ediciones Omegas, Barcelona, 1954.
- Rocha, Joaquín.** De Viaje. Ed. El Mercurio, Bogotá, 1905.
- Taussig, Michael.** Shamanism, colonialism and the wild man, University of Chicago, Chicago, 1987.
- Useche, Mariano.** El proceso colonial en el Alto Orinoco, durante los siglos XVI, XVII, y XVIII. Una introducción a la etnohistoria regional. Univ. Nacional, Bogotá, 1985.
- Weinstein, Bárbara.** The Amazon rubber-Boom Stanford University Press, California, 1983.
- Wallerstein, Inmanuel.** El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundial europea en el siglo XVI. México, 1979.
- Wagley, Charles.** Amazon town. A study of man in the tropics, Alfred A. Knopf, New York, 1967.
- Wright, Robin.** History and Religion of the Baniwa People of the Upper Río Negro Valley, (II vol.) Stanford Univ. Ph. D. Thesis, 1981.
- Whiffen, Thomas.** The North-West Amazon, Notes of Somemonths spent among cannibal tribes, Constable and Company London, 1915.

ETNOCIDIO DE LOS TAMA

SOCIEDAD INDIGENA DE SELVA ECUATORIAL

*Ramón Gómez C.
Historiador*

El término etnocidio significa destrucción de civilizaciones. Implica la existencia de grupos étnicos antagónicos, idea derivada de criterios racistas, ideológicos, o simplemente, de dominación. “Este proceso sin duda designa un organismo orientado, si no hacia su muerte a largo plazo, en todo caso, y por definición, hacia la muerte de los demás a corto o medio plazo”. (Jaulin, 1979, p. 12).

El proceso de destrucción y transfiguración étnica de las comunidades indígenas desde la época de la conquista, tuvo en hispanoamérica, básicamente un móvil de carácter económico; la etnia dominante, sea española, criolla o mestiza, procederá al reclutamiento de mano de obra para desarrollar la producción mercantil y para los servicios personales. Pese a que la sociedad nacional que se está configurando involucra profundas contradicciones de clase, las etnias tribales, debido a la heterogeneidad de las mismas, reciben el peso desintegrador de todos los sectores de la “sociedad mayor” cuyas instituciones obedecen a influencias externas, puesto que lo indígena entre al plano de la subestimación y descalificación. “La incapacidad de ascender de la condición de estructuras tribales, condenó a los grupos indígenas a optar por la sumisión o por la fuga, permitiendo a los núcleos invasores crecer en forma continua y constituirse en una etnia nacional de dimensiones y fuerza irresistibles” (Ribeiro, 1977, p. 26).

El etnocidio se ha practicado tanto en la época de la colonia como en la república con mayor o menor fuerza pero de manera continua y con la imperancia de ciertos factores e intereses. Durante la dominación

europea fueron las guerras de conquista, el régimen de encomienda, la mita, los trabajos personales, las enfermedades, la desmoralización de las comunidades; durante la república han sido etnocidas: las guerras civiles, la voracidad de los terratenientes, la marginalidad y abandono, la explotación y esclavización por parte de aventureros, comerciantes, funcionarios y empresas capitalistas; las enfermedades, la desidia administrativa, el robo de sus tierras y la pérdida de sus resguardos y reservaciones, el proselitismo religioso tanto de misioneros como de organismos imperialistas como el Instituto Lingüístico de Verano, el efecto nocivo (en la mayoría de los casos) de los medios de comunicación social, el sistema educativo, que es el mismo para la sociedad nacional; los invasores, quienes trastornan toda la vida tribal, entre estos no sólo grupos enemigos, pues también muchos "científicos" o "funcionarios, quienes limitan el funcionamiento de muchas de sus instituciones; durante el I Congreso Colombiano de Antropología, efectuado en Popayán en 1978, el líder indígena Trino Morales expresó: "Los indígenas estamos cansados de que tantos científicos sociales nos investiguen y hagan sus tesis de grado o sus libros basándose en nuestras costumbres sagradas, dando así más armas para que nuestros enemigos nos destruyan. Dónde está el progreso para los indígenas con dichas investigaciones? Lo que pasa es que cada día la persecución aumenta y los indígenas somos asesinados..."

A finales del siglo XVI los españoles incursionaron en el piedemonte de la cordillera Oriental y la región de selva tropical, para la conquista y control fundaron El Espíritu Santo del Caguán. La población indígena de esta región fue dominada y repartida en encomienda a los españoles que venían con Juan Caro Velásquez; mencionamos entre otros al mismo Juan Caro Velásquez, Francisco de Cieza, Manuel Freyle y Antonio Ximénez Becerra. Entre los indígenas encomendados estaban los Moe, Resigaro, Pama, Payoguaje, Casujo, Yatinsi, Orteguaza y Tama.

La encomienda se había institucionalizado en España antes del descubrimiento de América, y consistía en el otorgamiento temporario de la jurisdicción y los derechos señoriales sobre las tierras conquistadas a los "infieles", a los españoles que se destacaban en las luchas contra los moros. Esta gracia incluía los derechos vitalicios sobre el trabajo de los campesinos comprendidos en las tierras asignadas. La encomienda en América, según las cédulas reales, era la adjudicación de un número determinado de nativos, a españoles que se distinguían en los servicios a la Corona, principalmente en campañas de conquista, con el derecho de exigirles las demoras (tributo) o trabajo a cambio de éstas; los encomenderos se obligaban a impartir doctrina en la fe católica y a no emplear a los indígenas en servicios personales. Aunque la encomienda no otorgaba derechos sobre las tierras ocupadas por los

naturales, en la práctica encontramos en el Alto Magdalena que varias cédulas de encomiendas daban derechos sobre las tierras de los encomendados.

Pero las encomiendas del Caguán, a finales del siglo XVI, no se enmarcaban dentro de las leyes de la Corona y del Consejo de Indias, ya que sólo eran un pretexto formal para instaurar la práctica esclavista y etnocida más cruel de que se tenga noticia. El mismo gobernador Caro Velásquez, inició la trata despiadada de “piezas” indígenas, que eran llevadas a las regiones auríferas de Natagaima y Mariquita (Apéndice p.1), sin importar edad ni sexo, hasta provocar el aniquilamiento casi total de la citada población del Caguán (Apéndice, p.1).

Muchos naturales huyeron hacia el Valle del río Magdalena, donde fueron encomendados a nuevos “amos” (A. N. C., Encomiendas, tomo 25, f. 218 v.)

El empleo de los indígenas en las minas produjo resultados desastrosos, los privó definitivamente de la posibilidad de vida comunitaria y los llevó a la muerte prematura, pues nunca se adaptaron a trabajos tan pesados y menos a los tratos crueles que les propinaban los capataces. La natalidad disminuyó y las mujeres fueron presa de la avidez desaforada de los pervertidos amos. El hambre y las enfermedades también dieron buena cuenta de los Tama llevados a las minas, hubo epidemias de viruela y sarampión, además de otras enfermedades que españoles y negros transmitieron a éstos.

Además de los Tama que escaparon hacia el Valle del Magdalena, otros lo hicieron hacia la selva, más su comunidad de grupo y de cultura se perdió rápidamente. De un pequeño asentamiento Tama y de indígenas provenientes de otras etnias, en cercanías de Neiva se fundó la población del Caguán, conformada en la actualidad por habitantes mestizos.

Simultáneamente a la trata de naturales, los que quedaron en el Caguán fueron sometidos a trabajos personales, a carteros y a la extracción de productos de la selva para ser comercializados en los mercados de Neiva y Timaná como: estoraque, zarza, caraña, cera, pita, pintura, totumas (Apéndice, 4); sin pagarles nada y tratándolos como bestias, el mismo Caro Velásquez usufructuaba el producto del trabajo de los indios. “Y a las mujeres de mejor parecer las llevaba para su servicio, y a las muchachas doncellas así mismo, de cuyos actos por deshonestos no los digo” (Apéndice, 7).

La economía extractiva practicada por los Tama bajo la presión de sus encomenderos, actuó también como factor desintegrador, ya que sobre estos indígenas no se ejercía ningún control social, pues actuaban

como bandas que se desplazaban por la selva en busca de los productos de importancia comercial para los encomenderos. Los Tama que fueron compelidos a esta actividad, debido a los contactos intermitentes que podían tener con los demás miembros de la “comunidad” rápidamente perdieron la organización de la vida familiar, lo mismo que la unidad tribal. Se alteraron las formas de provisión del sustento y las relaciones de cooperación y reciprocidad y aumentó su dependencia de los encomenderos y del resto de la sociedad nacional.

“Llevamos más de quinientos años de sufrimiento en medio del hambre, la tristeza, de la persecución del blanco a la propiedad indígena, porque desde el 12 de octubre de 1492 quedó perseguida la cultivación agrícola industrial de nuestra raza indígena” (Manuel Quintín Lame, 1973, p.44).

Remito a los lectores al apéndice de este artículo, documento transscrito del expediente original, que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Colombia”.

APENDICE

Carta de Juan Bauptista de la Torre, Alcalde ordinario de Neiva, a La Real Audiencia/1/.

...Digo, que don Juan Pama, cacique, y don Jacinto Pilo, cacique también, que salieron del Caguán huyendo de los daños y bejaciones que les hacía el dicho procurador Juan Caro Velásquez, y pidieron poblar en esta jurisdicción de Neiba.

Versión de un testigo presentado por Juan Bauptista de la Torre.
Testigo: Leonardo Valenzuela.

...Dijo, que lo que sabe es que el procurador de Juan Caro, habiendo entrado en la ciudad de el Caguán, dentro de pocos días vio un envío que hizo de veinte y quatro piezas chinas y muchachos a la ciudad de Mariquita, y según a entendido este testigo de el mozo que las llevaba, que se decía Gregorio de la Roza, eran dichas piezas para diferentes personas de la dicha ciudad. Y así mismo sabe este testigo que a primero de henero de este presente año despachó otras veinte piezas de dichas chinas y muchachos por la otra banda del río de la Magdalena a la dicha ciudad de Mariquita. Y aora supo cómo a quattro de este dicho mes de julio despachó otra cantidad de piezas, con sus criados, a la dicha ciudad de Mariquita, bajando dicho procurador, don Juan Caro, con ellas hasta el pueblo de Natagaima, de donde se volvió a esta ciudad a ejecutar los despachos que traía contra ella. Y que assí mesmo save este testigo por haberlo visto, que los yndios de la ciudad de el Caguán

se han salido de su provincia, como son algunos caciques y otros subgetos, aburridos de las bejaciones que les hacía el dicho procurador obligándolos a que le sirviesen a esta provincia de Neiba y otras partes sin que se les pagase el trabajo. Y que generalmente ha oído decirse quexar todos los vezinos e yndios de la provincia del Caguán, de el mal trato que hace el dicho procurador a todos, y juntamente a entendido y savido de muchas personas del Caguán, como a dicho el dicho procurador que tiene comisión y orden para sacar la gente que quisiere y poblarla en la ciudad de Mariquita o donde quisiere, y esto, quitando la más de ella a sus dueños, contra su voluntad, amenazándolos y aterrorizándolos, y a otras personas adulándolas con ofrecimientos siniestros, hasta conseguir de ellas lo que pretendía. Y que save que con lo que tiene dicho y declarado está la dicha ciudad del Caguán aniquilada, sin gentes y ya intratable para los avisadores desto. Es público y notorio y por tal lo declara este testigo y que es la verdad de lo que save so cargo de su juramento, en que se afirmó y ratificó. Y dijo ser de hedad de quarenta años. Y lo firmó consigo, el dicho alcalde y los testigos que van firmados.

Sargento Juan Gutiérrez de Guébara, residente en esta dicha ciudad y que también lo a sido en la de el Caguán, de quien recibí jeramento, y habiéndolo dicho en forma por Dios nuestro señor y una señal de cruz, prometió decir verdad. Y habiéndoselo leído la petición presentada por el dicho procurador, dijo, que lo que save y a visto este testigo, que desde el tiempo que a asistido el procurador don Juan Caro Velásquez, en la ciudad de el Caguán hasta oy, que havra dos años, poco más o menos, a despachado a la ciudad de Mariquita hasta sesenta piezas thamas, chinas y muchachos, con un mayordomo suyo llamado Gregorio de la Roza y con otros mozos criados del dicho procurador, y que según ha oido decir los enviaava a diferentes personas, vezinos de la ciudad de Mariquita. Y asímismo, oyó decir este testigo en la ciudad de el Caguán, que se hizo averiguación en dicha ciudad por el Cavildo de ella con el mayordomo del dicho procurador, y debajo de juramento declaró el dicho Gregorio de la Roza, que todas las dichas piezas se habían despendido en la ciudad de Mariquita en pagar las deudas que devía el dicho procurador don Juan Caro a diferentes personas. Y assí mismo vio este testigo que se quedaron el capitán Juan Miguel, el capitán Juan de Olalla, capitán Diego Mosquera, don Bernardino Carbajal y Leonardo de Valenzuela, cómo el dicho procurador les havía bacado sus encomiendas con pretexto de que cada uno le diesen el ynterés que quería el dicho procurador, que fue en piezas thamas, y vio que los dichos le dieron a quatro y seis piezas...

Declaración de otro testigo.

...Y que así mesmo save y reconoce que el dicho gobernador a hecho muchas bejaciones a los yndios del Caguán, sirviéndose de ellos en los

embíos que le ofrecen para esta ciudad de Neiba, Timaná y otras partes y sin pagarles su trabajo personal, y que todos se quejan generalmente y se huyen a otras partes y provincias y a los montes por su causa. Y que lo que save es que está la tierra intratable por las bejaciones que a hecho assí a los yndios como a los vezinos encomenderos. El dicho Governorado don Juan Caro, bendió tres piezas thamas en la jurisdiccción de Timaná, en el sitio de El Palmar a diferentes personas. Y assí mesmo tiene entendido este testigo, por haverlo visto, que las piezas thamas que hay en esta jurisdiccción de la ciudad de Neiba, tienen muy buen trato de sus amos y se ven dotrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fee cathólica y ya naturalizadas en este valle, y muy contentas y bien halladas, y save, evidentemente, que si el dicho governador las violentara a quererlas reducir a la tierra de los thamas y del Caguán, se huirían por no ir a su tierra, y si acaso las llevara el dicho governador, se pudieran distraer de la policía y protessión, como a sucedido a otras piezas que por haverlas ynquietado se han vuelto a los ynfieles y están perdidas en sus ritos. Y antes bien, se ve que para el bien común y hatos de este valle, según ha visto este testigo, harían mucha falta y no huviera servicio para los hatos, y save este testigo, se perderían las crías de ganados por falta de los thamas que ya hay naturalizados. Y que todo es la verdad.

Testimonio de autos de los yndios del Caguán.

Don Juan Pama y don Jacinto Pilo, cajiques y naturales de la ciudad de el Espíritu Santo de el Caguán, ynformamos a vuestra merced, por relación cierta y verdadera, y decimos, que haviendo salido de la dicha ciudad con determinación de pasar a la de Santa Fee a representar a su alteza lo que en esta representaremos. Y hallándonos sumamente pobres y sin tener posible para proseguir dicho viaje, ni personas que por nosotros haga, por cuyas razones nos presentamos a vuestra merced en aquella vía y forma que más haya lugar en derecho y sea en nuestro favor, para que no se prosigan los daños y bejaciones que nos ha hecho y hace don Juan Caro Velásquez, gobernador y capitán general de nuestra provincia. Y refiriendo el caso, parece que haviendo más de un año que el dicho gobernador asiste a dicha ciudad, en cuyo tiempo a molestado assí a nuestros sujetos como a los demás yndios de paz de dicha provincia, como a nosotros, en mandarnos sacar barniz para pinturas, caraña, estoraque, miel de abejas y cera, en lo qual nos a ocupado lo más del tiempo de dicho año, sin que por razón de dicha ocupación y trabajo lo aya satisfecho a ninguno de los dichos yndios ni menos dándoles cossa alguna para su sustento; y no contento con lo referido a ocupado a dichos yndios en despachos, assí a la ciudad de Neiba como a la Villa de Timaná, a que le trujesen sal, carne, viscocho y otras cosas cargadas a sus cuestas como si fueran bestias; y siendo trabajo tan riguroso este, no a tenido satisfacción alguna, antes, los

maltrataba de palabra para que no se escussasen de hacer dichos viajes. Y por vernos en partes tan remotas, como sin tener persona que volviese por nosotros ni nos defendiese hemos padecido y padecemos dichas molestias, en tanto grado que no contento con todo lo referido, parece, que haviendo hecho despacho habrá tiempo de ocho meses a la ciudad de Mariquita de quarenta y dos piezas de nación Payoguaje que se sacaron de la tierradentro, las quales despacho para servicio de un trapiche que tiene en dichas ciudad, quitando dichas piezas a los españoles que entravan a la dicha provincia a sacar dichos rescates, con los motivos que se presentaran los más de los vecinos de la dicha ciudad del Caguán, que se hallan tan bejados como nosotros. Y para hacer el despacho nos obligó assí a nosotros como a nuestros sujetos, a que saliésemos con dicha gente hasta ponerlos una legua de la ciudad de Neiba, obligándonos a que cargásemos a nuestras cuestas a los muchachos y chinas, assí a los de poca hedad como a los que venían enfermos, y haviendo obligado a lo dicho a un yndio llamado Estevan, de nuestra parcialidad y representándole el sobredicho, el que se hallava enfermo y sin salud para hacer dicho viaje, le obligó a que lo hiciese y que trugese cargado a un muchacho, de cuyo trabajo murió el dicho yndio en el sitio de Pando, juridicción de dicha ciudad de Neiba. Y demás de los dicho, habrá tiempo de un mes, poco más o menos, que salió el dicho governador a la villa de Timaná y sacó della veinte y quatro piezas, chinas y muchachos, con el pretexto que llevamos dicho, obligando a que saliésemos todos los yndios que estamos encomendados cargando pinturas, totumas y otras cosas que sacó, como a los dichos muchachos y chinas de poca edad. Y enfermos con tanto rigor que escusándome yo, el dicho don Jacinto, de dicho trabajo, por ser como soy, caíque, sin embargo de serlo, me obligó a que cargase una petaquilla y demás de ella queriendo que trugese a un muchacho, así mesmo, cargado, y biendo que era intolerable el trabajo y por no morir en él, hube de hacer fuga y venirme a esta juridición, como lo han hecho todos los más yndios y nuestros subgetos con sus familias por no poder resistir los agravios y molestias que tan continuamente nos hace el dicho governador, nos hemos venido a buscar el remedio necesario, y no pudiendo representarlo ante su alteza, por nuestra ymposibilidad y miseria en que nos hallamos, representamos a vuestra merced dichos agravios y protestamos oponer otros quando combenga, que por lo indecente no repetimos. Para cuyo remedio se ha de servir vuestra merced de ampararnos en su juridición, y no dar lugar a que dicho governador nos moleste, porque nuestro ánimo es de poblarnos en el sitio de el pueblo Duhos de la dicha ciudad de Neiba, juntamente con don Diego Bayacha y sus subgetos, con quien estamos combenidos para hacerlo con más de sesenta familias que tenemos, lo qual hacemos por conserbarnos en la ley de Dios nuestro señor, y que en la dicha ciudad de el Caguán, además de no tener cura propietario que nos administre los santos sacramentos, como por los agravios referidos, estamos

temiendo el que nuestros subgetos se retiren a la tierradentro a vivir entre ynfielos. A que vuestra merced, como ministro de su Magestad y que deve entender al servicio de ambos, deve ampararnos y defendernos y en cassio necesario assí lo pedimos y protextamos, con el respeto que se deve, para que assí se sirva vuestra merced de dar cuenta al govierno superior, a quien privatamente toca el conocimiento de esta caussa, para que su alteza mande proveer el remedio necesario y que se nos permita poblar donde llevamos dicho mandado se guarden, cumplan y egecuten las Reales Zédulas que en nuestro favor están despachadas, y que se observe en todo lo que sea en nuestro favor. Por lo cual a vuestra merced pedimos y suplicamos, se sirva de ampararnos como llevamos dicho, en el ynterín que por su alteza se provee de remedio, con la noticia que vuestra merced fuere servido de darle este nuestro pedimento, y que en caso necesario lo justificaremos con ynformación, y desde luego, protextamos el pedir contra dicho governador, la satisfacción de el trabajo de dichos nuestros subgetos, como los daños y perjuicios que nos a ocasionado y sobre todo pedimos justicia, costas. Y juramos en forma lo necesario.

Don Juan Pama Don Jacinto Pilo.

AUTO DE AMPARO Y AGREGACION

Atento a lo que estos caiziques alegan en esta petición, y que es constante never muchos de esta nación en la juridición de esta ciudad y en la villa de Timaná, se admiten estos dos caiziques y sus subgetos a la fundación y poblazón que piden, en nombre de su Magestad y sin perjuicio suyo y de otro terzero, y atendiendo a que el pueblo de San Andrés de los Duhos esté acavado en el todo, y que según parece no hay de esta nación más que tres muchachos y tres chinas, y que las tierras que se les dieron para sus resguardos son muchas y las mejores de este valle y que están desembarazadas y el pueblo con tres casas solas, y la yglesia sin cerca ni adorno, a parecido conbeniente se pueblen estos dos caiziques y los yndios que les siguen a un lado deste dicho pueblo, tierra sana y enjuta y cercana al río Grande de la Magdalena, en donde tendrán montes y vegas y yslas para sus comidas y rocerías, uno y otro sin perjudicar a vecino alguno y libre de daños. Todo lo qual ha parecido lo más útil para los susodichos, y para ello se hará por mí vista de ojos con asistencia de los dichos caiziques que puedan apercevidos, y que para ella y qué fuecha, se dá quenta de todo a los señores presidente y oidores de la Real Audiencia de este Reino, para que provean y manden lo más combeniente al servicio de ambas magestades y se saque testimonio auténtico. Assí lo proveyó y firmó el señor capitán y sargento mayor y a cuyo cargo está este govierno, en la ciudad de la Concepción de Neiba, a veinte de diciembre de mill seiscientos setenta y

siete años Don Juan Palomino y Lossada Ante mí, Francisco de Salazar, escrivano Real. público del cavildo y governación.

