

DE LO BRAVO A LO MANSO  
Territorio y sociedad en los Andes  
(Macizo colombiano)



*Beatriz Nates Cruz*

DE LO BRAVO A LO MANSO  
Territorio y sociedad en los Andes  
(Macizo colombiano)

**DE LO BRAVO A LO MANSO**  
**Territorio y Sociedad en los Andes**  
**Macizo Colombiano**  
*Beatriz Nates Cruz*

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telf:2 562-633/2506-267  
e-mail: editorial@abyayala.org  
Quito-Ecuador

Corporación Ambiental Madremonte  
e-mail: corpmadremonte@mixmail.com  
Telf: 858588  
Manizales-Colombia

Autoedición: Abya-yala Editing  
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-04-658-5

Impresión Digital: Producciones digitales Abya-Yala  
Quito-Ecuador

# ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos .....	9
Prefacio .....	11
Introducción: Las clasificaciones culturales aplicadas al territorio social y ecológico .....	17
Lo bravo, lo manso y el amanse .....	
<b>Capítulo I. Por el camino de los Andes .....</b>	<b>21</b>
-Despejando geografía para ver un pueblo .....	21
-Sobre el modo de vida en el Macizo Colombiano .....	27
-El modo físico y económico .....	27
-El modo social .....	29
<b>Capítulo II. Echando a andar: los caminos de estas tierras en los tiempos coloniales .....</b>	<b>33</b>
-Entrando a la gobernación de Popayán .....	33
-Almaguer Distrito y Ciudad: Los primeros habitantes .....	36
-Las instituciones reductoras: Tributos y Encomiendas .....	42
-Y <i>fimos nombrados indígenas</i> : Los territorios indígenas y sus autoridades .....	45
-Los Pueblos de Indios .....	45
-Los resguardos .....	48
-Los cabildos indígenas .....	49
<b>Capítulo III. La memoria colectiva en la construcción de los mundos liminales ceranía de lo bravo .....</b>	<b>53</b>
-Lo bravo como construcción de la ambigüedad: el acercamiento a la liminalidad .....	53
-Camino a <i>los territorios bravos</i> : Tierras y mundos .....	54
- <i>Sitios de encanto</i> : de los antepasados a los muertos .....	55
-El Mundo de los Antepasados .....	62
-El Mundo de los Muertos .....	64
-Sitios de <i>malviento</i> y <i>pedazos feos</i> : entre la <i>gente del monte</i> y los <i>empautados</i> .....	67
-Los Mundos de los A-normales .....	74
-Divinidades y seres con espíritu en un mundo liminal .....	79
-Las imágenes sagradas como modelos de conducta social: entre <i>pantasamas</i> y <i>santos remanecidos</i> .....	79
-Lo bravo en la tierra mansa .....	90
<b>Capítulo IV. Entre <i>Frianos</i> y <i>Calentanos</i>: Pensando y viviendo las <i>tierras mansas</i> .....</b>	<b>95</b>
-Tierras de <i>lo Frío</i> , Tierras de <i>lo Caliente</i> .....	95
-Del rastrojo al rancho y del rancho a la parcela .....	100
-El encuentro entre <i>frianos</i> y <i>calentanos</i> : prácticas y estrategias de interrelación social .....	110
-La tenencia de fincas .....	111
-El terrazgo .....	113
-Sobre <i>el producido</i> : Conservación y almacenamiento de semillas los mercados .....	120

<b>Capítulo V. De lo bravo a lo manso: El amanse</b> .....	125
-El amanse como proceso de humanización y socialización de lo bravo .....	125
-Amansar para poblar.....	125
-Al comienzo: Repoblando tierras.....	126
-Y ahora abriendo caminos, cultivando la tierra.....	134
-Entejar la casa o ritos del habitar cotidiano .....	138
-Calmar lo bravo .....	139
-Curar y limpiar: El amanse del cuerpo y el espacio.....	143
-Curas y limpiezas para prevenir y sanar .....	143
-Limpiar reapropiando el territorio: De la alumbranza a la fiesta de los santos remanecidos .....	148
-Fiestando al remanecido .....	150
<b>Entre líneas: reflexiones sobre el andar</b> .....	155
-Acerca del contenido...resumiendo .....	155
-Al final .....	157
<b>Glosario</b> .....	161
<b>Bibliografía</b> .....	175
<b>INDICE DE MAPAS</b>	
<i>Mapa No. 1: Departamento del Cauca</i> .....	23
<i>Mapa No. 2: Delimitación del Macizo Colombiano según sus habitantes</i> .....	25
<i>Mapa No. 3: Delimitación del Macizo Colombiano según el Estado</i> .....	26
<i>Mapa No. 4: Actuales departamentos que constituyeron La Gobernación de Popayán</i> .....	34
<i>Mapa No. 5: Redes territoriales establecidas a través de la tenencia de fincas</i> .....	112
<b>INDICE DE CUADROS</b>	
<i>Cuadro No. 1: Clima por municipios –Macizo Colombiano</i> .....	27
<i>Cuadro No. 2: Altitud y temperatura media por municipios</i> .....	28
<i>Cuadro No. 3: Población tributaria de Almaguer (1551-1728)</i> .....	42
<i>Cuadro No. 4: Tierras frianas</i> .....	100
<i>Cuadro No. 5: Tierras calentanas</i> .....	100
<i>Cuadro No. 6: Encuentro entre frianos y calentanos</i> .....	111
<i>Cuadro No. 7: La molienda: participantes y roles</i> .....	116

*A María Cátedra Tomás  
y a Nashda-Gabriel, por el encuentro*



## AGRADECIMIENTOS

Cuando se realiza un trabajo al que se ha dedicado un considerable tiempo y afecto son muchas las personas que merecen agradecimientos, sin embargo sólo se citan algunas por aquello del recuerdo más próximo ya sea por su apoyo personal, científico o económico. Desde esta mirada, quisiera agradecer y recordar aquí a la Dra. María Catedral Tomás, profesora de la Universidad Complutense de Madrid en España, quien desde su puesto de profesora del departamento de Antropología Social, dirigió durante cinco años con gran dedicación intelectual y cariño mi tesis doctoral convertida hoy en este libro. Al Ministerio de Educación y Ciencia Español (hoy Ministerio de Educación y Cultura) por el otorgamiento de varias becas (Beca de Personal Investigador 1993-1997, Becas de Profesorado Universitario en el Extranjero y Becas de Estancias Cortas en el Extranjero en distintos períodos durante los mismos años) que posibilitaron todo el proceso pertinente para llevar a feliz término esta investigación. A las comunidades campesinas e indígenas del Macizo Colombiano, particularmente a los pobladores del resguardo de San Sebastián (municipio de San Sebastián) y el corregimiento de San Lorenzo (municipio de Bolívar), colaboradores continuos y pacientes en proporcionarme las informaciones requeridas durante los 488 días, tiempo de duración de mi trabajo de campo en estas tierras. A mi entrañable amigo Miguel Peñalba Aguilar, persona tan cercana que en todo momento y desde dis-

tintos espacios supo apoyar mi trabajo y quien me enseñó a descubrir su hermoso país español, tierra que me acogió durante más de siete años. A Jaime Enrique Quijano P., recordado siempre en todas estas páginas. Con mucho afecto debo agradecer también a mi inseparable amiga Stephanie Raymond quien supo apoyarme con gran cariño durante mis estancias en Toulouse. A los doctores Manuel Gutierrez Estevez, Claudine Fabre-Vassas y Marlène Alber-Llorca, quienes con su cercanía y sabias críticas ayudaron en gran manera a perfilar esta investigación y me acompañaron en el duro rito de pasaje de disertación de la tesis doctoral. A mi amigo Antonio Barral quien durante mi redacción en Madrid, colaboró conmigo página a página en este escrito con el afecto y paciencia de siempre. A las familias Nates Cruz, Canancio Nates, Muñoz Nates, Nates Quiguanás, Calvo Nates, Nates Pasaje, Anduquia Nates a Camila Isabel Girón Nates y a mis hermanos Rigoberto y Fanny Stella, quienes me han apoyado siempre con afecto en todos estos caminos de construcción intelectual. A mis amigos y compañeros en la Ciudad Blanca de Popayán por saber estar como siempre en el momento preciso y colaborar directamente en esta investigación: Madremonte, Patricia Cerón, Yolanda Benavidez, Luis A. Castillo, Seida O. Trujillo, Bernardo Ibarra, Stella Orozco, Luz A. Palacios, a todos... A mis amigos dadores de tantas cosas bonitas y compañeros de camino durante varios años en el Madrid de todos los

tiempos, quienes por su afecto o sus colaboraciones directas en este trabajo, serán inolvidables: Fernando Moncada, Beatriz Pérez, Ana Delgado, Salvador Mesa, Cristina Beltrán, Juan Ibeas, Sonia Gutierrez y Carla Reboll. A mis cercanos amigos de Toulouse ciudad hermosa, con gentes que supieron estar muy cerca de mí en la Ville Rose: Marion Lavabre, Dominique Blanc, Jean pierre Albert, Maryse

Carraretto y Laure Heuzé. A todos los amigos del Laboratoire d'Ethnologie. A Paula Andrea Velásquez López guerrera de caminos y acompañante de este producto

final. A Fabián Felipe Villota Galeano quien con gran afecto ha acompañado la reescritura de este libro y ha hecho la diagramación de los textos finales, gracias Capi. A los futuros antropólogos, seguidores de mis cursos de antropología y a los colegas del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas en Manizales Colombia, quienes aunque no han sido parte del proceso de alumbramiento del trabajo de investigación, si lo han sido del tiempo de conversión de la tesis doctoral en este libro.

## PREFACIO

La gente, hecha de maíz, hace el maíz. La gente, creada de la carne y los colores del maíz, cava una cuna para el maíz y lo cubre de buena tierra y lo limpia de malas hierbas y lo riega y le habla palabras que lo quieren. Y cuando el maíz está crecido, la gente de maíz lo muele sobre la piedra y lo alza y lo aplaude y lo acuesta al amor del fuego y se lo come, para que en la gente de maíz siga el maíz caminando sin morir sobre la tierra.

Eduardo Galeano

Pocas veces se cuenta al lector el proceso de alumbramiento de un libro. Los autores nos muestran resultados y los lectores los idealizamos, pensando en muchas ocasiones, que un libro es eso, “de la idea al papel”. Y yo se ahora que cada hoja y en ella cada frase, tienen no sólo momentos de gestación precisos, sino también, de puerperio. El cuidado de todo lo que se dice y de su producción posterior, tienen asiento en lo que en Antropología llamamos “*Trabajo de Campo*” o “*Trabajo de terreno*”. Para este texto vuelto palabras e imágenes producto de una piel social amalgamada en muchos lugares... Todo comienza en abril de 1993.

En abril de 1993 comencé el trabajo de campo en el Macizo Colombiano, el cual tuvo una duración de 488 días. Mi interés sobre esta zona surgió debido a las tesis de pregrado en Antropología en distintos temas que había leído en años precedentes. En enero de 1992 inicié el contacto con indígenas yanaconas y campesinos, a través de investigación y talleres de capacitación a maestros en temas de etnoeducación y

medioambiente. Las ricas informaciones sobre el territorio recogidas en estas actividades encaminaron por ahí mi tema de investigación. Así que con la idea de trabajar sobre la territorialidad, empecé a establecer relaciones más cercanas a los pobladores, que me permitieran realizar un trabajo de campo más amplio.

Debido a las condiciones sociopolíticas que afronta el Macizo Colombiano, entrar en este territorio es encontrarse con complejas situaciones y estar obligado a pactar en medio del conflicto. Por ser el Macizo Colombiano una de las zonas que en el conjunto del país tiene mayor confluencia de poderes coercitivos (guerrilla, Ejército Nacional, narcotráfico-amapola y coca-, entre otros), debí conseguir el permiso para realizar mi investigación mediante pactos tácitos y expresos, tanto con las organizaciones sociales de la región, como con dichos poderes. Como veremos más adelante tanto a los agentes coercitivos como a las organizaciones sociales, se les termina asumiendo -dependiendo de la situación- como autoridades “locales”.

El pacto tácito tanto con la guerrilla como con el Ejército Nacional, se dio de un modo paulatino. Primero me observaron, preguntaron a los pobladores del lugar quién era yo, que cosas andaba buscando y en beneficio de quién. Una vez “aclarado” todo esto y pasado un tiempo de “observación directa”, la guerrilla me mandó llamar para que, personalmente, les expusiera los motivos de mi presencia en el Macizo. Por su parte el Ejército Na-

cional lo hizo abordándome directamente en una de mis caminatas, rumbo a hacer algunas entrevistas. Teniendo claro que en los contactos y permisos para hacer mi trabajo de campo debía tener en cuenta tanto a las autoridades locales como a los poderes externos, el proceso comenzó a andar, con cartas oportunas que todas las autoridades oficiales locales (alcalde, gobernador indígena, directores de las escuelas primarias, etc.) habían tenido a bien proporcionar para sacar adelante el trabajo de investigación.

Producto de esta primera prospección social, había elegido dos lugares centrales para mi ubicación en el Macizo: el corregimiento de Venecia en el resguardo de San Sebastián municipio de San Sebastián (zona indígena, piso térmico frío) y la vereda de El Cerro, corregimiento de San Lorenzo municipio de Bolívar (zona campesina, piso térmico templado y cálido).

En Venecia me comunicaron que la carta del gobernador no era suficiente, puesto que todas las decisiones se tomaban en asamblea indígena. Así que debí esperar para exponer mi trabajo un sábado en asamblea general.

Mientras esperaba la asamblea me dirigí a San Lorenzo donde por medio de los profesores de las escuelas primarias y de la Junta de acción Comunal, se me otorgó el permiso de comenzar con las entrevistas y de tomar -eso sí con cautela, por las difíciles condiciones políticas del lugar- los registros fotográficos o filmicos si era del caso.

Después de muchas idas y venidas, finalmente se llevó a cabo la tan esperada

asamblea indígena en la cabecera municipal de San Sebastián. Asistieron comuneros representantes de cada vereda y corregimiento, así como los cabildantes y otras autoridades del resguardo y municipio. Cuando hubo que tratar mi propuesta; me puse en frente de todos y comencé a contarles de que se trataba lo que pretendía hacer entre las colectividades de San Sebastián. Pero la exposición fue más embarazosa de lo que yo pensaba. Al comienzo había una algarabía tremenda y nadie escuchaba lo que yo hablaba, hacia la mitad de mi comunicación la gente comenzó a interesarse, pero al finalizar nadie decía nada, pasaban los minutos y tan sólo me observaban. Sin expresiones de interrogación, sólo me observaban con curiosidad. Pensando que me atacarían a preguntas, yo había ido preparada con todos los argumentos y documentos de estudio que pudieran hacerme falta, en tan esperado ritual. No encontrando ninguna pregunta, ni acotación a mi propuesta, yo la di por aceptada y con simpatía di las gracias y me dispuse a salir del salón de la asamblea. Pero en cuanto di la vuelta, todos comenzaron a cuchichear y antes de que pudiera alejarme me llamaron a entrar de nuevo, para asediarme a preguntas, cuyas respuestas yo creía haber aclarado muy bien al hacer mi exposición. Preguntas tales como: ¿usted quién es, de dónde viene, que hace, esa tarea que usted va a hacer a quién beneficia, usted es soltera, va a venir sola a hacer esa tarea?, etc.. Así que el tiempo de 20 minutos que me habían asignado para mi intervención, se torno en casi dos horas, ya que no sólo era contestar las pre-

guntas; si no que debía escribir en la pizarra los datos que ellos querían aclararse mejor, o ampliar más “conversadito” las respuestas. Al finalizar todo lo que por el momento había de decir, me sugirieron que me quedara a escuchar todos los puntos a tratar en esa asamblea, como era la costumbre por esos lugares cada vez que había un invitado. En la tarde salimos del poblado, yo iba en compañía de “la gente de Venecia”, quienes serían desde ese momento una especie de parientes adoptivos; de ahí que en posteriores reuniones y encuentros indígenas del Macizo, se me conociera como “la señorita que busca historias en Venecia”, “la quedada [la chica hospedada] donde doña Maximina”, etc., así como en San Lorenzo sería la “señorita de la tarea” o la “señorita de las señoritas muñoces [Muñoz]”, propietarias de la casa donde me hospedaba.

En septiembre de 1994, regresé primero a San Sebastián con todos los permisos que había adquirido en la estancia anterior (autorizaciones, cartas...), pero tuve que actualizarlos, ya que cada año cambian las autoridades (excepto el alcalde municipal que es sustituido cada tres años y los directores de escuela, que en algunos casos pueden ser vitalicios hasta su jubilación) y pierden vigencia las autorizaciones anteriores. Debido a esto, los primeros 15 días de mi trabajo de campo en este año, los dediqué a actualizar relaciones, a recoger las nuevas cartas y a revisar mis anteriores datos de campo.

Mis técnicas no variaron en ninguno de los dos poblados, salvo algunos pequeños cambios de logística. Por ejemplo, en

el Cerro-San Lorenzo, no había luz eléctrica, por lo que revisar las notas, escuchar las entrevistas, etc., tenía que hacerlo en la mañana antes de salir, aprovechando la luz del día. Por lo demás, iba de casa en casa visitando a las familias como al principio -teniendo mi “quedada” en casa de doña Maximina, o de las señoritas Muñoz, prestando atención de regresar a casa a las horas indicadas-, trabajando mis datos primero con las mujeres, quienes por sus labores era usual encontrarlas en casa de forma más continua que a los hombres. Poco a poco logré acceso a las parcelas o “trabajaderos” agrícolas, para colaborar junto a las mujeres que podrían estar allí, observar e ir registrando las prácticas y discursos, que de ese espacio pudiera necesitar.

Ubicando los horarios de trabajo de los grupos de personas a quienes necesitaba entrevistar, repartía las horas del día (entre siete de la mañana y seis de la tarde) en visitarlos a sus casas o sitios de trabajo, labor que se fue consolidando entre esta etapa y la que realizaría de enero a septiembre de 1996. De esta manera fui seleccionando entre mis narradores o informantes a los tewuas ó médicos tradicionales, profesores, niños (entre 10-12 años), adolescentes, artesanos (as), agricultores, aserradores de madera, guías turísticas de las lagunas, autoridades del cabildo (actuales y antecesores), amas de casa (mujeres que hacen labores diarias del hogar), carpinteros, músicos de las chirimías (conjuntos musicales de la región), juntas eclesiásticas (encargadas de “cuidar los santos” y organizar las fiestas de los san-

tos), sacerdotes (tanto estables como a los visitantes de la fiestas), especialistas en labores agrícolas concretas como *la molienda* (extracción del dulce de la caña de azúcar), *la sacatina de laurel* (extracción de cera del laurel), *sacatina de achira* (extracción de almidón), etc. La gama entonces, de narradores o grupos de narradores a nivel de mis zonas de estudio, se fue cerrando en algunos lugares y ampliando en otros, dependiendo de los intereses que se iban creando. Por ejemplo, descubrí más adelante que debía entrevistar a los enfermos de “susto” ó “mal de ojo”, a los cazadores, a las lavanderas, a los leñadores, a la guerrilla, a los amapoleros, y a algún militar; para poner de manifiesto algunas de las distintas formas de poner en representación ideas, percepciones, prácticas, y relaciones sociales respecto del territorio.

Los curas también insistieron en darme cartas de presentación -especialmente el de san Lorenzo- por si tenía percances con el Ejército o con los “amapoleros”. Con los primeros me sería más útil una carta de presentación de un sacerdote, que del gobernador de un cabildo indígena o de un alcalde -especialmente si ha subido al poder apoyado por un movimiento cívico-popular-; ya que éstos son tildados en muchos casos de subversivos, debido a su mismo trabajo social, lo que como se entenderá no es buena recomendación para los militares. A lo largo de toda de mi investigación, siempre estuve aprendiendo a moverme por donde debía, a las horas pertinentes, a saber con quién hablaba y sobre qué; a distinguir un “amapolero”, de un guerrillero, de un militar, y por supues-

to, a llevar siempre conmigo el “papelerío”, que me acreditaba ante las distintas instancias y situaciones. Ya no era “tan fácil” como saber que esto pasa en el país, a través de periódicos, televisión o radio, sino que estaba yo en persona viviendo esas realidades y tenía que sopesarlas con las herramientas que había ido adquiriendo. Herramientas de comportamiento que me habían señalado los propios comuneros tales como, “si ve gente vestida de militar salude sin reparar mucho en ellos y continúe su camino”, “si esa gente con ropas militares le pregunta si ha visto a otros pasar antes o después que ellos, diga que ¡no!, pues pueden ser igual la guerrilla o el Ejército Nacional, porque portan las mismas ropas y casi que igual armamento y equipo”. “Si al contrario, son trooper’s los que ve, no se suba en esos carros, aunque vaya cansada de caminar, pues esos carros son casi siempre de amapoleros que vienen a comprar mercancía, o de traquetos que a veces andan cobrando cuentas”.

En cuanto a las técnicas concretas que emplee como el magnetofón o la grabadora de campo, la cámara fotográfica, las guías de campo en las entrevistas y los talleres, debí manejarlas con cuidado:

-El uso del magnetofón lo tenía supeeditado a dos tipos de entrevistas, las que hacía con líderes de las distintas organizaciones sociales, y con comuneros a los que hice preguntas que no comprometieran su seguridad, tales como la historia, los mitos, las formas agrícolas, etc.. Si necesitaba un material sobre concepciones políticas de la ocupación del territorio o algo semejante, citaba a los narradores en Popayán,

y una vez transcrita la entrevista, eliminaba la cinta por seguridad, tanto para mí como para ellos. Con respecto a las entrevistas hechas en las zonas de trabajo de campo, tomé por costumbre hacer un duplicado de las cintas que había trabajado durante la semana, y enviar copia a Popayán con personas de confianza, así, protegía la información por doble vía. Cuando me marchaba a Popayán yo también ocultaba las cintas y el material fotográfico entre comestibles que compraba para llevar a casa. Esto no era debido a que el material de trabajo tuviera siempre imágenes o palabras comprometedoras para los pobladores, sino porque en tanta confusión de poderes, no se sabe a quién se encontrará y qué les puede parecer sospechoso o no.

-Las fotografías y diapositivas las tomaba con estricto permiso de los pobladores, ya que por ejemplo, muchas de las parcelas cultivadas de maíz, huertas de las casas o fuentes de agua que necesitaba fotografiar, estaban “coloreadas” de amapola. Por tanto, tenía que ser cuidadosa en exponer que a mi no me interesaba ese cultivo en particular, sino el contexto de las casas o de la geografía. Recuerdo haber pasado un momento difícil en una de las veredas de San Lorenzo, cuando caminando por la carretera y tomando fotos del paisaje en compañía de un comunero, llegamos a la casa de un compadre suyo, para tomar fotos de la huerta familiar. Éste ya nos había visto venir desde mucho antes de aproximarnos a su casa. Al llegar noté que estaba muy molesto y alarmado con su compadre, que sabiendo lo difícil de confiar en forasteros en esos momen-

tos, me había llevado hasta allí sin antes anunciarme. En susurro le decía, “...y si es del F2, o del Das, y todo lo que quiere es ver si hay amapola, o que tal que quiera saber si somos simpatizantes de la guerrilla, o que tal que sea guerrillera misma y venga a ver si los hemos sapiado [delatado] al Ejercito, ¡llévesela compadre de aquí!”. Su compadre calmándole me llamó ante él y me presentó tranquilamente, “compadre, esta es la señorita de la tarea, quedada onde las muñoces, ella es universitaria y no tiene cara de malandrina, ni de chusmera, es solo una estudiante”. Pero no se trataba de que mi apariencia le gustara o no, lo que sucede es que la situación esta en extremos, y la gente en muchos casos no confía ni en su compadre y mucho menos en una forastera.

-Las guías conceptuales que había elaborado para facilitarme recoger la información de campo, también fueron puestas a consideración algunas veces a los cabildos, a la guerrilla, al Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA); o simplemente, a otras personas o grupos que estuvieran interesados en verlas.

Trabajaba también en algunos talleres con los maestros y líderes comunales en temas de organización y participación comunitaria, que ellos mismos elaboraban y a los que trataba de ser útil, cuando me lo pedían. Estos talleres fueron muy importantes para mí, no sólo por mi investigación, sino también para ir conociendo un poco más sobre la dinámica social de la gente del Macizo Colombiano. En cuanto a mi investigación, potenciaba estos encuentros cuando se me pedía que hablase

sobre otras gentes que hubiese conocido, que les contara cómo se organizaban, como sembraban, que comían, en fin, cómo vivían. Al hacerles descripciones sobre otros lugares, solía intervenir alguien diciendo que allí también solía darse lo mismo, o que allí era diferente, otro lo contradecía, y así uno y otro pedían la palabra para contar, ejemplificar, ilustrar, o simplemente acotar o contradecir, lo que me facilitaba recoger más información para mi investigación.

A parte de mi trabajo de campo “in situ”, también tuve dos oportunidades que aportaron considerablemente a mi investigación. La primera haber permanecido durante varios periodos en el Laboratoire D’Ethnologie de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris con sede en Toulouse. Esta estancia fue muy fructífera para la investigación, en la medida en que aclaré algunos aspectos internos de cómo concebir el tema de la territorialidad visto a través de las clasificaciones culturales, como objeto de estudio. Las continuas reuniones con el equipo de investigación de este centro, especialmente con Claudine Fabre-Vassas y Marlène Alber-Llorca, hicieron que muchos de sus cuestionamientos, centraran mi trabajo. Además los debates en los seminarios tanto como alumna que como exponente, me sugirieron aspectos en los que debía ahondar y/o

precisar, no sólo en mis etapas de trabajo de campo, sino también en mis análisis.

Además del Laboratoire D’Ethnologie, el Archivo Central del Cauca, con sus salas de documentación me proporcionó importantes materiales de consulta. Estuve dedicada aproximadamente tres meses (enero-marzo 1996) a leer documentación de cronistas, materiales de fuentes primarias (folios coloniales), y registros bibliográficos sobre los nuevos trabajos de investigación que se hubiesen realizado en la zona. Esto fue muy útil para aclararme algunos contextos culturales y sociales de difícil interpretación y/o explicación con solo las fuentes orales y que revestían importancia para mis análisis; tales como el poblamiento humano (poblaciones originarias y venideras) en el Macizo Colombiano, las fundaciones de pueblos, la conformación de los Pueblos de Indios, los desplazamientos territoriales, la incursión de los franciscanos como curas doctrineros, las encomiendas y antiguos trabajos de minas en esa parte de los Andes, etc.

El proceso de trabajo de campo que he presentado y las ayudas complementarias (técnicas, estancias con grupos de investigadores, investigación de archivo y bibliotecas, etc.) son la base intelectual y humana del material que presentaré en adelante sobre el tema del territorio y la sociedad de los Andes del Macizo Colombiano.

# INTRODUCCIÓN

El territorio existe gracias a los seres humanos que establecidos en una cultura y agrupados en sociedad, lo definen, lo recrean, lo dibujan, le dan vida. En este estudio intentaré plasmar y analizar las diferentes formas de elaboración significativa del territorio en un contexto particular de los Andes. Pero decir territorio, no es decir solamente lugares de ocupación, es decir también identidad. Identidad que se refleja en los imaginarios establecidos de los distintos espacios creados para ocupar y desarrollar una actividad humana. Cuando digo imaginarios, hago referencia a la creación y establecimiento de conceptos, representaciones y usos sociales, que los nativos de un determinado territorio, manifiestan en sus prácticas sociales. Desde esta perspectiva la investigación que aquí presento, es la crónica del caminar entre una sociedad andina y su entorno.

El trabajo sobre la territorialidad que presento, guarda relación con el tema tan ampliamente estudiado del manejo vertical de los Andes<sup>1</sup>, en la medida en que también los nativos del Macizo Colombiano como los otros grupos andinos se sirven de la verticalidad (montaña, sabana, valle), para definir tierras salvajes y domesticadas. No obstante, mi interés se desplaza hacia las distintas clasificaciones locales que definen y representan el territorio, mediante prácticas y relaciones sociales a través de las cuales explico la estructuración del mundo social y cultural de campesinos y yanaconas del Macizo Colombiano.

Las culturas andinas han dado significado cultural a elementos universales como la enfermedad, las sustancias corporales, los alimentos, los seres, el agua, los lugares y el tiempo, a través de un sistema de clasificación definido en conceptos de “frío”, “fresco”, “caliente”, “liviano”, “pesado”, “bravo”, “manso”, “arisco”, etc. Si encontramos que la definición y los usos culturales son muchas veces correspondientes o paralelos, ¿qué es lo que diferencia éstas concepciones entre una y otra cultura?. La diferencia está en la práctica social; es decir en la forma de poner en escena y relación dicho sistema clasificatorio que se asume en el comportamiento discursivo y de acción. Estas categorías culturales pueden concebirse como un principio organizador que supone contrastes y oposiciones, dependiendo de la realidad social donde se produzcan o cobren significado.

Para el caso del Macizo Colombiano, “bravo”, “amanse” y “manso”, definen y representan el territorio social y ecológico en sus distintos niveles de concepción cosmológica y cosmogónica. Dentro de estos niveles aparecen dos grandes grupos de operadores clasificatorios: Las categorías basadas en la experiencia y las categorías que definen el mundo no humano por su relación con el mundo humano o por su significación. En la primera, los seres, los lugares, los fenómenos y los acontecimientos, son clasificados según ciertos criterios morfológicos, de comportamiento, ecológicos y de propiedades, a menudo

combinados. La segunda, los agrupa como “útiles” y “nocivos”, “salvajes” y “domésticos”, “comestibles” e “incomestibles”, etc.

Para tratar estas categorías he caracterizado mediante los discursos y la observación, las condiciones sociales y culturales en las cuales se producen y se utilizan dichas clasificaciones sobre el territorio, en cuanto espacio social y agroecológico. Teniendo en cuenta que el territorio en el Macizo Colombiano se define a partir de un sistema de clasificaciones, el marco de referencia teórico que sigo, está principalmente basado en planteamientos que tratan dicho tema tanto a nivel del conocimiento en sí, como de la práctica social. Las observaciones antropológicas sobre el tema de las clasificaciones son múltiples y van desde considerar cómo y por qué, los animales representan personas, o las personas representan plantas, siendo sin duda la teoría del parentesco la más elaborada al respecto del sistema clasificatorio. Veamos en adelante lo que plantean ciertas teorías.

Haciendo un recorrido por el paisaje teórico que ha servido de base al tema de las clasificaciones, podemos encontrar posturas que conciben que el hombre clasifica fuera de la necesidad espontánea y desde ahí no solamente construye grupos de clasificaciones, sino también que dispone estos grupos según relaciones muy especiales (por ejemplo el orden jerárquico). En esta medida, dicha postura sustenta como punto central que el objeto de las clasificaciones no es facilitar la acción, sino hacer comprender y desentrañar las relaciones que existen entre los seres, rela-

cionando las ideas entre sí y unificando el conocimiento. (Durkheim & Mauss: 1971 [1901])<sup>2</sup>.

Otra muy seguida postura da más énfasis al sistema de clasificación y la relación entre categorías; planteando a partir de esta relación, que el principio de oposición entre dichas categorías ordena el conjunto (Rober Hertz 1990 [1909]).

Otros autores por su parte, llevan las clasificaciones al plano del lenguaje (Sapir: 1934 y Whorf:1971) buscando a nivel gramatical y de vocabulario, los modelos que determinan estilos socioculturales de pensamiento, para desde ahí, descubrir el orden y definiciones nativas.

Un muy conocido énfasis también está en la teoría que plantea la clasificación binaria, como una función mecánica de la naturaleza y de la mente humana (Lévi-Strauss: 1964 [1949]).

Retomando la anterior postura, otros estudiosos sustentan que la clasificación binaria, es sólo un aspecto de la necesidad de orden para el hombre (Douglas: 1973 [1966]): Cuando las reglas son violadas viene el peligro, cuando se pone énfasis en las reglas y distinciones se establece la pureza. Douglas además se opone a la concepción Durkheniana, considerando que el orden social sigue el modelo del orden del universo, poniendo en primer plano la necesidad de lógica que hace posible que el hombre pueda tener su sociedad en orden.

Seguidas consideraciones nos llevan a contemplar una clasificación primaria de la realidad (Turner 1990 [1967]). Turner

postula en su estudio sobre los colores Ndembu, que las fuerzas que representan los colores son sociológica y lógicamente anteriores a las clasificaciones sociales; concluyendo que al abstraer estas configuraciones del color, se producen otros modos de clasificación social.

Por su parte Leach (1985 [1978]) nos refiere sobre el ordenamiento simbólico de un mundo artificial, sobre el cual argumenta que, cuando empleamos símbolos (verbales y no verbales) para distinguir entre sí una clase de acciones o de cosas, estamos creando límites artificiales en un campo que es por naturaleza continuo.