VISTA DE OJOS

En cumplimiento de lo por mí proveído, salí de la ciudad de Neiba, yo, el capitán y sargento mayor, don Juan Palomino y Lossada, justicia mayor y a cuyo cargo está este govierno de el valle de Neiba, llevando en mi compañía el capitán Domingo de Medina, alcalde hordinario; Garzia Martín de la Reyna, alférez real; Juan Bauptista de la Torre, procurador general; el bachiller Juan de la Sierra Belasco, a El Espíritu Santo de El Caguán; y el presente escrivano, con otras personas. Y haviendo llegado al pueblo de San Andrés de los Duhos y combocando la gente de él, salió solamente Andrés, yndio forastero, marido de Ysabel, yndia de nación Duho, y le dí a entender cómo yba a poblar en la parte que fuera más combeniente a don Juan Pama y don Jacinto Pilo, caziques de el dicho Caguán, porque lo tenían pedido y representado ante mí. Y le advertí si sería de perjuicio, a que respondió el dicho Andrés, que atento a que el dicho pueblo estava consumido por haverse muerto la gente de él, le sería de mucho útil y que ayudaría con su persona y con algunas comidas a dichos caziques y a su gente, a quienes les pregunté lo que les parecía, si sería de su gusto y combeniencia, y respondieron unánimes y conformes estar contentos, y pidieron que el sitio que se les señalase fuese en parte cómoda; y por no ynterpolar esta gente una con otra me apartará de el dicho pueblo como un tiro de escopeta, algo más, y buscó un sitio llano, enjuto y en parte alta; y digeron dichos caziques ser éste a propósito para su poblazón y la de los demás yndios sus subgetos, por estar a un lado de el camino Real para sus grangerías con los pasageros, cercano a esta dicha ciudad de Neiba en distancia de media legua, y que desde allí gozarían de el río Grande de la Magdalena para sus pesquerías, aprovechándose de sus montes, cañaberales y vegas, y lo principal, tener la combeniencia y oyr missa y de ser ynstruidos en las cosas de nuestra sante fee cathólica por el cura de esta dicha ciudad, en ynterín que haciendo su poblazón y yglesia se les da cura en propiedad. Todo lo cual por mí visto, en nombre de su Magestad y en virtud de la facultad que suya tengo, señalo a los dichos dos caziques y a sus subgetos, el dicho sitio que está a mano yzquierda como vamos por el camino Real que va a la ciudad de Quito, que está antes de bajar a una bega que llama de el Trapiche, de el señor Oydor, para que hagan el dicho pueblo y yglesia. Dando quenta primero y ante todas a los señores Presidente y Oidores de la Real Audiencia de este Reino, para que con vista de lo referido manden se egecute lo más conbeniente al servicio de ambas magestades, para lo qual se saque testimonio de estos autos y se remita. Con lo qual se acavó la dicha vista de ojos y sumerced lo firmó, testigos, los de suso mencionados Don Juan Palomino y Lossada Antemí, Francisco de Salazar,

escrivano Real, público, de cavildo y gobernación, a catorze de julio de mill seiscientos y setenta y ocho años.

CARTA DE LUIS ORTIZ YM OLALLA

El capitán Luis Ortiz y Olalla, procurador general desta ciudad del Espíritu Santo del Caguán, ante vuestra merced paresco, en la mejor vía y forma que aya lugar en derecho y al bien común desta ciudad y sus naturales y a toda la provincia combenga, y digo, que se ve claro y patente su total perdición y el riesgo de que las santas yglesias y todo lo sobredicho desta frontera, sea asolada y destruyda, apoderándose della alebosos traydores y alarbes enemigos, por causa de que los dichos naturales se ban de la villa de Timaná y ciudad de Neiba a pedir amparo a las justicias de dichos lugares por los malos tratamientos que les a hecho el señor gobernador don Juan Caro Velásquez, y es efectivo que si no se pone remedio, en pedir a su alteza en la Real acuerdo el reparo más combeniente para que no se adelante su despoblación, como dicho tengo, dando cuenta en cavildo abierto a los señores de la Real Audiencia de la ciudad de Santa Fee, no saliendo del pedimento que le tenemos hecho de que se agregue esta provincia al govierno de Timaná y Neiba, siendo gobernador y capitán general el señor don Diego de Hospina Maldonado. Ynformando de todo lo obrado por el gobernador don Juan Caro Velásquez, mediante lo qual a vuestra merced pido y suplico mande juntar a cavildo abierto y en él decretar lo que pido, que en ello se hará muy gran servicio a su magestad y recibirá esta ciudad y naturales bien con justicia. Y hablando en devida forma, protesto lo referido a su asolamiento, a lo qual no se deve dar lugar con la lealtad de leales vasallos del Rey nuestro señor. Y assí mismo pido se ponga en los libros de cavildo, un tanto autorizado, en manera que haga fee y conste. Juro en derecho lo necesario Luis Ortiz Olalla.

El capitán Luis Ortiz y Olalla, procurador actual y general desta ciudad del Espíritu Santo del Caguán, ante vuestra merced paresco en la menor vía y forma que aya lugar de derecho y combenga a esta ciudad, en nombre della y de todos sus besinos y naturales digo, que por quanto don Juan Caro Velásquez vino a esta dicha ciudad, nombrado por su alteza los señores presidente y aydores deste Nuevo Reyno de Granada, por gobernador y capitán general perpetuo della, por capitulaciones que yso a su alteza de que a su costa poblaría un lugar en esta juridisión y descubriría minas de oro y plata sin perjuicio desta ciudad. Y a su costa y que también conquistaría yndios, mediante a aberle Dios dado caudal, el cual promete gastarlo a su serbisio de su Magestad, que Dios guarde, como más largamente costa de dichas capitulaciones en los libros de Cabido desta ciudad, a quien me remito. Y mediante a que no solamente no a echo nada de lo que capituló, lo que a echo, como es público y notorio, es aber destruydo y menoscabado

esta ciudad, sus besinos y moradores. Pues luego que vino trató sólo de adquirir plata y biendo que no la abía trató de balerse de lo que alló; lo primero, mandó juntar los yndios e yndias andaquíes y otros de que esta ciudad está cercada. Que con fasilidad si tubiéramos un gobernador cristiano y seloso del servisio de entrabbas magestades y que entendiera al útil desta ciudad y no al suyo como dicho gobernador lo yso, pues lo oyerontodos: sabed que yo soy vuestro encomendero y amí me abeis de serbir. Y luego los ocupó a los yndios en ynbiarlos al monte para coxer barnís, caraña, sarsa, miel de abexas y estoraque; cargándolos como a bestias despachándolos a diferentes partes como lo yeo a Neyba, Mariquita, Onda y Timaná, sin pagarles su trabaxo personal del tiempo de un año que los tube en el exersisio dicho, de que resultó morirse un yndio llamado Estebal Asul y la despoblación de los casiques don Juan Pama, don Jasinto Xixo y don Luis Yacoche, e yendo con toda su familia y xente, opimidos de tantos trabaxos, asotes y malas palabras sin reserbar casiques ni capitanes. Y a las mugeres de mexor pareser las llevaba para su servisio, y las muchachas donsellas así mismo, de cuyos actos por desonestos no los digo esta el tiempo a otros yndios prinsipales a probinsias de ynfielies, cargándolos con cargas pesadas asta el puerto, distinta desta ciudad tres días, con riesgo de sus bidas, y sin rreserbar alguno los castigaba seberamente y no les pagaba su trabaxo como lo yso con don Luis Yacoche (Yacoche) y Gabriel Lanas y con Francisco Contento, yndios principales. Como también se llevó

BIBLIOGRAFIA

Friedemann, Nina; Friede; Fajardo

"Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia". Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1975.

Friede, Juan.

"El indio en Lucha por la Tierra". Punta de Lanza, Bogotá, 1976.

Haring, Clarence H.

"El Imperio Hispánico en América". Solar/Hachette, Buenos Aires, 1972.

Jaulin, Robert

"La des-civilización política y práctica del etnocidio". Nueva Imagen. México, 1979.

Lame, Manuel Quintin

"Las Luchas del Indio que bajó de la montaña al Valle de la "Civilización". Editextos. Bogotá, 1973.

Morales P., Francisco

"Historia del descubrimiento y Conquista de América". Editora Nacional, Madrid, 1973.

Ribeiro, Darcy

"Fronteras Indígenas de la civilización". Siglo XXI,
México, 1977.

-DOCUMENTOS-

Archivo Nacional de Colombia A. N. C.

"Caciques e Indios". T. 47, ff. 480 r a 516 v.

"Encomiendas". T. 25, f. 218 v.

FRAGMENTOS
DE MITOLOGÍA COREGUAJE*
EL RETO DE USSU A PAISAO

Pedro Marin Silva

Profesor

Departamento de Linguística
Universidad Nacional

El presente escrito constituye una exploración en el universo de los valores propios de los hombres korebajú, a través de textos de tradición oral, recogidos con los hablantes y particularmente con autoridades en el manejo del saber: ancianos y caciques que conservan un nexo con creencias que les permiten interpretar, a su manera, desde los grandes fenómenos de la naturaleza hasta los más insignificantes detalles de la vida cotidiana. Estos textos han sido recogidos tanto en Español como en coreguaje, teniendo siempre la precaución de consultar las diversas variantes que sirvieron como punto de referencia inicial, en la guía "Palabras-Historia del Pueblo Korebajú".

Con la ayuda de profesores bilingües, hemos intentado hacer la traducción de algunos de los capítulos y personajes citados en los relatos. Nuestra transcripción es ortográfica en la mayoría de los casos. Utilizamos el alfabeto que adoptó la escuela indígena actual, en el marco del proyecto de Etnoeducación. Nos limitamos aquí a una segmentación lexémática de los componentes básicos de las palabras, con el fin de acercar al lector al significado de los términos.

Esta selección de textos se sometió a discusión colectiva en los encuentros sobre tradición oral que se llevaron a cabo en la población de Agua Negra, auspiciados por el Comité Regional de Indígenas del Orteguaza Medio --CRIOM-- y gracias a la ayuda que durante un tiempo prestó la oficina de Etnoeducación del M.E.N. La valiosa colaboración de las Hermanas Lauritas, permitirá hacer próximamente encuentros de grupos afiliados al Tucano Occidental, en el internado indígena de Mama bwe reojaimu, con el fin de adelantar un análisis más general y comparativo de la Tradición Oral Tucano Occidental.

La investigación, aunque escasa, sobre este pequeño grupo del pie de monte amazónico aumenta cada día. Así, no solamente en lo lingüístico, sino en lo etnográfico, en lo sociológico y en lo educativo aparecen estudios que facilitan la explicación global de esta cultura.

* La transcripción de estos relatos ha sido una difícil tarea de Discurso Indirecto Libre. Hay muchos tropiezos, que ojalá entiendan los Coreguajes, a quienes va dirigido.

La clasificación de los lingüistas establece, dentro de la familia Tucano de Lenguas, un subgrupo (o sub-familia) Tucano Occidental, que incluye a los Siona, Tama, Macaguaje y Coreguaje de Colombia, junto con los Secoya del Ecuador y los Maihuna u Orejones del Perú. Se los llama Occidentales atendiendo a su ubicación geográfica y por oposición a los Orientales de la región vaupesina.

El término Tucano *dahea* entre los orientales, designa a un grupo clanil que, hasta donde hemos podido indagar, no existe entre ninguna de las etnias del área occidental. La clasificación mencionada ha sido adoptada por cuanto facilita la inclusión de estos grupos dentro de un conjunto mayor, que los estudios comparativos hacen cada vez más precisos, particularmente en lo relacionado con la identidad social y lingüística. Contrariamente a lo que ocurre con los orientales, estos grupos no han sido objeto de estudios tan exhaustivos como los hoy clásicos de los Hugh-Jones o de Jean Jackson, por ejemplo. En este sentido, el conjunto de los relatos presentados y los comentarios sobre el estatus de personajes y de héroes míticos corresponden a las opiniones expresadas por los Coreguajes entrevistados en diferentes aldeas de los ríos Peneya, Orteguaza, Consaya y especialmente en los encuentros mencionados anteriormente en la población de Agua Negra, sede actual del CRIOM. Esto explica en parte, las escasas referencias bibliográficas.

Los asentamientos de Coreguajes ascienden a 24 según los estimativos del CRIOM y su población ha sido calculada en 1.800 individuos⁽¹⁾.

A pesar de la cercanía con Florencia, Granario y Remolino, estos indígenas son monolingües en una altísima proporción. A pesar también del impacto colonizador y misionero han conservado elementos, que, como los que ahora presentamos, permiten afirmar la existencia de una cultura Coreguaje. La lengua, en primerísima instancia, jurito con el territorio y las creencias religiosas propias, les han permitido afrontar una obligada "convivencia" con el mundo de los *kunapai*, los blancos o las "gentes de metal" *kuna=duro, metal, pa=gente*, como puede traducirse esta expresión.

La noción de "grupo etnolinguístico"⁽²⁾ que parece la más adecuada para este caso, está cimentada en el uso de una lengua que los define como entidad políctico-cultural. La sociedad Coreguaje se organiza actualmente de acuerdo con las pautas que señala el Ministerio de Gobierno. Existe en cada aldea un cacique encargado de representar a su gente ante una organización mayor CRIOM filial a su vez, de la ONIC. Dentro de este organigrama trabajan comisiones en las áreas de la salud, de tierras y de educación. En el área de la educación se sitúa el trabajo actual, donde a nombre de la Universidad Nacional de Colombia, participamos como asesores.

Existe también una jerarquía paralela, adoptada tradicionalmente, ligada a la existencia de clanes y de linajes. En este nivel de la organización social, se destacan hombres, que según lo expresan... "tienen sabiduría, poder, conocimiento". Son los chamanes, llamados ya sea *chai* o *bati*⁽³⁾ cada vez más escasos en razón del avance misionero y de la substitución que de ellos han logrado la escuela y los programas sanitarios y de asistencia social.

El proyecto de Etnoeducación en su documento "Lineamientos Generales para la Etnoeducación en Colombia" concedió primordial importancia a la investigación en cosmologías y en sistemas de referencia ideológica propios de la comunidad, por cuanto los considera indispensables para el futuro desarrollo de planes y para el trazado del currículo escolar. Nuestra asesoría obedece entonces a esta necesidad.

El estudio de la historia de la comunidad, que también es una de las tareas del CRIOM, busca establecer territorios ancestrales con la ayuda de los testimonios orales. En cierto modo, este trabajo

está también justificado en la medida en que pueda aportar en el proceso de reconstrucción étnica que subyace a las propuestas de Etnoeducación. Esta primera parte corresponde a la **ai=anciano; chuo=lengua**, historia de antiguos. La mitología propia de cada cultura constituye el primer capítulo de la historia de los pueblos. En este caso, dadas las condiciones creadas por el choque a todos los niveles (cultural, ecológico, socio-económico), la labor de recuperación de las historias y relatos se ha dificultado. El espíritu de clan ha venido en deterioro, desafortunadamente, pues ésta es la condición para la existencia y real "circulación" de los textos míticos. Este espíritu clanil ha mermado sensiblemente. En realidad hay evidencias de su desaparición que se pueden observar con el simple examen de los nombres de las personas, por ejemplo. La generación de hombres mayores de cincuenta años tiene, además de nombre y apellido en español, su nombre en la lengua. Ilustremos lo anterior con los nombres de algunos de los participantes en estos encuentros:

Manuel Piranga = pachó kurí en coreguaje; Cacique de Agua Negra. Pachó designa por analogía con el color amarillo, al clan de gente de mochilero (oropéndola). Kurí, es una palabra usada en los cantos de yagé, significa "misión" o tarea en la vida de las personas. Jesús Figueroa, de Santa rosa, es **kuna kúri**. Kuna significa lo metálico, lo brillante, lo que es muy duro.

Criterio Cruz, de San Francisco, es **peté kúri**. Peté designa a un tipo de pato. El cacique de Peñas Rojas, don Chucho, se llama **usuukuri**. Usuu que significa el sol.

Así, los actuales caciques de las aldeas vecinas de Santa Rosa, Agua Negra y San Francisco se reconocen en sus nombres coreguajes, pero identifican sobre todo al **chai** que lo otorgó: Reconocen e interpretan en sus nombres "escondidos" el vínculo entre lo personal y lo colectivo, entre el hombre, su aldea y el resto de la tribu.

Estos nombres de personas y lugares tuvieron plena vigencia hasta hace relativamente poco tiempo. Así, Preuss⁽⁴⁾ relata en su viaje por el Orteguaza en 1913, como en **pui kutí**, actual población de Granario, la presencia del Chamán, cuyo nombre era Julio, o **beko**, implicaba rituales y comportamientos que hacen pensar en una gran cohesión cultural. Del grupo reseñado por Preuss y de las gentes que ocuparon este lugar, no queda hoy ni siquiera una vivienda indígena. Se conservan en la memoria retazos de historia reciente, que, unidos a los pocos elementos de archivo existentes, serán de gran ayuda en el trabajo de reconstrucción propuesto⁽⁵⁾.

JUNISAIMAA

EL CAMINO DE LOS MUERTOS

Este viaje ideal aparece con el nombre que se le da a la vía láctea **junisaimaa** y podría igualmente llamarse: **bati bue aichuo** historia de la morada de los espíritus.

Este recorrido al mundo de los **bati espíritus** y **chai** (chamanes o curacas) se inicia con la salida de un matrimonio y de sus hijos, desde la aldea, buejopo hacia el bosque y más precisamente hacia la chagra chio. El primer evento tiene que ver con el encuentro de estos coreguajes con unos Uitotos que están pescando con barbasco. Algunos dicen que estaban cogiendo caimarones. Los Uitotos **umuu au pai** (hombres que se alimentan de gente), en algunas versiones son reemplazados por Carijona, **ocho pai** (gente murciélagos).

El hombre es comido o matado por los forasteros y por eso se acerca a un obstáculo que aparece en el recorrido, un palo atravesado: **kumubu**. Alguien, un chulo **kutapia = excremento, pájaro**, le ayuda a cruzar el tronco y cuando lo logra, siente que pisa una tierra blanda. Allí se aparece una

mujer, cuyos senos son papayas. El chupa de este seno del bati "diablo", (es el término dado con frecuencia en español) y queda impregnado "pringado" con su leche. Esta mujer es una batromio (mujer diabla) y se llama batiojecho = diablo-seno. La esposa y los hijos no chuparon de batiojecho.

A pesar de lo interesante de su encuentro, se acuerda de su familia y regresa a buscarla. Los encuentra barbasqueando, mas no lo reconocen, pues trae mugre del camino, semilla de ají en las piernas, semilla de pasto, además de los instrumentos de caza y pesca, pues frecuentaba la laguna de los diablos batichiara. El hombre les dijo que traía las semillas de la chagra de la tía puko.

Antiguamente había un chaman que sabía mucho y le daba yagé a toda la gente para hacer desaparecer a toda la tribu.

Una noche que estaban tomando yagé, el chaman cantó la canción para hacer hundir el lugar donde se encontraba la tribu. Cuando el chaman estaba cantando vio que bajaba del cielo una mujer muy bonita y miraba a toda la gente que se encontraba allí.

La mujer llegó hasta la puerta de la casa donde estaban tomando yagé. Entonces el chaman cantó la canción de esta mujer. La mujer pisó el lugar donde estaba la tribu para que la tierra se pusiera blandita y se hundiera. Esta mujer se llama ruo kochara. En el fondo de esta laguna hay mujeres bonitas y tienen un cabello muy bonito.

Encima de la laguna vive un manao que se llama ruoko sense. Alrededor de la laguna hay una palma de chontaduro y se llama, roko une, que es la comida del puerco. Esta laguna está muy cerca de la divinidad. Es muy bonita y los tomadores de yagé la ven.

Los indígenas que no se hundieron se convirtieron en pájaros y se quedaron sobre la laguna. El nombre de estos pájaros es kosano. Estos también andan en el cielo.

Les dice que deben volver a la casa y emprenden el camino. Llegan de nuevo al tronco. El logra atravesar pues pertenece a los hombres "que no tienen sangre" chiepeona. Su familia no lo logra ni sabían como subir. Pero una mujer chula kuta saruo romio les ayuda. Entonces un pájaro guardián, el chamón (oropéndola o mochilero) besenu kachco, encargado de cuidar la casa de los muertos, anuncia que llega gente viva, con sangre. Dicen que quienes no pasan el palo se quedan en una casa grande uja bue o también batibue casa de los muertos. Aquí se organiza el baile, el canto, se ponen contentos para purificar y para que el espíritu regrese a su sitio de origen. Después de la muerte se ve como una laguna "debido a las lágrimas". "Para que no moleste el muerto se debe llorar, cantar y recoger los instrumentos que tenía. Así no molesta. Se canta... El finado tenía su arco, tenía su flecha, tenía...".