Para finalizar el recorrido sobre las distintas posturas al abordar el tema de las clasificaciones, encuentro una posición que remite a considerar los sistemas de clasificación, como instrumentos de conocimiento que cumplen como tales, funciones que no son de puro conocimiento (Bourdieu:1991[1980]). Este autor considera las taxonomías prácticas, como instrumentos de conocimiento y de comunicación, a las que no debe aplicárseles un análisis estrictamente interno que arrancándolas artificialmente de sus condiciones de producción, se prohíba comprender sus funciones sociales (1991:159).

De todas las posturas anteriormente expuestas, me interesa extraer para mi trabajo, dos variables fundamentales en el tratamiento del sistema<sup>3</sup> clasificatorio como medio para: 1. El conocimiento que generan las categorías que componen dicho sistema, y por las que son generadas, y 2. La práctica social (percepción, aprecia-

ción –valoración-, acción) en la que se ponen de manifiesto y cobran significado. Desde esta perspectiva, el sistema clasificatorio tratado en mi investigación, no se dirige al tratamiento de reglas inconscientes que hacen a los nativos dar orden al mundo sensible, sino que sitúa como centro los contextos en los cuales se producen dichas clasificaciones, y la dinámica que a través de los mismos, generan estos grupos. La posición de contexto me permitió además, observar cómo la definición y contenido de las categorías pueden no sólo tender a mantenerse, sino también a cambiar, introducir o desaparecer elementos, según sean articulados en las dinámicas sociales del grupo. Así, decir “bravo”, “amanse” y “manso”, es remitirse a un sistema de clasificaciones, que además de mostrarse como instrumentos de conocimiento, sirven para construir los espacios y dinámicas sociales desde donde se puede evidenciar la manera como estas clasificaciones se manejan y entran en relación con las prácticas sociales donde se producen.

Y es la profundización en dicha producción la que permitirá mostrar como decir “bravo” es dirigirse a un mundo donde se define la liminalidad de la cultura: lo prohibido, lo sagrado, lo salvaje, lo ininteligible, características frecuentemente relacionadas entre sí. Y por tanto su opuesto aparente, “lo manso” permite mostrar la cotidianidad de los pobladores asentados en los resguardos indígenas y parcelas campesinas. La muestra de “lo manso” es un territorio que se ha fabrica-

do y mantenido gracias a una “cooperación vertical”, que ha generado importantes relaciones socio-ecológicas entre los pobladores de los distintos pisos térmicos, recorriendo una distancia que va desde los 1000, hasta los 4200 metros sobre el nivel del mar. Alturas en las que los nativos ubican “la tierra de lo frío” y “la tierra de lo caliente”, donde habitan los “fríanos” (habitantes de los pisos térmicos frío y templado) y “calentanos” (habitantes del piso térmico cálido), respectivamente.

Pero además de las dinámicas y espacios sociales mostrados en las instancias mayores del sistema clasificatorio como son “lo bravo” y “lo manso”, el estudio del hilo conductor de transformación de lo uno en lo otro, “el amanse”, permitirá procesualmente (realidad dinámica en cons-

tante construcción y reconstrucción) evidenciar los diversos mecanismos por medio de los cuales un territorio, un ser o un elemento considerado “bravo” o liminal, pasan al dominio cultural, por medio de la eficacia simbólica de los discursos míticos, y de diversas acciones y relaciones sociales. En la construcción de este proceso de humanización-socialización, la perspectiva histórica es muy importante, y nos dirige hacia el manejo de dos tiempos principales mediante los cuales los nativos del Macizo Colombiano vehiculizan el amanse: en los tiempos de antes y en los tiempos de ahora. Estas dos categorías temporales, son a la vez espaciales, ya que son los medios para evidenciar en el tiempo y mostrar en el territorio, los cambios socioculturales de esta región y sus pobladores.

## Capítulo 1

# POR EL CAMINO DE LOS ANDES

### Despejando geografía para ver un pueblo

El contexto geográfico y socio-cultural está localizado en la gran cordillera de los Andes, región conocida como Nudo de Los Pastos o Macizo Colombiano; sitio donde la cordillera de los Andes se divide en tres ramales que tienen vinculación con América Central y las Antillas, ramales separados por los grandes valles meridianos del Magdalena, Cauca y Patía.

Según la altura y el relieve, los Andes Colombianos se ubican dentro de los Andes Ecuatoriales del norte. Allí, se pueden establecer tres tipos de divisiones territoriales y ecológicas: geosistemas fríos, geosistemas templados, geosistemas tibios y geosistemas cálidos<sup>4</sup>. Sus características a saber son:

-Los geosistemas fríos comprenden los páramos, que a su vez están divididos en: páramos altos, (entre 3.800 y 4.700 metros sobre el nivel del mar.), y páramo bajo, (entre 3.200 y 3700 m.s.n.m.). Los páramos altos se ubican en los flancos de los volcanes o sobre las mesetas, y su temperatura media fluctúa entre 2°C y 7°C. Los páramos bajos son una formación boscosa, con temperaturas medias anuales entre 7° y 10°C. Estos páramos se roturan a menudo y se les transforma en pastizales de altura para ganado vacuno y ovino, o en campos de papa, col y avena. A consecuencia de la humedad, en los Andes ecuatoriales los límites superiores de los

cultivos, se sitúan de 200 a 400 m. más abajo que en los Andes tropicales.

-Geosistemas templados (este geosistema es también conocido en Colombia como piso térmico frío). De una parte, los criterios de diferenciación se vinculan a una división térmica, por encima y debajo de la media anual de 14°C. Este piso térmico frío se ubica entre las laderas de las montañas y las cuencas y fondos de los valles. Este geosistema está profundamente modificado por la acción humana. El paisaje corresponde a campos donde pastan vacunos, que alternan con campos de papa, trigo, avena y legumbres; en la parte inferior del piso, en sitios donde la temperatura media es superior a 14°C, el maíz es un elemento fundamental. No obstante, hay que aclarar que el maíz en los Andes del norte se encuentra en zonas donde el promedio de temperatura es inferior a 14°C.

-Geosistemas tibios y cálidos (o también llamado piso térmico templado). Las temperaturas medias anuales están comprendidas entre 17°C y 23°C. En los Andes ecuatoriales corresponden a la faja altitudinal comprendida entre 800 y 2000 m.s.n.m. Dentro de éstos geosistemas es posible encontrar todos los pasos de transición entre la selva permanente, y la selva clara o de vegetación que se renueva en sequía y en lluvias. Estas vertientes han sido fuertemente deforestadas desde el siglo pasado, debido al desarrollo del cultivo del café, cuya extensión alcanzaba en Colom-

bia más de un millón de hectáreas hacia 1981. Es también el sector del cultivo de la caña de azúcar para la fabricación de azúcar rubia no refinada y de ron para el consumo local.

-Geosistemas cálidos de piedemonte. Corresponden al Valle del Magdalena, alrededores de Neiva, parte del Valle del Cauca, algunos alrededores de Antioquia y Valle del Patía (ver mapa No.2). La división se hace entre regiones húmedas y secas. Las temperaturas medias oscilan entre 25°C y 28°C con máximas superiores a 40°C.

Como consecuencia misma de este relieve vertical andino, estas grandes unidades naturales divididas en pisos, frecuentemente se encuentran próximas entre sí. En distancias de 20 a 30 km. es posible pasar del páramo al piedemonte, de

una densidad muy fuerte a las regiones cafetaleras a los altos páramos relativamente desiertos, o a la selva tupida.

El Macizo Colombiano como región que goza de todos estos geosistemas (o pisos térmicos) cuenta con grandes recursos en flora, fauna e hidrografía; por lo que es conocido a nivel nacional como la “estrella fluvial colombiana”, proporcionando a través de sus lagunas el 80% del agua que consume todo el país. Históricamente es de gran complejidad a nivel arqueológico (importantes vestigios prehispánicos y de épocas tempranas de la hispania), étnico (habitantes indígenas, mestizos y afrocolombianos) y político (procesos de reindigenización, importantes movimientos organizacionales, asenta-

miento de grupos guerrilleros, incursión del narcotráfico, etc.). Aspectos que dan al Macizo Colombiano, una multiplicidad de contextos de gran interés para su estudio. Pero ¿cómo se llega hasta este Nudo de los Pastos?.

El itinerario que nos conduce hasta esta región es como un zig-zag, “subidas y bajadas”, propio del paisaje andino que desde Bogotá nos lleva hasta el departamento del Cauca. El Cauca es uno de los departamentos que junto con el de Nariño y Huila, comparten el Macizo Colombiano. Mi trabajo de investigación se centró principalmente en el departamento del Cauca. Este es un departamento predominantemente rural, ya que el 35% de su población habita en las cabeceras municipales, veinte de ellas con menos de 5000 habitantes. La actividad económica más importante del departamento es la agricultura, seguida de la minería. En la agricultura, los principales productos son la caña de azúcar, el frijol y la papa. En minería cuenta con recursos auroargentíferos, que se explotan aún de forma tradicional. Aunque el desarrollo industrial ha sido lento, el Cauca cuenta con fábricas de comestibles e ingenios azucareros. Popayán la capital, es uno de sus 36 municipios (ver mapa No. 1), que a su vez, están constituidos por corregimientos y veredas. En la capital del departamento se concentran absolutamente todos los servicios y administraciones.

Para dirigirse desde Popayán hacia el Macizo Colombiano, son tres las empresas de transporte intermunicipal, que con dis-



tintos horarios, desde las 4 de la madrugada a las 11 de la mañana, durante todos los días, ofrecen sus servicios a los pasajeros. El camino rumbo al Macizo se toma por la Carretera Panamericana y que desde Popayán conduce al Ecuador. Para “entrar” en el Macizo desde esta carretera hay tres opciones: La primera de Popayán hacia la ciudad de Pasto (capital del departamento de Nariño) está en el municipio de Rosas, la segunda en El Bordo y la tercera en el corregimiento de Mojarras. El visitante debe saber que cualquiera de las vías que elija, no son carreteras en buen estado, son apenas caminos anchos, por donde transita toda clase de transporte, desde animal hasta motorizado.

La vía Rosas nos lleva al municipio de La Sierra, donde encontraremos al final de la cabecera municipal, un cruce de caminos que nos definirá los poblados según la elección que tomemos. Por la margen derecha atravesamos los municipios y corregimientos de Santa Juana, San Miguel, Altamira, La Vega, La Zanja (en este corregimiento si tomamos la dirección derecha siguiendo el curso de la carretera, podríamos llegar a Almaguer) y Pancitará. La margen derecha contiene a Frontino, El Moral, El Oso, Rioblanco y Guachicono. En la vereda de Quebradillas se encuentran estas dos márgenes (la de Pancitará y Guachicono), que se dividen nuevamente. Hacia la izquierda nos dirigiríamos a Valencia corregimiento en cuya jurisdicción están las lagunas del Magdalena, de Santiago, de Cusiyaco y de El Buey (de gran importancia sociocultural como lo mostraré más adelante). La margen derecha

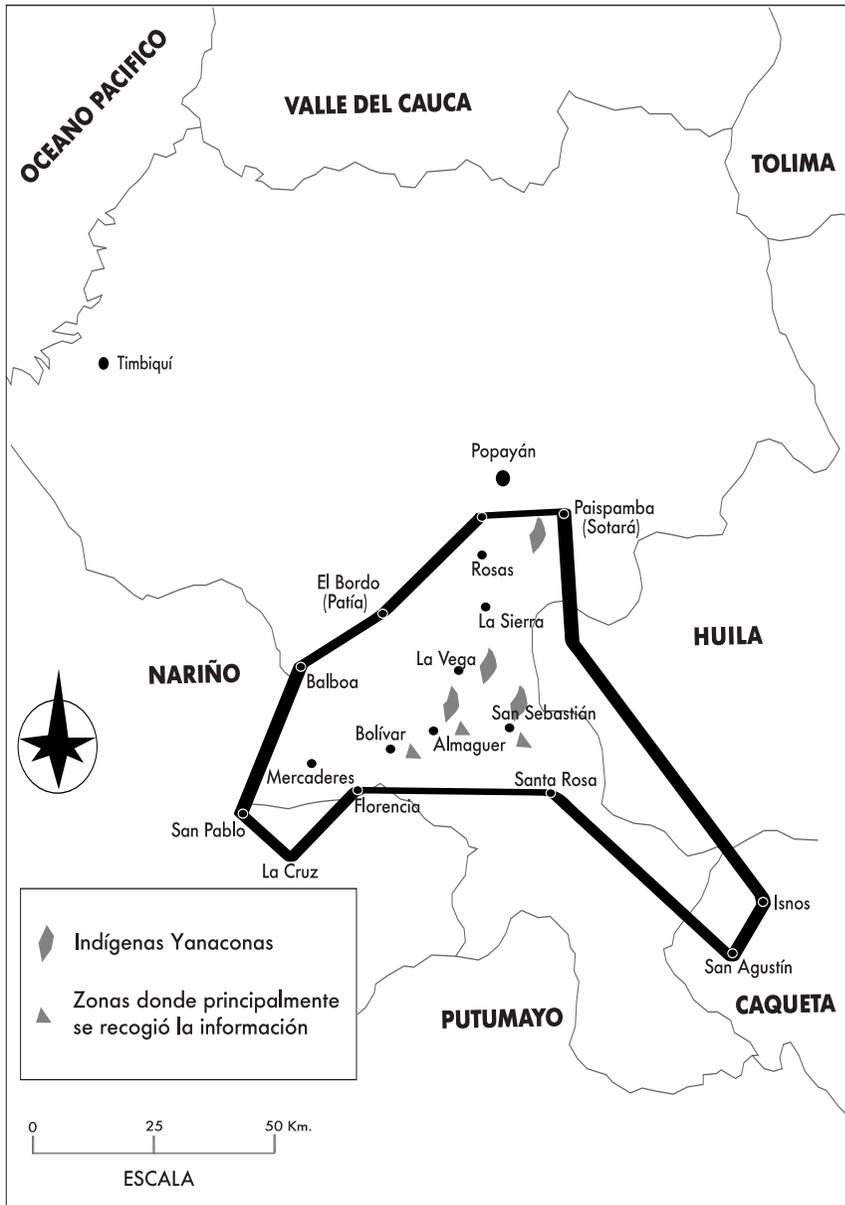
nos guía a San Sebastián, en cuya vía un camino igualmente hacia la derecha nos conduciría hacia Caquiona, otra de las rutas hacia Almaguer.

La vía de El Bordo, nos lleva hacia Bolívar pasando por la margen izquierda del corregimiento de Lerma. Una vez en Bolívar si continuamos vía recta, llegamos al corregimiento de San Lorenzo, al municipio de San Pablo, La Cruz y Pasto. Atravesando el pueblo de Bolívar hacia la izquierda, (tomando como referencia la sede de la Alcaldía Municipal), podríamos llegar a El Rosal, en cuya vía encontramos a la derecha, el camino hacia el Corregimiento de San Juan y Los Milagros. Si seguimos el camino recto después de El Rosal, nos encontramos igualmente con San Sebastián y podemos darle la vuelta al Macizo, saliendo a Rosas rumbo a la Panamericana, ya sea por Guachicono o por Pancitará.

La vía de Mojarras es la única dirección hacia el Macizo donde su carretera está con pavimento y medianamente bien hasta el municipio de Mercaderes. Continuando esta dirección encontramos el municipio de Florencia, otra vía (la más transitada) para llegar a San Pablo y La Cruz. Esta vía (aparte de la carretera central Panamericana) también nos conduce a Pasto y Ecuador, aunque por las condiciones de sus carretables el viaje puede resultar agotador.

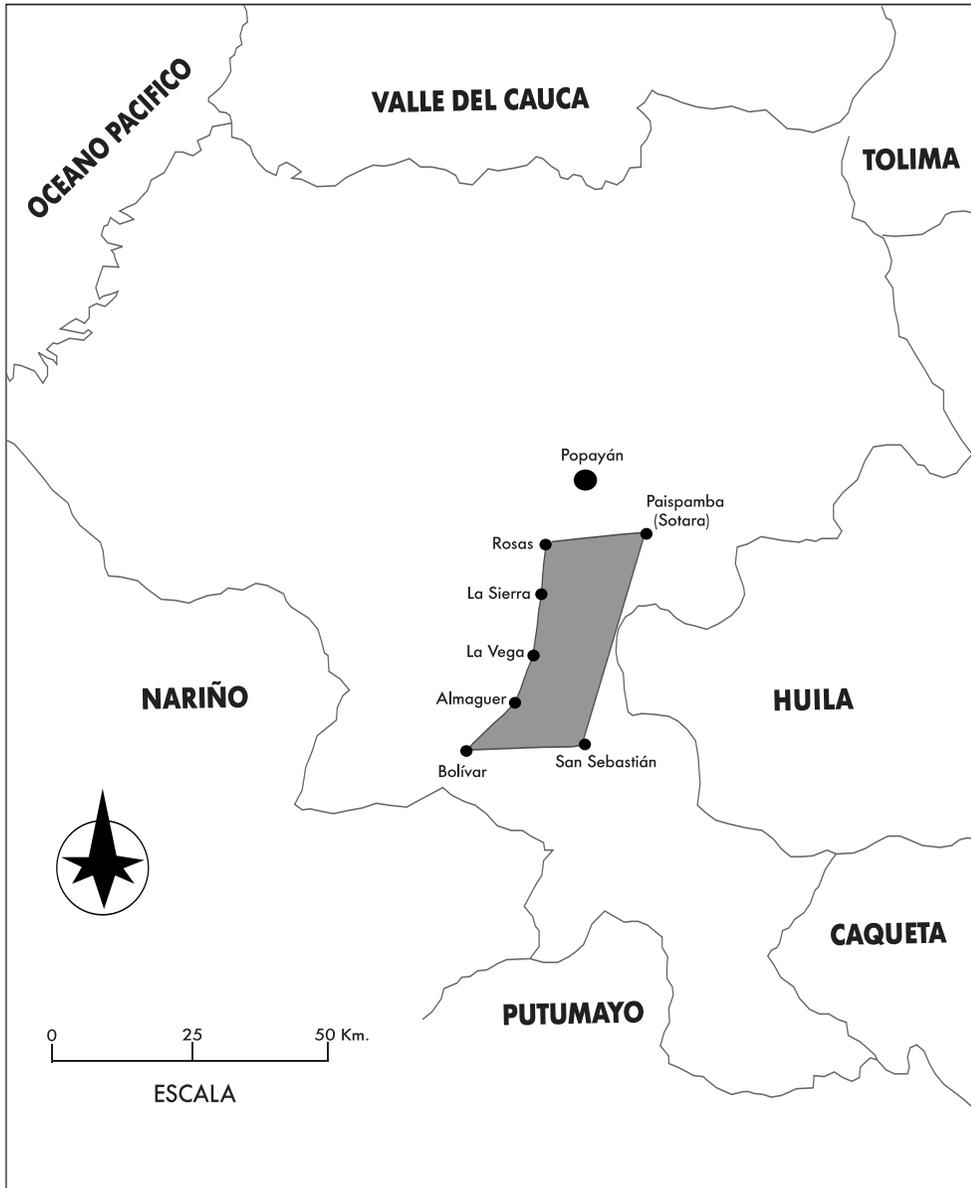
Como se ha podido observar, el Macizo Colombiano es un complejo territorial que a simple vista podría parecer cerrado por la forma de anillo vial que tienen sus rutas de comunicación. Esta forma de en-

Mapa No. 2  
Delimitación del Macizo Colombiano según sus habitantes



Fuente: NATES, C. Elaborado con base en el referente oral y observación en terreno, 1996

Mapa No. 3  
Delimitación del Macizo Colombiano según el Estado



trar y salir del Macizo es el producto de acomodos coloniales, que facilitaron la explotación y posterior exportación del oro, desde esta región hacia el resto de la colonial Gobernación de Popayán, con destino a España. Aunque comparto la opinión de los pobladores del Macizo cuando se pronuncian en el reconocimiento de un total de catorce (14) municipios (ver mapa No. 2) -municipios que están dentro y fuera del anillo vial antes descrito y que con base en adscripciones socioculturales reclaman como parte de este territorio-, sólo me referiré a siete, los cuales son reconocidos jurídica y administrativamente por el Estado, como únicos límites del Macizo Colombiano, cuya entera propiedad se da al departamento del Cauca (ver mapa No. 3 ). A saber son: Rosas, La Sierra, La Vega, Sotará, Almaguer, San Sebastián y Bolívar. Para realizar mi trabajo de campo me centré principalmente en San Sebastián (resguardo de San Sebastián) y Bolívar (corregimiento de San Lorenzo). La acotación

de los lugares, obedeció a criterios prácticos del trabajo de campo, ya que geográficamente me era imposible abarcar el conjunto de todos los municipios. No obstante, en un primer momento recorrí una parte considerable de todo este territorio tomando informaciones, por lo que los datos etnográficos nos remitirán más allá de las fronteras establecidas, puesto que como es sabido, las fronteras culturales no siempre coinciden con las geográficas.

### Sobre el modo de vida en el Macizo Colombiano

#### *El modo físico y económico*

El medio natural del Macizo Colombiano, está determinado por las características geosistémicas que le corresponden tal como lo he descrito al comienzo. Sin embargo, sus cualidades climáticas y de vegetación por distribución de superficie, según los pisos térmicos son:

**Cuadro N° 1**  
**Clima por Municipios-Macizo colombiano**

Municipio	CLIMA			
	Cálido 1028 Km2	Medio o templado 10468 Km3	frío 6447 Km2	Páramo 3342 Km2
Rosas	6	165	25	-----
La Sierra	5	175	37	-----
La Vega	13	187	210	74
Patía	350	177	-----	-----
Bolívar	152	459	194	82
Almaguer	-----	113	134	73
San Sebastián	-----	18	220	198

Fuente: Hernán Uribe & Bernardo Flores (1984)

**Cuadro N° 2**  
**Altitud y temperatura media por Municipios**

Municipio	Altitud m.s.n.m	T <sup>0</sup> C
Rosas	1300	20 <sup>0</sup> C
La Sierra	1880	18 <sup>0</sup> C
La Vega	2300	16 <sup>0</sup> C
El bordo	1000	25 <sup>0</sup> C
Bolívar	1700	19 <sup>0</sup> C
Almaguer	2312	17 <sup>0</sup> C
San Sebastián	2100	16 <sup>0</sup> C

Fuente: Hernán Uribe & Bernardo Flores (1984)

La agricultura es la principal actividad económica. Aunque hay una gran diversidad de cultivos que se mantiene tanto a nivel de las parcelas como de los pisos térmicos, podemos encontrar especialidad de cultivos en cada uno. En los pisos térmicos templado y frío predomina el maíz, en el páramo la papa y en el cálido la caña de azúcar, el plátano, la yuca y el maní. Debe tenerse presente que algunos cultivos pueden entremezclarse de un piso térmico a otro, debido a los microclimas que son constantes en estas tierras<sup>5</sup>.

Los asentamientos humanos en el Macizo Colombiano, podrían establecerse en dos formas: Un modo de vida urbano y un modo de vida rural. La población en las áreas urbanas es mayormente mestiza y afrocolombiana y viven de pequeñas tiendas permanentes o transitorias en las cuales se ofrecen productos de toda clase, que se traen de las capitales cercanas (Pasto, Popayán, Cali) o del vecino país del Ecuador. No obstante, todos suelen tener pequeñas parcelas de propiedad privada en

la parte rural donde cultivan productos de primera necesidad como maíz, papa, frijol, café y caña de azúcar; además de algún ganado (vacuno y ovino) también para el autoabastecimiento. La población rural vive básicamente de la agricultura y en menor escala de la ganadería y de los tejidos. La agricultura se da de forma intensiva con cultivos permanentes (fique, plátano, y café), semipermanentes (caña de panela-azúcar, yuca,) y transitorios (maíz, papa, frijol, trigo). La ganadería vacuna es de tipo extensivo y la ovina de tipo intensivo. La vacuna es empleada para carne y leche (usada principalmente en la elaboración de queso fresco), y la ovina es usada por su lana, empleada en algunas artesanías. Antiguamente se consumía su carne; en la actualidad las nuevas generaciones la consumen muy poco debido a lo "fuerte" de su sabor, por lo que encuentran más productivo el uso de su lana. No existe industria alguna y su comercio se centraliza en el Bordo, Bolívar, San Pablo y La Cruz.

## **El modo social**

En el Macizo Colombiano habitan indígenas yanaconas, campesinos, afrocolombianos y mestizos. Aunque, al ser entrevistados se reconocen en colectivo como comuneros<sup>6</sup> del Macizo Colombiano. Los indígenas en la actualidad no hablan su idioma nativo, presumiblemente el quechua, y de su vestido tradicional sólo se mantiene la ruana o poncho elaborado de lana de oveja. Debo aclarar que en el Macizo Colombiano la diferencia (exceptuando a los afrocolombianos) entre campesinos e indígenas es más política que cultural, ya que como lo veremos más adelante, tanto campesinos como indígenas provienen de un grupo étnico común, con una historia paralela y una identidad compartida. Así, estas tierras que antiguamente en su mayoría representaban reservas indígenas, en la actualidad están fragmentadas en resguardos indígenas, comunidades indígenas civiles y propiedad campesina. Los resguardos y comunidades civiles están habitados por indígenas yanaconas regidos estos por un cabildo indígena. Desde aproximadamente 1980 todos los Cabildos Yanaconas (tanto de resguardos como de las comunidades indígenas civiles) están agrupados en una organización más grande conocida como El Cabildo Mayor. Este Cabildo se consolida hacia 1991, cuando los yanaconas comienzan a trabajar en lo que denominaron “la reconstrucción de nuestro pueblo”. Es decir, trabajar en torno a un proceso social y político que lograra configurar la identidad yanacona, con injerencia no sólo en los es-

cenarios locales, sino también a nivel regional y nacional. El Cabildo Mayor representa a los yanaconas a nivel nacional, y vela por la operatividad y cooperación de los programas de beneficio indígena, dentro de los cabildos locales. Los resguardos y comunidades indígenas civiles en cuestión son: Rioblanco en el municipio de Sotará; Guachicono y Pancitará en el municipio de la Vega; Caquiona en el municipio de Almaguer y San Sebastián en el municipio de San Sebastián; y las comunidades indígenas civiles de El Frontino, El Moral y El Oso, en el municipio de la Sierra.

Veamos a continuación que son y como están compuestas las entidades territoriales y socio-culturales del Macizo:

El resguardo es una entidad territorial compuesta por corregimientos y veredas que en algunos casos abarca todo el municipio. Sus características son la propiedad comunal sobre el territorio y la autoridad regida por un Cabildo Indígena, que opera bajo leyes internas consuetudinarias reconocidas por la Constitución Colombiana de 1991 para todas las comunidades indígenas del país. Aunque los resguardos, están dentro de la división administrativa del municipio al que pertenece su territorio, la autoridad no la ejerce la Alcaldía Municipal, sino el Cabildo Indígena.

Las comunidades indígenas civiles del Macizo, fueron reconocidas como tales en 1989, y la diferencia con el resguardo radica en que no tienen un territorio de propiedad colectiva, sino particular. El fundamento de las comunidades civiles radica en su organización sociopolítica que gira

en torno al Cabildo Indígena, y no sobre la dimensión territorial típica de los resguardos.

La propiedad campesina, está compuesta de pequeñas extensiones de tierra de propiedad privada situadas en veredas. Los campesinos están representados por una Junta de Acción Comunal, que aunque no tiene ni la injerencia, ni los derechos de un Cabildo Indígena, opera como la autoridad local reconocida en estas zonas. Los campesinos que no reconocen un pasado común indígena tales como los mestizos y afrocolombianos forman grupos separados que habitan en su mayoría en las cabeceras corregimentales o municipales. Estos también se organizan en Juntas de Acción Comunal, pero estas no tienen la misma importancia política que en las veredas.

Al igual que el Cabildo Mayor representa más globalmente a los yanaconas, El Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), es la organización representativa del resto de la población, aunque es común la mutua colaboración entre estas dos instancias para algunas actividades sociopolíticas. Si la máxima organización política indígena surgió como una necesidad de reconstrucción étnica, El CIMA surge por una necesidad política de crear una organización propia en momentos de descontento general, debido a la mala representación nacional de los partidos políticos tradicionales del país.

Según la definición de un líder, el CIMA es “una organización social y política, es un movimiento cívico que pelea reivindicaciones sociales y también espacios po-

líticos en la región”. Los integrantes directos del CIMA, son organizaciones más pequeñas como la asociación de Madres Comunitarias, la asociación de Proyectos Productivos, etc., “es como un río alimentado de pequeñas quebraditas a donde llegan las veredas, los corregimientos y los municipios, eso se va sumando y llega a ser el CIMA”, dice un comunero. Para los campesinos esta organización se convirtió en un catalizador, de todas las experiencias que se daban en la región. Este Comité de Integración del Macizo Colombiano, esta organizado a su vez en comisiones que se relevan cada año, las cuales se encargan no sólo de organizar eventos políticos (principalmente paros), educativos (encuentros entre comunidad escolar y docente) y recreativos (festivales, conciertos, etc.), sino también de trabajar en diversos aspectos comunales durante todo un año. Hay entonces comisiones de alimentación, quien se encargan de recoger alimentos entre los pobladores para las movilizaciones o talleres de capacitación; comisión de disciplina que trabaja específicamente en la organización de los comuneros cuando hay paros, y una última comisión que es la de los dirigentes, quienes trabajan capacitando a los pobladores (muchas veces con apoyo de profesionales en diversas áreas de Popayán, Cali y Pasto), y haciendo gestiones con las autoridades gubernamentales desde su sede principal en Popayán.

Aunque el Cabildo Mayor y el CIMA, son las organizaciones legitimadas por los nativos del Macizo, existen otras organizaciones que tienen gran poder en la región

y que no son propias del Macizo Colombiano, sino de casi toda Colombia, en especial de las áreas rurales, como son los grupos guerrilleros y el narcotráfico. Los grupos guerrilleros que se mueven o tienen frentes establecidos en la región, son Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), y La Unión Camilista del Ejército de Liberación Nacional (UCELN). El grupo que ha tenido mayor protagonismo y establecimiento en la zona ha sido UCELN.

Tanto las organizaciones locales así como la guerrilla, han tenido que afrontar de una u otra manera el conflicto suscitado por la producción de los llamados “cultivos ilícitos” en la región. Estos cultivos se han transformado en ilícitos con el tiempo, puesto que antiguamente hacer referencia a coca y amapola, era pensar en los remedios y prácticas del tewua<sup>7</sup> para el caso de la coca; o en repostería de las abuelas para la amapola. No obstante en la actualidad es un verdadero problema en muchos ordenes.

A la vez que se gestaban organizaciones socio-políticas en el Macizo, comenzaron también a llegar agentes externos, que habiendo experimentado en otros lugares, verificaron que la mejor tierra para una óptima producción de amapola eran las zonas altoandinas, y por tanto, los sembrados en el Macizo Colombiano podrían dar buenos resultados. Con la idea de sembrar amapola para sacar heroína, llegaron gentes de muchos lugares del país (que a su vez habían sido instruidos -se-

gún algunos testimonios- por gringos) para proponer su producción a los campesinos e indígenas, convenciéndoles de los millonarios que serían en poco tiempo y sin “mayores” esfuerzos. Dentro de este negocio se encuentran distintos actores: los que siembran; los que compran y los que transforman la amapola en heroína o la coca en cocaína; los que la transportan; y los “patrones” o dueños del negocio. Con el ánimo de optimizar ganancias cada uno intenta escalar posiciones más altas y es cuando vienen las guerras internas, muertes y castigos ejemplarizantes por “ajuste de cuentas”, debido a engaños en las ventas (mezcla del producto puro - morfina, cocaína- para mayor rendimiento), delato a la policía, robo de armas, cortejo a las novias ajenas, entre otros muchos motivos. La violencia que debido a estos conflictos se llegó a generar en el Macizo entre 1987 y 1994, fue tan profunda que afectó en gran medida el respeto por las organizaciones locales y se desbordó cualquier pacto de convivencia. No significa esto que para la actualidad las cosas estén totalmente saneadas, pero sí que el problema es menos intenso y más controlado por las organizaciones sociales, quienes comienzan desde el primer momento de la aguda situación, a trabajar en reuniones, asambleas generales y comités de convivencia, para concienciar a la población de las peligrosas consecuencias de tal negocio.



## Capítulo 2

# ECHANDO A ANDAR

## Los caminos de estas tierras en los tiempos coloniales

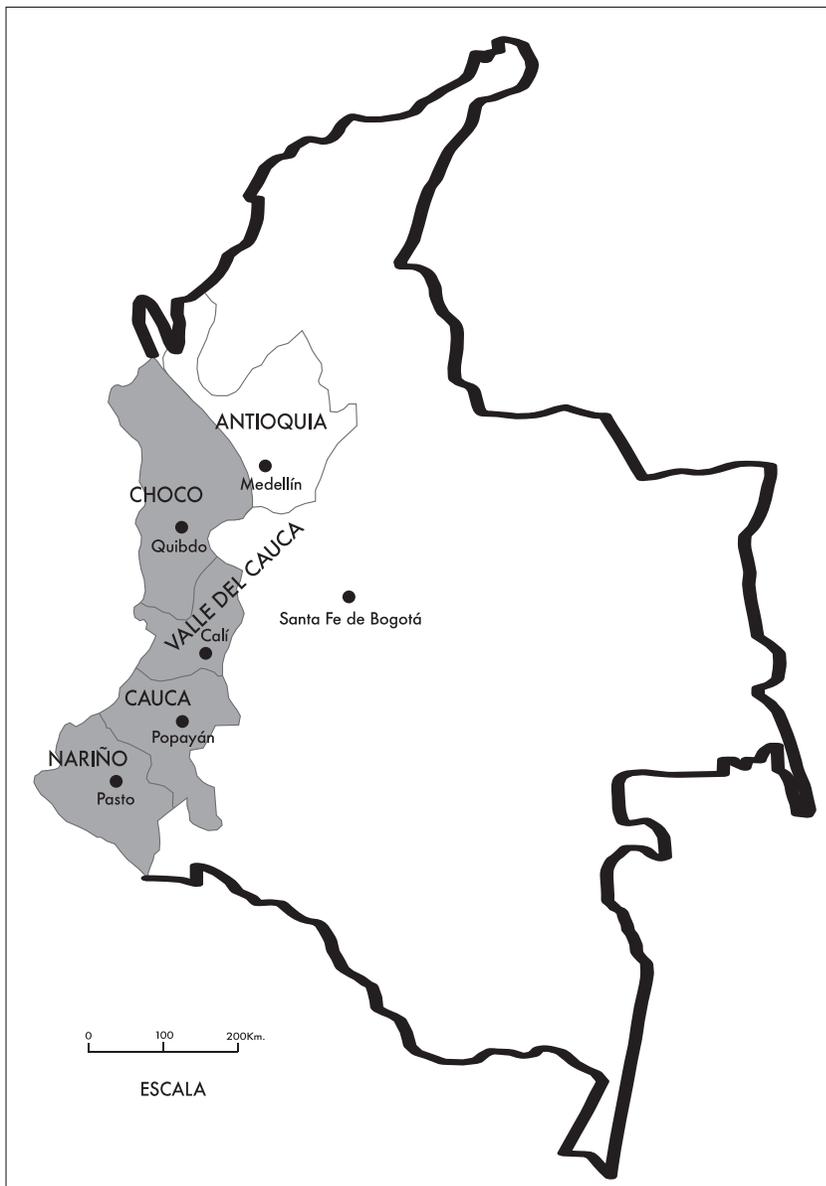
La importancia de un capítulo sobre la historia colonial, radica en el contexto que nos brindará para comprender posteriores referencias al territorio. Creo pertinente abordar dentro de este proceso, el modo y las expresiones por medio de las cuales fue configurándose la formación del hoy Macizo Colombiano, para clarificar en capítulos posteriores, cómo la gente de esta región viene conociendo, construyendo, fundando, usando, poblando, controlando y explicando su territorio en términos sociales y ecológicos. La presencia reiterada del oro asociado a las minas coloniales tal como lo veremos al abordar la categoría de lo bravo; la “refundación” de los poblados indígenas en la socialización del amanse; son entre otros, muchos de los aspectos que quedarían sueltos sino partiran o se articularan al andar histórico por el que ha transitado el Macizo Colombiano, en el escenario de la colonial Gobernación de Popayán y el Distrito de Almaguer. Los hilos conductores que nos encaminarán por este recorrido serán la organización administrativa (audiencia de Quito, Gobernación de Popayán), la organización social (los Pueblos de Indios, las Encomiendas), la organización política o sistemas de cargos (resguardos, los cabildos), tocando en estas instancias la ideología misionera de los franciscanos, quienes en gran medida estructuraron y dinamizaron la división territorial y la organización social en estos territorios.

### **Entrando a la Gobernación de Popayán**

El hoy territorio del departamento del Cauca fue una de las partes que conformaba en el siglo XVI la Gobernación de Popayán. Ésta correspondió a una de las divisiones administrativas coloniales creada en 1540<sup>8</sup>. En sus primeros años estuvo bajo la jurisdicción del Virreinato de Perú, pasando en 1563, a pertenecer a la Audiencia de Quito. La Gobernación abarcaba los actuales departamentos de Nariño (capital Pasto), Cauca (capital Popayán), Valle del Cauca (capital Cali), Chocó (capital Quibdó) y parte de Antioquia (capital Medellín), (ver mapa No. 4).

El cronista Pedro Cieza de León<sup>9</sup>, narra cómo entre los habitantes de estas tierras, no había Señores que gobernarán con gran autoridad, ya que “han sido siempre y lo son, behetrías”. Según este Cronista, la región poseía “*muchos y muy anchos términos, los cuales están poblados de grandes pueblos*”. En cuanto a su relieve destacaba: “*Hacia la Sierra-Nevada, ó cordillera de los Andes, están muchos valles pegados (...) llámense los coconucos, donde nace el río grande [actual río Magdalena que nace en el Macizo Colombiano]. (...) Hay muchos volcanes ó bocas de fuego por lo alto de la sierra: del uno sale agua caliente, de que hacen sal (...). También está junto á estos indios otro pueblo que se llama Zotará [actual Sotará], y más adelante al mediodía, la provincia de Guanaca; y á la parte*

Mapa No. 4  
Actuales departamentos que constituyeron la gobernación de Popayán



Fuente: Nates C. Beatríz, adaptado del Atlas de Colombia 1997.

*oriental está asimismo la muy porfiada provincia de los Páez (...). Hacia el oriente está la provincia de Guachicono, muy poblada; mas adelante hay otros muchos pueblos (...) y adelante [el río] que llaman de los Capitanes, y (...) la población de Patía, que se extiende por un hermoso valle (...)*”.

En cuanto a sus posesiones y a su mundo socio-cultural, el cronista se refiere principalmente a sus riquezas en oro y a las bizantinas costumbres paganas. Poseyeron oro fino -dice el cronista-, “del que hacían joyas”. Eran grandes guerreros, “con los españoles la tuvieron grande (...). Llegó a tanto su dureza que se dejaban morir por no sujetarse á ellos (...)”. De sus costumbres religiosas, anotaba: “*En algunas partes se les han visto ídolos, aunque templo ni casa de adoración no sabemos que la tengan; hablan con el demonio y por su consejo hacen muchas cosas (...) no tienen conocimiento de la inmortalidad del ánima enteramente; más creen que sus mayores tornan á vivir, y algunos tienen que las ánimas de los que mueren entran en los cuerpos de los que nacen (...) y puesto que á los principios se tuvo algún cuidado de la conversión destes indios, no se les daba entera noticia de nuestra religión, porque había pocos religiosos. En el tiempo presente [siglo XVI] hay mejor orden así en el tratamiento de sus personas como en su conversión*”. En cuanto a sus atuendos describe: “*andan desnudos y descalzos, sin traer más que algunas pequeñas mantas y enjaezados con sus joyas de oro. Las mujeres andan cubiertas con otras pequeñas mantas de algodón y traen á sus cuellos collares de unas moxqui-*

*tas de fino oro, muy galanas y vistosas*”. En cuanto a su alimentación, “*En estas provincias hay de las mismas comidas y frutas que tienen los demás que quedan atrás [tierras de los Andes del actual Ecuador, Bolivia, Perú] (...) cogen gran cantidad de papas (...) el maíz de la tierra es el mejor de todas las indias*”. A los territorios del Cauca llega el conquistador Sebastián de Belalcazar, enviado por Francisco Pizarro a pacificar a Rumiñahui, Señor indígena que se había hecho fuerte en Quito. En desarrollo de su proyecto, envió Belalcazar a Pedro de Tapia con algunos de sus hombres a avanzar en la exploración de la provincia de Los Pastos. Motivado por el informe que éste le presenta, mandó al capitán Pedro de Añasco a explorar el territorio. En esta tierra de los pastos se enteró dicho capitán de la existencia de una tierra fértil, de oro abundante, que tenía dos caciques Popayán y Calambás. En busca de tales lugares, salió Belalcazar de Quito a mediados de 1535, con un grupo de soldados y un número considerable de indios yanaconas<sup>10</sup>.

Con el objeto de buscar un sitio apropiado para establecer la sede de su gobierno, el conquistador decidió ocupar el Valle del Pubén y fundar Popayán, dándole el nombre del jefe de los indígenas<sup>11</sup>. Se constituye así el principal asentamiento español, en la meseta de Popayán, decisión que se hace conveniente, debido a la consideración de tres factores, la fertilidad de la tierra, la proximidad de yacimientos de oro y la presencia de una densa población indígena diestra en la labor de las minas.

Fundase así Popayán en 1537<sup>12</sup> por Sebastián de Belalcazar. Entre 1538 y 1539 Popayán sufrió las más grandes calamidades en epidemias y maltratos de la conquista, lo que despobló considerablemente sus campos y sus pueblos indígenas. Así, según Arroyo<sup>13</sup> la población del Valle de Pubén que inicialmente “se calculaba en cien mil almas, quedó bien presto reducido a menos de diez mil”. El visitador Andagoya plantea que la causa de tal mortandad, estuvo mediada por la resolución de los naturales de no cultivar la tierra, debido a los malos tratos a que eran sometidos, pero Arroyo se contrapone diciendo que no fue necesaria tal resolución, puesto que las guerras de tres años [en su lucha por dominar y asentarse definitivamente en la región], la persecución que los españoles hacían a los indios, la esclavitud a que los reducían y el constante despojo de cuantos bienes poseían, debieron ser causas suficientes para producir aquella miseria extraordinaria<sup>14</sup>. Pero a todo esto, los españoles y yanaconas -dice el autor- salieron adelante, bien obligando a los indígenas a proporcionarles alimentos, bien haciéndolos traer de otros lugares. No obstante en medio de estas vicisitudes, Carlos V confiere a Belalcazar el título de “Gobernador y adelantado vitalicio de Popayán”, en 1540<sup>15</sup>.

Pacificando Belalcazar la región y dejando constituido su gobierno, continúa en busca de El Dorado, tesoro del que había tenido noticias ya en Quito, y que lo motivaron en sus expediciones, aparte de otros móviles administrativos y políticos.

Con estas ansias regresa a Quito donde se provee casi cinco mil yanaconas, caballerías, considerables provisiones en alimento y parte entonces con ruta hacia el Mar del Norte (actual Atlántico)<sup>16</sup>.

En 1550 muere Belalcazar y le sigue en el mando Francisco Briceño, fúndanse bajo su gobierno El Distrito de Almaguer, cuya extensión en ese momento cubría lo que hoy se conoce como Macizo Colombiano.

### **Almaguer Distrito y Ciudad: los primeros habitantes**

El antiguo Distrito de Almaguer fue fundado a mediados del siglo XVI, en el territorio que hoy corresponde al sureste del departamento del Cauca y al extremo noreste del departamento de Nariño. El territorio que oficialmente se denominaba “la ciudad y jurisdicción de Almaguer, en la Gobernación de Popayán del Nuevo Reyno de Granada”, comprendía aproximadamente 4000 km<sup>2</sup>, desde el Valle del río Guachicón, hasta el divortium entre la hoya del río Mayo y del río Juanambú; y desde los contrafuertes de la cordillera Central de los Andes, al borde del Valle del Patía, hasta las cumbres del hoy Macizo Colombiano y del Alto Valle del Caquetá<sup>17</sup>.

En 1560 un Visitador colonial<sup>18</sup>, describe así este distrito: “*La gente y naturales de ella andan los más vestidos de ropa de algodón. No hay caciques, ni señores naturales; casi todo ello es behetría. Alcanzan algunos valles calientes, donde cogen cantidad de algodón y de coca y de yuca y mucha*

*cantidad de maíz dos veces en el año, que en lo frío no se da más de una. Viven los naturales en buhíos de paja y muy apartados unos de otros. Son de mala distinción, que después que está poblada la ciudad nunca han estado de buena paz (...)*. En cuanto a la forma de asentamiento y su división territorial, este visitador hace la siguiente referencia: *“Hay en esta ciudad seis provincias donde habitan los naturales. La de los Quillacingas es fría y gente caribe que come carne humana. La Discanze [actual Iscanché] está de guerra y no sirven, es templada y muy abundosa de todo género de comida. La provincia de Choaes, asimismo templada y muy abundosa, está de guerra y no sirve. La provincia de Guachicunu es tierra fría y en ella hay un señor principal que la manda toda y le obedecen. La de Pancitará es tierra fría y que tiene muy junta su poblazón. La de Patía es caliente y en ella hay muchas minas de oro y así mismo las hay en todas las demás provincias aunque no tan buenas como las de este valle”*.

Al respecto de esta distribución Romoli<sup>19</sup> la retoma, para analizarla en dos composiciones: tres divisiones principales, y tres secundarias. Este análisis permite aclarar la demarcación geográfica de cada provincia, la lengua que hablaban y la organización social que tenían, antes de insertarse al “mundo” español, tanto con estos mismos pobladores, como con los yanaconas y negros traídos posteriormente.

Las divisiones principales, en orden de importancia eran: la provincia de Guachicunu, sector del río San Jorge. Aunque la denominación de provincia indicaba que

todo el territorio que ella abarcaba correspondía a gente de un mismo grupo étnico, hay indicios de que las tribus de “los calientes de Guachicunu”, que habitaban en el curso inferior del río Guachicunu, lo mismo que algunas de la hoya del río San Jorge, eran de cepa distinta. Los pueblos de Guachicunu y Pançitara (así lo llaman en los documentos coloniales) parecen haber sido en cambio, homogéneos. Las gentes de Pacitará y Guachicunu se casaban entre ellas, pasaban de una parte a otra para vivir, era tal la relación entre ellos que algunas veces los encomenderos tuvieron dificultad para saber a cuáles de los dos pertenecía un tributario. La segunda división era la del pueblo de la Cruz, situada al sur de la provincia de Guachicunu, en las partes medianas y altas del valle del río Mayo. Sus moradores étnicamente distintos de los del resto del distrito pertenecían a “las naciones a quien llaman los quillacingas”.<sup>20</sup> La tercera división, estaba formada por el pueblo llamado los Papallatas, o de Papallata, comarcas de la loma de los Humus y el actual Páramo y Valle de las Papas. Estos habitantes hablantes de la lengua haxa, no tenían afiliaciones con los Quillacinga del río Mayo, ni tampoco con las tribus de Guachicunu y Pançitara, aunque hay indicaciones de que mantuvieron relaciones amistosas con éstos, y que pudo haberse dado una cierta aculturación entre los dos grupos.

Las tres secundarias, la autora las inscribe como independientes, es decir que no tenía -aparentemente- nexos directos con las anteriores. Estas eran: Cacaoña actual Caquiona; Choa, cerca del actual Pá-

ramo de las Papas; próximo del actual departamento del Caquetá estaba Yscançe, hoy Iscancé o Descancé.

Estas sociedades eran sedentarias, agrícolas, semi-estratificadas, rurales y familiares, probablemente patrilineales y patrilocales. En el territorio de un pueblo no había heredades particulares, una familia era dueña de su vivienda, su huerta casera, sus enseres y un individuo de sus armas, prendas de vestir ornamentos y utensilios, pero la tierra era de la comunidad. La base de la agricultura era el maíz, pero los indios cultivaban muchos otros frutos de la tierra. Juan Friede<sup>21</sup>, basándose en indicios arqueológicos y Visitas, argumenta que estas tribus -él las denomina Tribus del Alto Magdalena, por nacer ahí el río Magdalena- labraban la tierra con macanas de madera, hachas y barretones de piedra, para cultivar además de maíz, papas, yucas, arracacha, frijoles, maní, zapallos, batatas, plátanos, cañas dulces y otras legumbres (desde 1000-3800 metros sobre el nivel del mar). La pesca y la caza complementaban seguramente su dieta.

La población total de estos grupos al momento de la conquista era de aproximadamente ochenta mil nativos<sup>22</sup>. Debido a los malos tratos por el trabajo en las minas, declinó la población originaria -tal como lo veremos más adelante-, que luego se nutrió con los yanaconas traídos del sur, los negros traídos de Guinea principalmente, como esclavos para las minas de oro y de mestizos surgidos en la conquista.

Al momento de la conquista eran varios los dialectos que se hablaban en Almaguer<sup>23</sup>. Sin embargo, el Quechua exis-

tía en este Distrito antes de la conquista, con claro uso de lengua que permitía a todos sus habitantes comunicarse entre sí, no importando la lengua materna que se tuviere. A la disminución de los pobladores nativos, siguió también la desaparición de la *lengua general*<sup>24</sup>.

El centro de tal distrito era la ciudad de Almaguer, bajo cuya jurisdicción estaban las provincias ya citadas. Aunque la ciudad de Almaguer fue ocupada definitivamente por los españoles en 1550, la fundación definitiva de ésta se hace a 2300 m.s.n.m., cuando se inicia la explotación de sus minas en 1551<sup>25</sup>. Almaguer cumplió un papel muy importante como la única población de españoles entre Popayán y Quito, que podía ostentar el título de ciudad, “tenía más vecinos e indios que Cali o la misma capital de la Gobernación”<sup>26</sup>, Popayán. La fama de las grandes riquezas del territorio de Almaguer, despertó la atención de los primeros conquistadores, quienes en breve formaron un núcleo importante de población con gentes distinguidas de la Provincia. La ciudad prosperó rápidamente y antes de contar 50 años de su fundación, el Rey Felipe II le confirió el título de “muy noble y muy leal ciudad”, concediéndole además escudo de armas<sup>27</sup>.

Toda la actividad de Almaguer se centró alrededor de las minas de oro que al decir de Fray Geronimo de Escobar<sup>28</sup>, “de Almaguer (...) se sacará cada año de él más de 30.000 pesos de oro, porque es tierra rica. Hay un asiento de minas 3 leguas del lugar que se llama las minas de la Concepción a donde de ordinario hay 2000 indios y ne-

*gros, porque vienen cuadrillas de otros pueblos [del mismo distrito de Almaguer]”. Teniendo en cuenta la importancia en riquezas, este fraile pide a la corona le conceda algunos beneficios a la ciudad para su buena marcha, al respecto dice: “Podría Vuestra Alteza poner en este lugar un escribano o 2 o uno para el pueblo y otro para las minas (...). Sería necesario que en este lugar hubiese un protector de naturales (...). Estos dos beneficios en este dicho lugar no están dados por Vuestra Alteza y son buenos para aquella tierra, porque cada día se descubren más ricas minas”<sup>29</sup>.*

Para consolidar la fama de ciudad aurífera, Almaguer contaba con una población nativa que, en número y capacidad laboral, se acomodaba a los intereses de los conquistadores. Desde un comienzo se hicieron repartimientos de indios y de tierras entre los participantes de la “pacificación”, los que junto a una clase comerciante que atraída por el oro, llegaba de ciudades como Buga, Quito, Pasto y Popayán, conformaron un círculo político cerrado que monopolizaba el poder sobre la ciudad, su jurisdicción y los recursos económicos en ella contenidos<sup>30</sup>.

Hipotéticamente algunos autores afirman que en el distrito de Almaguer, la ostentación del poder económico por parte de los conquistadores y fundadores no estuvo basada en la posesión de la tierra como tal, sino que detentarla aseguraba la mano de obra necesaria para la explotación de metales preciosos. Por lo tanto la agricultura, verdadera vocación de la región, ocupó un papel secundario<sup>31</sup>. Debido a que los indios eran todos empleados

en el trabajo de las minas, evidentemente la región carecía de víveres propios, a lo que algunos cronistas apuntaban denunciando a la corona: “*Es pueblo muy sano y de escogido temple, aunque es muy estéril de comidas porque todo es de acarreo [acarreo] por los pocos indios que hay [para trabajar las tierras]*”<sup>32</sup>.

Dentro de todos estos contextos, se van desarrollando en la ciudad de Almaguer, una serie de procesos de cambios, configuraciones y redefiniciones, en todos los espacios de la vida social y cultural, de los pobladores del Macizo Colombiano. Procesos que se materializan a través de las nuevos asentamientos humanos, los tributos en las Encomiendas, el establecimiento de los Pueblos de Indios, la configuración de los resguardos y sus respectivos cabildos, y el adoctrinamiento por parte de los curas franciscanos principalmente.

De los pobladores que se instalaron en la ciudad, los más importantes en la nueva configuración social, fueron los yanaconas. Aunque éstos fueron traídos por españoles desde Perú y Ecuador, e instalados en la región como “segundones” de éstos, en la actualidad se los reconoce como los “verdaderos antepasados” y no como uno más de los grupos (además de negros y españoles) que entraron en mestizaje con los indígenas originarios del Macizo<sup>33</sup>.

Los yanaconas eran conocidos como yana, en el antiguo territorio Inca. “física y socialmente separados de los suyos, borrados de las listas de prestaciones rotativas (servicio militar rotativo), de baja condición y utilizados para fines estatales, los

yana constituían el grupo social más alejado del campesino andino clásico<sup>34</sup>. Cieza de León define a los yana como “criados perpetuos”<sup>35</sup>. Pero ¿cómo surgieron los yana?, “*El rey Topa, quien reinó en el siglo XV, tenía un hermano a quien designó inspector general. Cuando el inspector llegó a la zona que se le había asignado, se apoderó de un número mucho mayor de gente que el que se le había fijado, diciendo que todos eran sus yanaconas que así llaman a sus criados. Estas personas fueron escondidas del censo; el hermano del rey esperaba formar con ellos un ejercito para derrotar a Topa. Pero este descubrió la conspiración, destruyó al traidor “y a todos sus consejeros y favorecedores” y emprendió él mismo el censo. Su esposa y hermana Mama Ocllo, le rogó que detuviera la matanza, que perdonara a los sobrevivientes, “aplicándolos para su cámara de criados (...)*”<sup>36</sup> a todos los perdonados se les conoció luego como yanayaco; ya no fueron enumerados en el censo, por no merecerlo. Pero esto no indica, que no hubieran existido ya esos “criados” cuando el hermano de Topa llegó.<sup>37</sup> Sin embargo, los yanaconas llevados por los españoles hacia las zonas del actual Macizo Colombiano, pueden o no haber pertenecido a esta categoría social incaica, ya que “en las primeras décadas posteriores a la invasión, los europeos esclavizaron a mucha gente a quienes denominaron yana, pero que nunca habían sido de condición servil antes de 1532”<sup>38</sup>.

El traer estos pobladores como vituallas, suplió muchos de los trabajos iniciales de la conquista del suroeste del actual Colombia, específicamente de la Gober-

nación de Popayán y en ella en el Distrito de Almaguer, ya que los indígenas originarios aborrecían “*el servir y estar sujetos que es causa bastante para que recelasen de estar debajo de gente extraña y en su servicio (...) y como los españoles los aprietan que man las casas en que moran (...) y vanse una legua de allí o dos o lo que quieren y en tres o cuatro días hacen una casa y en otros tantos siembran la cantidad de maíz que quieren (...). Los del Perú sirven bien y son domables porque (...) todos fueron sujetos por los reyes ingas a los cuales dieron tributo sirviéndoles siempre y con aquella condición nacían y si no lo querían hacer la necesidad los constreñía a ello porque la tierra del Perú toda es despoblada llena de montañas y sierras y campos nevados y si se salían de sus campos y valles ni la tierra da fruto ni hay otro lugar que lo de que los mismos valles (...) suyos de manera que por no morir sin ninguno poder vivir han de servir*”<sup>39</sup>.

A medida que se iba dando el mestizaje surgían los inconvenientes propios de las categorías sociales que se formaban a partir de las distribuciones de Encomiendas, alcaldías y demás sectores privilegiados de los dirigentes coloniales en el lugar. La desestabilización socio-cultural en principio fue mucho más profunda que en otras regiones del Virreinato del Perú, pues como anotaba al comienzo, en estas tierras, según el Visitador anónimo de 1560, no había “caciques ni señores naturales”, por el contrario, “todo ello es behertría”. Ello propiciaba desajustes sociales tan violentos como los señalados por Fray Geronimo de Escobar en 1582: “*Luis de*

*Midelos tiene dos hijos mestizos, hijos de indias y suyos...cruelísimos contra los miserables indios y con ser de esta suerte y que es gente que vive mal estos mestizos, y que hay proceso hecho contra ellos (...) cuando tienen necesidades, hacen juntar a los indios y con amenazas les sacan los dineros que tienen diciendo que si no lo dan, los azotarán y que si lo dan que ellos tienen autoridad y mando para que se emborrachen y hagan sus bailes, y estos dichos mestizos (...) bailaban entre ellos a fin de sacarles el oro que tenían los miserables indios, porque estos mestizos residen siempre en los indios de su padre que son en un pueblo que llaman Panzitara [actual Pancitará] (...). Con todas estas cosas salen ellos porque su padre es el más rico de este lugar (...) es teniente de gobernador<sup>40</sup>.*

En estas circunstancias se dinamiza la institución de la Encomienda, distribuida por encargados encomenderos, los cuales se distribuían los distintos poblados para hacerlos sus tributarios. Estos repartimientos significaban el privilegio de recibir un tributo de los indios pero no incluían dominio sobre tierras u otros recursos, o al menos así rezaban las leyes coloniales. El encomendero sustituía el poder de las jerarquías aborígenes que recibían tributo con anterioridad, a través del dominio sobre una jurisdicción territorial ejercida desde la ciudad<sup>41</sup>. Estos tributos pagaderos en diferentes especies, para el caso del Macizo Colombiano, sólo eran efectivos a través del trabajo en las minas,

ya que las labores agrícolas como se explicó antes, fueron por este mismo hecho totalmente desplazadas.

Antes de pasar a recrear el tema de las Encomiendas y los pueblos tributarios, creo pertinente hacer referencia a otros personajes que bien se articularon a todo este proceso del encomendamiento, los curas doctrineros o misioneros. Los encargados de adoctrinar en el curato de Almaguer fueron los Franciscanos. Su convento se estableció en Almaguer en 1537<sup>42</sup>, mucho antes de que ésta se estableciera como ciudad y tenían su residencia en el actual pueblo de la Vega. Su jurisdicción en el Macizo Colombiano, se extendían hasta las poblaciones de la Cruz y Mercaderes. Después de un terremoto acaecido en la región en el año de 1765, los franciscanos se trasladaron a su convento de Popayán. *“Aquí en este lugar para adoctrinar estos indios hay 6 sacerdotes” -escribía Geronimo de Escobar en el año de 1582- “que andan dispersos en contorno de más de treinta leguas. Pagan a cada sacerdote hasta 350 pesos de oro, que es la moneda que aquí corre (...) Hay en este dicho lugar una buena iglesia que yo hice hacer siendo visitador, que tenían una de paja 32 años había (...). Aquí pone el obispo de Popayán un cura vicario que le vale hasta 400 pesos de oro y en las minas hay otro beneficio que vale 500...Valen los diezmos de este lugar un año con otro, 500 pesos”*<sup>43</sup>. Respecto a los resultados en la instauración de esta doctrina, Fray Juan de Santa Gertrudis<sup>44</sup> ano-

ta: “*nosotros predicamos en Almaguer nuestra misión, con mucho fruto de las almas*”<sup>45</sup>

### Las instituciones reductoras: Tributos y Encomiendas

Aunque el tributo fue el móvil principal de la Encomienda, lo retomo separadamente para tratar de forma más concreta, su establecimiento y consecuencias como factor colonial que mayor detrimento causó a la población nativa. “*Sácase en él [Distrito de Almaguer] mucho oro y se ha sacado grandísima cantidad con indios naturales de la tierra y algunos negros*”<sup>46</sup>. En el cuadro que sigue se registran los indígenas tributarios y su descenso en los periodos comprendidos entre la fundación del

distrito y la ciudad de Almaguer en el siglo XVI, hasta 1728. El traer estos datos nos permitirá ver la repercusión social, especialmente demográfica en la extinción de la población nativa, a partir especialmente de la instauración de las Encomiendas en la zona. La población tributaria de Almaguer estaba tal como aparece relacionada a continuación:

Observando el cuadro es evidente notar el descenso desmesurado de la población entre uno y otro periodo. Si bien es cierto que las duras epidemias de viruela producidas entre 1566 y 1588<sup>47</sup>, agilizaron la desaparición de los nativos, lo que sin duda repercutió más severamente, en esta disminución, fueron los malos tratos y las condiciones que vivían los aborígenes. Algunos autores plantean que tal disminu-

**Cuadro N° 3**  
**Población tributaria de Almaguer (1551-1728)**

Año	Población	Fuente
1551	15000	Fray Gerónimo de Escobar
1554	7500	González Grandino*
1559	3600	Anónimo
1570	3200	García de Valverde**
1582	2000	Fray Gerónimo de Escobar
1583	3000	Guillen Chaparro***
1606	256	Armenteros y Henao**
1638	520	San Isidro Manrique
1667	100	Inclán Valdez**
1675	72	A.C.C. sig. 1757
1680	80	A.C.C. sig. 1565
1728	111	A.C.C. sig. 3328

Fuente: Muñoz, C. A., et al 1996

\* (Friede, 1975: doc. 277).

\*\* (en Padilla Altamirano, 1977:50,55).

\*\*\* (en Tovar, 1993:458)

ción, especialmente la producida entre 1551 y 1554 (ver cuadro), donde casi se extermina el 50% de la población, fue causada por el sometimiento de los indígenas por medio de una guerra y especialmente por su distribución indiscriminada en Encomiendas que destinaron a los indios a la ardua labor de la minería. Los constantes traslados de las cuadrillas a yacimientos localizados en diferentes alturas provocaron sin duda esta reducción poblacional<sup>48</sup>. Para intentar superar esta situación los colonizadores trajeron indígenas y esclavos negros<sup>49</sup> de otras partes de la Gobernación de Popayán.

Es de anotar, que las mujeres y los niños no tributaban, pero no por ello estaban exentas de hacer transferencias al encomendero y/o cura doctrinero. Las mujeres se dedicaban a la elaboración de mantas, petacas (arcas de cuero para caballería) y reatas (cuerdas), artículos que en las primeras tasaciones que se hicieron fueron de gran ayuda en el acomodamiento de los europeos<sup>50</sup>. Además, las mujeres y los niños también pagaban tributo como servidumbre doméstica, tal como lo indica esta referencia: “*hay vecinos que tienen en su cocina 7 y 8 indias por cocineras (...) 4 y 5 indias lavanderas y si tiene hijos pequeños el dicho vecino, con cada uno anda por la calle una china que llaman, que son indiecitas de hasta 10 años (...) 7 indios grandes que proveen la casa de leña y agua*”<sup>51</sup>.

Los indios tributarios pagaban tributo de los 17 hasta los 50 ó 54 años. A los 50 años, el indio que hubiera sobrevivido estaba ya totalmente agotado, viejo, enfer-

mo y no tenía ninguna expectativa de vida<sup>52</sup>. En cuanto al tiempo de trabajo de los indios tributarios en las minas, “*empezaban en febrero o marzo y terminaban 15 días antes de Navidad, pero si había bastante comida los indios se anticipaban a trabajar*”<sup>53</sup>. El horario establecido era desde antes de la salida del sol hasta cuando se ponía. Siguiendo las declaraciones de las tasaciones en la Visitas, se encuentra que “*al indio no se le pagaba un salario, sino que se le daba para él y toda su familia (...) un cuartillo de un celemín de maíz y media libra de carne cada día (...), ropa tampoco recibían, aunque como excepción (...) daban a los indios (...) una camiseta cada demora*”<sup>54</sup>. El día que tenían para descansar era el domingo siempre y cuando el cura doctrinero no los enviara a las minas para sacar el diezmo que debían pagarle, trabajar en sus sementeras o a conseguirle víveres, leña o hierba para sus caballos<sup>55</sup>.

La Encomienda fue una institución colonial que consistía en el otorgamiento de un grupo de familias indígenas a un español en reconocimiento por los servicios prestados a la Corona. El encomendero quedaba obligado a enseñarles a los indios bajo su responsabilidad la doctrina cristiana, la agricultura de granos y otras especies rentables (trigo, cebada, caña de azúcar, etc.), para que los indios cultivaran las tierras del encomendero o de los mismos indígenas, con la ayuda de arados. El encomendero también señalaba los oficios domésticos que los indios obligatoriamente debían prestar en sus casas de habitación o en la casa de la estancia<sup>56</sup>.

Con el tiempo, los indígenas encomendados dejaron de pagar el tributo en especie y lo comenzaron a pagar en oro, tal como lo he indicado más arriba. Aunque las disposiciones iniciales del carácter de la Encomienda eran un tanto más humanas, esta entidad “muy pronto se convirtió en un adecuado y efectivo instrumento para la eliminación, consciente o inconsciente, de la población nativa. La autoridad que otorgaba la institución provocó muchos desagradables episodios y muchos malos tratos sobre los indígenas”<sup>57</sup>.