Las mujeres y los hombres van llorando y cantando. Los familiares castigan con fuete a la viuda, por haber sido desobediente y también para que el espíritu no engorde tanto. Entre otras también para que la viuda encuentre otro cónyuge. (Según el cacique roque Piranga, muchos coreguajes, aún practican esta ceremonia. Agrega que los familiares reciben un regalo: se les dan mochilas a la mujer y canoas o matafrios al hombre. Se destruye la casa del muerto. Antiguamente se los enterraba debajo de la casa para evitar que se fueran a otra parte y porque el espíritu del muerto se levantaba y espantaba a la gente).

El lugar de llegada de la familia es la casa de **bakabao**, la dueña que se conoce también como **usuu chaio** o tigresa sol. Ella los invita a subir a su casa y les ofrece alimento. El fuego para la cocina salía del rabo de un diablo **bati kuta koje** y la comida nunca faltaba. Tampoco la chicha. Uno de los niños, el que había preguntado por qué la comida nunca se acababa, perdió la punta del dedo índice mientras asaba pescado. Este dedo nunca se debe mirar porque hace daño. Pero este dedo mocho no siempre perjudica sino que puede favorecer a la gente y ayudar a la cacería en algunas ocasiones. Mucho tiempo después este niño, por juguetón, mostró el dedo y sin querer mató al otro niño, su hermano menor.

En la casa de **bakabao**, llamada también **bakaba chii bao**, o sa, mujer cuyos hijos nunca crecen, aparecen varios personajes; por ejemplo, sus niños muy bonitos, que nunca dejaba ver. Un varoncito y una mujer que no crecían y "bonitos como ángeles". algunas veces se cuenta que solo dejaba ver al varoncito. Esta mujer tigresa esposa del sol es la que canta en los poblados cuando hay una mujer embarazada, diciendo: **bea too** "viene un varón!" o **bakabao** "es una niña!". En este punto del relato se menciona una canción que conocen casi todos los viejos. Por toda su casa o territorio, se encuentran, junto con los personajes, sitios y objetos, como la laguna **encantada chiara** o un árbol con forma humana cuyos ojos son caimanes, la cabeza una piña, los brazos guamas, los testículos batatas... Todos estos frutos gritaban cuando se los cogía: Ay! mi cabeza!, Ay! mi brazo! esta casa de la mujer tigresa esposa del sol está rodeada por multitud de aves. El águila **tao**, los chamones mencionados, los chulos que acompañan a los niños a la chagra y les ayudan a cargar carne y choclos.

Los niños se paseaban por los alrededores de la casa de **bakabao**. Un día cuentan a su mamá que por allí hay una chagra **usuuchaiochio** sembrada con la comida que ellos conocían antes.

Era una persona como nosotros, muy viejito. A él no le faltaba nada y tenía que conseguir comida y los nietos iban donde el viejito a pedirle comida, él sacaba comida ya preparada del año y les daba. Cuando le pedían envuelto de maduro, ahí mismo se lo daba; el viejo tenía toda clase de comida, como fruta de toda clase: lulo, caimanes, piña, milpes, chontaduro, flame, naranja y batata.

Pero al fin el viejito se cansó de dar comida a los hijos y nietos. No quiso trabajar más, entonces un día el viejito mandó a los hijos y nietos a que tumbaran para hacer una chagra grande en el centro de la selva.

Para que nadie se diera cuenta, les dijo que no fueran a hacer camino, sino que pusieran señales pica en los palos por donde pasaran. Los hijos obedecieron al papá e hicieron como él les dijo. Comenzaron a tumbar la chagra, bastante grande.

Mientras los hijos tumbaban la chagra la hija hizo una olla bien grande, una olla de barro, mandada hacer por el viejito.

Cuando la chagra estaba lista para quemarla, el viejito se fue con todos los hijos, llevando también la olla; una vez que llegaron al sitio donde estaba la chagra el viejito comenzó a dar los últimos consejos a los hijos para que creyeran que las cosas eran delicadas; les dijo también que cuando terminaran de quemar la chagra se fueran para la casa y no volvieran allí hasta los doce meses cuando ya encontraran la cosecha.

Los hijos oyeron los consejos del papá y se fueron hasta el centro de la chagra para meter al papá debajo de olla, pero antes de meterse les dió el último consejo. Les dijo

que no fueran a llorar porque era deber de él darles comida. El viejito se metió y los hijos lo taparon muy bien para que no se oyera cuando llegara la candela donde él.

Los hijos se fueron a las orillas a prender la candela. Cuando ya terminaron de prender candela a toda la chagra se fueron para la casa y después de doce meses volvieron a mirar la chagra. Encontraron fruta de toda clase: chontaduro, lulo, milpes, caimarones. También encontraron ñame, plátano, Yuca dulce, Yuca brava...

En ese tiempo la comida era muy escasa, ellos no le contaron a la gente, pero la gente comenzó a darse cuenta que ellos tenían comida e iban a pedirles. Los muchachos no les quisieron dar. Entonces la gente se puso a la expectativa para ver donde era que ellos tenían comida y así ellos también podían ir a buscar.

Una persona se escondió por el camino donde ellos pasaban y los siguió hasta la chagra sin dejarse ver. Cuando el hombre vió la chagra, se devolvió sin dejarse ver de los dueños; esta gente comenzó a robar la comida que ellos tenían. Al día siguiente fueron a la chagra los dueños y se dieron cuenta del robo de comida y cuando regresaron hicieron el reclamo. Entonces los que no tenían comida les preguntaron: "Ustedes como hicieron para tener tanta comida?" Ellos dijeron: "Nosotros antes teníamos un papá viejito y él nos mandó hacer una chagra grande y con el viejito nosotros hicimos una quema". Entonces ellos preguntaron: "Cómo, quemaron a su papá?".

Ellos dijeron: "Lo quemamos en una olla grande y lo pusimos en el centro de la chagra bien tapados".

Los que no tenían comida contestaron: "Nosotros también podemos hacer lo mismo, porque nosotros tenemos un papá viejito". Se pusieron a tumbar la chagra y luego mandaron hacer la olla grande. Cuando ya tenían todo listo convidaron al papá y él no quería ir, pues ellos le decían lo que iban a hacer con él. El viejito les dijo que él no sabía hacer como el otro viejito que daba comida.

Los hijos llevaron al papá a la fuerza y en la chagra lo cogieron y lo amarraron, lo metieron a la olla y lo taparon bien y luego lo pusieron en la mitad de la chagra. Entonces se fueron y le prendieron candela a la olla y cuando el fuego llegó al lugar donde estaba el viejito, él gritaba. Cuando terminó de quemarse, reventó la olla con el viejito. Los hijos se fueron para la casa y después de pasado un año volvieron al lugar donde habían quemado al papá y no encontraron nada de comida. Ni siquiera un palito de Yuca. Fueron a ver el lugar donde estaba el viejito y encontraron el pecho donde sólo había un palito de tabaco, porque él solo fumaba tabaco.

Crean que es la de ellos y por eso la mamá comenta que quisiera regresar a su tierra; **bakabao** ordena a los **bea soso** los chamones, que los lleven a su pueblo. En este momento el niño, por juguetón, muestra el dedo mocho y mata al hermano. El viaje de esta familia inicia la etapa de regreso y la narración de este recorrido da pie para mencionar todos los "adornos" que existen en la casa, particularmente los astros y los fenómenos atmosféricos. El sol **usuú**, las estrellas **Mañarekobu**, el rayo **penemu** y todo un firmamento donde aparecen hombres, plantas, objetos y animales, el águila **tao** aparece con las alas desplegadas y como cubriendo todo el espacio celeste.

Antiguamente no había sol. En una tribu había una señora que tenía un niñito. Un día el niño se fue a bañar al río pero no se bañó. Fue solo por engañar a la mamá. Bajó al caño y sentó a mirar correr el agua. El niño volvió a la casa. La mamá lo fue a buscar pero no lo encontró. Se puso a llorar porque no lo había encontrado y pensó que se había ahogado.

Se fue a la casa y después de un rato regresó al caño, entonces vió al niño y le preguntó que era lo que había pasado. El niño le respondió: "Me volví loco me caí al caño y luego me salí". La mamá lo iba a llevar para la casa, pero el muchacho no quiso. Entonces le dijo a la mamá: "Haga una olla grande y ásela, ahí yo voy a la casa". La mamá le preguntaba qué le pasaba. El niño le respondió: "Es que yo me volví distinto. Yo ya no soy un muchacho". Entonces la mamá se puso a hacer la olla y la asó. No se demoró para hacerla.

La mamá le llevó la comida a su hijo al puerto. Y cuando terminó de asar la olla, llamó al hijo que estaba en el puerto. Entonces el muchacho le dijo al papá: "Busque leña de palma de milpes, haga un fogón en el patio y ponga la olla y yo me meto en ella". Colocaron la olla, pusieron la leña y le prendieron candela. La mamá estaba muy triste pero obedecía todo lo que el hijo le mandaba.

Le prendieron bastante candela y el muchacho volvía y repetía: "Meta bastante candela". El cuerpo del muchacho se quemó. Temprano en la tarde el muchacho tocó una flauta roja que sonaba muy bonita. Luego se reventó la olla y de ella salió un vapor muy grande. En ese vapor el niño se convirtió sol. Desde ese momento se aclaró todo el mundo. Las tinieblas desaparecieron. El sol anda en ese vapor caliente. Va también donde los korebaju. En niño se llama **usuú**.

Era un señor que iba de cacería y le dieron ganas de cagar. Cuando terminó se limpió con un palo que no era palo. Era un espíritu pero se veía como un palo. Se limpió con la parte de la espinilla del espíritu. Le dió rasquija. Estuvo hablando solo y pensando por qué le había pasado eso. Pensó y se devolvió donde había estado. Cuando miró el palo hacia lo alto se dio cuenta que era una persona. *pai sijopu*. El palo era común y corriente pero en lo lato tenía la cabeza de un señor. Se preguntó: "Por qué me da tanta rasquija?" Miró hacia arriba y había una persona que se estaba riendo. Cuando rió le apuntó con la bodoquera. Le apunto bien con la flechita y al pegarle iba a salir corriendo y el espíritu le preguntaba: "A cual lado iré yo a caer?". De un momento a otro cayó encima, el cazador salió corriendo arrastrando la bodoquera y se tiró al agua. Cuando cayó al agua iba saltando, pasando las quebraditas.

Casa y casa en el agua. Cuando el palo cayó, se le cortó la cabeza y corrió detrás del cazador. Saltaba y solo se miraba la cabeza. La quebrada estaba crecida y no lo podía alcanzar. La cabeza entonces se subió al cielo y el cazador se perdió en el monte. Hoy todavía vive en la montaña con la bodoquera. Asusta a los cazadores haciendo ruidos al golpear los palos. El cazador se transformó en espíritu y se llamaba *juobati*. A veces en la montaña hace *ruu...* y asusta a la gente. También hace como una persona.

Los caminos que están en las montañas no los pueden transitar las personas porque son caminos de los muertos. Estos caminos están prohibidos para los jóvenes. No los pueden mirar. Si se miran, la persona puede enfermar.

Vivían en una familia dos muchachas. Les habían prohibido salir las noches de luna pero una de ellas insistió tanto, hasta que salió y murió.

La otra dijo que ella no quería morir así. Cuando miró la luna le pareció muy bonita y se transformó en paimiau romio y se fue para el cielo.

El caimán okorochekojisee que antes aparecía de cuerpo entero, pero de quien solamente se conserva la carraca; el pájaro comisario o guardián, poseedor de un espejo batíñearaba que le permite saber cuando alguien, del mundo de los que tienen sangre, se acerca; el murciélagos ochó, la tortura kouo, la raya janameo, el mono perezoso en su hamaca uu, el lagarto de cuello rojo que obedece a un quemonazo con un tizón cuando quiso tragar fuego karau, de quien se desprenden rayos y truenos que expelle por el ano, las ramas del árbol del agua oko sukiño.

Al principio no había agua. Todos los korebajú en su época eran sabios, es decir, tenían poderes especiales. Uno de ellos logró encontrar un "armadillo de agua", al cual domesticó como a un perro. El armadillo anduvo por muchas partes con su amo. Así pasó mucho tiempo.

En una de las cacerías por el monte, el armadillo buscando alimento hasta encontrar la raíz de un árbol. Allí empezó a brotar agua. El animal aprovechó y gozó bañándose. Después llegó donde el amo y le contó su descubrimiento. Este se admiró al verlo limpio, de inmediato se fue al lugar y vio que había agua. Asombrado buscó cómo conservar el agua. Cogió unas ramas y tapó el sitio. Regresaron a la casa y pasó mucho tiempo sin que las gentes de la tribu se enteraran. Empezaron a maliciar por qué él se mantenía limpio y bañado. Lo espiaron. Un día otro korebajú quitó las ramas... pero como no era el dueño (el amo) le fue imposible controlar el brote de agua dejándola correr hasta que se formó una quebrada.

El dueño muy sentido, fue en compañía del armadillo en busca del árbol. Al llegar vieron que estaba tan grande que alcanzaba a tocar el cielo. Regresaron a la tribu e invitaron a la gente a tumbar el palo. Les fue imposible hacerlo y como castigo se iban transformando en papagayos, tucanos, ardillas y loros. El árbol quedó medio caído y sus ramas oko suki kaapu engarzadas al cielo. Solamente la ardilla a fuerza de roer la rama logró partirla. Empezó a llover y del palo se formó un río grande ujacha río Amazonas o Caquetá. De sus ramas salieron todos los afluentes que se repartieron por toda la tierra formando lagos, lagunas, riachuelos.

Antiguamente no había agua. Los indígenas Korebajú vivían muy mugrosos. El agua la sacaban de un bejuco que cortaban en el monte, pero para sacarle el agua a este bejuco tenían que saberlo hacer.

En una tribu había un indígena que tenía un gurrecito (armadillo). Un día se fue con él al monte y mientras el indígena cortaba bejucos para sacar el agua, el armadillo comenzó a escarbar y a comer raíces hasta que cortó una raíz y de ella brotó un chorro de agua. Cuando el indígena se dio cuenta, corrió y se bañó bien bañado y después tapó bien el chorro con unas matas de cardos y se fue para la casa.

Cuando regresó la otra gente le preguntó si había encontrado agua, pues lo vieron muy limpio, les contestó que no; que se bañaba era con agua de los bejucos. Así los

envolotó por mucho tiempo hasta que tuvieron malicia. Un día cuando el indígena salió al monte, otros indígenas se fueron detrás. Cuando el indígena llegó al lugar donde se encontraba el agua, los otros se escondieron para mirar que era lo que hacía. Este se bañó bien y luego tapó con una mata de cardo el chorro de agua, para que la otra gente no lo encontrara. Se fue para la casa.

Tan pronto como el indígena se fue los que estaban escondidos, salieron y comenzaron a levantar las ramas. Descubrieron el agua y se bañaron también todos. Luego comenzaron a buscar el árbol de dónde salía la raíz hasta que lo encontraron. El árbol era muy grande. Ellos pensaron en tumbar el árbol, pero como no tenían hachas para tumbarlo, llamaron a los loritos para que lo vinieran a tumbar. Los loritos dijeron que si pero que tenían unas hachas muy blanditas. "Vayan a ver si pueden tumbarlo". entonces los loritos se fueron y comenzaron a tumbar el árbol y los que tenían hachas muy blanditas, se fueron retirando. Eran flojos. Los únicos que terminaron de tumbar el árbol fueron los loritos comejeneros. Al tiempo que los loritos iban cortando el árbol iba brotando el agua y las astillas que caían se convertían en agua.

En ese tiempo el cielo era bajito y cuando los loritos terminaron de cortar el árbol no cayó sino que se quedó enredado en el cielo. Entonces se subió una ardilla y trozó la rama. Esta rama es la que produce la lluvia. Con el resto del árbol se formó el mar y los diferentes caños y ríos se formaron de las ramas. Las lagunas se formaron con las hojas. Donde cayó una hoja allí se formó una laguna.

Los indígenas se pusieron muy contentos con la encontrada del agua y organizaron una fiesta con baile. el agua iba aumentando y los indígenas tuvieron que hacer sus casas en las partes altas, pero el río creció tanto que les tocó salir de ese lugar. Los indígenas para poder salir de donde estaban, debieron pasar el mar por un palo bien grande que estaba atravesado. Pero en la tribu había una mujer con la menstruación. El chaman se dio cuenta y antes de salir le dijo a la mujer que se quedara de última para pasar. Sin embargo la mujer por miedo a que la dejaran sola se pasó en medio de un grupo. Tan pronto como la mujer pisó el palo, éste se hundió con todos los que estaban pasando en ese momento.

El grupo que estaba pasando en ese momento, era el de los senseguajes, gente de puerco. Pero ya habían pasado otros grupos: dos de tamas, tres de coreguajes. Los demás ya no pudieron seguir pasando. Se quedaron al otro lado del mar. Por eso ellos son muy pocos. Solo quedaron en este lado del mar los que pasaron antes de la mujer que estaba con la menstruación. El corazón de este árbol es la boa.

El pájaro picón fue el más flojo de todos los que ayudaron a tumbar el árbol.⁽⁶⁾

Así, en un tejido o tramo que es el cielo, comparten su existencia estos astros con seres animados, con plantas y bejucos, con algunos bati antropozoomorfos y en fin con una verdadera constelación que puede comprenderse mejor con la ayuda del dibujo hecho por los narradores.

Es importante anotar que todo el conjunto de capítulos del relato tiene un denominador común. La competencia del sol usuu con su hermano menor paisao.

Este era un personaje, como un espíritu que andaba por todo el mundo, visitando todas las tribus. En ese tiempo había muchas tribus.

Un día **paisao**, llegó a una tribu donde tenían organizado un baile. Comenzaron a bailar. Todos tenían la cara pintada. En eso llegó **paisao** y saludó. Después de saludarlos, les dijo: "Parecen churucos así pintados", entonces se volvieron churucos y se fueron inmediatamente al monte. Cuando ya estaban en el monte se devolvieron a preguntarle: "Paisao, nosotros qué comemos en la montaña?", y él les dijo: "Coman pepa de juansoco, guana, caimo". Entonces los hombres se regresaron a la montaña. El caserío se quedó solo. Todos quedaron convertidos en churucos.

Siguió **paisao** visitando las tribus. Llegó a otro caserío y también empezaron a bailar. Estaban adornados con colores de lana y cusma negra. El miró y dijo: "Parecen puerco de cerrillo, parecen cajuches", entonces se convirtieron en cerrillos y se fueron al monte, pero después se regresaron a preguntarle: "Paisao, qué comemos en la montaña?". El les dijo: "Coman coco, agua de los salados, caimo", y se regresaron para la montaña.

Paisao siguió visitando tribus. En una tribu un señor se chuzó con una espina en el pie y se le inflamó. Entonces le contó a **paisao** para que lo aliviara. Este le miró la espina pero no se la sacó, sino que la enterró más y la pierna se le inflamó mucho más, entonces **paisao** le dijo: "Parece pata de danta", ahí mismo se convirtió en danta. La danta le preguntó: "Dónde duermo?" **Paisao** le dijo: "Duerma en la rastrojera y cuando tenga hambre coma hojas de milpes y palo podrido". Lo escuchó y se fue para la rastrojera.

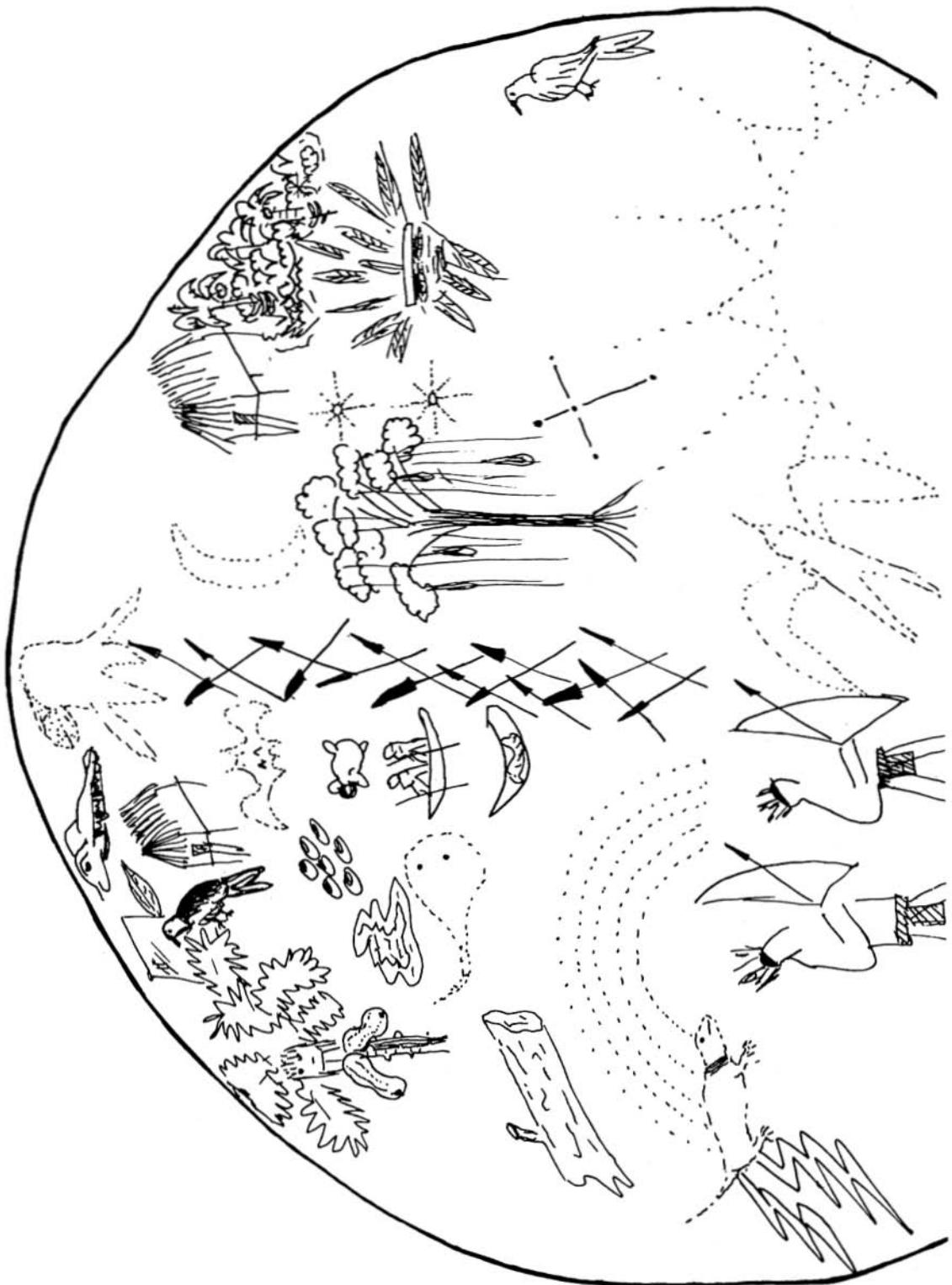
Después **paisao** vio un árbol con muchas flores que se llama **koukotoome** árbol perfumado. Cerca de este árbol estaba **usuú**. Este le dijo a **paisao**: "Suba a coger flores!", entonces **paisao** subió y **usuú** lo vio cuando ya estaba muy alto y le dijo: "Parece cara de luna", entonces **paisao** se convirtió en luna y se fue para más arriba.

Esta disputa explica, en la génesis Coreguaje, la ornamentación de la bóveda celeste, su configuración y la distribución de los seres en todo el telón de fondo que sirve de escenario para las aventuras de **paisao** y de **usuú**, los más importantes componentes de este panteón. Casi todos los eventos descritos en formas de relatos míticos tienen como referente obligado la lucha, el reto continuo de los hermanos y por esta razón podemos tomarlos como punto de referencia útil para la ilustración del orden mítico, como del orden social.

El orden mítico que se ha venido proponiendo en este ensayo no es de ninguna manera riguroso en la sucesión de los episodios. De acuerdo con las circunstancias y con las necesidades cualquier persona de la tribu puede hacer alusión a los episodios trazados en ese recorrido ideal que por razones prácticas, hemos llamado **junisaimaa**. La mayoría de los relatos están acompañados de cantos que en su momento tienen un alto grado de pertinencia, como puede ser, por ejemplo, el canto de **charapa** (tortuga) en el tiempo de verano que además se baila y dice así:

"Ai chiacha baba koubao
chiacha baba koubao
Ai chiacha rato koubao
Ai chiacha rato koubao
Ai chiacha pachu koubao

Se cuenta que en la laguna Ai
" " " "
Flotaba una charapa
" " " "
Se cuenta que iba y venía



Ai chiacha pachu koubao
Ai chiacha jachu koubao
Ai chiacha kuekue koubao

" " " "
Se cuenta que giraba
Se cuenta que serpenteaba,
se cuenta que daba visos amarillos.

o el canto de chontaduro *une*, el de nutria *chaouja*, el de las pepas de cacao silvestre *kabamairi*, el del perfume de chaman *imañabire*, cantos que contienen arcaísmos y que se entonan en los momentos propicios.

Cuando en el presente trabajo proponemos un punto de referencia inicial *usuú*, *paisao*, *paimiau*, nos acogemos más bien a la frecuencia con que se los menciona. No podemos establecer con certeza, por el momento, hasta qué punto estos relatos aparecen ligados a ceremonias, trabajo etnográfico que seguramente ilustraría el orden de los mitos y la jerarquía de los seres en ellos mencionados. En la sociedad Coreguaje el ritual de estilo *dabukuri* vaupesino, no es frecuente. Digamos por lo menos, que no está abierto al mundo de los *kunapai* hombres blancos.

Los temas míticos conforman un saber que todos los Coreguajes comparten. No hemos encontrado restricciones para su narración. Podríamos afirmar que tantos hombres como mujeres son depositarios de este saber. En ninguna de las sesiones se excluyó a las mujeres, por cuanto tampoco encontramos el equivalente de objetos tabú cercanos a las flautas del Yuruparf. Lo anterior no significa de ninguna manera la ausencia de restricciones, que son, por el contrario, muy frecuentes: la prohibición generalizada en Amazonia de tocar los instrumentos de cocina cuando la mujer está menstruando, la dieta de los maridos mientras sus hijos tienen menos de dos años, el impedimento de bañarse en la parte profunda de los caños mientras sus hijos están pequeños, los agujeros relacionados con señalar el arco iris, o las precauciones que deben observarse al salir de cacerías; son formas diferentes de manifestar rastros de ceremonias, que como lo señalábamos anteriormente, no hemos podido presenciar. El acontecer mismo desencadena la narración. Así, por ejemplo, escuchamos las historias del rayo *penemu* a raíz de una tormenta y tuvimos la ocasión de escuchar el relato de las manchas del rostro de la luna en el momento de un eclipse. Hay inclusive discrepancias sobre la filiación de los seres nombrados. Algunos indígenas consideran que sólo había dos hermanos: *usuú* y *paisao*. Para otros, se trata de una trilogía que incluye a *paimiau* la luna.

Cuando se inició esta labor de recolección de narraciones, llegamos a pensar que el orden mítico establecía tres niveles diferenciados: El mundo de los seres celestes o aéreos, el de los seres que habitan la tierra y el de los seres del inframundo.

Hay otros coreguajes que viven en las lagunas que se llaman *nai pai*. Ellos son los dueños de las lagunas. Allí hay muchas charapas. Ellos hacen sopa de charapa. Esa tribu queda cerca de la laguna. Las hamacas donde duermen son perfumadas. Unicamente los tomadores de yagé los ven. Los *nai pai*, gente de la oscuridad, usan cusma negra, tienen el cuerpo blanco, no comen casabe sino arepa de maíz. Nunca se les acaban las charapas. Esta gente es de poca estatura, las extremidades son gruesas.

Tienen un puerto muy bonito. No tienen potrillos, no pescan porque en la laguna hay muchas charapas.

Al sur de la laguna donde viven los *nai pai* se encuentra otra laguna. Allí hay muchas gaviotas bonitas y patos. En la parte de arriba se encuentra una hierba y hay muchas torcasas.

Partiendo de esta hipótesis hicimos la clasificación de los relatos en la guía "Palabras-Historia del pueblo Korebaju". si bien en su momento esta clasificación permitió avanzar en la búsqueda de relatos, no podemos concluir que su cosmovisión se configure de esta manera. "Hay más mundos. Hay un mundo intermedio entre la copa de los árboles y la casa de *paisao*", afirmó José Gasca, cacique de Santa Rosa y, seguidamente escuchamos el relato del árbol de los pájaros, lo cual implicaría ampliar el abanico de los tres niveles propuestos. Sin embargo, *paisao* hombre duende, hombre invisible: *pai* = hombre, *sao* = irse o desaparecer, es nombre obligado en las conversaciones sobre el mundo religioso.

Entre los jóvenes las historias más frecuentes están relacionadas con *makatañu* el dueño de las plantas y animales a quien temen y respetan. Las mujeres jóvenes parecen conocer particularmente historias relacionadas con el pájaro *koné* el carpintero, a medida que cuentan esta historia, proceden a la manera de una tejedora: incrustan relatos que explican el origen de los objetos de la cultura material, entran en detalle sobre la necesidad de observar ciertas pautas de conducta, etc. Ahora bien, cualquiera de estos relatos o fragmentos puede tomarse como punto de partida para iniciar una exploración en el ámbito de la mitología. Parecería como si este mundo de la mitología fuese redondo, o mejor, muy ancho, y ajeno. Establecer un orden fijo de sucesión, en el espacio o en el tiempo, de estos elementos, ha sido muy difícil.

Veamos una versión del cacique Manuel Piranga, sobre *paisao*. El relato se inicia con el adverbio *aperumu* que remite a un tiempo remoto:

"Antiguamente los hombres nacían de la tierra. Los hombres venían con sabiduría propia. Nacieron dos hermanos. Uno sabía más que el otro y aunque querían ayudar a su padre había egoísmo entre ellos. Sofiaban que podían volar y lo lograban. El hermano mayor *usu* soñó que iban a pelearse y quiso discutirlo con el menor *paisao* quien rechazó el diálogo.

Usu tenía su mujer a quien mantenía escondida bajo una olla de barro *totoro*. Después de varias visitas el mayor *usu* comenzó a maliciar: levantó la olla y encontró a *semeo*. Le pareció una boruga y ahí mismo la transformó en boruga. *Paisao*, transformaba a las personas en animales a través del sueño, de las visiones, y a fuerza de hacerlo estaba acabando con los humanos. Cuando ya casi no quedaba gente decidieron hacer una competencia.

Comenzaron por girar alrededor de la planta de *churumañañu* que se parece mucho al *yagé*. Daban vueltas alrededor y cada vez comían una hoja de *churumañañu*. El mayor ya la conocía pues la había probado antes. El menor haciendo alarde de poderío comenzó a lanzar sus flechas al cielo pero no podía clavarlas. Le llegó el turno al mayor y lo logró. Lanzó tantas flechas que finalmente unió al cielo con la tierra. Las flechas unidas forman un bejuco que los coreguajes llaman *pisime* cuerda que aparece en el horizonte. Este es el bejuco del *yagé*. Siguen las pruebas de la competencia y el menor trata con el soplo de transformar el bejuco, mas no puede. El mayor sopla y da a la vez un golpe en el piso formando una escalera *pirimu* o *pisimu*. Cuando lo logra desafía al menor para que se trepe por la escalera, pero éste no es capaz. *Usu*, el sol, tenía más poder. Se subió por la escalera y voló por los aires. Seguía quitando hojas al árbol y las masticaba. Su hermano pudo finalmente trepar por la cuerda pero no pudo volar. Cuando el menor había logrado subir por la escalera, el otro lo miró y soplándolo le dijo: "Se parece a la luna *paimiausurepachechuriña* y desde ese momento lo dejó convertido en *paimiau* luna, literalmente gente que brilla.

Hicieron muchas otras pruebas pero *paimiau* se quedó en el firmamento mientras su hermano en la tierra se dedicó a tejer la fibra de *cumare*. Un día, sol, desafió a su hermano a que le mojara la espalda con sereno. Como siempre se mofaba de él por ser inferior. En vista de que el hermano no podía

mojarlo, él mismo se mojó la espalda riéndose de paimiau por ser incapaz de calentar bien. Pero paimiau era enamorado y se encaprichó de la hermana paimiau chojeo a quien visitaba furtivamente en las noches. Usuu le aconsejó que untara al visitante nocturno con tintura de pusumeo (en realidad durante varias noches le pintó el rostro con la tintura pero ésta se borraba y por eso recurrió a la pepa de fiukabee que en los mitos simplemente aparece como bee). Cuando llegó en la noche ella le tiñó la cara y así lo dejó untado para siempre. Usuu sabía que con esas manchas en la cara nunca podría alumbrar bien.

El bejuco escalera que formaron los hermanos en la competencia se ha ido alejando de la tierra debido a la menstruación de las mujeres. Cada día se aleja más y más. Este pisumu aparece algunas veces en la tierra y entonces castiga a los coreguajes. Los bati saben que no lo deben mirar pues si no hacen hay temblores en la tierra. El sol con su poder creó a paimiau pero las bati dicen que en realidad nació de un huevo de tomijejo mimi. Paisao, que es el hermano de paimiau y de usuu salió por el contrario de la tierra y todo ésto debido al poder del mayor de todos. Paisao resultó ser también muy poderoso y por eso convertía en animales a los humanos. Casi todo el mundo fue convertido y así usuu tuvo que hablar con la abuelita para ver qué se podía hacer.

La vieja le ordenó que hiciera una olla de barro, muy, muy grande. Luego le pidió que consiguiera leña, tanta como pudiera. La abuela le prendió fuego, metió en ella a usuu. La olla estalló y lanzó al cielo a usuu quien todavía sigue viajando. Aún en cenizas sigue hablando a la gente. Algunas veces coge la canoa de su cuñado y va a rebuscar comida. Tiene arco y arpón y cuando pesca le saca el pulmón a los pescados y de allí saca otro pescado. La abuelita se convirtió en kuko, pájaro que vive en un nido de barro".

Estos fragmentos de la mitología tienen la característica de facilitar la comprensión del mundo celeste. Cada uno de los personajes, animales, objetos y sitios mencionados da pie para una diversidad de narrativas orales. Así aparecen, por ejemplo, muchas versiones de paimiau, de usuu y de paisao. A la manera de un collar van insertando todos estos elementos, como lo señalábamos anteriormente.

Nos ocuparemos ahora, partiendo del resumen presentado, de hacer algunas precisiones sobre elementos y personajes citados, con el fin de analizar el modo de funcionamiento de este código cultural implícito en los relatos. Insistiremos particularmente en los puntos comunes que aparecen al comparar algunos mitos vaupesinos con estos de los Tucanos Occidentales, especialmente los que aparecen en Jean Jackson "The fish people" de los Bara, que a vuelo de pájaro coinciden con los nuestros, a diferencia de los también Tucanos Orientales presentados por Bidou en "Les fils de L'Anaconde Céleste". Por supuesto, en este último, hay elementos --universales míticos o temas panamericanos--. Aún así destacaremos aquellos que presentan la particularidad de la semejanza.

El mundo hasta ahora descrito en el viaje a lo largo de la vía láctea corresponde al mundo aéreo kunaumu. (kuna = metal, duro, brillante). En el recorrido por esta morada de los espíritus o de los muertos aparecen los astros y los personajes presentados en esta versión resumida. Sin embargo, bien podríamos incluir varios capítulos: Así, el mundo de los chamanes reotomejabu donde cada uno de los pájaros nombrados tiene su propia historia: au pupuri, bekutea, imitea, katutoa, kuritiro, onofaa, kosakukuoro, bui, tea, kouputi, siji, baiuti, batiukupu, bacho saku, popokuaño, kouanu, mejasuñe.

Bacho siempre permanecía en un solar mirando ahí donde siempre se reunían los animales. Traían los muertos y los dejaban ahí. Trajeron toda clase de cacería; palos y plumas de animales y con ellos se bañaban. El no quería bañarse pero lo obligaron. Continuó el baño y el hombre empezó a entender el idioma de los bacho, mientras el hermano le hacía preguntas.

Estaba preocupado. Hablaban los dos: "Que pena con esa gente que todo el tiempo traen cacería y nosotros no les correspondemos". El hermano le decía: "Usted que tiene la muchacha podría dársela al cazador". "Que pena", decía el hermano. Nosotros recibimos tanta cacería". Ellos pasaban. Mientras tanto le trajeron más cacería. Continuaba el baño y ya entendía perfectamente el idioma de *bacho*. Mientras que él ponía cuidado, varios *bacho* bajaron al lugar y discutían. El ponía cuidado. Decían: "Bacho, coja con cuidado los pescaditos y la cacería y recíbalos" y decían: "Cuidado! no deje que lo pique el nicuro". Así decían los *bacho* a ese joven. "Ponga cuidado porque la sardina es el mismo gusano". Cuando acabó de escuchar volvieron a colocar más pescado. Entonces ya los *bacho* se quitaron todos los vestidos que tenían. Se los quitaron y los colocaron en un lugar. A las muchachas también los papás se los quitaron y los jóvenes poniendo cuidado. El joven consiguió un garrote. Con ese garrote él agarraba el vestido de la muchacha. Lo agarró y lo escondió y así mismo se quería robar a la muchacha. En el momento de guardar el vestido de la muchacha, hizo un ruido con el machete contra un palo. Al escuchar el ruido todos los *bacho* buscaron sus vestidos. La muchacha se quedó sin vestido. Ella decía: "Mi vestido, mi vestido, mi vestido". Como *bacho* ya lo había escondido, ella decía: "Mi vestido papá, mi vestido papá, ayúdeme". Pero nada, al momento todos los *bacho* se fueron y ella se quedó. Enseguida apareció el joven a dialogar con la muchacha. Dijo "Ahora quédese conmigo y vamos a la casa". El joven era muy bonito y caminó con ella. Ya cerca de la casa la dejó sola y llegó solo a la casa. Entonces llamó a la mamá y le dijo: "Conseguí una muchachita". ella le contestó: "Pobre, mijo usted vive muy pobre". Después de las palabras de la mamá fue y la trajo y se la presentó. La muchacha era muy bonita y tenía los ojos pequeños. Vivió unos días con él y comentó al esposo: "A mí me critican mucho y hablan los otros jóvenes y me enamoran". Ella pensaba que estaban bravos con ella. Le contó a su marido que otro joven quería hacer relación sexual con ella. El esposo le contestó: "Ellos no están bravos. Lo que pasa es que quieren enamorarla a usted".

Seguían así. Ultimamente la tumbaron y querían tener relaciones con ella. Al momento en que el joven la abrazó ella se privó y se murió. Cuando estaba privada los jóvenes salieron corriendo a sus casas. Como ella tenía plumas en la frente no podía tener relación sexual. Tenía que hacerlo por detrás. El esposo no se demoró en vivir nada con ella. Pronto la embarazó consiguió un niño. Mientras tanto el esposo contrajo una enfermedad y se murió. El tenía guardada la vestidura de la muchacha en la cumbre de la casa y nadie sabía. El esposo agonizante llamó a la muchacha y le dijo: "Mire ahí está su vestido. Me está matando un chaman para quedarse con usted". Esto lo supo por medio del sueño. "Un chaman me está matando. Toma esta vestidura y regresa a tu lugar". Despues se murió. La muchacha estaba muy triste. Cogió el vestido y se lo colocó en su cuerpo entristecidamente. Cogió un guache (flecha) y lo fue cortando por trocitos para formar las alas del niño. Mientras acababa de cortar el guache le colocó las dos manos y formó las alas. Ella tomó al niño, lo abrazó y cogió fuerte vuelo. Entonces en la comunidad preguntaban: "Por qué ella se va, sabiendo que la familia todavía está triste?". Vieron que ella iba muy arriba, iba cantando: *pia, pia, pia...* la voz de *bacho* y así llegó al cielo.

En una tribu había un hombre que tenía una canoa y un remo. Este, un día madrugó al amanecer para ir a visitar al sobrino que tenía. El sobrino era el pájaro

pescador, quien también se madrugó para conseguir pescado para hacerle desayuno al tfo. Cuando llegó al lugar donde pescaba, lo primero que vio fue un sábalo, lo arponió y se fue para la casa. El sábalo estaba muy gordo. Lo arregló. Buscó una olla para el desayuno. Sirvió el pescado y se lo comieron. Cuando terminaron le dijeron: "Ahora tenemos chucula de sol". Como era roja también, después del desayuno se subieron los dos a la canoa se fueron para el lugar llamado cielo. Allí había un tronco de hierro.

En el cielo se encontraron con un tomador de yagé que se había muerto. El y el tfo quisieron amarrar la canoa del tronco pero no pudieron. Si la hubieran amarrado allí, el sol hoy no alumbraría, y se habría quedado todo en tinieblas. Dicen que cuando se oscurece aquí en esta tierra, es porque el sol está alumbrando debajo de la tierra, donde se encuentran los pookorebau.

Todas estas aves se reunen en un árbol que se llama *pia sukiño* = pájaro árbol, que por supuesto da lugar a un nuevo episodio y permite explicar por qué cantan de determinada manera, cuándo lo hacen y qué significado preciso debe otorgarse a sus "palabras".

Si la gente de una tribu se está portando mal, este pájaro se pone bravo y lo expresa por medio del canto. Cantando así: "rui, rui...". Cuando está contento canta: "kusiri, kusiri...". Si oyen que está bravo, ese día no encuentran cacería, pero si lo oyen que está contento, ese día sí encuentran cacería y pesca.

Si este pájaro canta o chillá al lado derecho por donde va el cazador, es porque no va a encontrar cacería. Si canta del lado izquierdo, se encuentra cacería cerca. Cuando este pajarito va bravo dice: "jio, jio...". Si está contento dice: "tui, tui...".

Es malo y es bueno, es de color ojo. Es adivino. Por medio del canto avisa si les va a ir bien o les va a ir mal o si va a suceder algo: que no se encuentra cacería, que va a picar una culebra, que se va a cortar.

Cuando canta: "tri, tri..." es que todo va a ir bien. Esta contento.

Si se oye cantar en la noche es que alguien va a morir. Solo dice una vez "tinku". Si chillá en la noche es aviso de que hay peligro esa misma noche o al día siguiente.

Cuando se ve es porque va a morir alguna persona de la tribu. Sucede una desgracia. Hay enfermedades o se presienten malas cosechas.

Un joven estaba casado con una muchacha. Ella tenía un hermano. El le decía: "Vamos de cacería". Pero el joven no quería. La hermana le pedía que acompañara al cuñado pero no le obedecía. Había un palo de juansoco y el cuñado lo tumbó pero no cayó del todo, se quedó enredado. El cuñado trajo unas pepas para brindarle. El joven le preguntó: "Cuando va a cacería?". El cuñado le contestó: "Pasado mañana".

Llegaron al lugar donde estaba el palo y cuando llegaron el joven se subió. Cuando acababa de subir se colocó en las ramas y se puso a comer frutas. Estas tenían leche. Con esta leche se untaba los brazos.