Las Encomiendas se daban mediante contratos, estableciéndose en éste, las obligaciones y los privilegios políticos y económicos de los conquistadores en los territorios que obtuvieran para la Corona española. Los privilegios incluían el reparto de botín (oro, joyas, alimentos, mujeres, etc.) y el reparto de recursos permanentes, como era el dominio sobre la fuerza de trabajo, y los recursos materiales y económicos de los hombres vencidos en la guerra<sup>58</sup>. Pero la Encomienda era una institución compleja que incluía no sólo aspectos económicos, sino también políticos, jurídicos y por supuesto sociales. Dentro de esta institución el tributo tenía un significado de sujeción política por parte de los conquistadores sobre los indígenas, garantizado por la substitución de la autoridad original de las élites indígenas<sup>59</sup>.

En la Visita hecha por Tomás López a Almaguer, en 1558, se registra un total de 23 encomenderos, 3562 indios (634 indios de minas) y 280 fanegas en sembrados<sup>60</sup>. Sin embargo, debido a las situaciones de constante maltrato y abandono, la pobla-

ción tributaria disminuía cada vez más. En 1582, Fray Geronimo de Escobar estableció que, ese año en Almaguer había 2.000 indígenas que estaban encomendados a catorce encomenderos<sup>61</sup>. Finalmente para 1606, el Visitador Armenteros y Henao sólo tasó 1023 indígenas, de los cuales 255 eran tributarios repartidos en catorce Encomiendas<sup>62</sup>.

La creación de impuestos por parte de la Corona sobre la Encomienda, disminución jurídica de los encomenderos sobre los indios -debido a nuevas disposiciones jurídicas de 1542, donde se estipulaba que “ninguna autoridad del Nuevo Mundo tuviera facultad de encomendar indios, derogaban la ley de sucesión de Encomiendas por dos vías y sustraían al indígena del esclavismo”<sup>63</sup>-, la ausencia de indios tributarios, la muerte de los encomenderos iniciales, el desempeño de cargos oficiales por parte de estos, y la dedicación exclusiva a actividades como la minería y el comercio; produjeron la paulatina desaparición de la institución. Para la Gobernación de Popayán el último beneficiario de Encomiendas se liquidó en 1763, en la provincia de Almaguer<sup>64</sup>.

Finalmente es de destacar, cómo debido a la bonanza y características de Almaguer durante los años 1551 y 1620, muchos españoles y vecinos de otras ciudades como comerciantes, mineros y funcionarios reales quisieron habitar allí y junto con los descendientes de los primeros encomenderos, formaron un círculo sociopolítico y económico enlazado por medio de matrimonios que monopolizaron los puestos en el cabildo, logrando así, el do-

mino político y el otorgamiento de “mercedes de tierra”. Estas se materializaban en enormes porciones de tierra cuyos límites no eran nunca bien conocidos ni determinados<sup>65</sup>. En la sociedad colonial el poder político generaba el poder económico, y Almaguer no fue la excepción. El prestigio social que generaba este proceso se consolidaba con la propiedad sobre la tierra. La tierra, antes que un medio de producción, era un símbolo de poder y autoridad. El que poseyera el latifundio más vasto era el más temido y respetado<sup>66</sup>.

En el territorio que hoy abarca el Macizo Colombiano, de esta manera fueron apareciendo grandes propietarios en

las tierras altas de la región, en el actual Valle de las Papas principalmente. A tales propiedades difícilmente se les podría llamar haciendas; en la mayor parte del Macizo Colombiano durante el periodo colonial sólo hubo hatos y fincas. Es posible que verdaderas haciendas hayan surgido en el valle del Patía, donde tras varias expediciones de pacificación que culminaron con éxito hacia 1680, hombres blancos y mestizos venidos de diversos lugares en busca de veneros de oro y oportunidades, se apropiaron de la tierra<sup>67</sup>.

En la jurisdicción de Almaguer, el asentamiento de las comunidades indígenas en las partes altas, hizo que las haciendas se formaran preferentemente en las tierras bajas, tierras que mediante la figura del concertaje, y el empleo de esclavos negros y mestizos libres, lograron una producción de subsistencia que sostuvo la ganadería extensiva y, de paso, alimentó los entables mineros<sup>68</sup> de la zona, y abas-

teció ciudades como Almaguer, Popayán, Pasto y Quito<sup>69</sup>.

Después de 1591, cuando la Corona hizo el saneamiento de títulos de propiedad, revisando e incluso desconociendo mercedes que había otorgado, vinieron las denominadas “composiciones de tierras”. “Las composiciones de tierras fueron un hecho determinante en la consolidación del régimen colonial en la Gobernación de Popayán, y especialmente en Almaguer, ya que el mecanismo obligó a que el traspaso de tierras se basara en documentos escritos legales”<sup>70</sup>.

En 1637, y en 1715, se llevaron a cabo Visitas en la Gobernación de Popayán con el objeto de materializar “las composiciones de tierras”. La última correspondió al Macizo Colombiano. A mediados del siglo XVII se comienzan a percibir movimientos en la estructura de tenencia de la tierra en el Macizo Colombiano, debido a herencias, compra-ventas, donaciones personales, capellanías e hipotecas por parte de la iglesia. Así, las grandes propiedades existentes en el Macizo durante el siglo anterior, se fueron poco a poco fraccionando<sup>71</sup>.

### ...Y fuimos nombrados indígenas: Los territorios indígenas y sus autoridades

#### *Los Pueblos de Indios*

Puede decirse que la instauración de la Encomienda y la de los Pueblos de Indios se sucedieron de forma casi simultánea. Sin embargo, la primera hace referencia exclusiva a la concentración de la población para el cobro de tributos, y la segun-

da, a la organización sociopolítica de dicha población, razón por la que las abor- do separadamente. La fundación de un pueblo se iniciaba con un primer acto oficial, el bautizo. Este consistía en asignarle el nombre que podría ser, el del santo que coincidiera con el día de dicha fundación; el del patrono de la orden misionera; el nombre de una Virgen o de Jesucristo. El misionero “al ser aceptado”, levantaba la cruz y construía una nueva iglesia. Conviene resaltar que casi siempre los nuevos pueblos tenían nombres compuestos; el primero tenía carácter religioso y el segundo designaba al grupo étnico, ya sea por el nombre de su jefe o por sus características físicas o de personalidad. Este último facilitaba que los frailes identificaran a los indígenas que habitaban el pueblo en cuestión<sup>72</sup>. Ejemplos de ello son Santiago del Pongo (pueblo del Macizo Colombiano) o San Juan de los Andakís (pie de monte amazónico del Macizo Colombiano).

Dentro de estas fundaciones se conformaron lo que se conoció como “los Pueblos de Indios”. Éstos constituyeron la unidad básica que se empleó en la colonia para identificar

diferentes etnias prehispánicas. Cada uno de estos pueblos estaba constituido por varios linajes, localizado en un territorio específico, bajo la dirección de un cacique principal y otros secundarios, con una producción comunitaria y con un conjunto de creencias y prácticas consideradas mágicas. A pesar de esta intencionalidad, cada pueblo no constituyó jamás un sistema independiente de los demás pueblos

vecinos. Por el contrario, entre ellos hubo alianzas familiares y afinidades culturales como la lengua y algunos nexos políticos<sup>73</sup>.

La necesidad de establecer estos pueblos, se hacía necesaria para llevar a feliz término las actividades de la instauración hispana, que se veían imposibilitadas, debido a la forma como estaban establecidos territorial y políticamente los pobladores originarios. “La población indígena -con la excepción de algunas comunidades del Perú, Nueva Granada y Mesoamérica- se encontraba diseminada a través del continente, “regada” en los filos y faldas de las montañas, en los valles y vegas de los ríos, en las costas de los océanos”<sup>74</sup>. Estos nuevos asentamientos obedecían a la instauración de la política de “vivir en policía”, es decir vivir conforme al modelo civilizador hispánico. Era mucho más ventajosa esta nueva instauración que la creación de ciudades y villas, ya que justificaba los intereses económicos, políticos y religiosos, que se tenían sobre los Pueblos de Indios<sup>75</sup>. En las disposiciones de “vivir en policía”, los reyes establecían que cada una de las familias indígenas debía dentro de los Pueblos de Indios, tener su propia casa, “según y de la manera que tienen los vecinos de estos nuestros reinos”<sup>76</sup>. Se consideraba que sólo la reducción en pueblos donde los indígenas pudieran vivir al lado de los españoles, garantizaría el encaminamiento de la población hacia la vida civilizada y cristiana<sup>77</sup>. Frente a todas estas disposiciones los indígenas se revelaron, en defensa de sus lugares de origen; sus sistemas seculares de asentamiento, donde se encontraba los

recursos necesarios acordes a sus necesidades económicas y culturales; y su religión profundamente relacionada con su medio ecológico. Además, de la defensa por lo suyo, la insurrección de los indígenas se dio también, por el temor a las epidemias -fácilmente transmitidas entre una población aglutinada- y a la evidente explotación de su fuerza de trabajo, si se asentaban en los pueblos indios<sup>78</sup>.

Para el caso del Macizo Colombiano solo hasta 1559 se tiene noticias de un pueblo de indios, cuando el Visitador Tomás López Medel ordenó la fundación de uno, en el pueblo prehispánico de la Cruz<sup>79</sup>. En 1667 cuando Diego de Inclan Valdéz llegó, y el ciclo de oro en Almaguer había definitivamente terminado, encontró solo 100 familias indígenas. Pese a esto los Pueblos de Indios en el Macizo nunca dejaron de existir; aún cuando solo estaban conformados por pocas familias, legalmente existían y aunque algunos no contaban con un poblado unificado, seguían manteniendo sus toponímicos indígenas y sus autoridades en toda la ley<sup>80</sup>.

Entre los Pueblos de Indios distribuidos bajo la jurisdicción de Almaguer estaban los actuales pueblos y/o resguardos de San Sebastián, Santiago del Pongo, Pancitará, Guachicono, Río Blanco, El Rosal, San Juan, Los Milagros, Caquiona; además de los referenciados para la Colonia camino de Almaguer, por Fray Geronimo de Escobar<sup>81</sup>, como Xacanatú, Sacandonoi, Palacino, Mamendoy y el pueblo de la Cruz.

A partir del siglo XVIII, los pueblos indígenas en el Macizo fueron construyendo un sistema económico que envolvía a la ciudad de Almaguer; una red que la abastecía de mitayos<sup>82</sup> y productos de consumo cotidiano de acuerdo con las necesidades y potencialidades del momento. Sus recursos productivos garantizaban no sólo el suministro de especialistas tales como albañiles, sirvientes, mineros, agricultores, pastores, médicos tradicionales indígenas y leñeros; sino también de productos como hortalizas, yerbas medicinales, productos artesanales, etc.<sup>83</sup>

A pesar de todas estas disposiciones que encaminarían a pensar que con la creación de los Pueblos de Indios se difuminaron todas las tradiciones aborígenes, muchos de estos pueblos se constituyeron en sitios predilectos para el recreo en comunidad, y fueron los lugares en los que pudieron persistir antiguas creencias. Las plazas y atrios de las iglesias se convirtieron en los espacios donde se recreaban las formas antiguas con las venideras, en una reconstrucción de lo que sería en adelante su cultura. La siguiente descripción referenciada por Humboldt, muestra este sentido, amenizado en esta ocasión por los grupos de música y representación teatral del Macizo Colombiano, *las chirimías y mojjigangas*: “Lo más llamativo era la danza indígena durante la misa. El capitán de los indios estaba arreglado con estilo de arlequín: un casco de tela (...) y una urdimbre de cintas. Su pelo sencillo, suelto del modo de medusa, alrededor de los hombros. Innumerables rosarios colgaban alrededor del cuello. Llevaba una corta falda femenina

*hasta la rodilla, con innumerables campanillas colgando. Un bastón en la mano. Dos compañeros con campanillas similares, pero con decoración menos rica. El cura recibía a los indígenas en la puerta de la iglesia; ellos bamboleaban los bastones delante del sacerdote y danzaban una especie de ballet frente al altar, al ritmo de un tambor (...) Tan uniformes como el movimiento de los brazos eran el bamboleo de los bastones y el danzar entrecruzado, todo con una gravedad sin fin y con pretenciosos aires. Con el comienzo de la misma paraba la danza; pero ¡cómo nos sorprendimos cuando en la consagración, cuando el padre tenía en alto la hostia y el cáliz, resonó la música indígena!. Los hombres enmascarados danzaban con estilo de bacanal alrededor del sacerdote”<sup>84</sup>.*

## Los Resguardos

Los Pueblos de Indios y sus jurisdicciones se convirtieron en lo que se conoce hasta la actualidad como Resguardos Indígenas<sup>85</sup>. Éstos estaban sujetos en primera instancia a la autoridad civil de la ciudad de Almaguer, la que como hemos visto antes, dependía de la Gobernación de Popayán, que a su vez estaba bajo la jurisdicción de la Audiencia de Quito, y ésta como todas, al Virreinato del Perú, dependiente del Consejo de Indias.

En el Cauca los territorios de resguardo eran considerablemente mayores que en el resto del actual territorio Colombiano; en 1951 contaban con casi 420.000 hectáreas<sup>86</sup>. Contra la propiedad comunal de los resguardos se hicieron múltiples ataques, porque se habían constituido en

una traba para la libre circulación de tierras. Según los grandes propietarios de terrenos privados, el resguardo interfería en el desarrollo de la producción, y sin embargo, al país le sobraban tierras. El problema mayor era sin duda la escasa mano de obra; y la disolución de los resguardos, supuso la permanencia masiva de los indígenas en las haciendas y menos liberación de tierras<sup>87</sup>.

Algunos de los más antiguos resguardos indígenas de Colombia, se configuraron en el Macizo Colombiano, entre los 2000 y 2800 m.s.n.m. No obstante, toda la gama de resguardos constituidos colonialmente, no se conservan hasta la actualidad, muchos fueron repartidos en razón de la pugna por la propiedad sobre la tierra y la mano de obra. En el Macizo fueron repartidos los resguardos de la Cruz, de los Milagros (antiguo Jayo) y el Carmen. El resguardo del Rosal (antiguo San Juan del Rosal), todavía vigente en 1892, desapareció posteriormente. La repartición del resguardo de Santiago del Pongo, ocurrió en 1927<sup>88</sup>.

El debilitamiento de la organización del resguardo en el Macizo Colombiano se produjo, debido a la constante lucha -con variable éxito- contra el colonizador blanco, español y criollo. Muchos indios tanto yanacunas como pertenecientes a reducciones, abandonaban el resguardo o su pueblo, y deambulaban por la región viviendo como trabajadores de predios privados en calidad de jornaleros<sup>89</sup>. Las autoridades coloniales trataron en vano de impedir la vagancia con ordenanzas y leyes. El resguardo mismo empezó a desmoronarse

narse, disminuyendo el tradicional apego a la comunidad. Obligadas por las precarias condiciones económicas, falta de tierra y tributos excesivos, varias familias indígenas se desprendieron de la comunidad, tratando de encontrar medios de subsistencia más humanos en otros lugares<sup>90</sup>.

En la República habiendo surgido con la independencia un nuevo estímulo para el desarrollo de una economía privada, la sociedad criolla fue relegando al nativo, quien a pesar de todo continuaba apegado a la forma colectiva de su economía en los resguardos. El único cambio que con la Independencia tuvo el indio, fue el cambio de etiqueta social de “desarraigado”, por la de “indígena”<sup>91</sup>. A pesar de todas estas situaciones, en el Macizo Colombiano se han mantenido hasta la actualidad, los resguardos de Pancitará, Guachicono, Río Blanco, Caquiona; a los que hoy se les suman las Comunidades Indígenas Civiles de El Frontino, El Moral y El Oso, con el ánimo de ser más adelante constituidas igualmente como resguardos.

La persecución que se inicia entonces se dirige prácticamente contra los resguardos situados en regiones centrales de la república, donde estorbaban las ambiciones expansionistas de sus vecinos blancos: actuales departamentos de Antioquia, Caldas, Nariño, Cundinamarca, Boyacá y la Costa Atlántica. La situación del departamento del Cauca, ya para esta época casi desprovisto de las riquezas que lo hicieron centro en otros tiempos, apartado de

los centros de comunicación, favorece a los resguardos indígenas del Macizo Colombiano<sup>92</sup>.

### **Los Cabildos Indígenas**

Los Cabildos Indígenas<sup>93</sup> fueron la autoridad colonial en los resguardos. Estos Cabildos eran una capa burocrática indígena -no productora generalmente-, que bajo la égida del cura doctrinero o del corregidor de naturales, debía reorganizar la comunidad, teniendo como centro la economía: planear la producción, encargándose de la extracción del excedente económico de los productores directos, y de su traspaso a los sectores dominantes de la población blanca<sup>94</sup>.

La configuración de los cabildos, no fue hecha de manera homogénea. Se introdujeron variaciones con él objetivo de “aclimatizar” esta institución, a las condiciones específicas de las comunidades que estaban bajo cada jurisdicción. Así, los mecanismos electorales, la composición del Cabildo y sus funciones, cambiaba según las regiones, y muchas veces al interior de una misma región se podían observar algunas variaciones<sup>95</sup>.

Antes de la instalación de los cabildos hispánicos, en el gobierno indígena el poder se heredaba, y la elección también se hacía de forma democrática, sólo que las elecciones tenían lugar cuando moría la persona que ostentaba dicho poder. Debido al temor de que entre los indígenas se concentraran poderes que podría volverse

en contra de la autoridad colonial, ésta exigía que las elecciones de cabildo, se hicieran cada año, como se mantiene hasta la actualidad. Los misioneros jugaron un papel importante dentro de estas autoridades del cabildo; en 1569 los misioneros franciscanos relatan que ellos están tratando de enseñar a los “*alcaldes indios y gobernadores, como se debe administrar y gobernar*”.<sup>96</sup>

Tal como lo he indicado, la función social, política e identitaria del cabildo en el Macizo Colombiano en la actualidad, es fundamental; su representación tanto hacia el interior de las comunidades como hacia la “sociedad mayor” del país, es una garante para resolver conflictos, hacer adjudicaciones de tierras, negociar otras ante el Estado; en fin, representar con autoridad ante cualquier instancia, a los hoy reconocidos como indígenas yanaconas.

Después de múltiples luchas y esfuerzos por lograr el establecimiento y respeto de los derechos indígenas sobre sus tierras comunales, sus autoridades, sus bienes económicos y culturales, en la nueva constitución de 1991 se han logrado introducir cambios a lo establecido en la constitución de 1886, que lesionaba o desconocía muchos de estos derechos. Con la presencia de tres indígenas en la comisión de reforma constitucional, se estableció, entre otros puntos: “Los territorios indígenas serán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades” (artículo 330); “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdic-

cionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la constitución y leyes de la República” (artículo 246); “las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, son inalienables, imprescriptibles e inembargables” (artículo 63); “el Estado protegerá y promoverá las formas asociativas y solidarias de propiedad” (artículo 58); “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (artículo 7) “.

Resumiendo puedo decir que hacia 1550 la tierra de Quillacingas, Haxas, Pancitáras y Guachicunus entra en una nueva dinámica sociocultural. Ya no serán más, pueblos que viviendo en cada uno de su territorio, se encontraban a través de diversas relaciones posibilitadas por una lengua común, el quechua. A partir de 1550 los nativos del Macizo, pasan de sus asentamientos dispersos y su autoridad local, al mando, administración y reducción de las instituciones coloniales: la Encomienda y los Pueblos de Indios. La forma como fueron sometidos, ocasionó una disminución considerable de la población originaria, que en mestizaje con los indígenas yanaconas traídos por españoles y con éstos mismos, conforman la población que se conoce en la actualidad como campesinos y yanaconas del Macizo Colombiano. Sin embargo como he intentado mostrar, este proceso de “llegar a ser”, pasó por las respuestas negativas de los aborígenes que mediante insurrecciones, se negaron a abandonar sus asentamientos originarios, por motivos sociales, cultura-

les, ecológicos, entre otros. Ante el casi total fracaso de esta actitud de sublevación, los indígenas replantearon el uso de los espacios territoriales impuestos en la Colonia, y empezaron a “gozarce el espacio”. Buen ejemplo de ello fueron las iglesias, convertidas en sitios de regocijo comunal, donde las chirimías y mojíngangas en nombre de los pobladores, tomaron lo sacrocatólico y lo volvieron suyo: *“cuando el padre tenía en alto la hostia y el cáliz, resonó la música indígena!. Los hombres enmascarados danzaban con estilo de bacanal alrededor del sacerdote”*.

Pero no bastó con que el territorio transformado fuera resignificado por los nativos, los constantes reacomodos a los que los sometían, continuó con la instauración de los Resguardos y la posterior disolución de muchos de estos. A pesar de estas imposiciones y “movimientos”, los

comuneros del Macizo Colombiano no sólo cuentan en la actualidad con algunos de estos territorios comunales, sino que también se trabaja organizadamente para crear otros, es el caso de las Comunidades Indígenas Civiles. Además los cabildos coloniales, han sido convertidos en la actualidad junto con el resguardo, en los símbolos más representativos de la identidad indígena de estos pueblos.

Toda esta historia colonial que hemos visto a través de las crónicas de indias, será recreada en las voces locales durante todo el recorrido que aún nos queda para “terminar” este andar. Aspectos como las mitas, la ideología cristiana difundida por los misioneros, la fundación de los pueblos, entre otros, serán retomados más adelante para ubicar y explicar la apropiación, representación y socialización, que estos nativos han hecho de su territorio.



### Capítulo 3

## LA MEMORIA COLECTIVA EN LA CONSTRUCCIÓN DE MUNDOS LIMINALES... CERCANÍA DE LO BRAVO

...que el cielo sobre la tierra caminaba y respiraba en su pueblo de dioses. El pensamiento Salvaje

### **Lo bravo como construcción de la ambigüedad: El acercamiento a la liminalidad**

“Lo bravo” como ya lo hemos esbozado, es una categoría con la cual los comuneros del Macizo Colombiano representan algunos lugares, a los seres espirituales o divinidades, a los astros y fenómenos meteorológicos, y a determinadas personas. Éstos pueden estar representados de forma material o existir sólo a través de los discursos. A estos lugares, seres, espíritus y personas bravas, les son asociados en ciertos casos, algunas plantas, animales, horas, días y meses del año.

La categoría bravo aplicada a los lugares, marca el paso a un orden social distinto y a un relevo de poderes sociopolíticos; ejemplo de ello son los cerros y su entorno (lagunas, páramos, bosques...), ciertos tramos de la carretera y las casas abandonadas. Cuando los pobladores hacen referencia al cerro, se refieren particularmente a las minas de oro, principal objetivo de la instauración encomendera en la Colonia (cobro de tributos, organización sociopolítica en Pueblos de Indios); el poder sociopolítico de los pobladores originarios se difumina al caer bajo el poder de las Encomiendas. Las curvas y huecadas en las carreteras, y las casas abandonadas,

son sitios vistos como trincheras de la guerrilla y guaridas de los “amapoleros” (o traficantes de amapola). Al llegar la guerrilla y amapoleros, hay también un cambio social y un relevo de poderes: los cabildos indígenas actuales, han sufrido un debilitamiento considerable de su autoridad, debido a los violentos cambios generados por el narcotráfico, y en algunos casos los gobernantes locales (tanto Cabildos como Juntas de Acción Comunal), han tenido que aunar poderes con la guerrilla para poder controlar situaciones difíciles, como las ya descritas al tratar sobre organización social del Macizo Colombiano.

Todos los seres espirituales o divinidades pertenecen a la categoría de lo bravo. Éstos son conocidos entre los comuneros del Macizo como pantasma (también llamados cocos -kukus<sup>97</sup>-, espíritus y tentaciones) y Santos Remanecidos. Los fantasmas son presentados en dos grupos, los “fantasmas principales” y “los de después” o secundarios. Al primer grupo pertenece El Jucas<sup>98</sup> o “rey de los espíritus”, El Puma y El Alkuruna. A los secundarios adscriben El Guando (u Ojuepollo), La Turumama (o Madremonte) y El Duende. El Jucas es un ser representado como una divinidad de doble dualidad; es decir, este fantasma puede ser dios y demonio<sup>99</sup>, puede curar y causar enfermedad, dar poder para destruir y poder para hacer el bien. El Jucas a través de los fantasmas se-

cundarios controla el orden social. Cualquier comportamiento que rebase los límites culturales (alcoholismo, delincuencia, infidelidades, etc.), son sancionados por El Jucas a través de El Guando, La Turumama y El Duende.

El Puma y El Alkuruna, tienen “vida propia”, es decir, son concebidos como divinidades que actúan bajo una representación distinta a la de El Jucas (aunque este sea la divinidad suprema). El Alkuruna es considerado el pantasma de la música, es el modelo por medio del cual los comuneros se explican el origen de la música a través de los sonidos de la naturaleza. El Puma es el pantasma que recuerda el pasado. Y aunque en la actualidad tiene una representación social importante, esta es una divinidad que tiene mayor relevancia histórica. Este ser simboliza en su fiereza de tigre americano, la protección comunal, ayudando a preservar el orden social de los comuneros.

Los Santos Remanecidos son considerados como santos “originarios del Macizo”, “antiguos dioses que adoraban los tapuncos [antepasados]”<sup>100</sup>. Estos santos indican continuidad con un tiempo anterior (remanecer, aparecer de nuevo), con la época antes de la Conquista. Estas divinidades son presentadas como los seres que conectan el mundo aborígen con el hispánico. La representación de estos santos en el Macizo es hecha a partir de las imágenes de santos y Vírgenes como Mama Concia o Virgen de Caquiona, Virgen de los Remedios, Virgen del Rosal, Virgen Concepción de la Candelaria de Pancitará,

San Sebastián, San Lorenzo y el Santo Santiago.

La categoría bravo aplicada a las personas (hombres, mujeres -niños y adultos) se da solamente a través del tipo de sangre, la sangre brava. Este tipo de sangre es considerada una enfermedad, “una desgracia de la naturaleza”, que otorga ciertas características físicas y de comportamiento. Pero este mal también es propio de ciertos animales.

Acercarse a la categoría de lo bravo, es entonces, entrar directamente en una pluralidad de contenidos concedidos a una misma denominación. Decir bravo es dirigirse a un estado de transición social y natural, a un mundo donde se define la liminalidad de la cultura: lo prohibido, lo sagrado, lo salvaje, lo ininteligible. Veamos en adelante los diferentes significados y las prácticas sociales donde se recrea la categoría de lo bravo.

### **Camino a los territorios bravos: Tierras y mundos**

Los lugares bravos hacen referencia a sitios ecológicamente vírgenes y silvestres. Los primeros, son lugares que no han sido habitados ni cultivados por el ser humano, y los segundos, hacen referencia a lugares que han sido habitados y luego abandonados, pero que en la actualidad tienen múltiples usos. Localmente los sitios vírgenes se denominan “sitios de encanto” y los silvestres, “sitios de mal viento” (o “sitios de mal aire”) y “pedazos feos”. Estos sitios materialmente ubicados en la geografía de

la región, son puestos también dentro de todos unos imaginarios metafísicos llamados los mundos. Estos mundos son una construcción cultural que manejada esencialmente en los discursos colectivos, tienen la función de ubicar dentro de los valores sociales a propios y extraños, lo que permite definir y organizar tanto la sociedad en la que se vive, como la que se imagina o se sabe fuera de las fronteras donde habitan los maciceños.

*Los mundos* remiten al orden simbólico mediante el cual se define la persona. Esta categoría está basada en “anomalías simbólicas”, que se sustentan en rupturas o liminalidades culturales, atribuidas tanto a los nativos como a los foráneos del Macizo. Los nativos consideran que los habitantes de estos mundos son: *los tapuncos* o antepasados, *los aucas* o niños que han fallecido sin ser bautizados, las ánimas o personas que han muerto por suicidio o asesinato, los gringos, los españoles, la guerrilla, los indígenas amazónicos, y *los compautos* o *empautados* consideradas personas con riquezas desmesuradas sin explicaciones aparentes. Atendiendo a esta clasificación local, los habitantes de estos mundo se podrían clasificar en: El “Mundo de los antepasados” (*tapuncos*), “El Mundo de los Muertos” (*aucas* y ánimas) y el “Mundo de los Anormales” (gringos, españoles, guerrilla, indígenas amazónicos y *compautos*). Veamos en adelante la descripción física y cultural de los sitios donde se ubican los llamados mundos.

### **Sitios de encanto: de los antepasados a los muertos**

Los “sitios de encanto” son considerados “lugares bravos” siempre, es decir, no dependen ni de circunstancias, ni de momentos para adquirir esta categoría. Los narradores hacen alusión a que en un tiempo prehispánico, estos sitios eran espacios de adoración de las divinidades, pero después que “ocurrió el diluvio, cuando llegaron los que venían por el oro”, dichos sitios pasaron a ser sagrados y peligrosos al mismo tiempo. Estos sitios de encanto además de ser protegidos como reservas ecológicas en flora, fauna e hidrografía, son considerados “casa de los fantasmas”, “lugares de los mundos bravos”, fuentes de energía espiritual para los médicos indígenas o *tewas*, y sitios de iniciación del cazador.

Geográficamente los nativos ubican los sitios de encanto en los cerros o montañas, lagunas, páramos, volcanes y nevados. Aunque los pobladores no conozcan directamente dichos lugares, éstos están en la memoria colectiva como referentes de “lo encantado”. Los cerros sobre los cuales se teje esta concepción tutelar son: Cerro de la Campana (San Lorenzo), Cerro de Punturco (Pancitará-La Vega), Cerro de Santa Barbara (San Lorenzo), Cerro Gordo (Bolívar), Cerro de Lerma (Bolívar), Cerro de El Helechal (Mercaderes), Cerro de Los Novilleros (San Lorenzo), Cerro de Santa María (San Lorenzo), Cerro de Caquiona (Caquiona) y Cerro de

Pan de Azúcar (Sotará). Aunque cada poblado tiene un cerro que se considera tutelar, todos los cerros forman en su conjunto, uno de los referentes geomíticos más importantes del Macizo Colombiano. De todos estos cerros, hay unos considerados Cerros Mayores, como el Cerro de Punturco, Cerro de La Campana, Cerro de Caquiona y Cerro Pan de Azúcar. En cuanto a las lagunas, el Macizo Colombiano tiene treinta en total, de las cuales las más importantes tanto a nivel mítico como hídrico son: Laguna de la Magdalena o del Magdalena (7.2 ha), Laguna del Buey (64 ha), Laguna de Santiago (12.2 ha), Laguna de Cusiyaco (6.2 ha) y la Laguna de San Patricio (20.2 ha). Ubicadas en alturas que van desde los 3.350 m.s.n.m. hasta los 4.200 m.s.n.m.<sup>101</sup>. Los páramos más importantes son: Páramo de Letreros, Páramo de las Papas y Páramo de Barbillas. Y entre los volcanes y nevados están: Volcán Sotará, Volcán Puracé y la Sierra Nevada de Los Coconucos.

Cada uno de los “sitios de encanto” es representado como un ser vivo personalizado, que además de presentarlo con nombre propio, se hace alusión a su historia particular. Así, ante la pregunta: -“¿Por qué las lagunas son bravas?” la respuesta es: -“Porque es un sitio con historias, eso allí tiene mucho que contar”.

Los cerros y montañas son considerados los guardianes. Éstos son sitios tutelares de cada poblado desde donde las divinidades, guardan a la comunidad de males mayores. El cerro es visto con gran respeto como premonitorio de desgracias o bie-

naventuranzas, que se pondrán de manifiesto dependiendo del aspecto con que “amanezca” cada día. Lo primero que un comunero hace al levantarse es mirar hacia el cerro que domina su poblado; así puede determinar si el día será lluvioso o soleado; si los acontecimientos serán sorprendivos o simplemente cotidianos. Todo dependerá de las nubes que como ellos dicen “cobijen” al cerro. Si el cerro está totalmente despejado el día será soleado, si en cambio lo cubren algunas nubes, el día posiblemente tendrá algo de lluvia. Si las nubes que lo “cobijan” son oscuras deberán aguardar alguna sorpresa. Pero además de esta “lectura cotidiana” que cada nativo puede hacer, existe otra que es la que hace el tewua. Si el cerro “pronostica” acontecimientos sorprendivos, el tewua hace sahumeros que ayuden a prevenir desgracias. Este ritual consiste en que el tewua pone una mezcla de plantas medicinales - que son de control exclusivo del tewua - con leños dentro de un recipiente de cerámica, prende fuego y espera que los efectos del humo aromatizado, alejen los malos presagios.