La hermana estaba esperándolo para que regresara a la casa. "Me está cogiendo la tarde", le dijo la hermana. El le contestó: "Déjeme. Todavía estoy comiendo". Los otros acompañantes se regresaron. Ese mismo día el cuñado andaba de cacería. Autorizó a la hermana para que se fuera a la casa. El cuñado ya estaba regresando de la cacería. Cuando llegó lo encontró y habló con el cuñado, le dijo: "Por favor baje y regresemos a la casa". El le dijo que no. "Espere un momento, por favor camine", le decía. El le contestó: "Siga, siga, ahora lo alcanzo". Siguió y siguió esperando el cuñado y nada que aparecía. A la llegada del cazador a la casa se puso a hablar con la mujer. "Su hermano ya no vuelve a la casa. Yo lo sabía, yo sabía que si se iba no regresaría", le hizo reclamo la esposa por haberlo hecho ir.

Por la mañana la hermana preparó desayuno de carne de churuco y se fue a llevarle. Cuando llegó lo encontró untándose leche de juansoco. La hermana le brindó desayuno. El lo rechazó. Decía: "Me da mucha tristeza, nunca jamás volveré a quitarle la comida. La comida de hoy en adelante es únicamente para usted". Entonces, la hermana con tristeza dio media vuelta.

Se puso a cantar: "pi, pi ... ". Al día siguiente ella volvió a dialogar por última vez. Todavía tenía voz humana y se entendieron. Se le estaban formando las plumas rápidamente; se le desarrollaron las alas, ya se estaba transformando en tau y volvió a preguntar: "Hermanito dígame cuando se va y a qué hora?". El le contestó: "Yo posiblemente viajaré pasado mañana, cuando amanezca haciendo buen día, nada de nubes y brillando el sol". "El día que yo salga, prohibiré en todas las comunidades que se salga a trabajar".

Llegó la hora del viaje. Amaneció un día brillante, él empezó a volar, volvió y autorizó a la hermana para que nadie saliera. Ya comenzaba a volar y cuando voló, se oscureció. Con las alas tapó el sol y se oscureció. En el vuelo agarró una persona y se la llevó. Así se formó el perezoso.

Volando, volando llegó al tronco de hierro. Cuando llegó recibió el collar de oro. Cuando él estaba ubicado en el tronco de hierro miró una laguna grandísima. Allí donde estuvo pescando la gente pequeña.

Cuando fueron a pescar tau se comió bastante gente pequeña. En ese momento también a las personas que tenían relaciones sexuales las agarraba y se las llevaba con él.

Buena parte de estos textos apareció en la guía "Palabras-Historia del pueblo Korebaju". Para efectos del ordenamiento que nos propusimos y que fue aceptado en las discusiones con los ancianos, seleccionamos alguna aves e insectos que sirven de nexo con otro nivel de la cosmovisión **kuna umuñoone**, literalmente "lo que se ve en el cielo" de los coreguajes. Este nivel de lo terrestre, tiene varios puntos de contacto con el celeste: el bejucu **pisímu** que es la forma abreviada de **piru pisímu** llamado en algunas versiones **paimau piru pisímu** que en realidad nunca se une completamente con la tierra y que como vemos hueye y evita estar cerca de las mujeres menstruantes, con la misma adversión que el yagé. El chamán Lorenzo Lozano de Maticurú afirma que no solamente evita este

estado de la mujer sino que lo ahuyentan por igual, los perros y las bestias (mulas, caballos, burros). Esta es la explicación que nos dio por haberse alejado de su aldea "ya no se puede curar yagé por esos lados y por eso me vine al monte. Aquí se puede curar y enseñar. Aquí no se daña la pinta".

Podríamos tomar a la avispa **baiuti carne**, avispa = que se alimenta del líquido de los ojos de la charapa y de la boa cuando salen a calentarse. Por tal razón se llama también **kaoputi** o **batiukupu**. Algunas de estas aves dan lugar a denominaciones claniles, como es el caso del pato negro, semejante al pato casero **kutachoaro** animal totémico de la gente de origen Carijona **kutachoaro pai** o el de los **pachobaju**, **payoguajes**, afiliados totémicamente al pájaro mochilero.

Antiguamente había una tribu de **pachobaju** ubicada en medio de otras tribus. Un día se enfermó una jovencita y como en esa tribu no había chaman fueron a la tribu que quedaba al lado de arriba por el chaman para que viniera a curarla.

La intención de la tribu de **pachobaju** era traer al chaman, no para que curara a la jovencita sino para hacerle mal. Creían que Él era el que le había puesto la enfermedad a la muchacha.

El chaman se vino con hermano en la tarde. El papá de la muchacha preparó el yagé para matar al chaman pero este no sabía que lo iban a matar. Al atardecer trajeron el yagé cocido a la tribu. En la noche empezó a purgar yagé el chaman para curar a la muchacha. Purgó y se emborrachó. Ellos habían cocido muy mal el yagé y le habían echado veneno y espinas para matar al chaman.

El se emborrachó muy mal y comenzó a expulsar veneno y espinas por la boca. Entonces llamó al hermano y le contó. En ese momento los otros lo tumbaron pero al hermano si lo dejaron con vida. Amaneció. El chamán quedó muerto. Los que lo mataron hicieron una pasera (cama de palos). Le prendieron candela y se quemó. Cuando terminó de quemarse explotó el corazón y de él salió un tanque blanco (mico). El mico salió al patio y cantó.

En la mañana bajaron unas mujeres a bañarse al río y se hundieron. No volvieron a la tribu. Otros se fueron de caería y tampoco volvieron a la tribu. Así se acabaron todos los de esa tribu. La gente que quedaba en las casas se moría. Les daba la enfermedad del tanque, que en korebaju se llama **pootake bebatake**.

El hermano del chamán tan pronto le mataron al hermano se fue para su tribu. De esta tribu de los **pachobaju** solo quedó un niño vivo. Lo encontraron encima de la mamá que estaba muerta. Toda la gente se murió y se pudrió. Entonces vinieron los chirocas **kutasaru** a comérselos.

El hermano del curaca vio al niñito y se lo llevó a su tribu. La enfermedad del tanque es **beukaabu pootake**. Antiguamente los chamanes producían esta enfermedad a la gente.

Igualmente es pertinente tomar el ave-hombre **au pupuri** como pretexto para iniciar un nuevo viaje, o la continuación de ese recorrido, que tiene, esta vez, como escenario lo terrestre. La división celeste-terrestre no constituye en rigor una oposición dicotómica y responde más a la necesidad de explicarse los hechos que tiene el observador ajeno a la cultura. Esta segmentación en capítulos es casi un imperativo de la escritura. Para los coreguajes, cada uno de los personajes nombrados, es susceptible

de convertirse en punto de partida para largas horas de narración, a condición de existir una situación que exija el relato y que lo haga emerger con la función que le corresponde a juicio del narrador.

Hemos citado el mito del árbol de los pájaros **pia sukiño**. Para los chamanes estos árboles son mundos que siempre comparan con palmas. La palma de coco o mejor el racimo de coco **petojuupu** del cielo coreguaje parecería corresponder a las pléyades o siete cabrillas que nombran los Sikwuani en el llano.

Al pasar un hombre para la chagra miró un racimo de coco y le pareció muy bonito. Esto se repitió varias veces. El racimo de coco tenía poder de pensar. Con el pensamiento los dos se atraían. Tanto pensaron que el racimo de coco se cayó y los dos se transformaron y por eso se ven en el cielo. Se llama **petojuupu**.

Cada ave tiene su propio palo, sus cantos y sus palabras mágicas. Encima del mundo de las aves existe una gran playa **reotomejabu** que solamente ven los chamanes cuando han tomado yagé. Esta palabra "mágica" de los **chai** se refiere a un lugar donde hay además de **pia sukiño**, un lugar para los peces **batiñujera** y el sitio árbol de los monos, las dantas, las charapas y otros animales terrestres llamados **imimajñu**. Alrededor de esta playa y de la laguna hay una febril actividad de los chamanes. Cuando abundan los peces, que se les acercan, los chamanes van a los pueblos y les dejan a los hombres en gran cantidad. "Hoy día no hay peces porque se están acabando los chamanes. A veces hay pescado pero no hay quien nos lo traiga".

En **reotomejabu** hay gran actividad de gaviotas y las garzas van y vienen incesantemente pero a la inversa de la tierra. "El invierno de la tierra es verano allá". En este capítulo de los árboles de los pájaros, peces y animales de la tierra se aclara que **usuú** siempre se disfrazaba de pájaro para poder venir a la tierra y traer así los alimentos desde el cielo. "Como tenía poder transformaba con su mente a los seres". A veces subía por el bejuco **pisime pirimu** para engañar a **paisao**. No solamente quería **usuú** engañar a su hermano sino que buscaba la venganza pues **paisao** le había convertido la mujer en boruga **seme**. No solo había transformado a su mujer: si algo se le antojaba de tal manera, inmediatamente lo convertía... me huele a charapa y los convertía en charapa, tiene como cara de luna... y así los volvía, usted parece pato aguja **okoñase** y allí los dejaba a todos en su casa para que le sirvieran de adornos, mirando siempre al occidente. **Usuú** se pasea por todas partes y es el causante de la diferencia entre los bosques y el llano además de la presencia de los astros.

Veamos esta parte del relato cosmogónico:

Umakatañu fue el que quemó el sol. El es otro sol pero de otro mundo y tiene más poder. Todavía existe más allá del cielo. Es idéntico a una persona. Tiene genitales y todo su cuerpo es como de hombre.

Como la luna quería competir con su hermano, los dos bajaron a la tierra para hacer la competencia de noche. Al desafiar el hermano menor al mayor, éste le aceptó y le dijo a la luna que subiera otra vez al cielo y alumbrara todo. Subió pero no podía hacer alumbrar bien. Hacía frío y le decía: "Alumbra más porque tengo frío!". Pero éste no podía. Le insistió mucho y no podía. Entonces lo hizo bajar y subió el hermano mayor y alumbró todo.

La luna que tenía frío se calentó y le dijo que no alumbrara más. El suegro fue el que quemó al sol. El recogió leña y lo metió en una olla bien tapada para que no mirara y no contara que lo iba a quemar. Esta mujer se llama **semeo**. La olla para quemar el sol estaba arreglada con plumas de guacamaya de todos los colores.

El suegro dándole vueltas a la candela la soplaba para que prendiera más. El sol le decía: "Traiga más leña para que sea fuerte el fuego!". El mismo le pedía al suegro que colocara más leña. Al quemar explotó. Al explotar el suegro salió corriendo. Al salir corriendo la candela iba tras del suegro quemando todo. Había una danta. La quemó. La candela era una persona y al quemar la danta la candela se apagó un poquito pensando que ya había quemado al suegro. Al mitigarse la candela, el suegro pensó que ya estaba apagada y se volvió y apagó con orines. Al orinar se volvió a prender la candela. La danta iba a apagar la candela también y se hizo quemar por ayudar. Al apagar, se paraba un poquito. Entonces el suegro le decía: "A mi no me asustas". Como orinó, apagó tónico y prendió más. Como prendió nuevamente entonces el suegro corrió hasta el final del cielo.

Actualmente está en el fin del cielo. Los korebaju creen que el cielo tiene un límite donde se une con la tierra. El aparato genital de este hombre se transformó en colmena.

Reobu, o sea los llanos, son planos y limpios porque también se quemaron. Este fue el lugar quemado en ese tiempo. La mujer del sol actualmente es boruga, porque la encerraron en la olla. Por eso su casa está debajo de la tierra. Su casa tiene forma de olla. Hoy nos comemos la boruga, pero antes era persona. A la persona que transformó el sol, no se le podía acercar mucho porque hacía mucho calor. Por eso mandaba a competir a la luna pero ésta no podía y lo que hacía era enfriarlo.

Usuu tenía dos yernos uno de los cuales **umakatañu** se fue a buscar guacharacas y chilicas pero no pudo encontrar aves. El menor se puso a ayudarlo. Mientras tanto el mayor buscó leña **reojaka** o también **urojeka** = palo sangre de toro que colocó bajo una olla de barro para quemar a su hermano "que siempre quería competir". La olla estaba cerca de un palo de ceiba. Llamó a las gentes y les pidió que dieran vueltas alrededor. Les ordenó también que pusieran sonajeras (cascabeles) en el pie, pero lo engañaron y se las pusieron al palo. Cuando llegó el hermano le prendió la candela. Al quemarlo se fue al cielo. Al quemarlo **umakatañu** salió corriendo con la candela detrás persiguiéndolo. Esta candela **toa** cuando iba tras él, se encontró con la danta y la quemó, quemaba y quemaba. Del susto **umakatañu** quiso apagar completamente la candela y se orinó encima de ésta. Luego salió corriendo y se escondió en el final del mundo.

Cuando estaba quemándose el hermano pronunciaba ya en cenizas, palabras "mágicas" que solo los **chai** pueden entender.

Pero al salir despavorido no solo quemó (transformó) a la danta, también "chuparon" los monos, los loros, la boruga. Del palo para allá todo quedó verdecito. Del tronco del árbol hacia el oriente fue la gran quemazón y de ahí que los llanos y las sabanas se hayan incendiado.

En este evento los Coreguajes dan explicaciones de la aparición de algunos animales. Estos fragmentos de mitos, el origen de la gente tigre **chaibaju**, la primera chagra, la mujer y el boa, etc., se van a referir, aunque no exclusivamente, al nivel terrestre de su mundo.

En una tribu vivía una familia que tenía dos hijos varones. El mayor era casado y tenía un hijito. Cuando llegó el verano el mayor le dijo a la mamá que iba a de paseo a otra tribu, que ahí dejaba a la mujer.

El hijo menor un día se fue a bañar al caño. En ese caño había una bamba de

higuerón y dentro de ella había una culebra y le habló así: "manikamaru o sea, voy a la tribu". El muchacho se bañó y se fue para la casa. Anocheció. La casa estaba construida alta de l suelo. La mujer del muchacho que andaba de paseo, estaba con la menstruación y arregló la casa en el piso de abajo. El muchacho le dijo a la muchacha que dormiera en el piso alto con ellos, porque por la noche iba a venir un espíritu que él había visto.

La muchacha tenía un niñito, pero ella no quiso subir donde estaban los suegros y el cuñado, sino que durmió en el suelo con el hijo. El cuñado no podía dormir pensando en el espíritu.

Se quedaron dormidos todos los de la casa, pero el muchacho que estaba despierto oyó que venía la culebra, corta pero gruesa, de color negro y azul. Cuando la miró, le gritó a la mamá y ella no oyó. Entonces el muchacho después escuchó que la culebra estaba debajo de la casa, sitio donde estaba la mujer del hermano, pero él se quedó dormido y luego despertó ligerito y se fue inmediatamente a la bamba. La culebra se había chupado la sangre de la cuñada, ella quedó blanquita.

El esposo de la muchacha permaneció cuatro días en la otra tribu y cuando regresó le contaron que la mujer le había chupado la sangre una culebra. El esposo de la muchacha era chaman y preparó yagé cocido para mirar el espíritu de la culebra y matarla. Entonces el muchacho purgó yagé y vio la culebra. El hermano menor lo llevó donde estaba la bamba. En la madrugada fue toda la tribu a mirar la culebra para matarla entre todos. Como había mucha chonta, hicieron un hueco grande y encima estaba la culebra con mucha familia. Las mataron sacándolas con un bejuco, una por una.

En el asiento del hoyo estaba la sangre de la mujer. El espíritu de la cuñada decía así: "Kamara ichejare riñu, o sea aquí me acuesto". Así decía la culebra en la bamba. A este espíritu lo pusieron kakamapu aña. Desde que lo mataron no volvió a salir.

Umakatañu aparece como un ser tutelar, protector de selvas, montañas y animales. Las versiones de umakatañu son las más comunes y numerosas. Parecía como si se tratara del personaje más importante del panteón Coreguaje por cuanto da pie a una nueva serie de cuentos. Se reinicia con este guardián protector un nuevo "collar".

El fragmento mítico que hemos suspendido arbitrariamente con la llegada al espacio terrestre se puede continuar con la gesta épica del marido, la esposa y la cuñada ujupi rujoname majajeoto saakabesosie que emprenden un viaje, esta vez por la tierra que, al extraviarse, van a encontrar una casa, objetos como el matafrío juejapuchai, animales, entre otros el pájaro carpintero konepia, que constituirían nuevos mitemas y particularmente "lugares" que la toponimia actual de la cultura korebaju ha conservado.

De la misma manera, el inframundo, donde se originan los Korebaju, seres míticos llamados pookorebaju, gente calva y blanca que tenía conocimiento, poder maasinichooñajuu o maasiche o maasimu, que aparecieron en un tiempo remoto, (tiempo de creación) mamarumu es un punto de partida para el conocimiento de la religión de los Coreguajes.

Debajo de la tierra hay muchas tribus. Son propios Korebaju. Debajo de la tierra también hay montañas. Esta gente también siembra frutas de toda clase, que se dan en abundancia.

Además de los pookorebaju, se encuentra otra tribu que se llama *pai baju*, o sea gente de pájaro. Toda esta gente se pinta el cuerpo.

Cuando los chamanes van a estas tribus son bien recibidos. Los chamanes van allá cuando toman yagé. Algunos de ellos tienen hijos allá. Ellos bailan lo mismo que los coreguajes de esta tierra. A esta gente solo los pueden ver los chamanes, la otra gente no los ve, pero viven igual que los que viven encima de la tierra.

Cultivan maíz, caimo, guamas, achiote. No cultivan el plátano ni la yuca. El caimo lo cultivan en abundancia, porque la chicha la hacen de caimo. Los pookorebaju no comen casabe, comen arepa de chócolo, también hacen chicha de chirimoya revuelta con maíz tostado. Son de piel blanca, no son negros como nosotros los que vivimos aquí en esta tierra. Makatañu va a llevarles comida.

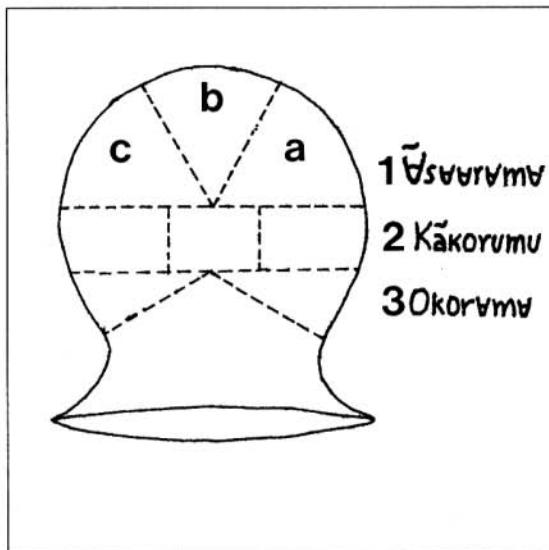
Todos los relatos hasta ahora presentados, están incluidos en un universo mayor *totoro* que presenta la forma de la olla utilizada para tostar las hojas de coca, boca abajo. Algunas personas ven el mundo como una maloca redonda. Los límites de dicho mundo estarían conformados por dos puntos opuestos: *kumubu* el tronco que deben atravesar quienes van al mundo de los muertos y *usuukunatuupu* (donde cae el cielo) el tronco de hierro, o sitio brillante que según parece hace referencia al sitio por donde el sol cae. De allí el lexema *kuna* = brillante, duro, metálico que conforma la palabra que designa ese límite de la tierra. En el anterior dibujo, que corresponde a los elementos de Etnoastronomía, quedaría incluido en *totoro* así:

- | | |
|--------------------------------|--|
| 1. Mundo celeste | <i>kunaumu</i> |
| 2. Mundo de los chamanes | <i>Reoto mejabu</i> |
| 3. La tierra propiamente dicha | <i>cheja</i> |
| 4. El inframundo | <i>chaji baju</i> o <i>cheja sanabu</i> o <i>cheja buebu</i> = mundo de abajo. |
| 5. El mundo acuático | <i>okocheja</i> |

El punto del tronco brillante o metálico como anotábamos corresponde al lugar donde cae el sol. El recorrido de *usuu* se hace en dirección contraria al de la vía láctea (*junisaima*) y llega hasta el extremo de *kumubu*, viajando en canoa y con el arpón en la mano, coincidiendo con el recorrido del sol en un día. Ese mismo recorrido de forma repetida, explica conceptos de estaciones o períodos de tiempo: invierno - verano. El mundo *okocheja* (mundo acuático) es el mundo de la noche.

Si sobreponemos a *totoro* las nociones de época de sol (verano), de agua (invierno) y una transición (veranillo), aparecen estaciones que coinciden con tiempo de recolección, de siembra, de cosecha.

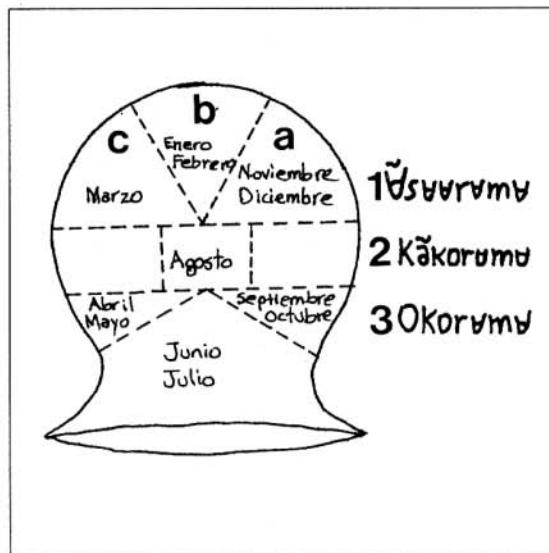
- | | | |
|-----------------------------------|--------------------------|------------------------|
| 1. <i>usuurumu</i>
(verano) | a. <i>usuurumiatiato</i> | |
| | b. <i>usuureparumu</i> | |
| | c. <i>usuurumukuicho</i> | |
| 2. <i>kakorumu</i>
(veranillo) | a. <i>Kakorumu</i> | |
| | b. <i>kakoreparumu</i> | |
| | c. <i>kakorumukuicho</i> | |
| Tiempo de transición o mitaca | | |
| 3. <i>okorumu</i>
(invierno) | a. <i>okorumiatiato</i> | Comienzo de invierno |
| | b. <i>okoreparumu</i> | Invierno fuerte, pleno |
| | c. <i>okorumukuicho</i> | Final de invierno. |



El nivel del inframundo cheja buebu se explica mejor si entendemos la olla toro con su carácter tridimensional. Cuando en los mitos que hemos transcritto se cuenta una parte de la misma, está en contacto con el nivel tres de cheja y parcialmente con el del inframundo cheja sanabu, nivel cuatro.

Si aceptamos que el sol gira alrededor de la tierra y si imaginamos el mundo como una naranja, podríamos ver un centro donde convergen líneas imaginarias, verticales y horizontales. Ese centro ideal es llamado cheja sanabu. Esta parece ser la concepción de los Coreguaje con relación a su cosmovisión en forma de toro. En el ámbito de la olla se desenvuelven todas las acciones de los hombres.

Los tiempos de sol, de agua y la transición tienen bastante coincidencia con nuestro calendario.





Los tiempos de cosecha, de caza o pesca, obedecen a estos nueve ciclos: febrero o marzo, por ejemplo se llaman también **unepairumu** = época donde hay chontaduro **une beapairumu**, época de maíz **bea** que aparece en la mitaca y en tiempos tanto de verano como de lluvia; **kosapairumu**, de **kosa** = fruto de la palma de milpés, **isipairumu** = tiempo de piña = **isipu**, etc.

Los fragmentos de mitología que ahora exponemos, corresponden, como dijimos para efectos del trabajo que adelantamos con la ayuda de la universidad, a la "Historia de antiguo", **ai chuo**. Estos relatos mencionan lagunas, ríos, montañas, clanes, tribus, etc... que ayudan a establecer el territorio ancestral.

En el nivel de **cheja sesebu** habitan:

pookorebaju	Gente de seco
chiibaju	Enanos
sukibaju	Gente de áboles

En el **chejasanabu** están:

chajibaju	
bati	que están en todas partes.

En **okocheja** viven:

aña	
okobaju ai	
chiacha romio	
karobaju	
chao pai	
okoreche	
kouo	
sukiñua	Las plantas medicinales
bubu	Anfibios que se transforman en personas.
bufeo	o tomina que enamora a las personas. El portador de las venéreas, de cuyos dientes raspados se extrae el chondu o quereme.

Los relatos presentados de forma esquemática son la síntesis (y casi diríamos que la estructura básica) de la cosmovisión Coreguaje.

Cada uno de los eventos y sitios mencionados son susceptibles de ser ampliados y analizados en profundidad. Así, los puntos equidistantes que van desde el tronco metálico o brillante **okokunatuupu** lugar donde se inicia el día, hasta un punto ideal entre el tronco **kumubu** y el mundo acuático **okocheja**; coincidirían con nuestras 24 horas del día y la noche.

En consecuencia, la labor de complementación del mundo mítico será tarea de los verdaderos conocedores de su cultura, los hombres Coreguajes, los más llamados a esclarecer dudas con miras a hacer más explícito y didáctico este primer capítulo de su historia.

1. Estas cifras corresponden al último Censo elaborado por el CRIOM. El D.N.P. (1989) establece 216 familias y 1.367 habitantes.
2. "L'Amazonie Péruvienne Indigene". Marcel D'Ans. p.p. 205.
3. Estos bati (brujos, chamanes, curacas) corresponden a los Tucano bara del Vaupés o Wahtia que describe Jean Jackson en "The fish people". p.p. 207.
4. "Apenas una hora más abajo, en la margen izquierda, excepcionalmente alta, se levanta la nueva aldea que consta de cinco chozas con techos de doble pendiente, dispuestas en semicírculo, de tal manera que con su lado mayor dan al río. Estas chozas no estaban construidas sobre pilotes. Se llama puikunti, debido al gran número de árboles de chontillas que allí se encuentran, cuyas hojas se utilizan para techar las casas. Las condiciones normales y originarias en que viven los indígenas saltó a la vista en el preciso momento de nuestra llegada y cautivaron mi corazón de etnólogo. En el patio jugaban numerosos muchachos de todas las edades, lanzando pelotas de paja de maíz que otros devolvían con su mano derecha. Ver a estos hombres era algo desacostumbrado para nosotros, pues los uitotos solo tenían niños hasta de cuatro años aproximadamente. Los jóvenes a quienes se les perforan los lóbulos de sus orejas y el cartílago de la nariz ya a la edad de 8 años y, aún más, los hombres adultos salían a nuestro encuentro, ataviados con orejeras y palitos adornados con plumas que usaban como narigueras o llevaban detrás de sus orejas y que sobresalían considerablemente. Sus caras, así como también las de las mujeres, estaban pintadas con motivos de color rojo y negro, distintos a los de los uitotos. Muchos tenían pintadas de color rojo y negro la parte inferior de sus piernas e igualmente sus rodillas y codos. Como característica especial hay que mencionar el hecho de que a los niños muy pequeños se les pintaban las manos de color negro. Las camisas sin mangas que llevaban puestas tanto los hombres como las mujeres, constituyan la única señal de influencia europea. El jefe, Julio o Kudy-ueko (gran loro), nos acogió amistosamente en su vivienda, situada en medio del semicírculo, en la cual vivían además cinco hombres y sus familias. El no era coreguaje, sino Tama, tribu pariente muy cercana de los coreguajes cuya lengua es muy parecida. A esta tribu pertenecía también la mayor parte de los 55 indígenas que conformaban el total de la población, mientras que en mekasaraba, a una hora río abajo, vivían treinta indígenas más que en su mayoría eran coreguajes, cuyo jefe era también Julio".(●)

● "Religión y mitología de los Uitotos". Konrad Theodor PREUSS. Traducción del alemán: Ricardo Castañeda Nieto. Primera parte: Introducción a los textos. Gentil comunicación de la profesora Gabriele de Piñeros, Departamento de Lingüística. Universidad Nacional de Colombia.

5. "Anotaciones sobre la identidad de un pueblo amazónico: Los Korebaju". Ponencia Villa de Leyva. V Congreso de Antropología. Pedro MARÍN S. 1989.
6. Este y algunos otros relatos de Coreguajes fueron publicados como "Tradiciones Coreguajes" por la Hermana Laurita Margarita Jiménez en 1989, en el Ecuador.

BIBLIOGRAFIA

- Arango O, Raúl y Sanchez G., Enrique.** "Los pueblos indígenas de Colombia". D.N.P. Bogotá, 1989.
- D'ans, André-Marcel.** "L'Amazonie peruvienne Indigene". Payot. Paris, 1982.
- Jackson, Jean E.** "The fish People". Cambridge University Press. cambridge, 1982.
- Jimenez, Margarita.** "Tradiciones Coreguajes". Colección 500 años. Ediciones Abya-Yala. Cayamb. Ecuador 1989. Informantes: b. Márquez, A. Figueroa, L. Cruz y otros.
- Marin., Pedro.** "Anotaciones sobre la identidad de un pueblo Amazónico". I.C.A.N. Bogotá, 1990 en sus memorias de eventos científicos.
- _____ "Palabras-Historia del Pueblo Korebaju". Colciencias mimeo. Bogotá, 1989.
- M.E.N.** "Cultura y Lengua". Plan de universalización de Educación básica. Bogotá, 1990.

LOS COMPADRES

Luis Muñoz

Campesino de Nemocon

INTRODUCCIÓN *

De lejos parecen ser personas muy silenciosas y cuando hablan lo hacen con una entonación diferente. Comienza un día hermoso en el que vamos a visitarlos y el humor es la disculpa más agradable para hacer alianzas. La señora va y viene del cuarto oscuro donde se encuentra el fogón, interviniendo a veces, con su presencia viva en la charla, aunque no lo parece. Un café, una taza de leche y roscones, un vaso de guarapo, una y otra vez. No sé como llamarlos; si cuenteros, poetas, hombres hablando. Los percibo como portadores de una Tradición Oral, compartiendo con nosotros sus pensamientos y creencias más profundos, en torno a todos los matices de su realidad social. En la Tradición Oral se piensa el mundo de una manera integral mientras la cotidianidad está cada vez más condicionada por un mundo segmentado y especializado. Los cuentos innumerables que conocen han sido escuchados y modificados por niños, hombres y mujeres de todas las edades. Cualquier actividad diaria es buena para contar.

Las noches en la caza de Luis son acogedoras, la señora Angelita prepara una sopa de maíz y tomamos hasta dos platos llenos para calentarnos. La única esperma que ilumina la penumbra de la conversación se consume poco a poco.

Los primeros días de mi visita sentí lo que llamaría miedos culturales, como mi obsesión por los insectos que imaginaba dentro de la casa, la cual se fue disipando en la medida en que afirmábamos nuestros lazos. Noches de tertulia, de diálogo, de cuentos. Generalmente Luis pasa esas horas escribiendo o leyendo, dedicado a su mayor afición que es la literatura, conversando con doña Angelita y escuchando cuando ella relata cuentos y anécdotas. Al joven escritor autodidacta lo cautivan las vivencias y fantasías humanas. Escribe sobre su gente y está interesado en las tradiciones literarias de la región. Trabaja como jornalero en fincas o haciendas, realizando varios oficios como la carpintería, la agricultura, la limpieza de los vallados, a pleno sol sabanero. Ante todo prefiere el arreglo de los vallados; a su abuelo lo contrataban frecuentemente para éste oficio y siempre usa el sombrero que heredó de él para el trabajo. No todos los días de la semana pude hacerse labor y en algunas ocasiones recibe como jornal menos del mínimo. Las fincas y haciendas son manejadas por los administradores que en la sabana se conocían hasta hace muy poco como capataces. Estos contratan a los braceros, los supervisan y les pagan los salarios diarios o semanales. La pequeña granja donde vive la familia produce algunos alimentos de cosecha para el autoconsumo como maíz, tubérculos,

* La presente introducción fue realizada por la Antropóloga Consuelo Vengoechea

pocas hortalizas y frutas, frijoles, calabazas, habas y plantas medicinales, entre otros. Luis ayuda en algunas labores como traer leña para el fogón, dar comida a los animales y cuidar su mata de tabaco; entretanto, la señora Angelita se ocupa de la huerta y el jardín esmerándose en la alimentación de los animales.

Pasaron muchos días de visita y conversación para que una mujer relatara un cuento; solo después de sentir confianza se comparte éste tiempo lúdico. Logramos comprender entonces como el ambiente se va llenando de esa percepción imaginaria de su realidad, de la historia y del porvenir. Se establece entre nosotros una relación solidaria en la que intercambiamos relatos. Cada uno selecciona ciertas historias que prefiere recrear en la charla; unas se refieren a encantos que aparecen en el agua, otras a espantos, tratan de viajes al inframundo o de alianzas con el diablo, las hay también de hazañas quijotescas donde el campesino astuto aparece como héroe. Luis logra integrar las narraciones a su trabajo como escritor, perteneciente a un mundo rural nemoconense en el cual el recuerdo de la Historia está vivo en la memoria colectiva.

En el cuento Los Compadres, Luis expresa el sentir de los campesinos sobre las relaciones de parentesco. En ellas la desigualdad extrema entre los parientes por afinidad, permite al protagonista salir de la hacienda sabanera hacia el érebo, donde el tiempo se detiene. A su regreso se sorprende no solamente porque ya ha pasado un año sino también al darse cuenta de la transformación que tendrá su vida y la de su familia.

LOS COMPADRES

El comadre pobre salió a conseguir leña al monte para llevarla al pueblo a vender. Era el último recurso que le quedaba. Desde temprano, cuando su esposa se había ido a trabajar a la casa de su comadre rico, al oír a los niños llorando de hambre pidiéndole de comer, buscó por toda la casa sin encontrar nada. No había comida. Lleno de desesperación salió a conseguir que darles. Caminó varias horas por el camino triste y solitario donde solo encontraba tierra, árboles, piedras y agua, sol ardiente y viento suave. En todas partes veía hambre y miseria. Tan solo en la casa de su comadre resplandecía la riqueza. Tan solo allí la comida se daba que hasta los animales la repudiaban y acababa pudriéndose en los basureros. Tan solo él podía vivir en una casa abrigada, comer bien, dormir tranquilo, disfrutar de sus haciendas y sus casas deshabitadas y su dinero. Pero a él no podía acudir. Era tan tacaño, algo menos que su esposa, una mujer gordiflona, bajita, terrible. La odiaba por todo, hasta por el comadrazgo, por sus abusos. Hacía trabajar a su comadre pobre más de lo mandado, la explotaba como le daba la gana y si quería darle de comer le daba sin pensar en sus necesidades. "Es que mi comadre es muy jodida la vieja" solía decir cuando charlaba con los amigos.

Llevaba buen rato metido en el monte desgajando palos secos. Los acomodaba sobre un lazo extendido en el suelo húmedo. Vió de pronto venir a un hombre montado en un caballo atravesando tranquilamente los matorrales espesos. Fue deteniéndose poco a poco hasta pararse junto al comadre pobre. Le preguntó qué hacía, a donde iba. El otro, tan desesperado como estaba le contó todo. Aquel hombre de una voz solemne cuya figura se confundía con la bruma fantasmagórica de un extraño atardecer lo contemplaba impasible, sentado en su silla, casi no se veían sus zamarros ni el estribo, únicamente las espuelas lanzaban resplandores luminosos.

--Mira hombre --le dijo al comadre pobre--, súbete a mi caballo, siéntate con la cara hacia atrás, cierra los ojos y mientras vayas conmigo no mires para adelante. Pero antes tira esas cagarrutas, cuélgalas de una rama --se refería a los escapularios.

El compadre pobre se las quitó, las amarró a una rama y se acercó al hombre. Cuando estuvo subido en el caballo, bien agarradas sus manos a los bordes de la silla, los ojos cerrados, el jinete espolcó al caballo. La velocidad con que arrancó el caballo fue tremenda, como el impacto de un relámpago y durante todo el camino no disminuyó, ni en el paso de los anchurosos ríos, ni en las altas cercas, ni por entre los tupidos bosques ni en los montes espesos. Atravesó desiertos, valles, pueblos, regiones inhóspitas, a una velocidad fantástica. Al fin, al llegar a un lugar despoblado dejó allí al compadre pobre, tirado en el suelo, lleno de confusión. Las penumbras de una madrugada fríolenta distorsionaban la visión de las cosas.

Se paró y empezó a caminar como un sonámbulo. Aún no veía nada, no encontraba nada. Después de unas horas de camino incierto llegó a una parte donde encontró a una mujer atizando leña junto a una inmensa olla que hervía sobre llamas doradas. Dentro se oía un hervor que se revolvía con rumor de noche de tormenta.

--¿Qué hace por aquí?-- le preguntó la mujer.

--Nada, solo estoy buscando el camino para volver a mi casa donde están mis hijos con hambre.

--Sí podrá hacerlo, pero antes, tendrá que rajar toda la leña que encuentre aquí: así debe hacer todo el que llega. Empiece ya.

Obedeciendo a la mujer comenzó a buscar la leña. Amanecía un día opaco, fríolento. Ya se veía todo aquel lugar, una amplia pradera casi desértica. Pero no había leña. Unicamente encontraba por todas partes montones de huesos, largos, cortos, gruesos, anchos, planos. Tantos eran que probablemente existían más de mil montones. Y leña ni un solo tronco, ni una astilla, ni un chamizo.

--He buscado muchísimo rato la leña pero no la encuentro, solo veo huesos amontonados-- le dijo a la mujer de la olla.

--Es que aquí esa es la leña que utilizamos, vaya y rájela toda.

Se fue nuevamente dispuesto con todo entusiasmo a empezar su oficio. Cuando llegó al primer montón encontró otra dificultad. No tenía hacha. Entonces volvió donde la mujer.

--Coja una paleta de burro de cualquier arrume. Eso le servirá-- le dijo.

Fue así como el compadre pobre se puso con toda perseverancia y laboriosidad a "rajar la leña". Horas y horas, días y noches, sin comer ni dormir, ni parar un instante hasta perder la cuenta. Al acabar no supo si habían sido días, semanas o años, solamente recordaba que era mucho tiempo. Regresó a donde la mujer, seguía atizando leña y las llamas se balanceaban y la olla hervía.

--Muy bien, ahora pase la puerta, en el otro lado le dirán que debe hacer.

Cruzó una puerta muy ancha y muy alta que se abrió y se cerró en segundos. No caminó mucho. Cerca encontró a una mujer lindísima, sentada en un gran sillón metálico, tenía ojos de fuego y pies con pezuña de animal. Lo recibió muy amable, como si le impresionara su presencia, porque el compadre pobre era todavía muy joven y bastante simpático. Otra vez se volvió a preguntarle donde estaba y cómo volvería a su casa. Además, anegado de una tristeza desgarradora, le relató muy detalladamente su terrible situación y el hambre con que sus niños habían quedado en la casa. Parecía que la muchacha se conmovía, lo miraba con lástima. Sin embargo, allí las órdenes eran terminantes y no podían seguir en aquella actitud.

Antes que todo --le dijo--, tienes que ir a recoger todas las mulas que encuentres y meterlas en el corral.

El compadre pobre se fue a cumplir la orden. Pensativo, embelesado, recordaba a la muchacha, nunca jamás en ninguna otra parte vió una mujer tan hermosa como aquella. Qué cuerpo, qué cara y a pesar de sus grandes ojos de fuego y sus pezuñas de animal era más atractiva. No podía evitar las divagaciones de su mente. Pero por más que buscaba las mulas no las veía en ningún sitio, caminaba y caminaba sin encontrarlas. Solo veía mujeres, jóvenes y viejas, muy gordas unas y delgaditas las otras, altas y bajitas. También con grandes ojos de fuego y pezuñas en los pies. Unas estaban arrodilladas lavando ropa en la orilla de una quebrada, otras amasaban pan, otras caminaban con canastos, mochilas, costales, ollas. Rato después de búsqueda inútil, de preguntar y no oír respuesta alguna, volvió a donde la muchacha hermosa seguía sentada en su gran sillón.

--No encontré ninguna mula, apenas he visto mujeres en todas partes.

--Esas son aquí las mulas. A ellas tienes que recoger y llevar al corral. La puerta es esa grande que está al otro lado.

El compadre volvió al campo donde las mujeres seguían su oficio impasibles. Alzó un palo del suelo para imponerles respeto y les gritó: "Vamos mulas del diablo". Su voz resonó autoritaria como un trueno en todo el ámbito. Todas fueron juntándose y comenzaron a caminar en manada por un caminito empedrado. De pronto vió llegar a otra. La había visto antes muchas veces. La recordaba. Era su comadre. Sintió mucha rabia, el rencor lo hacía olvidarse de todo "pase lo que pase no voy a perder ésta ocasión" se dijo. Alzó el palo y se lo descargó en la cara, a la altura de un ojo. Allí quedó tendida. Las demás ni se fijaron. Seguían su andar despacio unas tras otras. Al llegar la primera se abrió la puerta. Entraron. Después se cerró, de la misma manera, cuando cruzó la última. Todas quedaron adentro.

La muchacha lo esperaba inquieta y pensativa. Este hombre la impresionaba tanto que ya no dudaba sentirse enamorada, sin esperanzas ni atracciones. Si se quedaba no tenía salvación, si se iba no lo vería más y si trataba de huir con él perecerían ambos. Quiso ser egoísta, no dejarlo ir, interceder ante su padre para que lo dejara vivir pero sabía que no serían muchos días. No lo quería por unos instantes. Lo quería para siempre y ésto no era posible. Entonces echó mano de un último recurso. Cuando él llegó ya lo tenía todo preparado.

--Ahora tienes que irte por éste caminito hasta llegar a una escalera, por ella debes subir. Pero como subirán contigo otros, mis hermanos, no debes subir antes que ellos. Te harán caer en una inmensa caldera que hay abajo. Entonces sube después de ellos. Llena éste costal de carbón. Encontrarás tres clases. No vayas a traer del grande porque son mis otros hermanos y no te dejarán. Tampoco cojas del pequeño porque son alimañas muy peligrosas. Trae del otro, el cisco del tercer depósito. Después te vas corriendo a todo lo que den tus piernas y aléjate lo suficiente hasta cuando ya estés muy lejos. No mires atrás, ni por nada intentes devolverte, oígas lo que oígas, sientas lo que sientas, si lo haces te van a traer aquí otra vez y ya nunca podrás salir. Allí te agachas, haces una cruz y la plantas en el suelo.

La muchacha lo despidió con mucho pesar. Aunque quería hacer algo más eso era lo único que podía. Sabía muy bien que del infierno pocos salen, menos posibilidades tenía ella, dada su condición. El compadre pobre la miraba de arriba abajo. Que mujer. El deseo le calentaba la sangre, le agitaba el corazón, le enturbiaaba el cerebro. Hubiera querido arrojarse sobre ella, cogerla en sus brazos y amarla. No importaba la condena perpetua, ni la muerte ni el suplicio. Pero en la distancia un llanto

y una constante súplica "papá tengo hambre" le corrofa el alma. Quizá aún sus hijos seguían sin comer. Tal vez su esposa no llegaba del trabajo en la casa de su compadre rico. Tal vez ella estaría también sin comer. Eran tan tacaños que en muchas ocasiones ni las migajas le daban. Y ella, tan honrada y tan humilde ni siquiera se atrevía a coger ni a mirar nada en la cocina cuando se quedaba sola.