El poder que le atribuyen a los cerros no sólo es positivo, también puede ser contraproducente, si se rompen las reglas culturalmente establecidas para su “visita”. A los cerros está permitido ir solamente al tewua y al cazador. Los demás miembros de la comunidad o los extranjeros que quisieran conocer un cerro, podrían hacerlo sólo con la ayuda de un guía (que es un cazador en retiro); no sólo porque de otra manera sería imposible llegar felizmente

al lugar, sino porque el guía es quien conoce las prácticas o gestos rituales, que se deben tener presentes para “calmar” un “sitio de encanto”, si éste se llegara a “enfadar” con el visitante. Todas estas prácticas y normatividades serán tratadas con detenimiento al abordar el proceso cultural de “el amanse”.

Los cerros en tanto son considerados seres vivos, se les atribuye directamente características humanas, tales como el habla (diálogos entre cerros), el comportamiento (reacciones de enfado), el movimiento (visitas) y las posesiones (fortunas en oro). Los diálogos atribuidos a los cerros se establecen mediante los “bramidos”. Cuando en estos lugares se producen movimientos telúricos, se considera que los cerros están en diálogo, señalando cambios atmosféricos o ambientales para la comunidad. Pero además dichos bramidos o movimientos, son vistos como expresiones mediante las cuales los cerros, ponen de manifiesto su característica de lugares bravos. Cuando los cerros son bravos, braman, dice un comunero, “*algunos avisan que llega el invierno como el de Punturco y el de Caquiona que se nuban [nublan] en la coronilla cuando viene el invierno*”. (Entrevista No.5: H. S. 50 años. 1994).

La característica humana de enfado atribuida a los cerros, se establece como un signo de rechazo ante la presencia de los seres humanos, que sin los “permisos” requeridos entran a estos sitios. La reacción de los cerros es vista en las grandes tempestades de color morado, que como respuesta a tal intromisión, se producen en cuanto el forastero llega a las cumbres.

El color morado en el agua asociado a estos lugares, pone de manifiesto la dualidad de peligroso y sagrado dada a los cerros, pues éste es un color que se lleva en momentos de paso entre la tristeza y la alegría; por ejemplo en el “día de acabo de año de los muertos” (aniversario del fallecimiento). En esta medida al preguntar por el sentido del color morado de la lluvia un narrador me responde:

Cuando hay momento de quietu [d], uno quiere reposo, cuando es acabo diaño [aniversario de fallecimiento] usted habrá visto qu’iu no lleva ropa de morao [color morado] (...). El cerro es como uno, el quiere que el forastero lo deje en paz, eso cuando uno llega (...) paramea [cae llovizna] y cae granizo morado y puede matarlo a uno de frío. El cerro es un bien para la comunidad, pero el también es de cuidado (...). (Entrevista No.3: L.P., 65 años. 1994).

Otra de las características humanas atribuidas a los cerros es el movimiento. Este movimiento consiste en las “visitas” que éstos se hacen entre sí. Pero dichos acercamientos entre estos lugares se producen en tiempo de Semana Santa, teniendo como mediador el oro. Este es el tiempo en que el oro de las minas en los cerros, “llama” a los comuneros<sup>102</sup>. Los narradores cuentan que este es el momento de todo el año, en que “arde el oro” en los cerros gracias a las cometas. Es decir, que el brillo de las cometas sirve de señal para indicar la presencia de las minas, que permanecen ocultas durante el resto del año. Yo diría que el oro usado como pretexto en estas visitas, es el elemento mediante el cual se recuerda las visitas hechas

entre los mitayos (ver capítulo I) en las minas. Como época que marcó grandemente a los nativos, es constantemente recordada y traída a la memoria en Semana Santa, que representa “el tiempo de los españoles”. Entre todos los cerros algunos se “visitan” más que otros, porque tienen mayores posesiones, uno de los entrevistados lo narra así:

En el Cerro de Santa Barbara hay una paila que tiene oro, por eso es al cerro que más visitan los otros (...) y se visitan por la noche y más en Tiempo Santo (...). (Entrevista No.3).

El oro de los cerros y su entorno, se presenta además bajo la forma de gallinas con sus polluelos, mazorcas de maíz, plátanos, habas, etc. Esto refleja que las posesiones en oro, no sólo hacen referencia al metal en sí, sino también a las riquezas de la región, materializadas en todos estos elementos convertidos en oro. Al respecto un narrador cuenta:

Verá, una vez un señor en Tiempos Santos que dijo, voy a ver si es verdad que es tan bravo [el cerro] y como era Tiempo Santo (...) se veía hacia dentro que brillaba (...). Y que cuando vio que salía una culecada de pollos [gallina con sus polluelos] y que brillaban del puro oro. (Entrevista No.4).

Las distintas representaciones bajo las cuales se “dibuja” el oro en los cerros, se ha planteado por algunos autores<sup>103</sup> como la referencia a un “oro vivo”, que se opone al “oro muerto” de las joyas de los hombres; mostrando bajo un mismo elemento, dos formas distintas de atesoramiento. Sin embargo, más allá de una relación mate-

rial, yo sugeriría una alusión al tiempo colonial a través del oro como propiedad de los cerros. Esto es, así como en Semana Santa a través del oro se recuerda la época de las Mitas, la figura de este metal como tal, sugiere la ubicación en los cerros (minas) de un tiempo primero, la Colonia. He aquí, la primera representación del tiempo en el espacio asociada a la categoría de lo bravo<sup>104</sup>.

El abuso sobre estas posesiones también puede hacer reaccionar al cerro como un ser que entra en cólera hasta el punto de provocar la muerte. Los constantes derrumbamientos en las minas de oro entrada la República -momento en que el Gobierno Nacional entrega a los ingleses, la final explotación a gran escala de estos recursos-, son descritos por los pobladores como “un castigo del cerro”, que “viéndose” explotado, reacciona en “rebelión” como lo hicieron en su día los comuneros frente a la explotación colonial, la siguiente referencia ilustra esta explicación, haciendo alusión a una de las minas más trabajadas hasta casi entrada la década de 1970:

El Cerro Gordo también es encantado, allí hay minas de oro y como sacaban tanto hasta casi morise el Cerro, el se estaba vengando y a unos los había aplastado, cuando estaban tratando de sacar oro había hecho una bramasón [bramar] y se los tragó”. (Entrevista No.4: A.M. M., 65 años. 1994).

Otro de los lugares destacados dentro de la categoría “sitios de encanto” son las lagunas y los páramos asociados entre sí, son considerados en la actualidad fuentes

de energía espiritual y de elementos medicinales para el tewa. Los páramos y lagunas en el Macizo Colombiano guardan relación con el origen. Origen de las plantas cultivadas, origen de las divinidades y de los nativos, etc.. Las lagunas tienen una gran importancia para el país debido a que -como ya lo hemos dicho- ofrecen un considerable porcentaje del agua que consume Colombia, emanada de los ríos Magdalena, Cauca, Patía y Caquetá que nacen de éstas lagunas. Los nativos prefieren de ser posible, no consumir el agua de éstos ríos, debido al carácter sagrado que les atribuyen. Para evitar este consumo, cada una de las familias lleva hasta sus casas acueductos caseros hechos de madera, desde pequeños nacimientos naturales llamados “ojos de agua”, de donde sacan el agua para el consumo cotidiano<sup>105</sup>.

A la llegada de los españoles, estos lugares fueron vistos bajo una significación diferente. Con la expansión de la religión cristiana traída por éstos, las lagunas, cerros, bosques, montañas y volcanes, pasaron a ser concebidos como sitios demoniacos, que con una posterior “relectura” local, se transformaron en lugares del bien (imagen primera) y del mal (imagen posterior). Algunos cronistas o misioneros de la colonia, muestran en sus obras<sup>106</sup> la importancia que tenía para los indígenas dichas lagunas. Eran los sitios de rituales sagrados por excelencia, las ofrendas a los dioses se hacía desde allí, los sacrificios simbólicos se efectuaban desde estas aguas. Los misioneros consideraban que en estas lagunas habitaban fuerzas diabólicas que inducían al mal a los nativos.

Uno de estos misioneros relata tal como sigue, su experiencia al atravesar la Laguna del Magdalena en el Páramo de Letreiros:

Serían las tres y media de la tarde cuando llegamos a la piedra con letras [Páramo de Letreiros, Laguna del Magdalena] (...). Yo dije: esto es feudo que con ello hacen estos bárbaros al demonio, para tener buen páramo, y es así, y como ven que les sale bien, no hay remedio de sacarlos de esta superstición. Con el báculo hice en la peña una cruz, diciendo al mismo tiempo: Alabado sea Jesucristo por todo el mundo. Aquí hay que advertir que cuando lo comencé a decir, estaba el día claro con un sol muy despejado, sin nubes el cielo y todo el aire sereno. Más al acabar de decir la última palabra, todo a un tiempo se mudó y me hallé rodeado de niebla espesa, con un torbellino horroroso de viento desaforado, truenos, rayos, relámpagos, aguacero y granizada. Y todo esto junto en un instante y momento. A lo que la comitiva de los indios que venían detrás vieron la repentina mudanza, dijeron: Ya el padre alabó a Dios en la piedra escrita, y por esto se ha movido esta tempestad; mal páramo tendremos hoy. Así me lo dijeron cuando nos juntamos. Yo con la repentina mudanza quedé azorado, sin saber que me había sucedido, atónito con el suceso, y al mismo tiempo temeroso, viendo como le pesaba al demonio la alabanza que di a Jesucristo en el puesto que él logra [como] obsequio de unos bárbaros ignorantes. Temí en realidad que no me armase alguna traza espantosa; y aunque por delante de mí reventaron muchos rayos con truenos espantosos (...) de esto no me temía nada, antes repetía muchas veces lo mismo: Alabado sea Jesucristo por todo el mundo. (...) <sup>107</sup>

Igual que los cerros, las lagunas también son antropomorfizadas. Además de ser símbolo de origen, estas aguas son identificadas con los “antiguas de antes”

(antepasados) que huyeron de los de los españoles en la Conquista y “los antiguos de ahora” (abuelos), que lo hicieron igualmente, escapando de los malos tratos de los gringos, que llegaron a explotar las minas de oro en tiempos posteriores. Cuando vinieron los conquistadores a bautizarlos:

había una señora que se llamaba Magdalena y que esa señora cuando la iban a alcanzar [para bautizarla], se volvió laguna, era una india y se volvió agua y se quedó allí laguna del Magdalena (Entrevista No.7: E. C., 48 años. 1994).

Para protegerse de los gringos los abuelos convertidos en agua de las lagunas se secaron, de esta manera, “cuando venían los gringos esas lagunas se desaparecían, pero cuando se iban volvían de nuevo”. (Entrevista No. 8: A. M., 38 años. 1994); así protegían el oro que había quedado oculto en el fondo de sus aguas.

Es claro que el significado del agua como fuente de origen mítico de divinidades, seres humanos y plantas, no es un patrimonio de las culturas amerindias, sino también de muchas otras culturas del mundo. Pero para los nativos del Macizo Colombiano, la consideración del agua como símbolo creador tiene su localización específica en las lagunas. Son sus aguas quienes han sido dadoras de vida, de ahí han emanado lo divino y lo humano, luego cada uno a entrado a ocupar un espacio social, según los límites simbólicos asignados por la cultura.

Las narraciones míticas sobre las plantas cultivadas que tienen como foco de origen las lagunas, se tejen principalmen-

te en torno al maíz, la papa y el plátano. Aunque plantas como el plátano no sean nativas, lo que da un origen común a estos cultivos, es su importancia a nivel alimenticio, ritual y de identidad: la dieta de estos comuneros tiene como principal componente el maíz, la papa y el plátano; el maíz es fundamental para los rituales del *amanse* (como lo veremos más adelante); y así como éste aunado a la papa son los alimentos que identifican a los *fríanos* (pobladores del piso térmico frío), el plátano lo es para los *calentanos* (piso térmico cálido). En este sentido, las lagunas como el origen de estas plantas, sugiere la redefinición cultural de los nativos. En la actualidad éstos, son tanto “hombres hechos de maíz” como “hombres hechos de plátano”. Se pone de manifiesto otro espacio más, desde donde se replantea la cultura de campesinos y yanacunas, como una composición tanto de elementos propios (maíz, papa) como venideros (plátano), asumidos desde un contexto propio. Como veremos al tratar la categoría de lo *manso*, todos los pobladores del Macizo Colombiano establecen su identidad como agricultores a través del maíz, la papa, el plátano, el café y la caña de azúcar. Pero esta generalización identitaria, se especifica aún más cuando se presentan como “*fríanos cultivadores de maíz y papa*” y como “*calentanos cultivadores de plátano café y caña de azúcar*”.

El maíz como alimento y símbolo aparece en los mitos integrado con otros elementos que lo relacionan como a ninguna otra planta con la vida social. Las narraciones construyen alrededor de las lagu-

nas, un campo de dialogo donde se relacionan el tiempo y el espacio histórico, que muestran el surgimiento del maíz, como una metáfora del proceso vivencial por el que han pasado los nativos desde el momento la incursión hispánica.

En algunas narraciones la relación entre el maíz, las lagunas y los páramos, establecen la diferenciación entre los cultivadores de maíz y los que no lo son. En los mitos la relación se da, teniendo como personaje central a un “antigua de ahora” (o abuelo) y dos personas jóvenes, que en el encuentro propiciado por las fiestas de los *remanecidos*, llegan hasta las tierras de “lo frío” y “casualmente se encuentran” con el maíz:

El 25 de Julio es la fiesta [del Santo Santiago en el piso térmico frío], en las vísperas que habían salido dos jóvenes de lo caliente. [Una vez allí] (...), un hombre les preguntó: que hacen jóvenes por aquí?. Y ellos dijeron: nosotros venimos a fiestiar [fiestear]. Y el otro hombre les dijo: ustedes se quieren ganar un centavo [ganar dinero] trayendo una carguita? [medida que usan y corresponde a sacos de algún producto]. Y ellos le dijeron que sino era muy lejos sí. (...) En un Jesús [en pocos instantes] llegaron al Valle de las Papas (...) y que los pusieron a pasar bultos de [maíz] de la laguna de la Magdalena a la Santiago. (...). El señor les dijo que les iba a pagar con el maíz que había en los bultos [sacos]. Uno dijo que sí, y le dio un atao de maíz en caspa [en mazorca], el otro dijo que no y le dio plata [dinero en metálico]. Según se cree envolaron [perdieron] el atao de maíz y sin saber lo que valía lo dejaron abandonado ahí donde hoy es la laguna de Santiago. Y que cuando volvieron por ahí ya no estaba el atao de maíz, se había convertido en agua (...) (Entrevista No.9).

La última parte de la narración, puede estar sugiriendo dos cosas. La primera, que el maíz, como “regalo de las divinidades”, ha sido un don ofrecido a todos los comuneros (representados en el “antigua friano” y los “jóvenes calentanos”), pero no todos lo han asumido de la misma manera (el “anciano friano” ofrece el maíz a los “jóvenes calentanos” y éstos lo pierden). De esta manera, los roles en el cuidado de dicho “regalo”, ha hecho que los *frianos* (habitantes de lo frío) sean sus cultivadores: y los *calentanos* (habitantes de lo caliente), quienes lo comercialicen<sup>108</sup>, de ahí que los jóvenes calentanos en el mito, cambien el maíz por dinero: “el otro dijo que no y le dio plata”. La segunda sugerencia se encuentra en la relación entre la laguna misma y el maíz. Así como la laguna da origen a esta planta, ésta planta se convierte también en agua de la laguna: “Y que cuando volvieron por ahí ya no estaba el atao de maíz, se había convertido en agua”.

Respecto a la relación entre los seres humanos, las lagunas y los páramos como símbolo de origen, encontramos que dicha relación como en casi todos los pueblos amerindios, está mediatizada por la imagen de la *Anaconda*<sup>109</sup> o serpiente. Éste ha sido considerado un ser mítico que para intervenir en los orígenes de los humanos, se ha valido de múltiples figuras; para nuestro caso, adquiere humanización a través de una mujer madura y un niño, representando el encuentro de las generaciones, “los antiguas de antes” y “los antiguas de ahora”, como el “nuevo nacimiento”.

to” de los pobladores del Macizo Colombiano. En uno de los mitos más extendidos sobre dicho origen, se cuenta que:

Una vez, salió una india y que se puso a andar por las montañas, y sacó un chiquillito del agua y que se puso a andar por todo el Páramo de las Papas, y que él quería casarse con ella, y ella le decía que cuando estuviera grande. Y cuando se crió, se casaron en la Laguna de Santiago y tuvieron familia, y de ahí salieron los demás seres humanos. En cada parto es que tenía de 6 a 8 hijos. Después que sus hijos crecieron, [sus padres] decidieron irse al fondo de la laguna, pero antes aconsejaron a todos sus hijos que cuidaran los sitios bravos, que no dejaran robar el oro, que no se dejaran mandar de nadie y que no pelearan entre ellos. Al final se volvieron culebras los dos y se hundieron en la laguna de Santiago y no salieron más. (Entrevista No.10: Y. V., 18 años. 1994).

Si tenemos en cuenta que el Macizo es una región fundamentalmente acuífera, la identificación de sus pobladores con el agua, se hace evidente en este mito de origen: sus antepasados y progenitores, vienen del agua y retornan a ella. De esta manera el agua es la fuente de lo que todo emana y a lo que todo vuelve: los humanos salen del agua y vuelven a ella en forma de serpiente, recordando no sólo el origen primero de éstos a través de la *anaconda*, sino también la estrecha vinculación y dependencia entre los humanos y el agua.

Los volcanes y nevados son otros de los considerados “*sitios de encanto*” y son definidos como el “*otro mundo del Jucas*”. Si el Jucas “tiene jurisdicción” sobre todos los sitios “*bravos*”, en los nevados y volcanes tiene su “casa” permanente. Los entre-

vistados rechazaban cualquier similitud entre éstos sitios y el infierno; sin embargo, estos lugares son identificados con el mundo de los muertos que, alberga el alma de los adultos fallecidos de forma o en estado sancionado (suicidio, asesinato, etc.). Sobre este tema profundizaré en otro apartado.

El que los “*sitios de encanto*” sean concebidos como peligrosos, pero a la vez como fuentes de la fertilidad y la vida, los dota de un gran poder genésico por medio del cual no se representa lo extraordinario y lo imprevisible; sino por el contrario lo regular, lo constante de las cosas que los caracterizan. El discurso cultural generado en torno a estos sitios, no sólo conlleva a la ubicación de sitios sagrados, sino también a reservas ecológicas importantes, fuentes de agua, de flora y fauna. El control social que se ejerce por medio de los mitos, son la herramientas socio-cultural más eficaz en la preservación del entorno ecológico. La forma como se recrea oralmente cada una de las clasificaciones en el mito, no hace más que dejar comprender y desentrañar las relaciones que existen entre estos sitios.

### **El Mundo de los Antepasados**

Es el mundo que los comuneros ubican discursivamente debajo de las tierras de algunos de los “*sitios de encanto*” tales como los cerros, montañas y páramos. Este mundo se define como el espacio donde viven los *tapuncos* o antepasados. Los distintos significados que contiene el concepto *tapuncos* incluye a los aborígenes

que huyeron de los españoles, quienes perteneciendo al pasado viven siempre en un tiempo cronológico presente, los seres que se alimentan del olor de las comidas porque carecen de ano y son considerados además, los primeros cultivadores de maíz. También este Mundo de los Antepasados es considerado como el “*mundo de los muertos buenos*”. Veamos en adelante las características de cada uno de estos significados.

Cuando los nativos relatan la huida de los antepasados dicen: “*Los sinculos se sepultaron en ese mundo de debajo, porque fueron derrotados por los españoles*”. (Entrevista No. 4). La expresión “*ese mundo de debajo*”, sugiere una posición de dominación del conquistador frente al antepasado; pero antes de someterse ante la evidente derrota, “*los sinculos se sepultaron*”, en los cerros, protegiéndose del evidente sometimiento que vendría luego<sup>110</sup>.

La definición de los antepasados como seres que viven siempre en un tiempo cronológico presente, hace referencia a que estos seres nunca envejecerán, y estarán bajo el suelo de la *tierra encantada*, esperando a que el mundo de los humanos actuales se vuelva al revés, que cambie de sentido, y “lo de debajo” pase a estar “arriba”, para volver a posesionarse del territorio del que fueron expulsados. Así, el mundo de los antepasados perteneciente a un tiempo pasado, es la fuente del futuro cuando su mundo “de abajo”, cambie de sentido. El tiempo ambiental o astronómico en el Macizo, es considerado cíclico, en relación con el *Mundo Tapunco*:

(...) que allí el sol, la luna y el invierno con el verano, se turnan para salir allí y aquí (...). Cuando aquí es de día, allá es la noche, porque no alcanzan los astros a alumbrar, se turnan los luceros, las estrellas, la luna y el sol. (Entrevista No.3).

La anterior referencia pone en evidencia que el mundo de los *Tapuncos*, es el anverso del mundo de los seres humanos.

Los *Tapuncos* perteneciendo al pasado, viven en un mundo igual pero diferente al mundo de sus descendientes. Sus formas de vida son descritas a través de mitos que muestran, cómo estos antepasados cultivan la tierra con maíz, tienen familia y se organizan socialmente como los comunitarios actuales. La diferencia se establece no sólo porque son habitantes de un mundo subterráneo, sino también porque al contrario de los humanos, no tienen ano. El no tener esta característica, los define como “*casi humanos que se alimentan con el olor de las comidas*”. Seres cuya única posibilidad de alimentarse está en las comidas excesivamente condimentadas u “olorosas”:

Los Tapuncos deben cocinar cosas bastante olorosas, para poder alimentarse porque no pueden comer (...). Es que ellos no tienen conducto [ano] como nosotros (...). (Entrevista No.20).

La evidencia que los narradores brindan para definir a los *Tapuncos* como primeros cultivadores de maíz, se establece a través de las herramientas prehispánicas hechas en piedra, para el procesamiento de esta gramínea: *el metate* y la *mano de moler*. Dichas herramientas son encontra-

das frecuentemente en “*guaqueos*”<sup>111</sup> y excavaciones arqueológicas de la región:

(...) esa gente era la que hacían de piedra cocitas: piedritas de moler [metates para moler maíz], guaguítas [mano de moler, pieza que completa un metate] y los mayores [los abuelos o los padres] los encontraban a veces [los implementos de piedra] y decían que eran de esos que se habían enterrado. (Entrevista No. 21: L. C. A., 60 años. 1996).

Otro de los significados del *Mundo Tapunco* es ser la morada de los “*muertos buenos*”. Todas las personas de buen vivir irán a este mundo, pero no en calidad de muertos, sino de antepasados. Sin embargo, los *muertos buenos*, aunque vayan a reunirse con los antepasados, no podrán estar junto a éstos cuando el mundo se invierta y los *Tapuncos* pasen al mundo humano. Seguirán siendo solamente los “*familiares fallecidos*”. De esta manera, los sitios de encanto no sólo representan un tiempo prehispánico, sino que a través del mundo subterráneo donde viven los *Tapuncos*, son también el reflejo de un tiempo futuro, además del pasado de un tiempo presente, plasmado en los “*muertos buenos*”. Argumenta esta última afirmación, la ubicación en el *Mundo Tapunco* de los “*muertos familiares que no podrán volver a vivir*”, situándose en ellos el verdadero pasado: “(...) *Cuando uno muere pasa a ser parte de ese mundo del pasado*” (Entrevista No.24: A. L. S., 53 años. 1994).

Estos seres en casi todas las mitologías amerindias son conocidos como “*los enanos sin ano*”. En algunas versiones del Muzo también se describen como de estatu-

ra inferior a la de un nativo. ¿Puede acaso este rasgo referirse a una confirmación efectiva de los antepasados?, o ¿a antepasados disminuidos por la Conquista?. Los aborígenes de los Andes y en especial los de esta región, han sido descritos por los cronistas como de muy baja estatura. Los mitos cosmogónicos de los *enanos sin ano*, habitantes del mundo subterráneo, lo encontramos en casi toda América. Uno de los mayores estudiosos del tema, ha planteado que la concepción que los indígenas americanos tienen en torno al “mundo de los enanos” -ubicados simbólicamente en el subsuelo y otras veces en “los cielos”-, no es más que un problema lógico de vecindad, donde en “un edificio de viviendas, el piso del apartamento de arriba es el techo del apartamento de abajo y viceversa. Lo mismo sucede en el mundo formado por pisos superpuestos”<sup>112</sup>. Sin embargo, yo creo que no se trata de un problema de arriba y abajo de blanco y negro. Más que a un problema de lógicas superpuestas, creo que obedece a la necesidad de ordenar -o desordenar- socialmente el universo cultural de los indígenas, bajo una construcción cosmogónica, desde la cual éstos como creadores del *mundo de los enanos*, dan sentido, lugar y tiempo a su mundo social interno -lejano, presente o futuro- con sus bordes y sus contrarios.

### El Mundo de los Muertos

Este mundo es ubicado espacialmente es los volcanes y nevados de los llamados “sitios bravos”. Por tanto cuando en el Muzo Colombiano se hace referencia al

*Mundo de los Muertos*, se habla de *aucas* y ánimas que “habitan” dichos lugares. Este mundo plantea una categoría de seres “realmente muertos”. Esto es, personas de mal vivir o de fallecimiento en circunstancias sancionadas negativamente. Al contrario de los *muertos buenos*, que aunque no volverán al mundo humano tienen la jerarquía de antepasados, el estado de *aucas* y ánimas no sólo es un sin retorno espacio temporal, sino también un sin retorno en la memoria de los nativos. De ahí que estos mundos están descritos como “*mundos oscuros*”, sugiriendo un olvido, una muerte en la memoria.

El significado en quechua de la palabra *auca* (awka, awca), como “*salvaje*”, “*bárbaro*”, “*enemigo*”, fue aplicado por los misioneros a todas aquellas personas que no se dejaron bautizar, considerándolas infieles<sup>113</sup>. Con el tiempo esta palabra ha ido cayendo solamente en los niños sin bautizo, pues se da por hecho que un adulto o adolescente ha sido ya bautizado.

La categoría *Auca* comprende a los niños que mueren en el periodo que se da entre el momento del nacimiento y un año de edad, sin haber sido bautizados. Pero el bautizo no es necesariamente el rito católico, un niño queda bautizado si una persona adulta diferente del padre o la madre, ponen agua sobre la cabeza de éste al momento de nacer. El *Mundo Auca* es un mundo oscuro, es un mundo al que denominan limbo. Los *Aucas* siempre serán habitantes de un mundo nocturno:

(...)Esos en el limbo (...) viven en una parte oscura que no ven la claridad.(...) cuando na-

cen los niños a bautizarlos, porque si se llegan a morir sin bautizo van al mundo de los *Aucas*. (...) Ahí todo es oscuro no se puede ver sino escuchar únicamente. (Entrevista No.25: A. R. D. 48 año. 1996)

Aunque el *Mundo Auca* está ubicado en volcanes y nevados, se dice que los *aucas*, rondan el mundo de los vivos, a través de los sitios donde han sido sepultados, como son los alrededores de los cementerios y los caminos abandonados o en desuso. El limbo se caracteriza por tener un tiempo siempre igual. Es decir, mientras el mundo de los antepasados y el de los contemporáneos comparten de forma cíclica el tiempo atmosférico y cronológico, el *Mundo Auca* debe conformarse con noches sin amaneceres, con una edad infantil, conformarse con vivir en lo salvaje:

(...) los niños *aucas* que se mueren sin agua de bautismo están en el limbo, se quedan pa siempre salvajes (...) y rondan llorando como niños (...) en la noche. (Entrevista No.26: M. C., 55 años. 1996).

Estos seres tienen un periodo de “*almas en pena*” antes de situarse definitivamente en el limbo. Durante este tiempo, se cree que “*deambulan convertidos en árbol de fraile [sauce]*”, a través del cual salen en los caminos abandonados a “*refrescar su condena*”:

(...) Ese niño [auca] se hace un árbol (...) y se ponen un sombrero grande (...). Ese árbol sale en donde se entierra al niño y se llama árbol de fraile, mide treinta metros, unos dicen que es el árbol del sauce. Se crían en árbol y después se van al limbo que es su morada pa’

siempre (Entrevista No. 27: E.C. C., 59 años. 1994).

La imagen del *auca* como “*árbol de fraile con sombrero grande*”, quizá esté asociada al recuerdo de los atuendos de los misioneros en la región, hasta muy entrada la República (aproximadamente 1920):

(...)se ponían sombreros los padrecitos [curas], decía mi papacito [padre] (...). Iban regando camino onde andaban [caminos donde pasaran] con agua bendita (...). Ellos eran languirunchos [de gran estatura], elegantes los padrecitos de la conversión por estas tierras [curas doctrineros de estas tierras]. (...) ahora van como más a la moda, ni sotana [hábito] se ponen, andan como cualquiera (...) y casi ya no vienen al campo, sólo en el pueblo quieren andar (...). (Entrevista No. 9).

En la imagen del misionero “rondando” los caminos abandonados, no solamente hay una asociación del atuendo y fisonomía de estos misioneros con el paisaje (árbol de fraile), sino también, que puede estarse sugiriendo una relación entre el “*auca en pena*” como un castigo del precepto católico, con la figura eclesial representada por dichos frailes.

Las madres de los niños *aucas* son vistas con cierta lástima y rechazo por el resto de la población, ya que es la madre quien tiene la responsabilidad de hacer bautizar al niño al momento de nacer. Esta omisión es la condena del niño y la sanción social de la madre. Pero no sólo los niños al morir pueden ir a un *lugar* sin retorno, también ciertos adultos fallecidos pueden habitar un espacio similar dentro del *Mundo de los Muertos*, a éste grupo nos referiremos a continuación.

Los adultos muertos de forma o en estado sancionado son agrupados dentro de la categoría de ánimas. Las ánimas son consideradas los espíritus de las personas que han fallecido por asesinato, suicidio y las mujeres mayores de cuarenta años que mueren sin tener hijos. El mundo de las ánimas es el lugar de los muertos a “*des-tiempo*”, dice un narrador:

es un mundo *auca* pero distinto, es que allí peñan los muertos de adrede [quienes se mueren “antes de tiempo”]. No se siente sino lamentos de esas pobres almas, son almas en pena. Y el reo [asesino] si es matada la persona sufre por eso, y sino pues sufre sola la persona que se mató. (Entrevista No.13).

Este es un espacio mostrado como un mundo de dolor, de llanto, de castigo, donde sus “habitantes” no pueden verse entre sí; no sólo por la oscuridad en la que “habitan”, sino también porque no tienen rostro.

El lugar donde ubican este mundo, son los volcanes. Es el fondo de los volcanes el espacio que alberga el alma de las ánimas. Para los pobladores del Macizo, éste es un mundo igualmente móvil como el de los *aucas*. Lo ubican discursivamente en un espacio intermedio entre el “*mundo de los tapanos*” y el mundo de los humanos.

Al igual que las madres de los niños *aucas*, las madres y los parientes cercanos de personas que mueren asesinadas o por suicidio, son vistas con pena, son tenidas como “*gente de mal presagio*”. Esto se debe a que son parientes cuyo espíritu “*está en pena*”, trayendo malos augurios y desgracias al resto de las familias. Si es asesinado,

porque el asesino no estará en paz consigo mismo al saber su víctima “rondando” en pena. Si es suicidio, es un castigo a la misma persona por terminar con su vida “antes de tiempo”:

(...) eso es duro, tener en la familia un difunto así matao por otro o por él mismo, duele harto porque esa desgracia no se pasa nunca. Uno carga con esa vergüenza, como con ese amargo [deshonra], y el día de los muertos es a uno a quien ven con más pesar y murmura la gente, cuando uno va al cementerio, es más duro pa' [para] la mamá claro, ellita sufre más la pena, no ve que [ya que] ella lo trajo a éste mundo. (Entrevista No. 13).

El interés que hay en las narraciones por mostrar cómo “viven” los muertos, dejan ver una atención y profundidad importante en la representación cosmogónica del “otro mundo”. Esta representación define una dialéctica de tiempo y espacio entre vivos y muertos. La creación de un lugar con un tiempo propio para los muertos, sirve a los vivos para ubicar el sentido del pasado, presente y futuro de sus propios tiempos y espacios.

Habiendo visto el *Mundo de los Antepasados* y el *Mundo de los Muertos*, pasemos ahora a ubicar, describir y anaizar el tercero en ésta clasificación, el Mundo de los *A-normales*, donde se incluyen dos submundos principales, el *mundo de la gente del monte* y el *mundo de los empautados*. Este conocido *Mundo de los A-normales* aparece ubicado en las narraciones como perteneciente además de al monte y selvas de algunos de los “*sitios de encanto*”, también a algunos lugares de

la geografía llamada “*sitios de malviento*” y “*pedazos feos*”.

### **Sitios de malviento y pedazos feos: entre la gente del monte y los empautados**

Los denominados “*sitios de mal viento*” están en sitios considerados silvestres como son: las guacas (wacas/huacas) y entierros; las casas abandonadas; los cementerios y las fuentes de agua tal que chorreras o cascadas, quebradas, ojos de agua y ríos. Cada una de estas divisiones trae igual que en los *sitios de encanto*, una narración mítica o ejemplificante por medio de la cual se los describe.

Estos *sitios de malviento* o de *malaire*, se diferencian de los *sitios de encanto*, en que no son considerados sagrados. No obstante al igual que éstos, los “*sitios de mal viento*” albergan riquezas materiales en sus tierras, pero son considerados fuentes de las principales enfermedades que padecen los nativos del Macizo: el “*malviento*”, el “*susto*” y el “*espanto*”.

Las enfermedades de “*malviento*”, “*susto*” y “*espanto*” aluden a un “*enfriamiento del cuerpo*”, o “*perdida del espíritu*”. Estas enfermedades se caracterizan por tener una sintomatología similar y una etiología diferente. La sintomatología de estas enfermedades son mareos continuos, diarrea aguda de color verdoso, fiebres altas y padecer delirio de persecución constante y en algunas ocasiones sufrir parálisis facial. En cambio la etiología presenta variaciones entre una y otra: una persona se enferma de “*malviento*” al “*sentir un pantas-*

ma”; al pasar por sitios desolados estando con mucho calor en el cuerpo; al salir de la casa sin abrigo en época de invierno. El “*susto*” es ocasionado por “*sentir el espíritu de un muerto*”; por ver animales extraños o que una persona se acerque sin avisar previamente y sorprenda a otra por la espalda. El “*espanto*”, es causado únicamente por “*ver un fantasma*”. Este *sentir* y *ver*, se perciben a través de ruidos, sensaciones o imágenes que han sido aprendidos de la tradición oral y llevados consigo en la memoria corporada. Es importante esclarecer que si el susto es causado por ver y sentir un *pantasma*, el *miedo* es visto por los nativos como algo “natural” y que en sí mismo no causa enfermedad. El miedo “*es una tontería de los chiquillos por no querer andar solos puai* [por allí: en cualquier parte de la zona rural]”. Los “*grandes tenemos miedo de la ciudad [ciudad], de la ley armada [la policía, el Ejército Nacional]*”. (Entrevista No. 12. T. M., 70 años. 1996).

La forma de prevenir éstos males, es teniendo la cabeza cubierta al pasar por estos sitios, pues por ahí “*entra el frío que provoca el mal*”. La cabeza es considerada la vía por donde entran todas las enfermedades en el Macizo. La cabeza es la vía porque creen que ésta es “*el centro de la sangre*”, desde donde se irradia a todo el cuerpo, manteniendo el espíritu en la persona. Cuando hay un “*enfriamiento del cuerpo*”, se “*enfria*” igualmente la sangre y se pierde el espíritu. Los nativos consideran que una persona está viva gracias a que tiene sangre y espíritu. El padecer es-

tos males es morir temporalmente; dicen que el espíritu de quien la padezca, se ha marchado momentáneamente al sitio donde se produjo la enfermedad y que la “*sangre está quieta*”. Estas enfermedades son vistas como una muerte temporal. Pero si se ha adquirido el mal, solo se podrá curar mediante rituales especiales que practicará el tewa.

En toda la región de los Andes aparecen estos males aunque con algunas variaciones de concepción, causa y cura. En la Región Andina de Ecuador, el “*espanto*” y el “*susto*” son vistos por algunos autores<sup>14</sup> como sinónimos, cuya sintomatología es fatiga nocturna, comportamiento depresivo, pérdida del apetito e imposibilidad de mantener la atención sobre algo concreto. Además se diferencia un tipo de “*espanto infantil*”, que para el caso del Macizo, no tiene causa distinta que lo que podríamos llamar “*susto adulto*”; cuyo proceso es el que se ha descrito. La diferencia está en la forma como es tratado este mal en niños y adultos por el tewa.

En la Región Andina del Ecuador, la explicación que dan al “*espanto*” homologado al “*susto*”, tiene allí como en Macizo Colombiano, la posibilidad ser causado por “*antiguas divinidades y por las huacas*”. La idea de la pérdida espiritual o pérdida del alma, está presente también allí; se cree que el alma de la persona asustada resta prisionera del lugar donde la ha perdido. Algunos estudiosos de estas regiones plantean que las enfermedades causadas por estos sitios bajo la figura de la “*mama-huaca*”, subsisten en el presente como sig-

nos de la relación íntima con la naturaleza originaria<sup>115</sup>. Yo diría que estas enfermedades locales son la objetivación de los *pantasm*s, es a través de lo cual se materializan, es así como los comuneros muestran el poder que estos seres tienen sobre los humanos, mostrando su poder en el cuerpo del enfermo. Veamos en adelante cada uno de estos sitios de *mal viento*.

Las *guacas* y los *entierros* hacen referencia a “*tesoros guardados*”, que pueden encontrarse en sitios similares, siguiendo el mismo proceso de “excavación” o “desenterramiento”. Sin embargo, entre estas dos categorías se marca una diferencia determinante de tiempo y espacio. Las *guacas* son consideradas “*tesoros de los antiguos*”, es decir de los antepasados<sup>116</sup>. Por tanto todos los vestigios arqueológicos prehispánicos de la región son considerados *guacas*. Aquí vemos igual que en los cerros y lagunas, las evocaciones de un tiempo precolonial y de un espacio de antiguas ocupaciones. “*Los entierros*” son “*tesoros más de ahora*”. Son fortunas en dinero metálico, joyas y otros haberes, que son “enterrados” por personas de edad avanzada antes de morir. El tiempo referido, la contemporaneidad; el espacio, sitios controlados por generaciones más recientes.

La excavación de una *guaca* se hace solamente con las indicaciones del *tewa*, uno más de los roles de este personaje que lo legitima no sólo como médico del cuerpo, sino de la vida social en general, lo que continuarán corroborando múltiples ejemplos. Pero una *guaca* no se busca, “aparece”. Así como las cometas alumbran

en Semana Santa las minas sepultadas de los cerros, también lo hacen con las *guacas* o sitios arqueológicos. En los días de Semana Santa, es donde más se “evidencian”, durante los tres últimos días del “Tiempo Santo”, los nativos están alerta a luces celestes que “*alumbren algún hueco*”. Dicen que sale fuego, que “*se ve arder*”. Es entonces cuando cogen sus implementos de montaña y van donde el *tewa*; éste hace la pregunta al *Jucas* y después de unos instantes encerrado en su “*cuarto de consulta*”, sale para indicar el momento adecuado de la excavación y el sitio correcto. Si no se siguieran las indicaciones del *tewa*, las desgracias que se harían esperar. Uno de los *tewas* cuenta un acontecimiento donde se refleja el control social que tienen estos relatos, para sancionar negativamente la ambición, la desmesura y la codicia:

(...) al lado de la Chorrera que fue donde murió Julio Bolaños por no saber como agarrarla [la *guaca*], como sacar el oro (...). Yo hice mal en contarle que había oro, porque ahí mismo quería [quería rápidamente] (...). Y él no aguantó la gana sino que se fue y la había sacado con las indicaciones que yo le di. La sacó y eso lo enfermó. El Lunes vino la mujer a decirme que lo fuera a ver que estaba malo. Yo lo vi y ya no tenía remedio, el Miércoles se murió. eso es grave por eso el que no sepa no se debe meter a sacar esas *guacas*. (Entrevista No.13: S. C., 70 años. 1994).

Para los comuneros del Macizo, el sitio donde está ubicada una *guaca* no lo “*ve*” cualquier persona, sólo quien es elegido por el espíritu de algún antepasado, “*Las guacas(...)*eso lo ve él que le conviene,

él que [a quien] el espíritu elija, porque son entierros de antepasados”. (Entrevista No.3).

Pero si por el contrario el “guaqueo” ha llegado a feliz término, el botín se reparte entre los participantes, dejando algún aporte para el tewa, quien emplea estos bienes en comprar materiales para sus trabajos de médico. El tesoro suele ser un entierro secundario, con sus respectivos ajuares consistentes en joyas e implementos ornamentales y de trabajo: herramientas en piedra como buriles, cuchillos, hachas, etc. y representaciones antropomorfas o zoomorfas. He de aclarar que esta búsqueda no siempre tiene éxito; igual un “guaqueo” puede resultar infructuoso, pero aunque se sepa de antemano que puede ser así, se lleva a cabo, ya que de esta manera se busca liberar a los antepasados de sus sepulturas para que vayan al *mundo Tapunco* a donde pertenecen, tal como lo explicaré más adelante. Una vez el antepasado está liberado, puede ir al mundo de los antepasados y esperar ahí “el final de los tiempos”, donde el tiempo y el espacio cambiarán de sentido, según la concepción del tiempo cíclico: lo que está abajo pasará a estar arriba y viceversa.

Pero estos botines también pueden ser usados como nuevas fortunas que se conservan hasta la vejez total, cuando presintiendo la muerte la persona los vuelve a sepultar, convirtiéndolos en “entierros”, tal como se ilustra a continuación:

(...)Entonces le dije yo [a un guaquero]: para que trajó tanto?. Me dijo: para enterrarlo, voy a hacer un entierro arriba en los naranjos. Me contó porque me quería tanto porque si no na-

die cuenta y así se quedan entierros que guardan espanto cuando se muere la persona. (Entrevista No.13)

El hecho de que las guacas sólo se evidencien en Semana Santa puede estar remitiendo a la superposición de dos tiempos sagrados. El “tiempo santo”, se encuentra con el tiempo de los prehispánicos y de sus dioses, durante los mismos días. Es como redefinir el tiempo santo cristiano en el tiempo indígena. La siguiente cita oral sustenta esta explicación:

Eso [las guacas]es de los antiguas, que llenaban en ollas cocitas de oro. Cuando de repente usted va pasando en una (...)una finca y ve que arde una llama azul, si es azul es solo tierra, pero si arde colorada es teneres [tesoro], eso se señala el Jueves Santo, sólo arde ese día; se señala y el Lunes de Pascua se saca. si uno no lo señala en días del señor, la tierra se los traga, eso aparece ese día porque antes ellos no creían en Dios, ni en nada. Las guacas eran de la gente incrédula [en el Dios cristiano]. (Entrevista No.13).

Aunque los *entierros* tienen un proceso similar de encuentro y excavación que el de las guacas, los *entierros* son anunciados por el espíritu de los difuntos en sueños. El difunto avisa en sueños al elegido para que él se haga heredero de su fortuna y no tenga obligatoriamente que compartirla con los demás miembros de su familia. La persona que ha tenido el sueño, al levantarse en la mañana lo recuerda escribiéndolo o contándolo al tewa sin que sea necesario contarle el lugar exacto del “*entierro*”. Una vez claro el contenido del mismo, se ubica el lugar y cuando todo está seguro, se siguen las instrucciones del médi-

co indígena o si se quiere, se le invita a venir. Cuando una persona es sonámbula, se le tiene especial aprecio y admiración, ya que se piensa que cada vez que camina dormida en las noches, es porque algún pariente difunto le está guiando para situar el sitio de un “*entierro*”. Veamos como lo ilustran oralmente:

*Lo de más de ahora se llama entierro y el que lo muestra es el espíritu [del difunto] que elige a alguien y en sueños le muestra al que escoja, se saca [a la persona sonámbula] a cualquier hora [de la noche] o día.* (Entrevista No.13).

Los ancianos actuales suelen ser más reáceos a la costumbre de “*dejar entierros*”, ya que debido a las precarias situaciones económicas por las que están pasando, manifiestan que los bienes actualmente son muy escasos y no compensa hacer un gran trabajo secreto y de muchos días, para dejar una fortuna tan escasa.

Las casas abandonadas dentro de la categoría “*sitios de malviento*”, tienen dos significados: Primero, las casas que han entrado en desuso por sus propietario o que se les construyó una parte y sin uso alguno se dejaron abandonadas. En segundo lugar, significan sitios de “*habitación*” de los “*pantasma*” especialmente del Jucas, cuando baja de los “*sitios de encanto*”. Estas casas se abandonan básicamente por haber sido construidas en lugares sancionados por los ancianos o por el tewa como “*sitios con hielo*”; es decir, sitios húmedos que se convierten en el hábitat propicio de animales y “*pantasma*” bajados de las cumbres. Otra de las causas es debido a que se han convertido en trincheras y gua-

ridas de la guerrilla y los *amapoleros*, o en sitios de robos permanentes. Sobre estos sitios se han tejido diversos relatos, que van desde mostrarlos como “*sitios oscuros*”, en cuyo interior sólo se oyen la voces de la guerrilla o de los *amapoleros*; o ilustrarlos como espacios donde el Jucas hace festines cuando baja de la “*tierra encantada*”. La siguiente referencia resalta esta segunda imagen:

(...)cuando el Jucas baja de lo bravo, tiene su casa aquí en Marmato [donde] hace los festivales. Si hay personas condenadas por matarse o por matar, entonces que los diablos dicen: viva tal, que está condenado!, y si es una mujer que no ha tenido familia y que se ha muerto son a las que más nombran en esas fiestas”. (Entrevista No.14: M.M., 25 años. 1994).

Las anteriores descripciones en el orden del tiempo y del espacio, materializan los márgenes del mundo social y del mundo “animal” al mismo tiempo que expresan metafóricamente el papel que juegan entre sí dentro del estado de “naturaleza” y cultura.

Los cementerios, son sitios de sepultura actual. Estos sitios sirven de borde simbólico a las distintas divisiones territoriales que existen dentro de un municipio. Aunque los límites de una jurisdicción jamás señalan al cementerio como su frontera, cotidianamente todos sus pobladores lo señalan así.

El establecimiento del cementerio como un “*sitio de mal viento*”, está mediado por el tiempo. Durante el día el cementerio es lugar visto con respeto, pero a partir de las seis de la tarde y hasta las seis de la

mañana, se considera un sitio “*malviento-so*”. Se supone que son estas horas en que los espíritus de “*los difuntos salen a descansar*” y cualquier persona que por allí pase, padecerá la enfermedad del “*susto*”.

En las cabeceras municipales el entierro primario se hace en el cementerio y el secundario en osarios que se suelen construir dentro de las capillas del mismo cementerio. En el resto de lugares, existen *campos-cementerios*, donde no hay osarios, por lo que las sepulturas se hacen directamente en la tierra, así evitan llevar los restos fuera del sitio natal del difunto y facilita hacerle la ofrenda el día de los muertos el uno de noviembre.

*Ojos de agua*, cascadas, quebradas y ríos, son fuentes de agua consideradas sitios de habitación de los “*pantasma secundarios*”. Igual que para el Jucas hay una casa cuando “*baja de lo “bravo”*”, para los dioses que están después de éste también la hay. *El Alkuruna, La Turumama, El Duende y El Guando*, tienen en estos sitios su casa.

Un *ojo de agua*, es como ya lo anotamos antes, un nacimiento de agua. Este nacimiento es la despensa hídrica para el consumo diario. Una cascada o chorrera es como en España una caída de agua. Las cascadas pequeñas se llaman “*chorros*”. Éstos marcan el límite de la casa propiamente dicha, con el espacio circundante. Una quebrada es una pequeña rivera, un pequeño río. Entre las principales cascadas tenemos: la Cascada de Bedón, Cascada de la Campana, Cascada de la Esperanza, Cascada Negra, Cascada del Diablo. Los “*ojos de agua*” más importantes son: Las

peñas blancas, El Punto la Josefina, El Ojo del Guachicono, El Ojo de agua del Letreiros, y El Ojo de la Campana. Entre los ríos y quebradas están: Río y Quebrada del Sambingo, Río y Quebrada de Hato Viejo, Quebrada Aguas Amarillas, Quebrada Negra, Quebrada del Silencio, Río Guachicono, Río San Jorge y Río Patía.

Al igual que al cementerio, el carácter de peligro que se les atribuye a las fuentes de agua está ligado al tiempo, la diferencia radica en las horas de visita. Las seis de la mañana, las doce del día y las seis de la tarde y la noche, no es tiempo de acercarse a estos espacios, ya que son los límites temporales u “*horas malas*”<sup>117</sup> en que los pantasma o tentaciones, se acercan al mundo de los hombres para “vigilar” de cerca su comportamiento social. Por tanto los seres humanos deben evitar el estar en estos sitios a estas horas, porque enfermarían de “*malviento*” o “*espanto*”:

Hay sitios que uno no puede pasar tan sin cuidado por ahí; esos sitios de (...) quebradas o fuentes de aguas (...). El río Hato Viejo (...) da malviento (...), al pasar por ahí me dio un mal viento en los ojos (...). Esos sitios así también son sitios de tentaciones que bajan del Cerro de la Campana. (Entrevista No. 15: L. M., 56 años. 1996).

Mientras el agua de las lagunas son consideradas en sí mismas “*aguas bravas*”, las aguas de los *sitios de malviento*, adquieren esta característica del lugar mismo donde se encuentra. Es la concepción del sitio lo que metaforiza el agua como “*brava*”, “*peligrosa*” o insana y no el agua como tal. Sin embargo todas las aguas son consideradas seres vivos, categoría que toman

de la lluvia, espíritu que vive en los cerros. Dentro de toda esta geosimbología aparecen también los llamados *pedazos feos*, contexto físico importante en la ubicación socioactual del *Mundo de los A-normales*.

La categoría “*pedazos feos*” es atribuida a los tramos curvos de las carreteras y a las pequeñas cañadas que hay entre los senderos (localmente llamados *atajos*, *trochas*, *travesías*) y los caminos reales. Los tramos curvos son conocidos localmente como “*curvas*” y las cañadas como “*huecadas*”.

Hasta hace aproximadamente 20 años, la clasificación de “*pedazos feos*” se aplicaba a las “*huecadas*” y “*curvas*” a través de relatos míticos que explicaban la “presencia” de *pantasma*s en los caminos y carreteras, dentro de las horas

malas como en el caso de los “*sitos de malviento*”:

A don Virgilio habiendo ido de trabajar a su casa como a las 4 de la tarde (...), por el camino real (...). Entonces dice él que llegando [a las seis de la tarde] a la Huecada del Silencio, que vio una cosa como un ataúd que venía y que el buey que traía empezó a correr y él perdió la cabeza, se dementizó [enloqueció]. (Entrevista No.12).

Sin embargo hoy, la diferencia entre la categoría “*sitos de malviento*” y “*pedazos feos*” es otra. No sólo han cambiado los “visitantes”, sino también “los tiempos”. Los “*pedazos feos*” son hoy considerados “*bravos*”, debido a que se han convertido en los sitios propicios para el robo; el atraco; el enfrentamiento entre la guerrilla y el Ejército Nacional; el “*ajuste de cuentas*” por infidelidad y engaños en los nego-

cios de narcotráfico. Mientras los “*sitos de malviento*” obedecen a una concepción local que se “pasea” del pasado hasta el presente, causando enfermedad al romper la regla cultural que preserva estos lugares de la presencia humana; “*los pedazos feos*” son re-creados en y por la actualidad, debido a la situación de orden público que se ha generando en la región, tal como lo expresan los siguientes textos:

(...)En un camino muy sólido [atajo, trocha...]uno puede andar pero por ahí pueden estar las personas malandrinas [delincuentes] que pueden poner fin a la vida de uno. (Entrevista No.14)

Los sitios bravos no son sólo los que están en la montaña allá donde no viven hombres ni se siembra, eso antes si valía. Ahora los sitios “bravos” también son donde atracan y donde vive la guerrilla. (Entrevista No.11)

En el cambio de significado de la categoría *pedazos feos*, podemos evidenciar la plasticidad del sistema clasificatorio, para contemplar no solo lo permanente, sino también los cambios sociales. En este sentido valdría decir, que cuando se hace imposible mantener las interpretaciones tradicionales, se elaboran otras que igual que las primeras, están inspiradas por motivaciones<sup>118</sup>.

“El territorio bravo” de los “*sitos de malviento*” y “*pedazos feos*”, además de ser considerado una categoría con significados de peligro y sacralidad, constituye también un medio a través del cual se definen límites culturales, puestos de manifiesto en lo que localmente se conoce como “*los mundos de los A-normales*”. Ve-

mos a continuación qué significan y cómo se ubican estos mundos en la geografía categorizada como “de malviento y fea”.

### Los Mundos de los A-normales

El *Mundo de los A-normales* es el mundo de los seres humanos vivos, que habitan en el límite de su cultura. Gentes que según los campesinos y yanacunas, “*viven mal*”. Es decir, viven fuera de la norma cultural, de las conductas apropiadas, para ser aceptado como una persona normal entre campesinos e indígenas. Esta clasificación me remite a las categorías locales de “*el Mundo de la Gente del Monte*” (*gringos*, españoles, indígenas amazónicos y guerrilla) y “*Mundo de los Compautos o empautaos*”.

La *Gente del Monte* uno de los submundos de los a-normales tiene una ubicación en el habitat de los cerros, montañas, páramos y lagunas cuyo conjunto suele genéricamente denominarse “*el monte*”. Este espacio lo presentan como un lugar confuso donde no es claro discernir entre el día y la noche, un lugar donde habitan los “*extraños*”. Es decir, que tienen un modo de vida totalmente diferente al de un comunero normal. La concepción y presentación del *Mundo de la Gente del Monte*, muestra las fronteras de la humanidad. El reconocimiento de la humanidad del “otro” con respecto a un campesino o yanacuna, está en la medida en que se comporte como un nativo. No sólo hay que pertenecer, sino parecerse a la colectividad del grupo del que se forma parte. Quizá de ahí se derive la semejanza que

reúne en un mismo lugar, a grupos tan distintos entre si como por ejemplo, la guerrilla y los españoles. Son figuras familiares, pero esta familiaridad no excluye que los comuneros ignoren la real diferencia que hay entre ellos.

El comportamiento de la gente del monte, está caracterizado por actividades sociales prohibidas tales como el robo, el saqueo, el engaño, el aislamiento, el nomadismo y lazos de parentesco que les resulten confusos como la poligamia, la polian-dria, el incesto, etc. Los habitantes de este mundo no sólo se comportan de manera distinta a un nativo, sino que tienen una apariencia personal también distinta:

El Mundo de la Gente del Monte se llama así, porque ahí [en el Mundo de la Gente del Monte] hay gente que le da miedo salir a donde están los otros humanos, como los indios salvajes, la guerrilla, no se asean, se dejan crecer el pelo, la barba. (Entrevista No.15).

Estos habitantes guardan relación con los *Tapuncos*, en que son también considerados *infieles*, pero por razones distintas. El *Tapunco* creía en “*dioses antiguos*”, el habitante del *Mundo de la Gente del Monte* es considerado ateo. Pero se diferencian en que mientras los *Tapuncos* es el referente histórico de los nativos, los a-normales son la medida de lo que éstos no son, ni deben ser. Respecto a la relación entre *Tapuncos* y *gente del monte* un comunero apunta:

(...) los antiguas [antepasados] creían en dioses de piedras. (...). La gente del monte en el Putumayo [selva] son bravos y no creen sino en ellos [mismos]. (Entrevista No.28: S. C., 72 años. 1996).

Aunque hay un espacio geográfico estereotipado que ocupa el *Mundo de la Gente del Monte*, cuando se presenta a cada uno de los grupos que lo componen, se los ubica en contextos concretos diferentes. De los indígenas selváticos y de los guerrilleros, se tienen referencias directas, pero en muchas de las narraciones se adornan con invenciones que legitiman aún más su pertenencia al mundo liminal. De los españoles y de los *gringos* los nativos saben que han transitado por diversos motivos en la región, pero no se sabe de dónde vienen, ni como es el lugar donde viven; no se tienen un referente tangible de su procedencia, ni de su cultura. Así que como referencia de origen, sólo están la recreación que se mantiene en la tradición oral, y las descripciones que de estos grupos suelen hacer los *gringos* y españoles actuales, que algunas veces visitan la región para hacer turismo por las lagunas, parques arqueológicos y naturales.

Los indígenas amazónicos de este mundo *bravo*, son descritos bajo la influencia de las imágenes que sobre éstos, tiene la mayoría de la población mestiza colombiana. Esta influencia se puede ver en las descripciones que hacen de estos indígenas, bajo los epítetos de incivilizado y salvaje, usados por el mestizo en general. Estos epítetos aparecen en las narraciones mezclados entre el presente y el pasado, teniendo como referente una “actualidad civilizada” (donde viven los indígenas andinos y los mestizos urbanos) y un “ayer salvaje” (donde viven los indígenas amazónicos):

Yo cuando tenía 17 años conocí esa gente (...). Cuando vi ese caserío en la selva entre monte alto y montaña, yo casi no quería arrimar [acercarse] (...). Todos estaban vestidos con cusmas [cubiertos solamente los genitales] que era tela que sacaban de madera de un árbol (...), no ve que esa gente es salvaje?!, brava de monte (...). Todo el entendimiento fue entre señas, porque esa gente no habla lengua cristiana, todo era en seña (...). Ahora esa gente existe tuavía [todavía]. (Entrevista No. 28).

Atuendos como tocados de plumas, pendientes y collares usados sin distingo de sexo por los indígenas amazónicos, afianza más entre los comuneros del Macizo, la consideración de estos indígenas selváticos como “*verdaderos salvajes*”:

La gente del monte son indios bravos, que ellos se ponen plumas, corona de plumas y se colocan aretes y argollas [pendientes] y collares. Unos hacen collares y se los colocan en la garganta, otros hacen narigueras de oro y se las colocaban en las narices (...). (Entrevista No.29: A. C., 60 años. 1996).

Además, la “*bravura*” atribuida a estos indígenas es considerada por los nativos del Macizo como algo “innato”, algo propio de su naturaleza. Justifican esta característica en la supuesta incapacidad de los indígenas de la selva para relacionarse con los indígenas andinos:

Legalmente [verdaderamente] ellos han sido bravos, porque ellos no han congeniao [no se han llevado bien] con nosotros (...). Entonces los indios bravos, como no han estado al corriente de congeniar con nosotras las personas también ya civilizada, si veían a una persona que le tratara de llamar la atención o haber cómo se le podía manifestar o si podía hablar, o

conocerle para educarlo, ellos se oponían (...) (Entrevista No. 29).

La determinación de la guerrilla como *gente del monte*, está determinada principalmente por dos factores: primero su ubicación en los bosques, la selva, sitios abandonados etc., lugares que siempre han sido usados por éste grupo, como estratégicos para construir sus campamentos. Si a este hecho añadimos la forma como incursiono por primera vez la guerrilla en el Macizo, entrando por el municipio de Santa Rosa en el pie de monte amazónico, donde se ubican los “*salvajes Andakis*”, proporciona a los comuneros más elementos para hacer la relación, de “guerrilla como salvajes que salieron de la selva”. Como segundo factor, está el rechazo que los comuneros hacen a la forma de vida de un guerrillero. Los nativos consideran que los integrantes de la guerrilla viven en concubinato, son polígamos, políandricos, etc.; cuestión que se enfrenta con la regla consuetudinaria propia de la organización sociocultural de los habitantes del Macizo. Además puede completar esta asociación de guerrilla-*gente del monte*, la preferencia de ésta por transitar bajo la oscuridad, rompiendo aún más la norma social de los nativos, que como “gente normal”, deben transitar a plena luz del día y si lo hicieran en la noche sería solamente en ocasiones de emergencia, pero no como una costumbre, ya que como hemos visto, la noche forma parte de las llamadas *horas malas*, tiempo de *pantasma*.

Al referirse a los *gringos* y españoles como otro de los grupos que habita este

*mundo bravo*, de forma general argumentan que pertenecen a los bosques y selvas. En los comentarios orales, la ubicación de estos personajes en el *Mundo de la Gente del Monte*, se explica como un castigo a su ansia de riquezas:

(...)Y esos españoles por buscar oro también se han de ver vuelto [se habrán vuelto] gente del monte como esa gente [los indígenas amazónicos]”. (Entrevista No. 29). Así también, “Los gringos se quedaron para siempre en ese montunal [selva], chupa no ve?! [ahí tienen el castigo], por gular con la abundancia (...). Se querían llevar todo, esos embotados [con botas], aguachentos [casi alvinos]. (Entrevista No. 41: O.M., 23 años. 1996).

Así queda manifiesto, que lo *bravo* no es sólo una categoría con que se piensa la naturaleza, sino también una categoría con la que se vive la vida social. “El contraste entre el hombre y lo que no es el hombre, constituye una analogía del contraste entre el miembro de la [comunidad social] y el extranjero<sup>119</sup>”. En tal sentido, la sanción negativa que se hace de los pobladores del *Mundo de la Gente del Monte*, sirve también para definir lo que es y debe ser un comunero del Macizo. Así pues, en el Macizo no sólo se rechazan algunos elementos externos y se aceptan otros por el hecho de que pertenezcan a los españoles, a los *gringos*, a la guerrilla o a los indígenas amazónicos; sino porque esos elementos de dichos grupos son considerados negativos para la cultura local.

El otro componente del *Mundo de los A-normales* son los *compautos* o *empautados*. Estos son las personas que teniendo un comportamiento a-normal, viven den-

tro de las comunidades del Macizo y son consideradas “*personas malditas*”. Estas personas reciben dicho nombre porque se les atribuye pactos con el *Jucas*, pidiéndole poderes desmesurados o malignos<sup>120</sup>. Estos personajes bien podrían llamarse brujos, pero hay una distinción de género: la mujer que establece el pacto, será llamada *bruja* y el hombre *compauto*. Sin embargo, en plural se refieren a este grupo como los *compautos* o *empautaos*. Pero teniendo en cuenta las diferentes acepciones que tiene el *Jucas*, los *compautos* van a él concibiéndolo como diablo, como “*acólito del mal*”. Pero ¿Por qué y a cambio de qué se pacta con el *Jucas*?. Los comuneros cuentan que los pactos se hacen para buscar riquezas fáciles y suerte desmesurada:

(...) los empautaos es que posiblemente se llenan de una avaricia, ya por querer tener dinero, ya por querer tener mujeres la que les gustan, quiéranlos o no los quieran (...). (Entrevista No.32: R. S., 65 años. 1996).

El alma es lo que los *compautos* ofrecen al *Jucas* a cambio del poder que les brinda:

(...) El problema es que el que quiere lo nombra [al *Jucas*] hasta que se aparece y a cambio de teneres, le dan el alma. (Entrevista No. 31: E.C., 63 años. 1996).

Cómo se da el empautamiento?. Veamos. Un *empautao* tiene que comenzar por alejarse de las actividades propias de la sociedad en la que vive; por tanto alejarse de los amigos y hasta de la familia. Debe comer poco, evitar la luz del día, salir de paseo en las noches, a los sitios que la

tradición oral recrea como lugares de *empautamiento*: cuevas, cañadas, vegas de los ríos, cerros, etc. Una vez la persona se ha construido a si misma como *empautao*, viene el pacto propiamente dicho y la exclusión social a la que se lo somete. Esta exclusión de *persona maldita*, sería imposible superar psicológicamente, si el pacto no tuviese resultado. Cuando se han logrado los dones pedidos, este personaje entra de nuevo en la sociedad, pero a través de espacios sociales “mal vistos” como las galleras o sitios para peleas de gallos y las casas de juegos de azar. Las actividades de un *empautao* en estos sitios, sólo serán posibles en la noche (un *empautao* relega el día a los seres normales). En estos lugares comienza el *compauto* a legitimar su poder y a ganarse el miedo, respeto y envidia de los demás.

La iniciación del pacto con el *Jucas* comienza por la lectura de “*libros malos*”, así son llamados los libros de magia negra que circulan de forma secreta en los días de mercado, y que son traídos con especial sigilo a quienes los encargan de las capitales. Estos libros deben leerse en los *sitios bravos* destinados a los *empautaos*, para que operen los resultados esperados. Ante la pregunta de dónde salen dichos libros, como se adquieren y cómo deben leerse para lograr los resultados buscados, he encontrado las siguientes respuestas:

Estos libros malos son así porque enseñan secretos vanidosos y que legalmente hablan de los procedimientos de que el diablo puede ayudar a hacer malas obras. Es un libro que puede presentarse a un lector como bien impreso, pero que las enseñanzas del libro siempre

hablan de las personas malas, de malos espíritus o del diablo... (Entrevista No.29)

Sería sugerente pensar en la relación entre los *libros malos* y los *sitios de encanto* dentro del *empautamiento*. En el Macizo Colombiano un campesino o indígena adquiere el saber en dialogo con la naturaleza, esto es, llamando al *Jucas* bajo la acepción de ser dador de “*conocimientos de bien*”, (en el caso del tewa) o aprendiendo directamente con el entorno a través de las prácticas cotidianas. El conocimiento dado por los libros, sirve para desenvolverse en las ciudades, en el “*mundo de los blancos*”. Cuando preguntaba a algunos comuneros por qué enviaban a sus hijos a la escuela, me respondían: “*para que cuando salga a la ciudad no sea un venido a menos [no sea humillado]*”. La lectura de libros por parte de los adultos, fuera del espacio de la escuela, es vista como una actitud “extraña”:

cuando uno ve algún distraído que lee y lee, uno se pregunta: ¿que estará buscando?, ¿será que busca pacto? (...). Uno les previene (...): Yo le dije a mi compadre G., no lea tanto esos libros gordos, eso no es pa' [para] un hombre de campo como usted, eso déjelo a la maestra, usted a la pala y al azadón compadre, así se le van los malos pensamientos (...), si sigue así, puede hasta volverse loco o es que también busca brujería usted como don P.(...); verá que el propio [Jucas] no desaprovecha ocasión, déjese no más [descúidese] y verá como le hace la conversa. (Entrevista No. 42: L.M., 69 años. 1996).