Lleno de temores y confusión se alejó por el camino. Cuantas veces tuvo que dominar la tentación de volver en busca de la hembra y cuanto dolor y tristeza le daba el recuerdo de sus hijos llorando de hambre por toda la casa, llamándolo y buscándolo sin saber qué hacer. Así iba pensando por aquel camino de soledades, donde ningún árbol vivo crecía en sus orillas, ni la hierba era verde. Solo piedras de color grisáceo yacían acomodadas unas cerca de otras sobre el suelo. Grandes troncos de árboles milenarios estaban tirados en el suelo, otros recargados en sus vecinos, los que todavía se sostendían firmes, cubiertos de lama pútrida cuyo olor pestilente trascendía por todos los rincones y penetraba hasta en los poros de las rocas.

Llegó por fin a donde estaba la escalera, tan alta que parecía sostenida por el espacio vacío. Vió entonces un tropel que se acercaba. Era el grupo de diablos, todos con figura humana, ojos de fuego, caras de pesadilla y pezuñas de animal. Se detuvieron al llegar a la escalera, pero al ver al compadre pobre alejarse, empezaron a subirse de uno en uno. Eran muchos. Cuando ya todos iban bien arriba tuvo una ocurrencia. Como la escalera se veía muy frágil le sería fácil moverla. Así lo hizo. La sacudió con violencia. Los diablos empezaron a caer en la inmensa pila de líquido candente, rodeada de grueso borde metálico. Se revolvían adoloridos, lanzaban espantosos gritos y por más que nadaban como renacuajos no lograban acercarse a la orilla. Al ver que la escalera parecía vacía, la sentía muy liviana, empezó a subir. Era tan frágil que parecía de juguete, tan inmaterial que parecía imaginaria, tan alta que parecía no tener fin. Subía y subía sin encontrar el último peldaño. Tantos eran que iba perdiendo la cuenta. De las horas, los días o las semanas tampoco le iba quedando noción alguna. Sólo subía y subía.

En algún momento indeterminado, sobre una altura infinita ya casi por la conciencia perdida de aquel viaje de ensueño vió la escalera apoyada contra un barranco rocoso, medio escondido entre vapores de niebla gris. Nuevamente sobre tierra firme contempló sin incredulidad ni asombro, aquella desolada región de tierras mustias, vegetación moribunda y piedras inmensas, más viejas que el universo, tan grandes como ninguna otra de cualquier lugar, incluso los caminos eran brechas sin vida, lugares raros que no llevaban a ningún destino, se diferenciaban apenas por sus orillas cercadas de tinieblas.

Los depósitos de carbón que buscaba no estaban lejos. Primero encontró el de las lajas muy grandes, casi del tamaño de las piedras que poblaban el suelo. A un lado estaba el otro depósito, el de las alimañas, eran como piedras lisas y redondas, recogidas durante milenios de entre los ríos. El otro depósito donde estaba el "cisco" o carbón triturado se hallaba en el fondo. El inmenso portón abierto. Adentro una pala medio enterrada en uno de los montones servía para echarlo en costales o carretas. El compadre pobre, tan constante siempre, echó el cisco entre el costal. Pesaba mucho, por eso no lo llenó, únicamente calculó cuánto podría cargar. Luego, con el costal en sus espaldas emprendió carrera a todo lo que su capacidad le permitía. Corrió y corrió sin parar por aquella tierra de desolación, esquivando los troncos viejos tirados en el suelo, bordeando las grandes piedras que parecían mansiones enormes, saltando los arroyos yertos, abriendose paso entre los carrascalés melancólicos, corría y corría sin mirar atrás. Ahora la música, sonora, hermosa, cuativadora, atrayente, invadió toda la región, igual que el olor de la lama trascendía a través de rocas, niebla, árboles, se filtraba en los poros del cuerpo. Voces animadas de hombres y mujeres entusiasmados con el jolgorio, la fragancia procaz de deliciosos manjares, el olor de frescura y fiesta de las botellas de licor, la seducción como manos entusiastas convidándolo a la orgía. De nuevo el tiempo se volvía otro enigma que ya no descifraría,

otra nube inmensa de misterio y tinieblas vagando eternamente sin relación con nada de lo existente. Un océano de pesadillas revueltas.

Hasta que ya no pudo más y decidió poner en práctica su último recurso. Se agachó, cogió dos palos y los ató en forma de cruz. La enterró en el piso árido con mucho esfuerzo hasta que quedó erguida. Descansó unos momentos. Fue entonces cuando regresó lenta la calma. La música, los gritos, el jolgorio se volatilizaron como si el viento los alejara a territorios distantes. Anduvo unos pasos y miró atrás. No vió nada. Solo un campo muy extenso cubierto de vivo verdor y floridos colores de reluciente esplendor. Se encontraba en tierra conocida. Muy cerca estaban las haciendas de su compadre, con sus ganados y sus sementeras. Su casa no se hallaba muy lejos. Su pobre fachada se alcanzaba a divisar en la distancia. Apuró sus pasos.

No oyó a los niños llorar ni decir que tenían hambre al llegar. Todo estaba en silencio. Adentro su esposa los alimentaba y acostaba en sus modestas camas. Los arropaba para que durmieran felices. Fue grande su sorpresa al verle entrar por la puerta fatigado y pálido.

--¿Por dónde andaba mijo? Tanto tiempo esperando. Creí que le había pasado algo.

--Yo estuve en... --Tartamudeó y no logró decir más. Su memoria era un remolino de recuerdos confusos y cosas extrañas que no lograba poner en orden. ¿Y era que acaso todo aquello le había sucedido en verdad? Las palabras le salieron atropelladas para musitarle apenas que "había salido a buscar comida para los niños que lloraban de hambre".

--¿Y consiguió algo?

--No encontré nada. No pude.

--Pero entonces, ¿que cosa trae en ese costal?

La sorpresa volvió a confundirlo. Era verdad, traía un costal a la espalda, bastante pesado. Lo descargó sin pensarlo, de súbito. Un ruido metálico se oyó al caer al suelo. La mujer se agachó, lo abrió, miró a ver que contenía y alzó la cara con la boca abierta. Eran monedas de oro. Se veían vagos resplandores por entre los tejidos de fiye. Ambos quedaron mudos de asombro, parados uno frente al otro en la habitación, sin decirse nada.

--¡Ay mijo! sabe que iba a contarle --dijo ella mucho rato después-, resulta que mi comadre se pegó un golpe en la cabeza y está tan mala de un ojo. Lo tiene todo negro, hinchado, casi no ve nada. La cabeza le duele mucho. Está en cama.

Algunas horas más tarde mandaron a la hija mayor a la casa del compadre rico a pedir prestada una cajeta de madera y a preguntar por la salud de la comadre. La niña no tardó en volver con el encargo. Traía noticias: la comadre seguía muy enferma, ahora caminaba como loca de un sitio a otro de la casa. El compadre pobre alcanzó a recordar algo, la visión recóndita de una mujer en la bruma sucumbiendo ante un leñazo. Los dos esposos se pusieron a pesar las monedas. Hicieron cuentas, pronósticos, cálculos. Era una fortuna apreciable, les alcanzaría para vivir holgadamente el resto de su vida. Al otro día muy de mañana mandaron a la niña a devolver la cajeta y a preguntar por la salud de la comadre enferma. El compadre rico en la soledad de la sala, sentado en un lujoso sillón respondió con amargura que seguía enferma. El compadre se despidió de la niña y se quedó mirándola alejarse, corroido por una duda, con la cajeta en la mano. En el camino la niña empezó a correr. "¿Qué estaría pensando mi compadre?" se preguntó pensativo, mirando con detenimiento la cajeta. Una reluciente

moneda que había quedado incrustada en una de las ranuras lo sacó de la duda. "Sí, mi compadre estaba pesando plata." Pero otro enigma le invadió sus pensamientos. "¿Pero de donde sacarla plata mi compadre? ¿De dónde? Esto tengo que preguntárselo". Y siguió parado junto a la ventana contemplando en silencio sus tierras. El sol resplandecía diáfano sobre los árboles y las flores. Las nubes andaban ausentes. El cielo era azul, inmenso, profundo.

Buen rato estuvo el compadre pobre pensativo. Saboreaba la venganza durante tanto tiempo esquiva, como el agua en tierra árida, como la riqueza de cuyo sabor aún conservaba una vaga sensación de amargura. Quiso verla, hablarle, asegurar la consumación de un hecho. Salió de la casa sin nada. Se internó en los predios de su compadre rico. Caía la tarde cuando llegó. Le contaron los criados que la señora se había tranquilizado un poco. Estaba en su habitación. El compadre se encontraba fuera hacia más de una hora. Sentada en una silla la mujer parecía dormida. Le dijeron que tenía visita y preguntó quién era. Al oír que se trataba de su compadre salió a la sala. Allí estaba, parado a pocos pasos de la puerta, firme, sereno, mirada de verdugo, manos de verdugo. Ella tenía el rostro sombrío, la mirada de uno de sus ojos atormentada, el otro lo cubría casi totalmente un gran moretón.

--Compadre --le dijo-- qué milagro que haya venido. Usté si fue como si hubiera salido en destierro de nuestra casa. Cuanto tiempo sin venir.

El hombre apenas si le respondió el cumplido. Hubo unos momentos de silencio, se miraron. La huella del palo se notaba intacta a pesar de la hinchazón: frente, ojo, contorno de la mejilla. Si otra vez alzaba el palo y se lo estrellaba caería otra vez sobre el piso, ya no como la mujer gordiflona, esposa de su avariento compadre sino igual que un zurrón de podredumbre. Sonrió.

--Comadre, yo la ví a usted en los infiernos amasando pan.

--Hoy como está de bromista mi compadre.

--No, comadre se equivoca, lo que le digo es cierto, usté ya está muerta, y en los infiernos amasa pan, yo mismo le pegué el leñazo en la cara cuando iba con las otras mulas.

Y salió de la casa sin agregar más. La comadre se removió inquieta.

--¿Entonces mi destino es amasar pan en el infierno? --Volvió a caminar de un sitio a otro de la casa, la respiración agitada, su corazón dando brincos. No supo en qué momento regresó el marido ni lo oyó haciendo intentos para que retornara a la cama. Ni siquiera recibió la comida ni los medicamentos. "Ya no vivo, estoy en los infiernos" repitió varias veces.

--Ayúdenla a calmar a ver si puede dormir un rato. Yo me voy a acostar. Estoy cansado de andar todo el día --ordenó el compadre rico a los empleados.

La mujer trató de calmarse en algún momento, así lo creían las muchachas. Unos minutos estuvo sentada en una silla de la sala, frente a otra silla donde muchas veces encaró el odio agazapado de su compadre pobre. Parecía oírlo, y todavía, en lo más recóndito de su espíritu trataba de rechazar vagamente todo cuanto había dicho. Sin embargo, el abismo de tinieblas ya era tan inmenso que cualquier tentativa carecía de la más insignificante posibilidad.

--Váyanse a dormir muchachos, no ven que está muy tarde y mañana deben levantarse temprano. Ya estoy bien. Lo que pasa es que no puedo dormir, no tengo ganas. Tal vez después me de sueño. Váyanse a dormir --les dijo.

Quedó sola y pensativa, anonadada por la indecisión y el tormento de la incertidumbre. Se levantó, abrió la puerta. Salio por un corredor. Llegó a la cocina donde los demás empleados amasaban el pan y lo horneaban. Se elaboraba más pan del que alcanzaban a comerse, que después, ya tieso como piedra desataban en lavaza para mazamorra de los perros y los cerdos.

--Vayan a descansar por hoy muchachos. Yo pienso terminar el oficio. Cierren la puerta cuando salgan. En el corredor todos se miraron incrédulos.

--Esto si es raro, nos manda a descansar a ésta hora y hay veces que ni nos deja salir a almorzar.

La comadre dejó pasar diez minutos. Toda la casa quedó en silencio. Ya nadie estaba despierto. Afuera la noche oscura, tranquila, sin muchas estrellas transcurría como un río de aguas despaciosas. La mujer abrió las puertas del horno y lenta, resignadamente, se metió de cabeza.

BIBLIOGRAFIA

Bidou, Patrice. "Le Mythe: Une Machiné à Traiter L'histoire" En: Revista *L'homme* 100 Oct-Déc. 1986, XXVI (4) pp. 65-89.

LA TRANSICIÓN DE LOS PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN

Yolanda Puyana V.

Profesora

Departamento de Trabajo Social
Universidad Nacional

"Los individuos internalizan lo que va a moldear su función social por el resto de su vida, proporcionándole una tendencia a reproducir dicha realidad, cuando realiza esa función socializadora."

Alfred Lorenzer.

EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN

El individuo es devenir, se construye en la sociedad y ese proceso de formación para vivir en ella se denomina socialización. Comprende el conjunto de estructuras de interacción que se producen en el encuentro del niño con la sociedad, hasta los nuevos conocimientos que internaliza el hombre durante el transcurso de su vida al hallarse con las instituciones sociales. La socialización es un proceso continuo con el cual el hombre aprende a adaptarse a la cotidianidad, presupone la existencia de un orden histórico establecido por otros hombres, transmitido de generación en generación, implica procesos de construcción de la identidad, de adquisición del lenguaje y de integración con la cultura.

La construcción de la identidad se inicia desde antes del nacimiento, mientras el neonato se encuentra en el vientre materno recibiendo un sentimiento de afecto o rechazo, de placer o displacer, de acuerdo con el proyecto de vida que los padres tienen acerca de él. Cuando nace el niño se permanece en una relación simbiótica con la madre, forma un solo ser, es parte de ella, uno y otro satisfacen necesidades mutuas, el niño vive la primera experiencia afectiva, el amor a la diada, el narcisismo primario. La primera relación diádica o el objeto relacional primario como la denomina Lorenzer, produce una regulación pulsional que va a ser el fundamento del conocimiento y de la adquisición del lenguaje. En efecto, se produce una alternancia de placer y displacer, una satisfacción acompañada de una frustración, una demanda permanente del niño por el alimento y por el placer derivado de dicha satisfacción. Se inicia un proceso de regulación pulsional que va convirtiéndose en el punto de partida de las relaciones objetuales; en la medida que el niño se diferencia de la madre, va reconociéndose así mismo como objeto distinto al ser amado, como alguien que está solo. Ese primer momento se llama de identidad primaria.

"Comienza a ser ese esbozo inicial de reconocimiento de sí mismo en una imagen, en el espejo, en un nombre, en algo que es objeto del otro y sino es objeto del otro no se reconoce nunca."

(Zuleta, 1985, 58)

El lenguaje tiene su origen en la carencia, en la búsqueda del otro, en el reconocimiento de la soledad, de la muerte, del ser o no ser. La madre en la interacción estrecha con el niño aporta la comunidad lingüística, el avenimiento o primera forma de relación va asociándose con un complejo acústico, en un principio gestual y sonoro, que poco a poco se va simbolizando, es decir, separándolo de la acción.

"El niño que mamó del pecho de su madre, reemplaza esto introyectando una nueva sustancia, los sonidos que ella emite. Además ello permite al niño repetir activamente esta vieja y pasiva gratificación. Sustituye la pasividad y el apego por la madre por la actividad y la identificación de ella a través del lenguaje... El habla es un medio para conectarse con la madre y al mismo tiempo separarse de ella... La pasividad y satisfacción que significa ma... se asocia con la insatisfacción porque ella misma falta".

(Lorenzer 1973, 62)

Durante el proceso de socialización la madre proyecta los valores, experiencias y frustraciones de su propia historia de integración cultural. La diáda madre e hijo es la primera mediación cultural del individuo, durante la cual, la madre transmite, una clase social en una formación social específica.

"Con la socialización, la madre transmite las normas que ella recibió refractadas por su apropiación biográfica."

(Lorenzer 1973, 44)

La adquisición del lenguaje presupone experiencias concretas moldeadas en la relación triádica con los padres, en primer término se construye totalmente asociado a las vivencias, pero poco a poco se convierte en una expresión simbólica y objetiva. La sociedad, la tradición, las estructuras de sentido y significaciones son expresadas en el lenguaje. Con el lenguaje el niño interioriza las normas sociales, normas que en principio hacen referencia a una vivencia específica, --mi mamá no le gusta que yo derrame la sopa, pero que con un proceso de desarrollo van convirtiéndose en universales: no se debe derramar la sopa-- (Berger, Luckman). "Las estructuras de sentido de la vida cotidiana, del mundo, de la naturaleza y de la sociedad son expresados e indicados en el lenguaje." (Shutz, 242).

La socialización implica aprender a vivir la cotidianidad, en el ámbito de la reproducción, significa que el niño se forma en todas las habilidades imprescindibles para lo cotidiano y solo se convierte en adulto, cuando es capaz de vivirla por sí mismo. Socializarse conlleva adoptar un saber inmediatista, pragmático, mecanizar una serie de comportamientos y roles ya establecidos en la tradición, por las costumbres. Pero socialización significa al mismo tiempo la comprensión de conocimientos complejizados, resultantes del desarrollo técnico y científico de la sociedad. Involucra este proceso la integración con una cultura cambiante, histórica y aprender a estar en la historia.

El proceso de socialización se desenvuelve en una realidad social objetiva, objetivizada en instituciones sociales que contienen sus propias leyes de funcionamiento, leyes independientes de la voluntad de los individuos. Es decir el mundo está dado para el sujeto y él debe aprender a desenvolverse en él, como condición sine qua-non para su existencia social. El proceso de socialización es el puente entre la realidad objetiva y el individuo mismo, a través del cual se objetiviza, se encuentra en la sociedad.

Se aceptan y comprenden particularidades como el género o la raza, se trata de interpretar esa sociedad, con mitos, leyendas, religiones o teorías. Al mismo tiempo el individuo se subjetiviza, se convierte en un sujeto, con su propia historia única, particular, irrepetible e intransferible.

"Las significatividades subjetivas de la situación actual del adulto normal dependen de elementos sociales dados, pero las interpretaciones y motivos que han sido socializados en la biografía cumplen una función decisiva en cuanto a dominar y determinar la situación."

(Shutz, 247).

Si bien el hombre nace en un mundo ya hecho, donde los individuos cumplen roles estereotipados, de acuerdo a una división social y sexual del trabajo, el proceso de socialización dista de ser una repetición mecánica de la tradición y del pasado. Está afectado por múltiples cambios de la sociedad, por la manera como las instituciones socializadoras se insertan en la misma, por procesos históricos y sociales complejos.

Es en la familia donde se vivencian los procesos primarios de socialización, de manera que cuando se hace referencia a la formación de identidad, se toca inevitablemente la dinámica familiar, la interacción triádica entre el padre, la madre y el hijo, base para adquirir la identidad primaria y sexual.

Por ser la familia una institución donde nos encontramos inmersos incluso desde antes de nacer, tendemos a idealizarla, como lo planteaba el maestro Estanislao Zuleta. "El matrimonio, es al mismo tiempo el lugar de la tragedia, de la esperanza, de la horrible mentira cotidiana y de la paz idealizada, el nido y el infierno. Pero es al mismo tiempo un infierno por ser la aspiración de un nido." (1984). Con una visión religiosa se ha creado un modelo de una institución carente de conflictos, donde reina la armonía, la paz, virtuosa por naturaleza e inmodificable en su dinámica, en nuestra sociedad la idealización de la familia contiene el modelo del Cristianismo.

La familia reproduce tradiciones valorativas ancestrales, pero al mismo tiempo genera cambios culturales, contiene una dinámica histórica propia porque es a la vez dependiente e independiente de la coyuntura social.

LA DINÁMICA DEL PROCESO SOCIALIZADOR EN COLOMBIA

Durante las últimas décadas, la familia ha sido receptora y agente de los múltiples cambios sociales y culturales. Fenómenos como la urbanización, el descenso de la mortalidad infantil con el consecuente aumento de la esperanza de vida al nacer, la reducción de la fecundidad, el incremento de las separaciones conyugales, manifiestan una situación cuya dinámica apenas comienza a comprenderse. Una de las manifestaciones más importantes de dichos cambios tiene que ver con la situación de la mujer, al iniciarse en el país una revolución cultural entre los sexos. Esta comienza a alcanzar altos niveles de educación, demanda nuevos trabajos y se desplaza del hogar para cumplirlos, empieza a ser el eje de la participación comunitaria y a incidir en la vida política y cultural.

Si bien, profundizar en los fenómenos señalados dista de ser el objeto de esta ponencia se hace necesario tener en cuenta que inciden y manifiestan los cambios en la función socializadora de la familia. El estudio de los procesos de socialización con base en las historias de vida de las mujeres y niños de los sectores populares, ofrece elementos para proponer como hipótesis central en esta ponencia, la transición de los procesos socializadores. La modalidad de la socialización que se observa entre la

población hoy adulta, de origen rural, de estrato socio-económico bajo la hemos denominado como **socialización para el sufrimiento**. Caracterizada por una concepción acerca del niño como ser con inclinaciones perversas, que inspira una práctica educativa autocrática, fundamentada en el castigo, la represión de la sexualidad, la coacción para el trabajo desde edades muy tempranas, la prohibición del juego y una actitud de los padres severa, distante, sumada a restricciones en la expresión afectiva. De la socialización con estas características, se evoluciona hacia formas contradictorias, paradójicas, que de una u otra manera dejan entrever en las actitudes y comportamientos de los padres otras concepciones sobre el niño, que lindan desde la creencia en su naturaleza bondadosa, la culpabilización ante el castigo y de manera compulsiva concebir el futuro del hijo sin sufrimientos, tratando de negar su propia infancia. Los procesos actuales de socialización no dejan de estar también caracterizados en muchos casos por el abandono, en especial de las funciones paternas y una pérdida de la función socializadora de la familia.⁽¹⁾

LA SOCIALIZACIÓN PARA EL SUFRIMIENTO

Mi papá nos decía estos chinos, hijueputas, malparidos, hijuelones, vagabundos que no más comen.. La relación afectiva era muy poca porque anteriormente no le enseñaban a uno afectos, sino eran órdenes y juete, teníamos que trabajar y hacer oficio como una orden, nunca teníamos derecho a que la mamá se sentara a consentirnos y decirnos las palabras como ahora, que el afecto reina en todos los hogares, antes uno crecía sin amor absoluto... Desde que yo me acuerdo a la edad de 7 años o antes, teníamos que cargar el agua a las costillas sin un tinto, se nos clavaban espinas así de esas que se llamaban espinas cabra...

Lucila, 49 años, de origen santandereano, ahora en Bogotá.

Las historias de vida de las mujeres de los sectores populares de Bogotá contienen rasgos comunes en el proceso de socialización que vivieron, a pesar de la diversidad regional de donde son oriundas. Se ha caracterizado ese proceso como de socialización para el sufrimiento, por los factores ya anotados, cuya especificidad ilustraremos a continuación.

Se desenvuelve dicha dinámica socializadora en una estructura familiar de tipo patriarcal, es decir, centrada en la autoridad masculina, así con frecuencia el padre esté ausente del hogar. El maltrato físico intenso y constante se presentaba en el 90% de los relatos, como el principal medio para obtener obediencia y sumisión de los hijos. Se describen modalidades diversas desde el castigo del ahumado, que consiste en colgar al niño de una viga y prender candela por debajo, los golpes con palos de espinas, con penas de fique, con varillas, con el revés de la peinilla, depositarlos en una pila de agua y simular el ahogo, hasta otros asociados con el oficio doméstico como quemar las manos en la estufa porque no sabe hacer las arepas o tomarse el agua de la ropa lavada. La violencia familiar la reproducen el esposo hacia su compañera, los padres hacia la progenie, el hermano mayor hacia el menor y en general del fuerte hacia el débil, generándose un cúmulo de agresiones hacia las niñas que tiene como resultado la formación de una personalidad agresiva, temerosa, y convencida de que la violencia es la única alternativa para establecer relaciones con los otros. Esta modalidad educativa corresponde a un reconocimiento del niño como un ser con inclinaciones perversas, apreciándose la bondad paterna en la medida que se corrigen con violencia comportamientos negativos del niño como jugar y no trabajar, relacionarse con otros niños, o simplemente porque se siente el deseo de agredir o se está embriagado. El maltrato en la familia ha sido una tradición cultural católica, como se planteaba en un manual de educación pública al principio de este siglo: "Nos dice el Espíritu Santo un hijo abandonado así mismo se hace indolente... Dóblele el cerviz en la mocedad y dale con una vara en las costillas mientras es niño, no sea que se endurezca y te niegue la obediencia lo que causará dolor en

su alma... el que ame a su hijo lo hace sentir a menudo el azote o el castigo para hallar en él al final su consuelo... Tienes hijos adocerinalos y dómáles desde la niñez." (Muñoz, 1991).

Sumado al castigo las mujeres de sectores populares manifiestan haber recibido muy pocas caricias, sus progenitores inhiben la expresión de afecto hacia los hijos, para no perder así la autoridad, prevaleciendo en ellas sensaciones de temor, abandono, baja autoestima e inseguridad.

El trabajo fue el acontecimiento prevaleciente de su infancia, limitando el tiempo para el juego, y la participación escolar de estas niñas. Sujetas a una rígida división sexual del trabajo realizaban desde muy pequeñas oficios domésticos, asumiendo responsabilidades precoces. Así mismo de acuerdo a la actividad principal de la familia efectúan labores agrícolas o pecuarias cuando la familia era de origen campesino y trabajos artesanales, ventas ambulantes si vive en la ciudad.

El juego era una actividad prohibida por los padres y las tres cuartas partes de las mujeres jugaron muy poco delante de ellos, ya que era considerado como una actividad pecaminosa y una pérdida de tiempo. No obstante las campesinas relatan juegos con elementos de la naturaleza, elaboración de juguetes imaginarios con hojas, piedras o palos de los árboles, mientras las de la ciudad anotan algunos juegos en el barrio, junto con un cúmulo de restricciones como consecuencia de limitaciones del espacio. En ambos casos no se practicaba la compra de juguetes, ni se usaban los regalos especiales a los niños en navidades o cumpleaños.

La formación de la sexualidad de la niña manifiesta de una manera más drástica aún el proceso de socialización para el sufrimiento. Múltiples actitudes de los padres se dirigen a esconder el cuerpo infantil, a que sientan como vergonzosos o impudicos los órganos genitales y a negar la existencia de la sexualidad en la infancia. Como consecuencia de esa falta de expresividad en los afectos las niñas aprenden a reprimir los suyos, a vivir con la culpa o como si fuera pecado cualquier sensación placentera. La exploración de sus genitales o las preguntas en torno a la procreación se reprimen en la misma actitud de las madres, al guardar en reserva y silencio cualquier manifestación de su sexualidad. Cuando se trata del suceso de la menstruación se evidencia más enfáticamente dichas conductas: Fue un hecho desconocido por la mayoría de las adolescentes hasta el momento de sentirse manchadas, en condiciones muy penosas o inoportunas, sintieron miedo, creyéndose reventadas por dentro o realmente enferma como se califica dicha situación. Otros adultos fueron quienes les explicaron que la sangre es "impura" vergonzosa o denigrante, por lo cual debían llevar la menstruación en silencio o ocultándose. Complementan los temores por la menstruación, el miedo y la desconfianza hacia los hombres, sin ninguna explicación acerca del acto sexual aparece un agresor que tiene la facultad de dejarlas en embarazo. Esta rigidez en el control de la sexualidad femenina contrasta con múltiples experiencias narradas acerca de la forma como fueron objeto de juegos y abuso sexual, a la violación de parte de familiares o inquilinos, sin poder comunicarse con la madre por temor al castigo.

LA TRANSICIÓN DE FORMAS SOCIALIZADORAS

Cuando la niña era pequeña yo le pegaba muy feo y la gente me decía que no le pegara así... Es una rabia que uno no sabe porque... Una vez le mandé un cepillo y le rompí la cabeza, uno tiene mucha rabia porque así lo trataban a uno... Cuando le rompí la cabeza me angustié mucho, me provocaba como matarme, por eso dejé de pegarle."

(Leonor, de 32 años, de Bogotá)

Como se ha sustentado, el proceso de socialización cambia y se ajusta a la dinámica social, variando la actitud de los padres respecto a los hijos y la imagen del adulto acerca de la infancia. Sin embargo cabe enunciar que aún falta por realizar múltiples estudios para profundizar y precisar dichas variaciones pues adquieren dinámicas distintas por clases sociales, contextos espaciales y culturales. En esta ponencia me referiré a los cambios en las actitudes religiosas que han incidido en otra visión acerca de la familia y la relación de pareja, en cierta pérdida de la capacidad socializadora de la familia, en la sobrecarga de funciones socializadoras en la mujer y en cierta tendencia a reconocer los derechos del niño que se observa en el discurso de las mujeres de los sectores populares...

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN

Durante las últimas décadas en Colombia se presenta un intenso proceso de secularización de la dinámica familiar, entendido como el paso de una vivencia religiosa acerca de los comportamientos en el grupo familiar y de la dinámica de las relaciones entre los sexos, a una concepción laica sobre la cotidianidad. La tradición heredada de los españoles correspondía a un modelo de familia propio de la religión Católica: "La familia ideal era grande y fecunda, con una estructura patriarcal y alta valoración por la progenie. Como se señalaba en un texto de educación pedagógica en el principio de siglo: ". El representante de Dios en la sociedad familiar era el padre, a cuyo mando ha sido confiada como piloto de esa nave que está encargado de conducir a través del mar de la vida, al puerto de la Eternidad." (Muñoz y Pachón, 1991). Así lo planteaba Santo Tomás en el Siglo XVI: "El hombre es la cabeza de la mujer, del mismo modo que Cristo es la cabeza del hombre, ... es un hecho que la mujer está destinada a vivir bajo la autoridad del hombre y que no tiene ninguna autoridad por sí misma; " (Beauvoir, Simone, 1981, 121). El matrimonio era considerado un vínculo indisoluble, elevado a nivel del sacramento y eterno, de manera que no podía ser disuelto sino por voluntad divina, por la muerte de alguno de los cónyuges.

La esposa es considerada por la religión como la guarda del hogar, en medio de una fuerte división sexual del trabajo. El trabajo femenino lejos del hogar y el ejercicio de una vida ciudadana han sido considerados pecaminosos y violatorios del vínculo sagrado del hogar. El matrimonio, sacramento eterno, simbolizaba la unión de Dios con los hombres y sólo podía estar disuelto por voluntad divina, es decir, por la muerte de alguno de los cónyuges. La relación entre los sexos oscila en una visión dual acerca de la mujer, persistiendo dos modelos femeninos: el de la Virgen, reina del hogar, esposa y madre de los hijos y el de la mujer mala, pecadora, fuente de placer, deseada y temida por sus hechizos y capacidad de generar placer. Como tentación se refiere Tertuliano Padre de la Iglesia del siglo XV: "Mujer eres la puerta del diablo... Has persuadido a aquel a quien el diablo no se atrevería a atacar de frente. Por tu culpa tuvo que morir el hijo de Dios; deberías estar vestida siempre de duelo y harapos." (Beauvoir, Simone, 121).

El acto sexual de la pareja matrimonial se dirigía a la procreación y los hijos se engendraban como consecuencia de la voluntad divina, dependiendo de Dios el nacimiento o la muerte, mientras se condenaba el control del número de hijos. Hombres y mujeres, giraban su vida en torno a la práctica religiosa, y el confesor entraba en la intimidad de los individuos, controlando sus actuaciones, culpabilizándolos ante el placer... Cuando se alteraban las costumbres familiares con un divorcio, o un matrimonio no católico, la autoridad religiosa divulgaba dicha actuación, la proscribía y excomulgaba públicamente a quien cometía la falta, alcanzando el rechazo de la comunidad hacia el hereje.

El proceso de secularización actual, está siendo indicado en el descenso de la fecundidad como consecuencia del uso de anticonceptivos, en el considerable aumento de las separaciones conyugales

y de las uniones de hecho. A pesar de que la dinámica del cambio cultural es lenta y difícil de estudiar, se verifican nuevos valores culturales respecto a la conformación de la familia. Las parejas que deciden separarse y romper el vínculo matrimonial demandan el derecho al divorcio. Expresa este fenómeno, el comportamiento de la Asamblea Nacional Constituyente al dar paso a la legitimación de las separaciones conyugales para los matrimonios católicos y recomendar la protección de la familia de hecho.

Por otra parte, la masiva integración de la mujer al mercado de trabajo y el mejoramiento del nivel educativo, sientan las bases para un cambio inicial en los roles tradicionales. Estas variaciones podrían incidir en un rompimiento de la dicotomía entre la Virgen María y la Eva pecadora. La pareja ahora planifica el número de hijos y adopta una racionalidad distinta acerca de la procreación. Su decisión prima incluso en contravía con las disposiciones de la Iglesia. Se separa el placer de la procreación y el cuerpo femenino comienza a ser valorado por ella como fuente de placer. Cuando se planifica el hijo se construye un proyecto de vida acerca de él. Se racionaliza el proceso de socialización, el hijo producto de la razón y de la emoción se convierte en un objeto de satisfacción de las carencias de los adultos. El niño comienza a ser un personaje central para la sociedad y a su alrededor se tejen todo tipo de esperanzas. Comienzan a jugar una función ideológica en la vida familiar y en la relación paterna o materna, elementos del conocimiento provenientes de las ciencias sociales, de la medicina, de la biología, de los mensajes de los medios masivos de comunicación o de los eventos de capacitación al respecto realizados por instituciones del Estado.

Se observa una pérdida de liderazgo sacerdotal en las familias. Fenómeno que fue verificado en el estudio sobre las historias de vida de las mujeres de los sectores populares, porque la mayoría declaraban su desconfianza a la autoridad religiosa y aunque se sentían creyentes, asumían una práctica religiosa sin una presencia activa en la iglesia.

LA PÉRDIDA DE LA FUNCIÓN SOCIALIZADORA DE LA FAMILIA

En un estudio reciente acerca de la juventud, Rodrigo Parra Sandoval planteaba la hipótesis sobre la pérdida de la capacidad socializadora de la familia como producto del proceso de migración del campo a la ciudad y el desnivel educativo entre padres e hijos. (Parra, 1984).

En el caso de las ciudades el cambio del proceso de socialización se produce en medio de una transición del contexto socioespacial de quienes son los agentes socializadores. Los padres vivieron la infancia en el sector rural, encentrándose intensamente influidos por esa cultura, mientras que los hijos son urbanos, fruto de un contexto diferente. Estos últimos deben identificarse con figuras que encarnan una cultura rural negada por la urbana y esto debilita la autoridad paterna en el proceso de socialización.

Otro factor que altera de manera profunda el proceso socializador, es la brecha del nivel educativo entre hijos y padres. La nueva generación alcanza una educación formal relativamente más alta si se compara con la anterior y para el caso de los sectores populares estos quedaron con la primaria incompleta o analfabetas. El desnivel produce diferencias sustanciales en la concepción del tiempo, en el manejo de categorías simbólicas, en la explicación de la misma cotidianidad e incluso en el proceso de comunicación entre las dos generaciones.

Se suma a la situación presentada el escaso tiempo de los padres para compartir con sus hijos la cotidianidad, ya que entre las clases medias y bajas, su vida gira en torno a la necesidad de reproducirse y alcanzar los ingresos necesarios para su subsistencia. Por otra parte el aumento de la participación

de la mujer en el mercado laboral, la ha sobrecargado de funciones, sin que exista en el padre aún una mentalidad dirigida a asumir de manera colectiva las tareas hogareñas. En el estudio ya citado sobre el tiempo libre del niño se concluyó que el 90% de los padres trabajaban fuera del hogar en jornadas de 14 horas diarias, mientras el 48% de las madres también laboraban en zonas distantes a su familia con un promedio de 11 horas al día, si se suma el transporte a la jornada laboral. El oficio doméstico era asumido por ellas al regreso al hogar o por sus hijas.

La pérdida de la capacidad socializadora de la familia se hace más relevante en el caso de los hogares con jefatura femenina, que constituyen entre el 25% y el 23% de los estratos bajos urbanos. (CEDE, 1991). En estos la mujer permanece sobrecargada de funciones, realizando al mismo tiempo las tareas de socializadora y providente, sin contar con el apoyo de los padres de sus hijos. La mayoría de estos hogares no se forman como consecuencia de una opción libre de la mujer, son más bien, consecuencia del madresolterismo, de un patrón cultural que protege la poligamia, de la viudez, del abandono de las funciones paternas, entre otros factores. Van concentrándose en ellos los más altos niveles de pobreza, de frustración y dificultades lo que impulsa a la constitución de nuevas uniones y de familias complejas, en las que el madratago o el padrastrazgo generan innumerables conflictos.

Otra manifestación de la pérdida de la capacidad socializadora de la familia se expresa en la función activa que está cumpliendo la televisión en la infancia, como se observa en el estudio ya citado acerca del tiempo libre de los niños de los sectores populares de Bogotá. Ver televisión constituye la principal actividad recreativa de los menores de 7 a 12 años, con promedios de 5 a 6 horas los fines de semana y de 3 durante las jornadas escolares. La televisión genera un efecto dual en el niño: le mantiene informado, pero al mismo tiempo le crea múltiples valores y mitos que chocan con su cotidianidad. Le socializa para el consumo, por medio de la publicidad se le generan expectativas por el consumo de mercancías imposibles de adquirir con sus escasos recursos económicos. Fue sorprendente concluir también que al interrogarse a los menores acerca de sus personajes favoritos o de sus expectativas cuando fueran adultos, se respondió en primera instancia por las figuras de la televisión o por los deportistas famosos. Los niños por figuras agresivas o violentas producto de las series de acción, las niñas por los personajes de las novelas románticas. Las profesiones paternas o maternas se encontraban en un lugar secundario.

HACIA UNA DEMOCRATIZACIÓN DE LAS RELACIONES FAMILIARES

Si se comparan los rasgos de la socialización para el sufrimiento con el pensamiento actual de los padres respecto a la formación de los hijos, se comienza a vislumbrar un intento de cambio respecto a su propia experiencia. Se generan unos comportamientos bien paradójicos: por una parte de manera inconsciente tienden a reproducir su propia infancia, pero al mismo tiempo no comparten dichos comportamientos, llenándose de culpas, de dudas o titubeos en el momento de ejercer la autoridad. Refiriéndose a sus hijos las madres, que fueron socializadas para el sufrimiento hacen las siguientes afirmaciones: "No quiero que sufran como a mí me tocó... Tengo unos hijos que son lo que tanto soñé..." "Aspiro a que no le pase lo de nosotros: andar con la mente cerrada". "Todo lo que gano me lo gasto en ellos"... "Quiero que estudien para que sean algo"..."Yo no los castigo igual, porque los tiempos han cambiado, ya no tiene uno el corazón de darles como le daban a uno antes".

La actitud compensatoria de las madres se percibe cuando declaran sobre sus aspiraciones en el futuro: La mayoría de las mujeres de los sectores populares proyectan su vida en torno a la de sus hijos, aspirando a que estos alcancen un nivel educativo superior y un ascenso social, logren un hogar con recursos y características diferentes a los de ellas. No se fijaban un proyecto centrado en sí mismas como personas, demostrando en su práctica vital, una entrega incondicional a sus hijos. El interés por

el estudio de estos, provoca que la madre construya su cotidianidad en torno a esta meta, así sus padres cuando ellas eran niñas le dieran prioridad al trabajo.

Cuando se trata de imponer la autoridad, los padres se convierten en seres titubeantes y culposos, oscilando entre una educación agresiva de manera inconsciente asimilada en su infancia y una influencia ambiental de rechazo al maltrato, buscando así otras alternativas educativas. Se manifiesta en el discurso la necesidad de una comunicación y un diálogo, pero son poco expresivos como consecuencia de la historia vital. Persiste también una mayor tolerancia hacia el tiempo libre de sus hijos, una actitud positiva hacia el juego por ser esta una alternativa necesaria a su proceso educativo, pero por haber recibido tantas restricciones al respecto durante su proceso socializador, muy poco juegan con ellos.

Por otra parte, ahora el niño se constituye en un personaje central para la celebración de ciertos eventos: Las fiestas de la infancia, la navidad o el cumpleaños, siendo estos objeto de regalos a pesar de las restricciones económicas.

Por último en torno a la sexualidad las madres declaran la necesidad de comunicarse con los hijos, pero sienten temor de expresarse y solicitan a los maestros que emprendan esas tareas con sus alumnos.

En esta época tan contradictoria, en la cual el escepticismo debido a la oleada de violencia comienza a resquebrajarse por los avances de nuevos pactos sociales, vale la pena dar una mirada optimista a los cambios silenciosos que se están llevando a cabo, al reconocerse los derechos del niño en el lugar más íntimo de la cotidianidad, de los primeros pasos que dan los sectores populares para romper con la socialización para el sufrimiento, el abandono y la indiferencia. Son estas actitudes que van incidiendo en la construcción de una sociedad menos violenta. Mientras que la socialización para el sufrimiento constituye una base para el conformismo, la dominación y la subordinación el predominio de la fuerza sobre la razón gestando un temor que inmoviliza; una democratización del proceso socializador permitirá ir rompiendo algunas redes imperceptibles que sustentan la violencia, mediante la tolerancia, el diálogo y el respeto al otro.

-
1. Esta hipótesis se fundamenta en dos investigaciones realizadas entre 1987-1990: La primera elaborada con la trabajadora social y profesora de la Universidad Nacional Juanita Barreto. Es un estudio de historias de vida de mujeres de los sectores populares de Bogotá --madres comunitarias en 1988--. La segunda, una investigación sobre el uso del tiempo libre del niño de los sectores populares, realizada en 1989 en cinco barrios populares de Bogotá.

BIBLIOGRAFÍA

- Badinter, Elizabeth.** ¿Existe el Amor Maternal? Ed. Paidos. 1981.
- Barreto, Juanita, Puyana Yolanda.** La socialización de mujeres de sectores populares urbanos. En: Maguaré. Depto. de Antropología. Univ. Nacional. # 6-7. 1988-1991.
- Berger, Peter, y Luckman, Thomas.** La Construcción social de la realidad. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1979.
- Beauvoir, Simone.** El Segundo Sexo. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Benedeck, Theresa.** La Estructura emocional de la Familia. Ed. Alianza. Madrid. 1968.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia.** El Gamin, su albergue social y su familia. I.C.B.F.-UNICEF. 1983.
- Lorenzer, Alfred.** Bases para una teoría de la socialización. Amorrotu. Ed. Buenos Aires. 1973.
- Muñoz, Cecilia, Pachón Ximena.** Historia de la Infancia. 1900-1989. Informe de Investigación. 1988.
- Parra Sandoval, Rodrigo.** Ausencia de Futuro. Ed. Plaza y Janés. 1983.
- Puyana, Yolanda.** El Tiempo Libre del Niño de los sectores populares. CRESSET. COLCIENCIAS. 1990.
- Ramírez, María Imelda.** Casos de Violencia Intrafamiliar. Informe de Investigación Univ. Nac. 1986.
- Salazar, María Cristina.** El joven y el niño trabajador. Ed. Tercer Mundo. 1988.
- Zuleta, Estanislao.** El Pensamiento Psicoanalítico. Ed. Espejo. 1985. Bogotá.