Teniendo en cuenta la exclusión que se hace de las letras en el mundo cotidiano de los comuneros, y considerando la figura de los “*libros malos*” encontrados en las cuevas de los cerros, quizá están haciendo alusión a la forma de conocimiento traída por la Conquista, concebido como un “conocimiento peligroso”, un conocimiento extraño:

(...) Los que se meten a las cuevas que dicen que hay librerías también allá. Ningún ser humano va a poner un negocio de librería por allá (...). (Entrevista No.29).

Una vez leídos los *libros malos*, se consolida el pacto mediante requisitos como establecer citas con el *Jucas*, en *sitios bravos* y *horas malas*. Si el *compautu* no cumpliría el pacto habiendo recibido los favores, el *Jucas* le provocaría una muerte súbita y dolorosa. Los tintes fabulosos con que cubren los detalles de la agonía al morir un *empautao*, son muy variados y se usan como ejemplos en las reuniones comunales o familiares, para tratar de corregir mediante este medio, la desmesura en la adquisición de bienes con dinero de la amapola. De cierta manera, un *empautao* podría ser también una persona que ambiciosa y sin límites, busca enriquecerse con este producto, sin importar el bien comunal, sin respeto por las autoridades locales (Cabildos Indígenas, Junta de Acción Comunal).

## Divinidades y seres con espíritu en un mundo liminal

*Las imágenes sagradas como modelos de conducta social: Entre fantasmas y santos remanecidos*

Lo que podríamos llamar el panteón de la divinidades, es un espacio que desde un paisaje tutelar como la geografía virgen, orienta y sirve de norma, en las prácticas sociales a los comuneros del Macizo Colombiano. Comenzando por los seres con definición ambigua veamos en adelante las referencias a los llamados *fantasmas* y su significación socio-cultural.

El *fantasma* principal quizá por el alto grado de ambigüedad y ambivalencia que presenta en su simbología socio-cultural, es el *Jucas*. Éste como bienhechor y demonio, divinidad que cura y enferma, que da conocimientos y poderes desmesurados, es considerado el *fantasma* con mayor poder en el Macizo Colombiano. El *Jucas* es como un comunero, capaz de hacer el mal y el bien dependiendo de las situaciones. Sin embargo, como divinidad que es, se diferencia de la posibilidad humana, en que se lo dota de lo supremo, para tenerlo así de referente, regulador y guardián: “*El Jucas es un espíritu bravo de la naturaleza, es el hijo de ella que tiene que limitar los abusos*”. (Entrevista No.11).

Aunque a este ser acuden comuneros para pactar con él y convertirse así en *compautos*, la relación más directa del *Jucas* con el mundo humano se establece a través del tewa y el cazador<sup>121</sup>. Teniendo en cuenta que estos personajes son los mediadores entre el *territorio bravo* y el mun-

do de los comuneros, y que el *Jucas* es el *fantasma* principal dentro del territorio bravo, la relación que el tewa y el cazador establecen con este *fantasma* se explica desde la vinculación de éstos con dicho territorio. A él acude el tewa para iniciarse en sus conocimientos como médico de la comunidad y el cazador para iniciarse en un proceso de conocimientos sobre el territorio bravo, que le dará la posibilidad de ser junto al tewa, uno de los sabedores más importantes entre campesinos e indígenas yanacunas.

El tewa no tiene ninguna prohibición para recorrer el territorio. Su poder de médico tradicional le permite transitar los *lugares bravos*, haciendo distintas colectas de plantas medicinales. En su transitar puede acercarse tanto a una laguna como a un cerro. Al preguntar a los *tewas* sobre la forma como adquieren los conocimientos de médico local, manifestaron cosas como: “*conocemos desde la naturaleza*”, “*somos médicos que heredamos el saber de los antiguas*”, “*desde los cerros se nos favorece conocer*”, etc. Al ahondar sobre estos aspectos, iba apareciendo el *Jucas*, como dador del saber médico:

Uno tiene que pensar en él, muchos son los médicos que niegan que haigan [hayan] llamo al propio [Jucas] para conocer de la medicina propia, pero eso es así manque [aunque] digan que no (...), ¿no ve que él es el hijo principal de la naturaleza (...) y esta medicina de nosotros campesinos, indios de aquí, es de la ciencia de la naturaleza (...). Uno no va al libro, ni es médico de bata blanca [médico de universidad], paque va ser eso [no hay necesidad], si uno tiene el libro en la cabeza, en el conocer de las plantas de aquí de estos cerros, de

estos montes de aquí no más (...). (Entrevista No. 1).

Los médicos más jóvenes difícilmente admiten su relación directa con el *Jucas*, debido a la vinculación de este ser con los *compautos*, sin embargo, plantean cosas como:

(...)bueno yo no he tenido saber de ese pantasma [Jucas], pero dicen que mi papá señor [abuelo] sí, él era tewa mentao [famoso], yo conocí de él [abuelo] la medicina que hoy se ahora (...). En estos tiempos cuando yo voy al monte alto [cerro] por plantas de curas, es como si llegando allí, se me aprevinieran [me llegaran] los saberes de mi papa señor [abuelo] (...); manque [aunque] yo no conozca de esa mata [planta], yo digo: ve!, esa me puede servir para curar tal mal (...). (Entrevista No. 44: R.B., 37 años. 1996).

Cuando un *tewa* admite directamente su “contacto” con el *Jucas*, dice que para comunicarse con este ser, lo hace en sueños. No obstante, los testimonios dejan ver cierta intencionalidad para admitir que es el médico quien busca al *Jucas*: “*Antes de dormir uno lo trae a la mente, le habla y luego viene en el sueño, él solito* [sin ser llamado]”. (Entrevista No. 1). Esta forma de contacto con el *Jucas* para adquirir conocimientos pone de relieve la imposibilidad que existe de comunicarse con este ser directamente, argumentándose que si se presenta en la vigilia, puede ocasionar daños en el *tewa*: “*El Jucas acostumbra a anunciarse en sueños, porque si se le presenta* [a una persona] *en forma real lo puede matar, lo puede rodar, ahogar a uno*”. (Entrevista No.11).

Al entrevistar a narradores que no fueran *tewas*, para saber que pensaban sobre la relación entre el *Jucas* y un médico tradicional de la región, encontré seguidamente alusiones a que si el *tewa* quería ser un buen médico y de renombre, debería sin otra opción, “contactar” con el *Jucas*. Aludiendo además, que resulta normal el contacto entre un comunero que se pasa muchos días en el monte “*buscando sus materiales de trabajo*” y el *pantasma* que tiene el poder en esos sitios:

(...) si el médico quiere ser un médico mentao [con renombre] tiene que tirar a ver [ponerse una cita] al *Jucas* en sueño y decirle que lo ayude, diai [de allí] en adelante lo que sigue es más fácil. Es bobada [no tiene sentido] que el aguatero [*tewa*] niegue que quiere verlo o que en [al] contrario lo ve, pues si los dos van andando siempre pal’ mismo lao, ¡carachas! [¡vamos!], si él [*tewa*], sabe que así es, nosotros somos [en general los pobladores] conocedores de que así es (...). (Entrevista No.2).

En cuanto al encuentro *Jucas-cazador*, las referencias se dan igualmente en las prácticas mismas de éste como persona que desarrolla su rol en los sitios de *encanto*. Los cazadores<sup>122</sup> acuden a los cerros y montañas en busca de los venados y del armadillo o gurre. Estos animales son buscados no solo como animales de consumo, sino también como animales simbólicos. Éstos personifican al *Jucas*. Los cazadores compiten por encontrar el mejor venado, el mejor armadillo, y se pueden tardar muchos días internados en los bosques de los cerros, persiguiendo al mejor. Una vez que encuentran uno de éstos, es

traído a casa y consumida su carne en comidas rituales. La piel en el caso del venado o la caparazón en el caso del armadillo, se disecan en el humo de los fogones y se cuelgan en los pilares de la casa como un ofrecimiento al *Jucas*. Así, los malos espíritus no irrumpirán en la casa y la próxima caza contará con la bendición del *Jucas*. El cazador debe estar preparado para su “encuentro” con los *pantasma*s y en especial con el *Jucas*. Las siguientes citas orales ejemplifican las normas a seguir y el tiempo final del ejercicio de un cazador, haciendo referencia al “castigo” que impone el *Jucas*, por rebasar el tiempo justo de esta actividad:

(...) Si uno se dedica mucho a la cacería puede fallarle la cabeza, porque tan pronto anda normal como tan pronto anormal. Es el castigo de ese (...) pantasma que uno llama, por perseguir sin medida lo que a él también le toca. Y fíjese que castigo!, lo deja a uno sin pensamiento que es lo que uno necesita para poder andar. (Entrevista No. 1: V.C., 65 años. 1994)

(...) Lo que más se caza es venado también vamos por gurre que antiguamente se llamaba armadillo. La caza de los venados también la controla el *Jucas*. Si uno llega a 30 animales que de pronto los cace, no puede pasar de ese número, porque ya estaría infringiendo las leyes de la misma naturaleza (Entrevista No.1).

Muchos de los cazadores se han vuelto *tewas* una vez cumplido el tiempo de su actividad de caza. Hay quienes manifiestan que “el aviso” hecho por el *Jucas* es una invitación a seguir por el camino de la medicina indígena. El *tewa* y el cazador, son las personas más entendidas de la comunidad en “*asuntos secretos*”, son quienes

tienen “*el poder de la naturaleza*”, son quienes “*saben de abusiones*”. La diferencia entre ellos está en que el *tewa* es un elegido por el *Jucas* para practicar la medicina indígena y el cazador en cambio, adquiere los conocimientos en el transcurso de su carrera, ya que como manifiesta un nativo:

Quien conoce lo bravo y no hace más que bien, es de conocersele como sabio. (...) El cazador es tan importante porque puede tener algún misterio en él, porque siempre anda donde no andan todas las personas, anda en partes donde puede encontrar animales no caseros, anda por cerros, montes, por lomas, entonces la suerte le conviene a él. (Entrevista No.1).

El *Jucas* es representado bajo distintas imágenes de animales y plantas. En cuanto a animales además del venado y el armadillo, también lo está en el cerdo. En las plantas la única representación que he encontrado está en el árbol de roble. Con respecto al cerdo es sugerente ver la siguiente narración:

El puerco se parece al diablo por ejemplo, y éste lo utiliza cada vez que se quiere poner para la tentación (...).El puerco antes era un poco prohibido por lo del diablo, sobre todo los que se encontraban en el monte, bueno esos hasta ahora. Pero ahora la gente nueva [las nuevas generaciones] se lo come y bueno uno también; eso sí le tenemos cuidado de que esté como en lugar seguro [corral]. (Entrevista No. 4)

Observamos en la anterior narración la frase: “*le tenemos cuidado de que esté como en lugar seguro*”. Esta acotación, remite al reglamento que se debe cumplir para preservar al cerdo de la “*encarnación del Jucas*”. El cerdo como único animal que vi-

viendo entre los humanos representa al Jucas, es tratado con atenciones particulares. Debe permanecer siempre en el corral, si saliera de allí por accidente, lo lavan con agua salada<sup>123</sup> caliente y una persona adulta lo amarra y lo lleva de nuevo a su sitio. La comida es puesta desde lejos para evitar contacto directo. Si lo llevan a alguna rivera o vega para que tome aire y mejore su carne al caminar un poco, lo atan a un tronco y vigilan que no huya. Es decir, el cerdo se puede consumir si vive en estricto control de los humanos, de lo contrario es comer “carne prohibida, carne contaminada”.

La encarnación del Jucas en el árbol de roble es descrita así: “*Vea allí murieron al Jucas (...). A ese árbol de roble antes se le tenía miedo porque ahí dicen que amarraron al diablo unos curas de la misión [misionero] pa’que se muriera. Después se bendijo eso [el árbol] y ahora se usa de leña*”. (Entrevista No. 4). El árbol del roble junto con el sauce, son las plantas más características de los caminos en desuso o silvestres. Teniendo en cuenta esta observación, la relación entre la “*muerte de Jucas*” y el árbol de roble, puede deberse a la misma asociación que se establece entre el árbol de sauce, un fraile y el *auca*. Dichos frailes o “*curas de la misión*”<sup>124</sup> en su trabajo de exterminio total de las idolatrías que aún quedaban por esas zonas<sup>125</sup> -según testimonios orales-, permanecían varias horas cada día en todos los sitios silvestres bendiciéndolos con agua bendita e incienso “*para sacar al demonio*”.

Si volvemos sobre la imagen que estos curas tenían de los sitios vírgenes y silves-

tres como “verdaderas fuentes demoniacas”<sup>126</sup>, no es de extrañar que se haya difundido todo un movimiento de relatos para explicar a los pobladores la “muerte del demonio” en dichos lugares. Es una constante escuchar relatos sobre cómo estos *curas de la misión* supuestamente acabaron con los *pantasmás*, y tenían un poder tal que, “(...) *cuandu’ ellos [los curas] decían: no salgan de las casas que hoy lloverá sangre por el castigo a esas almas que siguen amancebadas [parejas de hecho] (...), ¡en verda llovía sangre! (...). Uno oía (...). caer eso [caer la sangre]. Yo de chiquito [niño] oía, y eso no hará sino unos setenta años no más [solamente]*” (Entrevista No.31). La fuerza colectiva que han logrado los llamados *curas de la misión* a través de relatos como éste, y el de la muerte del Jucas atado a un árbol de roble, han determinado algunos momentos del año que recuerdan la llegada de estos misioneros a la región como días aciagos, denominados localmente “*tiempo en que murió el Jucas*”. Estos momentos aciagos son atribuidos a los días lunes y más estrictamente a los lunes del mes de agosto, tiempo que cumple una considerable eficacia social. Todas las labores en este mes y todos los días lunes son estrictamente controladas. Además, tienen cuidado con los viajes largos y los paseos en los senderos<sup>127</sup>. Por tanto, la imagen que los *curas de la misión* infundieron en los comuneros como “verdaderos extirpadores de idolatrías”, sumado a su misma figura de frailes, contribuyó a desplazar los imaginarios de seres espirituales, tal que el *Jucas*, a los sitios más ale-

gados de la población, como los llamados *sitios bravos*.

El *Puma* es otro de los *pantasma*s principales. El término *Puma* quizá sea la castellanización de la palabra quechua *Puruma*. Sin embargo, el *Puruma* hace referencia al tiempo que sigue a la primera edad (tiempo de los aborígenes)<sup>128</sup>, y el *Puma* en el Macizo, sirve como medio para ubicar el tiempo de la Conquista y el de la contemporaneidad.

Los mitos que dan origen al *Puma* están relacionados con la transición que marca el antes y el después en la historia del Macizo. Este momento que bien puede remitir a 1550 si nos atenemos a los datos proporcionados para la fundación de Almaguer, o a 1538 para el caso de los primeros sometimientos no oficiales de los aborígenes (ver capítulo I), es el tiempo de la primera desposesión territorial vivida en el Macizo. La memoria histórica se ha recreado en este tiempo, como en casi todos los momentos pasados, en mitos a través de los cuales se metaforiza el cambio. Con variantes en cada poblado del Macizo, el mito a continuación muy conocido y recreado por los nativos, muestra la personificación del *Puma* en el tigre:

(...) y todos lo estaban esperando para matarlo (..) allí en Santa Rosa, donde llegó (...). Y que entonces se hicieron allí toda esa gente del temor de la muerte que se los venía a comer ese animal. Ese se llamaba el Mohan-tigre [Puma], ese animal (...). Y eso por allá, los indios me contaban, los del Yunguillo, que eso es cierto<sup>129</sup>.

La presentación del *Puma* como un *pantasma* simbolizado en el tigre america-

no, muestra en algunas narraciones, la fiereza con que los aborígenes se enfrentaron a la Conquista (ver capítulo I). Enemigos que según las narraciones orales pudieron haber sido los Incas, pero que igual fueron los españoles. No es de olvidar que los españoles

llegaron del Perú hasta estas zonas con acompañantes yanacunas del Pueblo Incaico, por lo que en conjunto se pudieron ser vistos como “los incas”. El tiempo de transición como prefiero llamarlo, ha mitificado la fuerza y agilidad de este animal convirtiéndolo en un ser superior, en animal sagrado que combatió personificando a los aborígenes del Macizo. La construcción del mito que recrea el encuentro entre supuestos incas y los antiguos pobladores, es puesto en escena como una verdadera batalla:

Aquí en esta loma en donde estamos, se llama Chaguarpamba, aquí hubo una batalla campal, los Incas con Andaquíes y demás tribus [que] presentaron resistencia. Por eso allí le llaman Chaguarpamba, y la palabra es Inca, quiere decir: Campo de sangre. Allí hubo batalla, pelearon sin número de días y de noches y los Incas vencieron a los Andakíes y demás tribus. Emigraron así a las cimas tan bravas que aún hasta hoy son [bravas]<sup>130</sup>.

El *Puma* como ser que ha cobrado vida en el tigre, tiene en la actualidad otro uso simbólico, también relacionado con el peligro: este ser personifica hoy a la guerrilla. Pero esta personificación tiene un doble significado. Por un lado la guerrilla es vista con temor, pues pertenece al *Mundo de la Gente del Monte*, pero como oposición, es quien protege a la comunidad de

desajustes sociales generados por la violencia del narcotráfico, es quien en muchos casos presta colaboración a las autoridades locales para solucionar situaciones difíciles. En este sentido, en el Macizo la guerrilla es descrita bajo la imagen del Puma como: “(...). *Ese Puma que se hace como Puma animal [tigre] tapando la gente del monte cuando esa gente se antoja de venir a éste mundo (...)*”. (Entrevista No.9).

La dualidad temor/seguridad sentida hacia la guerrilla a través de la imagen del *Puma*, puede verse también en las siguientes referencias:

(...)Pero en sí lo que se decía era que el Puma era una persona mala que venía de otro lado. Cuando venía la guerrilla, la gente decía que era el Puma personificado que venía a ver que pasaba. (Entrevista No.11).

El Puma cuando se vuelve persona no se deja ver la cara, (Entrevista No.7).

Según la definición y representación del *Puma*, este sería entonces un ser espiritual que ha diferencia del *Jucas*, obra no sólo tomando la personificación de un animal a través del cual los nativos simbolizan su fiereza, sino también que se “transforma” en persona. Además este *pantasma*, sólo aparece en momentos de desestabilización social, lo que es puesto de manifiesto en la “batalla campal”, personificando a los indígenas guerreros en la Conquista y que bajo la figura de guerrilla enfrenta los actuales conflictos del Macizo. Es este un ser espiritual que al contrario del *Jucas*, no da bienes, ni conocimientos individuales, “baja” de las cumbres só-

lo para ocuparse de proteger a la colectividad.

Otra referencia importante dentro del grupo de los conocidos *pantasma*s es el *Alkuruna*. En lengua quechua *Alkuruna* se traduce por “*hombre-perro*”, y si nos basamos en la forma como lo presentan los mitos en el Macizo Colombiano: “(...). *ese Alkuruna con una cabellera blanca, larga y churosa [ensortijada]*”, podríamos pensar que efectivamente se trata de la misma imagen, aunque el significado y el uso social actual sean diferentes. Este *pantasma* es considerado la divinidad de la música, es el modelo del que se han servido los comuneros del Macizo para dar origen a la *chirimía*, conjunto musical de la región. La *chirimía* siempre se asocia con la música de los indígenas andinos de Colombia. El *Alkuruna* dador de la música es referenciado en los mitos a través de la flauta de carrizo y ésta, es el instrumento más usado culturalmente para sustentar la identidad colectiva de los nativos, frente a otros grupos étnicos del país. Recordando una de las citas de terreno, retomemos un trozo para ver la validez de lo expuesto anteriormente:

(...)Un amigo guambiano dice: usted dizque es indígena. -Sí, le dije, soy de los yanacunas (...). Y dijo: -Pero usted no habla lengua indígena. Y yo le dije: -Eso no hay que ver, póngame un ejercicio de cultura y yo le cuento pa' que vea. Yo toco con el conjunto de músicos y tocamos ganando en concursos [la canción] el Rioblanqueño. (...). Y pa' que no le quede duda óigame tocar la flauta y verá!. (Entrevista No.14).

La música es lo que los identifica frente a los demás grupos étnicos en congresos y reuniones. Todos los grupos indígenas y campesinos del país se presentan a través de la música, es su identificación ante la colectividad interna y externa. Pero para el yanacona y campesino del Macizo la música hecha *chirimía* y *mojiganga*, legitima su pertenencia al grupo social. Si la *chirimía* muestra la música dada por el *Alkuruna*, las *mojigangas* o comparsa de disfraces, lo representan en las fiestas de Navidad. Mediante disfraces de diablos, animales y personajes inventados por ellos mismos, ponen en escena a este *pantasma*. Desde el 7 hasta el 24 de diciembre, tiempo de “dioses católicos”, los nativos teatralizan sus “dioses”, de los cuales el *Alkuruna* y el *Jucas*, son los más representados.

Las *mojigangas* y *chirimías* recuerdan la presencia de los *pantasma*s en el territorio de los humanos. Entre cantos y bailes, pólvora y algarabía se pasean de casa en casa siendo ofrendados con gran esmero por los propietarios. Con vino de maíz llamado “*chicha*”, con dulces de Navidad y platos variados, son acompañados los compases de la fiesta. La *chirimía* relegada espacialmente, ofrece el sonido de la fiesta. El centro lo ocupan los hombres que, vestidos de *Alkuruna* y *Jucas*, coquetean con las chicas y entre danza de adultos y jóvenes, éstas “divinidades hechas hombres” recorren y apropian durante un mes el territorio de los humanos.

El *Alkuruna* vuelve con la música para recordar a los hombres que él es el dueño, porque la música está en la montaña. Que los dones están ahí y que los hombres que

los han recibido deben disfrutarlos pero no olvidarlo. Tal como lo cuenta el mito, el hombre engaña al *Alkuruna* para apropiarse de la música, pero ésta sigue en la “*casa de los pantasma*s”:

(...). Es que una vez un hombre estaba cansado de escuchar la música de la montaña y no poder tenerla, en las noches se oía música de lejos como la flauta en la montaña. Ese hombre un día le dijo al *Alkuruna* que sólo le permitiera ver de dónde salía la música. El *Alkuruna* lo citó en el linde de la montaña, en el Cerro de Caquiona, y ahí salió ese *Alkuruna* (...). Salió tocando flauta de carrizo (...). Entonces el hombre le pidió al *Alkuruna* que se la dejara tocar y cuando el *Alkuruna* se la soltó, el hombre salió corriendo y nos trajo la música que tenemos. Pero la montaña sigue con música porque allí está el *Alkuruna* (...). (Entrevista No.7).

El *Guando* y la *Turumama* completan el grupo de los seres espirituales considerados *pantasma*s, pero dentro de una importancia que podríamos ubicar como secundaria. Al igual que los otros *pantasma*s son representados a través de animales o de objetos. La lechuga (u ojuepollo), un coche una ataúd o una camilla, vistos en la noche y en lugares donde no deben estar, son definidos como *Guando* o *Turumama*:

(...)el *Guando* es como un difunto que lo llevan en una chacana [camilla artesanal] (...) (Entrevista No.19: L. A. C., 30 años. 1996)

El *Guando* es el (...) *pantasma* lo anuncian los animales, el ojuepollo la lechuga, que viene detrás y después viene el *Guando* (...). El *Guando* es como una ataúd que viene camino de un entierro (Entrevista No.20:A.C., 37 años. 1996)

(...) dicen que ven un carro [coche], que aparenta ser un carro común y corriente y de pronto se les hace Pantasma, se les pierde o no lo ven más, eso es un Guando. (...). (Entrevista No.2)

La forma como se dibuja al *Guando* en las anteriores narraciones, puede estarse refiriendo a la ubicación de este *pantasma*, antes y después de los cambios suscitados en el Macizo, con la construcción de las carreteras transitables por vehículos. Según un maestro de escuela, los relatos que siempre se habían referenciados al *Guando* como “un difunto en chacana [camilla]”, comenzaron a cambiar hacia 1970, cuando muchos de los caminos reales de la Colonia, se acondicionaron para el paso de automotores<sup>131</sup>. Retomemos la última cita de los textos anteriores para ver este cambio. A raíz de las informaciones del maestro, empecé a hacer entrevistas al respecto, notando cómo dicho fenómeno era narrado con múltiples fabulaciones, en especial por las personas mayores (65 años en adelante).

En dichas entrevistas se dejaba ver el temor que antiguo se sentía (y algunas personas aún lo sienten), al ver los primeros vehículos en la región como algo fantasmagórico:

(...) venían como mostros grandotes que chillaban (...), uno dormía y se los oía que venían en las curvas, no quiero [que miedo]. Pua'quí [por aquí] lo pensamos mucho antes de subirnos en eso [en los carros] (...). Aún cuando ya ha pasao tiempito (...), algunos vamos andando a pie onde sea. Esos [los carros] son caprichosos de que les da; se despeñan puai [en cualquier parte] y el chofer pobre no puede ha-

cer nada (...), ese [el carro] le puede (...) <sup>132</sup> (Entrevista No.4).

Antes de este cambio, el *Guando* para algunos entrevistados representaba el alma de los “difuntos buenos”, que vienen a controlar a los vivos, de ahí la imagen de “una ataúd que viene camino de un entierro”. No obstante, el *Guando* como representación de los difuntos o como el “mostro grandote” visto en los *coches guagua* (ver cita 39), al igual que a *Turumama*, se los concibe como reguladores de la actualidad social. Es decir, Para los comuneros estos *pantasmas menores* son enviados por el *Jucas*, para controlar el alcoholismo, el narcotráfico, la violencia, etc. Según algunos testimonios, en las tres últimas décadas debido a la violencia producida por el narcotráfico, estas divinidades han cobrado más actualidad en los discursos de control social de la que han tenido siempre.

Los caminos son los sitios donde más frecuentemente “aparecen” estos seres. Los caminos reales y los atajos, suelen ser habitualmente transitados en las noches por borrachos, o servir a distintas horas del día, como espacio cómplice en citas clandestinas de parejas o de personas que negocian el latex de la amapola. Narraciones como la que mostraré a continuación, son con frecuencia contadas a los adolescentes para intentar influir mediante la eficacia discursiva en sus actitudes frente a estos vicios o actos sancionados:

Cuando uno se porta mal como hombre en vicios el que sea mujeriego [polígamo] o tomotrago [alcohólico], se le aparece la Madremonte o *Turumama* y le salen más es de noche,(...)

lo arrastra a uno y lo deja estropeado y desmayado hasta que alguien lo encuentre. (Entrevista No.2).

No sólo a los adultos se les trabaja el comportamiento social mediante la creación y representación de estos personajes, también sobre lo que ellos consideran como comportamiento desmesurado de los niños existen creaciones discursivas significantes. La sanción en los niños es dada por la *Turumama* que para el caso de los pequeños se convierte en duenda o duende, según sea niño o niña.

Todas las narraciones sobre los *fantasmas* ilustradas anteriormente, llenas de encuentros y desenlaces fabulosos, pueden además, estar mostrando un reflejo de la mentalidad medieval que con la Conquista, llegó a la América indígena. La siguiente cita indica de cierta manera dicho reflejo:

Y salieron a buscar lo que (...)habían oído en la boca de los náufragos y de los herejes, lo que habían leído en los libros escritos al escondido en los conventos (...).Los marinos viejos no dejaban ir sus sueños, por el contrario, todos los días les ponían velas nuevas y se dejaban ir al desgaire con los ojos muy cerrados, asistiendo a todos los horrores y vivenciando los rugidos de los monstruos más miedosos (...). El hombre de finales de siglo XV español, acosado por el bolsico vacío y la mano fría de la inquisición (...),y la frustración de un sueño ni cumplido, admitió los imposibles y las fabulaciones, la poesía hechas bajo el humor del vino y la locura, como certidumbre que bien valía arriesgar esa vida que les quedaba, llena de (...) miedos escondidos, de rabias por cumplir y espantos que seguían llorando por la noche(...)133.

El segundo grupo de imágenes sagradas que son tomados como modelos de conducta social son los *santos remanecidos*. Estas imágenes al contrario del grupo de los *fantasmas* aparecen representadas de forma icónica por ser herencias materiales prevalecientes de la evangelización colonial. De éstos podemos decir que además de ser considerados santos de origen indígena, son vistos como “*santos vivos*”, “*santos bravos*”. Los *remanecidos* bajo el significado de origen indígena, son situados míticamente en los “*sitios de encanto*”, para indicar su relación indudable con los tiempos prehispánicos, tal como lo muestra el siguiente relato:

Dicen que este santo [San Lorenzo] existía mucho antes de que los curas o los españoles vieran aquí, pues yo si creo que debería ser así (...).Pero eso sí, se tiene seguro que eso ha sido años anteriores que él [el santo] a estado pero que nunca se le remaneció a nadie. Alguna gente lo debió venerar, pero no se sabe como se llamaban, eso sí, eran antiguas pues (...). (Entrevista No.17: B. J., 80 años. 1996)

Para algunos comuneros, los *santos remanecidos* fueron desde otrora venerados por los *tapuncos* o antepasados, lo que demuestra la superposición de estas imágenes, que una vez reapropiadas en la cosmogonía indígena, no se les concede el tiempo del antes y del después, sino que se las articula efectivamente dentro del canon de las divinidades indígenas. La ubicación de los antepasados junto a los *remanecidos*, sirve a los nativos como prueba de que estos *santos*, no fueron traídos por los españoles, sino que ya existían, y que al momento en que los *tapuncos* se se-

pultaron bajo tierra huyendo de los españoles, los *remanecidos* también se ocultaron, pero que luego reaparecieron, “*se re-manecieron*”, tal como lo indica la siguiente referencia:

Los tapuncos son los que adoraban a los santos remanecidos. Con ellos estaban los santos y cuando ese pueblo se hundió, quedaron los santicos tapados, hasta que alguna persona los encontró y ya después vinieron los curas y les montaron el culto como está hoy. (Entrevista No.23: V. C., 76 años. 1996).

Además, dentro de la categoría de “*santos remanecidos*”, las Vírgenes (es de-

cir las distintas acepciones de la Virgen) son descritas como una indígena más. Para indicar su pertenencia al grupo social, las visten igual que a una comunera. Con chumbes o cinturones indígenas “(...) *se les amarra la faldita, si hace sol, se les va poniendo el sombrero no más, ellita se humana [es] como uno (...) eso sí, en su fiesta pues su bata nueva no le ha de faltar, como nosotras que vamos también con calzao nuevo [ropas y zapatos nuevos] (...)*. (Entrevista No. 17) Esta imagen se puede apreciar en la siguiente foto:



Mama Concia en la cotidianidad y en la fiesta.  
Foto: Luis A. Castillo, 1996

Estos santos son vivos, humanizados totalmente, tal como aquí se indica:

El santo remanecido pues es como una persona humana, en cambio los santos de vitela [imágenes en lienzo] (...). Por ejemplo si los llevan a un lugar a un sitio, allí se están [los santos de vitela], pero en cambio el remanecido tiene como un poder más, porque si a él no le gustó el sitio donde lo lleven, el se regresa al sitio donde [de donde] es él. (Entrevista No.17)

Los *remanecidos* dotados de características humanas, se enfadan, se vengan y al igual que el *Jucas*, cuando entran en cólera hacen llover, transforman la atmósfera. Pero si la transformación del tiempo astronómico por parte del *Jucas*, es visto solamente como una demostración de su poder, dicha transformación del tiempo por parte de los *remanecidos*, es observada como una petición de fe hacia él:

Se enojan cuando se habla mal de ellos [de los remanecidos]. Para aumentar la fe, hacen llover, propagan el fuego, traen la rayería [provocan rayos] (...).(Entrevista No.17).

Existe una diferenciación total entre los *santos remanecidos* y los que se sabe son elaborados por manos humanas, tales como los “*santos aparecidos*” y los “*santos hechizos*”. Los *santos aparecidos* son una categoría que remite a santos que surgen en la actualidad y que consideran de menor importancia. Los comuneros plantean que estos santos hacen milagros igual que los remanecidos, pero que no “*amansan*”. La otra categoría es la de *santos hechizos*, es decir, santos que en realidad se consideran

traídos por los españoles. Se refieren a estos santos como seres pertenecientes en su totalidad al imaginario católico. Tanto los santos *aparecidos* como los *hechizos*, participan de un culto más desplazado o relegado en comparación con los *remanecidos*.

Algunos trabajos en Ecuador hacen anotaciones importantes sobre el por qué del replanteamiento de las imágenes sagradas hispánicas<sup>134</sup> ¿Por qué era necesario convertirlas en seres completamente móviles y vivos en el sentido más humano del término?. Los santos católicos debían comer, beber, llorar, enfadarse, tal como lo hacían los “dioses indios”; si no tenían estas características eran “dioses muertos”, y de nada valía hacer culto a “algo” que no tuviera vida. Los amerindios observaron que a los “dioses españoles” nunca les

ofrecían alimento. Eran figuras consideradas desde el punto de vista indígena, pinturas y maderas doradas; sordas y mudas; que no tenían dialogo alguno con quienes las adoraban. De este modo la confrontación de los dos sistemas revela diferencias fundamentales en las dos categorías de seres espirituales; el cristianismo contaba con una mayor cantidad de conceptos abstractos, mientras en la concepción amerindia, sus divinidades requerían comida y coca como cualquier nativo. Los pueblos indígenas fueron convertidos en la cabal comprensión de estas distinciones, lo cual a menudo significaba que los “dioses cristianos” recibían un puesto en el panteón de las deidades indígenas. Con esto, los nativos seguían un viejo patrón

de acomodación, en donde los dioses locales de los pueblos conquistados, eran adorados junto a los conquistadores<sup>135</sup>

Finalmente podemos decir que en el Macizo Colombiano, los mitos y relatos en torno a los seres espirituales, además de poner de manifiesto sus poderes y servir como herramientas culturales de control social, ejercen por su mismo funcionamiento y en particular por el uso que se hace de ellos, un efecto educativo que contribuye a hacer más fácil la adquisición de las disposiciones necesarias para su utilización; poniéndose de manifiesto que la memoria y la imaginación contribuyen no sólo a determinar, sino también a legitimar cotidianamente lo que representan estos seres. Además, estos seres espirituales son fundamentales en la generación de patrones de ordenamiento social y territorial. Esta forma de ver los bordes y contenidos territoriales, nos muestran una aproximación de la realidad marcada por categorías totalmente dinámicas, y articuladas como medios para observar y definir el entorno.

### Lo bravo en la tierra mansa

La categoría *bravo* aplicada a los seres humanos, está determinada por un tipo de sangre, llamada “*sangre brava*”. La sangre es muy importante en esta determinación, puesto que junto con el espíritu, son según los comuneros, las dos esencias de la vida en los seres humanos. Así la sangre, se convierte en el elemento mediador más importante entre el cuerpo físico y el cuerpo cultural. Quien tiene *sangre brava* no

elige tenerla, no tiene autonomía sobre esta característica. La *sangre brava* es considerada “*una desgracia de la naturaleza*”, “*una enfermedad*”, casi crónica. Pero aunque una persona la tenga como parte de una atribución natural, no debe por ello ser aceptada en todos los espacios sociales; ya que algunas actividades colectivas muy importantes no pueden hacerse si en el grupo hay personas con *sangre brava*. Por ello es menester detectar éste tipo de sangre. Pero este “*mal*” no sólo lo poseen humanos (adultos y niños) sino también los animales. Si bien en los primeros es importante saberlo por su participación en ciertos rituales, en los segundos lo es por el uso en algunos de ellos.

El proceso de determinación de este tipo de sangre, comienza con sospechas basadas en algunas características que presentan las personas. Entre los adultos estas sospechas están basadas, en la atribución de características físicas y de comportamiento, que se les asigna como signo de *sangre brava*, tales como: expresiones faciales muy pronunciadas; orina de color amarillo intenso, salpicada de color negro y de olor penetrante; de mal carácter; muy serios y de poco hablar; con voz de acento grave muy pronunciado; muy apasionadas, lo que los nativos llaman persona “*altas de naturaleza*”. Además a la *sangre brava* le atribuyen en sí misma características como: sangre de color rojo intenso y de consistencia espesa, llamada localmente “*sangre negruzca y cuajada*”. Las personas que tengan esta sangre, son excluidas de labores como vestir a los santos en su fiesta, castrar animales, visitar a mujeres en

puerperio, a recién nacidos y a personas con heridas o infecciones en la piel. Esto porque se les atribuye la característica de “ojiar” o dar “mal de ojo”, cuya sintomatología en las personas son dolencias en el dedo corazón, en el ombligo y náuseas. En los animales cansancio y en algunos hasta convulsiones que causan la muerte.

Si bien es cierto que todo lo anterior es compartido lo mismo para hombres que para mujeres, en éstas por cuestión de género, existen otras características más específicas. En primer lugar se dice que la mujer “tiene por naturaleza la sangre brava”. Tener la sangre brava por naturaleza implica, que en los periodos propios de la mujer y en los cuales está según los nativos la diferencia fundamental con los hombres, “la sangre es por naturaleza brava”. Por ello la menstruación, el embarazo y el puerperio, son lo que podríamos llamar las “fases femeninas de sangre brava”, así cuando la mujer llegue a la menopausia, no padecerá más esta enfermedad. Por tanto, en estos periodos la mujer tiene las mismas restricciones que de manera general, tienen todas las persona con *sangre brava*, agregando que le está prohibido además, aproximarse a los campos de cultivo, huertas, parcelas y demás terrenos cultivados, ya que las plantas se secarían por el calor que expelle la mujer. Cuando una mujer tiene la *sangre brava*, no en “estados de naturaleza brava”, sino en sí *sangre brava*, la llaman *carisina*<sup>136</sup>, que significa mujer impropia para sus oficios.

Entre los niños los signos de la enfermedad están más basados en el comportamiento. Éste se observa desde el momento

del nacimiento hasta los 8 años. Y aunque no será considerado adulto hasta los 18 años, las características que determinan su “tipo de sangre” a partir de los 8 años, serán las mismas que en los adultos. Un niño que llora sin razón aparente, que es perezoso y voluntarioso, es considerado un niño con *sangre brava*.

Mientras en los niños no he encontrado que utilicen un método para determinar el tipo de *sangre brava* (el comportamiento en este caso parece suficiente), para los adultos existen dos métodos básicos, uno cotidiano y otro ritual.

El primero se practica más con las mujeres y consiste en ponerlas a preparar postres y tartas. Si estos manjares se ponen *chirles* o inconsistentes, es prueba de que la mujer tiene la *sangre brava*. El segundo método, forma parte de uno de los rituales agrícolas más importantes: “la molienda” o proceso de transformación de la caña de azúcar en *panela* (azúcar compacta sin refinar en forma de cubo).

Las personas que dentro de una familia sean “sospechosas” de tener *sangre brava*, son enviadas a buscar miel a los sitios donde se lleva a cabo la molienda. Una vez allí, todo transcurre como si nadie supiera el guión del ritual, pero la participación secuencial y con cierto orden, pone en evidencia lo contrario. Los peones preparan las hojas de plátano para hacer dulces con los sobrantes de la *panela*, a los que llaman “*alfeñiques*” o “*alfandoques*” y “*blanquíaos*”. De entre los presentes, son las mujeres jóvenes quienes primero se ofrecen para “*batir el dulce*”. Hoja en mano, el peón espera los resultados, los demás asis-

tentes observan de manera desprevenida y mientras la chica bate el dulce con las manos, los demás cuentan historias, hacen chistes y “juegan a ver sin ser observados”. Si el dulce coge consistencia, todo transcurre dentro de la normalidad. Para los *alfeñiques* se hace la mezcla del dulce con maní tostado, se envuelve en hojas secas de plátano, se ata por varias partes hasta darle la forma de cilindro, que tiene un *alfeñique* o *alfandoque*. El *blanquiao* no lleva maní, simplemente se envuelve en hojas secas de plátano.

Si el dulce no coge consistencia, inmediatamente todos dejan sus cosas y observan con atención. Hacen intentos por ayudar, le dan voces de aliento a la persona y si nada de esto funciona -como generalmente sucede-, entonces el peón recibe el dulce a medio hacer, lo envuelve en la hoja de plátano y lo guarda para dárselo al ganado. Una vez la prueba ha pasado, nadie hace comentarios al respecto, continúan reunidos un poco más de tiempo, al cabo del cual se marchan, para venir otros sucesivamente cada noche hasta que finalice la *molienda*. En días posteriores mediante el rumor, se socializará la determinación del tipo de sangre evidenciada en la *molienda*.

En cuanto a los animales existen dos posibilidades de tener *sangre brava*: el lugar donde viven y la inducción a tenerla. Los animales salvajes todos tienen “*por naturaleza sangre brava*” y en los domésticos depende del color. El color rojo y negro muy intensos, es motivo de clasificarlos como “*animales de sangre brava*”. La sangre de estos animales domésticos, es-

pecialmente la sangre de gallina negra, se suministra como bebida en rituales de sanación, para “devolver” el espíritu a las personas que hayan enfermado de “*malviento*”. Uno de los tewas entrevistados manifiesta que, el frío en el cuerpo del paciente es “sacado” por la cualidad caliente de ésta sangre. En cuanto a la posibilidad de inducir al animal para que tenga *sangre brava*, se consigue administrándole por vía oral tallos de la planta de ají. Esta costumbre se tiene principalmente con los gallos de pelea y los perros de caza, animales que necesitan mayor destreza y agresividad en las prácticas rituales donde son empleados.

Incluir elementos como la sangre dentro de la categoría de *lo bravo*, nos muestra aún más la necesidad de contemplar el sistema clasificatorio dentro de las dinámicas sociales, que van mucho más allá de la determinación de una categoría, y nos remite al comportamiento, como uno de los espacios más significativos de materializarla. El determinar la “cualidad interna” (la sangre) de los individuos, se convierte en el Macizo Colombiano, en la necesidad de asignar a cada uno, un lugar en una totalidad jerarquizada, y establecer así, lo que podríamos llamar una ordenación social de los roles.

Retomando todo lo que hemos visto en este capítulo, puedo decir finalmente que la categoría de *lo bravo* empleada por los nativos como medio para definir lugares, seres espirituales, fenómenos, cosas y personas, tiene una doble característica: primero es una categoría a la que se le atribuye un poder genésico, a partir del cual

se define y representa lo constante, lo regular de un mundo plenamente liminal. Y segundo, es una categoría que a la vez que demarca entornos ecológicos y sus contenidos (seres, fenómenos), representa diferentes momentos en la cultura.

Pero la liminalidad a que hace referencia *lo bravo*, va más allá de servir como medio para clasificar el entorno y sus contenidos, y se desplaza hacia la liminalidad social, manifestándose a través de ella la concepción de los límites culturales de campesinos y yanaconas, planteados a partir de lo “lo otro” visto en la ubicación de los antepasados, los difuntos y los anormales; lo que nos brinda la primera forma de poner en escena el orden simbólico por medio del cual se define la persona. Esta primera forma de definir la persona vista en “ese otro”, de cierta manera define la segunda que se presentará al final de este trabajo, y que hace referencia al “*maciceño*”, como persona que está dentro de los límites de la cultura local. La liminalidad mostrada en *lo bravo*, es un límite tanto externo como interno. Es decir, a

través de ésta categoría se puede establecer la visión de un mundo exterior al Macizo (en especial los *mundos bravos*), como un referente que sus pobladores tienen para verse a sí mismos, pero también, es la relación que se establece con los límites internos (divinidades, *compautos*, personas de *sangre brava*, etc.) que tiene la cultura, lo cual constituye un referente importante en la estructuración del mundo social. Tal como lo planteaba al comienzo, la categoría de *lo bravo* no es entonces, sólo una categoría con que se piensa la naturaleza, sino que también es una categoría con que se vive la vida social.

Pero muchos de los aspectos y elementos definidos como *bravos*, tienen la posibilidad de ser tratados y/o manejados en el mundo social de los comuneros, a través de lo que localmente se conoce como el *amanse* o *amansamiento de lo bravo*, tema que trataré en el capítulo final. Seguidamente veamos como se vive y se convive en las tierras de transición entre “lo bravo” y “el amanse”, “lo manso”



Capítulo 4

## ENTRE FRIANOS Y CALENTANOS

### Pensando y viviendo las tierras mansas

#### Tierras de lo Frío, tierras de lo Caliente

Hemos visto a lo largo de esta investigación el manejo de un territorio vertical, un territorio que cobra cuerpo y significado no solamente en la inscripción simbólica de su paisaje, sino también y principalmente en su uso. Si el territorio **bravo** y los elementos que lo componen nos han llevado a observar sitios, espacios, seres e ideas liminales, *lo manso* es el movimiento, la cotidianidad de un pueblo asentado en los resguardos comunidades indígenas civiles y parcelas campesinas. En esta parte veremos como “*lo manso*” es un territorio que se ha fabricado y mantenido gracias a una “*cooperación vertical*”, que ha generado importantes relaciones socioecológicas entre los pobladores de los distintos pisos térmicos, recorriendo una distancia que va desde 1000 m.s.n.m. en El Bordo, hasta los 4200 m.s.n.m. en El Páramo de las Papas.

Los nativos definen la *tierra mansa* a través de lo que denominan *este mundo*. Este es el espacio de los seres humanos cuya característica es ser cristianos. Ser cristianos es consumir sal, cultivar la tierra, tener carne y espíritu. *Este mundo* es el mundo *manso* donde se consolida y recrea la historia posibilitada en el *amanse*. Éste es un espacio por definición cerrado, que solamente se abre por la permeación simbólica que le permiten las *horas malas*, cuando los habitantes de los “otros mun-

dos” pueden venir a *Este Mundo*. Además, El mundo *manso* tiene restringido el paso a los mundos restantes; es decir, no todos sus habitantes pueden transitar en aquellos. Tal como lo hemos visto, únicamente lo hace el cazador, el tewa u otros habitantes con el permiso dado por éste, mediante los rituales de *cura y limpia*.

*Este Mundo* o *territorio manso* está distribuido en propiedad comunal y privada. La propiedad comunal es la tierra de resguardo<sup>137</sup> y la de propiedad privada es el territorio de las Comunidades Civiles y de los campesinos. Si la *tierra brava* tiene como eje central los páramos, cerros y montañas, la *tierra mansa* se define como territorios *fríos y calientes*<sup>138</sup>. Altitudinalmente el primero hace referencia al piso térmico frío, y el segundo a los pisos térmicos templado y cálido.

Aunque el territorio denominado *lo frío* es habitado tanto por indígenas como por quienes se consideran campesinos, al indagar sobre la definición del *territorio friano*, la mayor parte de los entrevistados coinciden en decir que es la tierra donde viven los indígenas. Y esto tiene una explicación, la generalización parte de que efectivamente la mayor parte de estas tierras eran de resguardo, pero en la actualidad sólo se conservan algunos de ellos. Así también la *tierra calentana* es considerada tierra de campesinos, pero tal como hemos mostrado en capítulos precedentes, en el piso térmico templado se ubican en

la actualidad las tres Comunidades Civiles Yanaconas. Por tanto los límites de tierras de resguardo de los 2.200 hasta los 3.400 m.s.n.m., no refleja la realidad de que éstos sean *territorios fríos*, ya que el páramo del Valle de las Papas, alcanza los 4200 metros de altitud. Lo mismo sucede con las *tierras calentanas* que en teoría abarcan de los 1800 a los 2000, pero sitios como El Bordo que también es considerado *territorio caliente*, está sobre los 1000 m.s.n.m. Los referentes para identificar estos territorios dependerá finalmente del lugar donde estemos ubicados. Así, para los habitantes de San Sebastián, pobladores del piso térmico frío, *los calentanos* serán los sanlorenzanos y todos los demás nativos de los pisos térmicos templado y cálido. Pero para los nativos del piso cálido, *los fríos* serán los habitantes de *tierras templadas y frías*. Veamos en adelante como se caracterizan estos contextos y a través de qué se establecen las relaciones sociales.

A pesar de esta aparente contradicción, la división cultural del *territorio manso*, es significativa en relación a la ordenación simbólica de definición de la persona; es decir, los *calentanos* son considerados dentro de un mismo grupo, así haya entre ellos indígenas y campesinos. Lo mismo sucede con los *fríos*. Si dentro de la liminalidad social planteada en *lo bravo*, veíamos la primera forma de abordar esta ordenación de la persona bajo los referentes del “otro” (antepasados, a-normales, etc.), al contemplar *lo manso* -teniendo esta base de “lo que no se es”- un “*maciceño*” ya sea friano o calentano, se

presenta como una persona que está dentro de los cánones de la cultura local.

Tanto la *tierra de lo frío* (también llamada *lo frío* o *lo friano*) como de *lo caliente*, es presentada por los nativos del Macizo, través de: 1. La forma de ser definida por la apariencia física, el carácter, el tipo de sangre y la manera de vestir. 2. La utilización del espacio habitacional y agrícola, en relación a los productos que se cultivan y las formas de trabajo. 3. Las comidas que consumen. En estos tres puntos reside básicamente la identidad de un *friano* y un *calentano*.

Dentro de la categoría de *lo friano* ubican las poblaciones de Caquiona, San Sebastián, San Juan, EL Rosal, Santiago, Pancitará, Río Blanco y Guachicono. Para construir la definición de un *friano*, recurrí a narradores tanto de la *tierra de lo frío*, cómo de *lo caliente* y viceversa.

Geográficamente dentro de esta categoría consideran a los municipios de La Vega (Santa Juana, Altamira, Santa Rita, San Miguel), Mercaderes, La Sierra (El Frontino, El Moral y El Oso), Almaguer (Guachacundo y Tachuelo) y Bolívar (todo el municipio excepto Los Milagros y San Juan). Las características de un *calentano* se determinan tal como sigue.

### Persona y habitat socioagrícola

Los comuneros de *lo frío* se definen a sí mismos y son definidos por sus vecinos *los calentanos*, como *los fríos*, gente de “*buen color*”, de complexión robusta, de andar parsimonioso, introvertidos, “*mam-*

*biadores de coca*<sup>139</sup> ” (gente que mastica hoja de coca) y de vestir “*ruanón*”, esto es, de ropas con mucho abrigo y de colores oscuros, especialmente la *ruana* acompañada siempre de un sombrero de paño o de hiraca<sup>140</sup> con ala corta, para el hombre. La mujer en general viste con ropas sueltas, es decir que no le dibujen mucho sus formas, pero que le permita moverse sin dificultad. Tanto la mujer *friana* como la *calentana*, llevan frecuentemente la *chalina* y el *saco* o jersey, como atuendo complementario, diferenciándose sólo en su textura y color, las *frianas* los llevarán de lana de oveja y de color oscuro. Para un *calentano*, la persona *friana* en su forma de ser y en su vestir es visto así:

La gente friana es menos popular en el tratamiento, menos fiesteros que los calentanos. La forma de vestir antes, los frianos usaban una manta de lana de oveja, ahora la que llaman ruana, ellos mismos se dicen: es en verdad!, nosotros somos más ruanones que los calentanos. (Entrevista No. 29).

Las familias de lo *friano* son muy numerosas, así a una familia calentana con más de cinco hijos se le dice: “*ustedes se están volviendo de lo frío*”. El hombre *friano* tiene un espacio social más amplio que el de la mujer; ésta debe guardar un comportamiento más recatado y en lo posible no tener más novio que su futuro marido, por lo que las mujeres entre los 14 y 16 años ya son esposas y madres. Las *mujeres frianas* no “*son mujeres de fiesta*”; es decir, que deben tener siempre una vida social con la mayor medida posible, aunque después de casadas se les permitan ciertas libertades

en compañía de su marido, siempre y cuando él esté de acuerdo. Para que una *mujer friana* sea considerada bonita, debe ser “*de buenas carnes*”, de pelo largo y de mejillas *coloradas*. El hombre atractivo es aquél de dientes postizos (generalmente con algunos dientes en oro), de “*pelo recortado*” (con la cabeza casi rapada) y de complexión ligera, es el hombre del sombrero y la ruana. Aunque hay alguna variación entre las jóvenes generaciones; las nuevas ropas o estilos se han suplantado conservando los parámetros del tipo *friano*. El casamiento entre *frianos* y *calentanos* está muy restringido, ya no sólo por diferencias estéticas, sino también por diferencia de sangre. Una persona *friana* tiene *sangre caliente* y mezclarla con la *sangre fría* de un calentano, pronostica hijos enfermos de anemia, desalentados para el trabajo y de poca fertilidad. Sin embargo, si se diera el caso, es preferible que el casamiento se produzca entre un *hombre friano* y una *mujer calentana*, ya que es el hombre quien transmite el tipo de sangre y la *sangre caliente* regula la *fría* y no viceversa. Sin embargo, para la mujer la adaptación es tortuosa, no ya por las costumbres de su compañero, sino también por cambio de residencia, puesto que el lugar del nuevo matrimonio debe ubicarse en la tierra del marido, quien sostendrá económicamente a la familia. Una joven de *tierra caliente*, casada con un *hombre de lo friano*, cuenta como le ha sido difícil adaptarse al medio de los de *los frianos*:

(...) Cuando me casé con Carlos, me vine a vivir aquí al Cerro [San Lorenzo] antes vivía en

los Tablones de Mercaderes [lugar del piso térmico cálido]. Me dio duro al principio y hoy después de 7 años todavía me cuesta. Aquí la gente no es de ambiente. Allá la gente es más de gusto [divertida], será por que es clima caliente. Allá llevan a las esposas a las fiestas; tienen poco hijos y los papás de uno no lo pastorean [vigilar] tanto porque uno sale a bailar, como si hacen por aquí. (Entrevista No. 36: O.M., 27 años 1994).

Aunque se observen tantas reticencias para establecer relaciones entre *fríanos* y *calentanos*, estos son igualmente habitantes de *lo manso*, y ésta categoría remite por principio al estado de equilibrio entre *lo frío* y *lo caliente*. Por tanto, aunque a través de la consanguinidad se niegue esta posibilidad argumentando diversas razones - como ya hemos visto -, se llega al estado de equilibrio, como veremos más adelante, mediante relaciones socioagrícolas, puesto que un “*maciceño*” o comunero del Macizo se presenta antes que nada como un agricultor.

En lo referente al trabajo y los cultivos, los nativos de *lo friano* recurren a las características propias de los indígenas para definirse, aunque no todos se consideran tales, ya que como hemos mostrado antes, entre ellos hay también campesinos. Así, los *fríanos* se presentan como gente cultivadora de maíz y papa, trabajadores de *mingas* o trabajo en comunidad y del “*cambio de mano*” o pago de jornales con trabajo y no con dinero. Estas formas laborales se emplean principalmente en las siembras y cosechas de los productos característicos de la región, llamados cultivos principales; para los menores o de me-

nor producción como las legumbres u hortalizas, el trabajo se hace familiarmente. Además de la agricultura, en *tierras frías* también hay explotación de ganado vacuno, especialmente de leche. El cuidado de esta actividad, está a cargo exclusivamente de la familia, por ser mínima su explotación. Las grandes extensiones de ganado en este tipo de tierras, están en propiedad de gente extraña a las comunidades, como los hacendados que desde épocas coloniales han usufructuado las mejores tierras del piso térmico frío hasta la actualidad.

Los *calentanos*, al contrario de los *fríanos*, se caracterizan por ser muy extrovertidos y como ellos mismos se llaman, “*fiesteros*”; es decir, amantes de la música, el baile y la algarabía. Los *calentanos* son considerados gente de *sangre fresca*, atributo asignado con diferente sentido, dependiendo si hace esta referencia un *fríano* o un *calentano*; aunque hay una constante y es que las personas de *sangre fresca*, son consideradas de mayor decisión y coraje para enfrentarse a cualquier situación. Los *fríanos* dicen que los de *sangre fresca* o *calentanos*, evidencian su tipo de sangre en su aspecto físico: “*los calentanos son pálidos, delgados “zy más faltos de vitamina a la sangre, porque sudan mucho, permanecen más desgastados*” (Entrevista No. 26)

En cierta manera, la belleza física de los hombres *calentanos* está asociada a los *gallos finos* o gallos de pelea. Al investigar sobre el prototipo de hombre guapo, las mujeres *calentanas* responden:

El hombre para ser chusco [guapo] tiene que ser arisco, no puede ir por'ái llorando a las mujeres, tiene que ser fuerte para la pelea, no un chuchaco [afeminado] que corre cuando lo retan (...). Se ven papitos [muy guapos] si se ponen la mota a un la'ó [peinarse con raya al lado], algunitos se ven como flaquitos, pero no, en el fondo tienen porte, son bien chuscos, a mi me gustan harto los hombres de aquí (...). (Entrevista No. 39: D.M. 18 años, 1996)

Una mujer no dista mucho del prototipo de hombre, es decir que se buscan con porte y aunque se prefieren “*rellenitas*”, no gustan mucho las que tienen peso excesivo, como en el caso de *las frianas*. El maquillaje es muy usual entre las calentanas y es común encontrar mujeres entre 15 y 50 años llevando gran colorido en su rostro. Las pinturas usadas son las propias de productos cosméticos urbanos, pero siempre buscando gran vistosidad en lápices de labios y sombras de ojos. Cuando una mujer *calentana* se casa con un *friano*, el primer cambio que éste le exige, es dejar de maquillarse o moderar su uso, ya que para el hombre que se casa con una *calentana* -después de muchos reparos de sus parientes, por las mismas cualidades que les atribuyen-, es un honor mostrar que su mujer se ha adaptado al nuevo orden, y que es “realmente” bonita; cualidades que se manejan a través de frases arquetípicas como los dichos o refranes, muy variados y difundidos: “*la mujer carirosada [friana] es de belleza entregada, en cambio la calentana es de belleza pintada*”. Otros aspectos como el poder del hombre en lo *friano*, las familias numerosas, algunas limitaciones sociales (lo que más resaltan en las entrevistas es la restricción para asistir a las

fiestas), ciertas costumbres estéticas como llevar el pelo largo, y el uso restrictivo de los pantalones, hacen que la mujer *calentana* prefiera casarse con *calentanos*.

La forma como se viste una persona del Macizo, también la delata como *calentana*; visten con ropas ajustadas especialmente la mujer, quien de común suele llevar pantalones, vestidos y minifaldas. Los hombres se distinguen por llevar pantalones que se ajustan de la cintura a la rodilla y luego van anchos. Mientras un *friano* -hombre o mujer- elige siempre colores discretos para vestir (gris, negro, azul marino, etc.), un *calentano* es muy colorido; el amarillo, los verdes, el rojo y los tonos azul claro, son los más apetecidos. Pero no sólo el modelo y el color establece la diferencia del vestir entre un *friano* y un *calentano*, también están los accesorios. Mientras el *friano* no deja la *ruana* así vaya a *tierras calentanas*, un *calentano* no va a ninguna parte sin llevar su poncho y su sombrero de ala ancha o *sombrero alón*, como le llaman los nativos. El poncho se diferencia de la *ruana* en que éste es de algodón de fondo blanco, con líneas horizontales de diversos colores y con flecos cortos a la manera de una *chalina*. Al contrario de la *ruana*, el poncho es rectangular y muy ligero de llevar. En la actualidad el poncho se ha venido sustituyendo por cazadoras vaqueras y de piel en múltiples colores. Un narrador lo explica de la siguiente manera:

Los calentanos siempre hemos usao ropa de fabrica como la de COLTEJER, ropa de jean, de seda y colorinos [de gran colorido], con panta-

lones botanica, como decimos nosotros (Entrevista No. 19).

### Del rastrojo al rancho y del rancho a la parcela

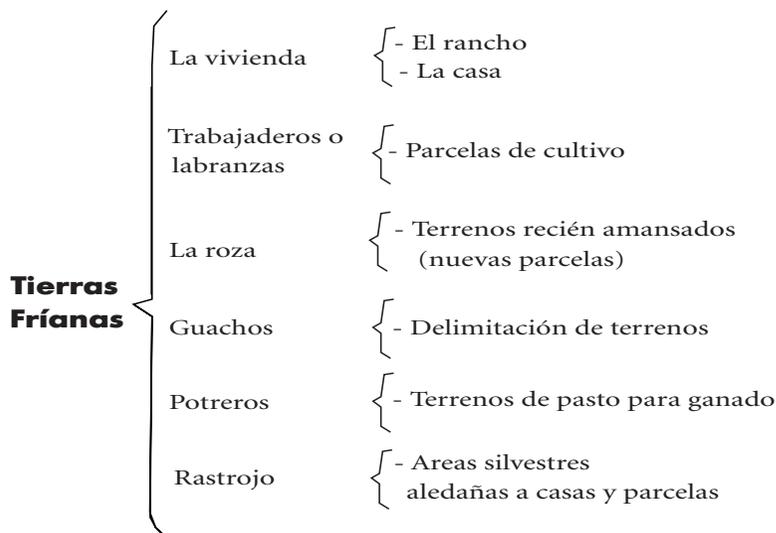
Los terrenos de cultivo de *los fríanos* son denominados ya sea por el tipo de sembrado, por los productos o por las actividades que se realizan en un sitio. En este sentido, he establecido la siguiente división:

*El rancho* y la casa son los dos lugares de residencia que tienen *los fríanos*: una estable y otra temporal. La primera se ubica en lugares cercanos a las parcelas de cultivos, ya sea en las mismas zonas de *lo frío* o de *lo caliente*, siempre y cuando los sembrados lo merezcan; tal es el caso del maíz, la papa, la caña de azúcar y el café.

La segunda es el sitio de habitación que construyen donde están afincados. *El rancho* es una construcción más funcional, ya que sólo se usa para guardar herramientas de trabajo y dormir algunas noches de siembra, cosecha o aporque de terrenos. Éste está elaborado de bareheque natural, con techo de paja o de teja sintética (techo conocido como eternit). Su distribución guarda la forma de casa prehispánica y su cuidado y ocupación está a cargo principalmente de los hombres, quienes en épocas de ardua labor en los campos -a excepción de las cosechas donde colabora toda la familia- pernocta y se ocupa de sí en estos sitios.

La casa es una construcción más elaborada, hecha con teja y ladrillo o *bareheque*<sup>141</sup>. Mientras en las veredas común-

Cuadro N° 4





Panorámicas de las casas.  
Foto: Thierry Colombié, 1996

mente las casas no se pintan, en los poblados el color blanco relumbra como principal adorno. La costumbre de poner este color a las casas viene desde la época colonial, donde el blanco era el distintivo de las casas de alta alcurnia en todos los poblados de la Gobernación de Popayán, para separarlas del color café propio del *barreque* o del *adobe* (ladrillos de barro) de las casas indígenas. En la actualidad la diferenciación está, entre las casa de los poblados y las veredas:

el blanquiao en las casas es más de aquí del centro [poblado] de San Sebastián. En el campo, la gente es más descuidada, dejan con barro sin más las paredes. Es que allá no es de tanta importancia. Los de la cabecera [poblados] somos como más preocupados por el asunto, es más bonito el pueblo cuando viene la fiesta; el forastero ve que ya está en San Sebastián cuando ve en chorrera las casitas blanquiadas. Viendo así, uno ve qué es campo y qué es pueblo (Entrevista No.24).

Detrás de la diferencia “*campo*”, “*pueblo*” que hace el narrador, puede estarse evidenciando la separación entre los indígenas rurales y los urbanos, que difícilmente admiten en otros contextos, puesto que se tocaría la identidad comunal indígena, aspecto continuamente manejado por los líderes políticos como presentación del colectivo ante el país. Las casas de las veredas suelen diferir en modelo de las casas de los poblados. En el área rural éstas, se construyen con entradas directas a cada habitación; suelen tener un *cuarto-letrina* o servicios<sup>142</sup>, uno o dos cuartos para dormir -dependiendo del número de miembros de la familia-, uno como despensa y una cocina compartimentada en fogón<sup>143</sup> y comedor, a la vez que su suelo es usado como cuyera para los *cuyes* o *curries* (conejillo de indias) que se pasean constantemente por toda la cocina<sup>144</sup>.

En las zonas urbanas las casas son totalmente cerradas<sup>145</sup>, con una puerta principal y un solar trasero, su distribución interior se asemeja a la forma más corriente de las que hay en la ciudad. Tanto en lo rural como en lo urbano, las mujeres y los niños son quienes están al ente-



ro cuidado de las casas. Puesto que los roles de trabajo hacen que el hombre permanezca mucho más tiempo en las parcelas; de común salen en la mañana y sólo regresan al caer la tarde. Son las mujeres y niños quienes se desplazan de la casa a la parcela durante el tiempo y las veces que sea necesario, para llevar alimentos, semillas o herramientas si fuera del caso.

En la casa está el referente agrícola más cercano, la huerta. Ésta se encuentra en el solar (espacio que separa la casa de habitación de lo circundante) y es el sitio donde se siembra “*lo del diario*” y los “*cultivos de experimentación*”. Lo primero hace referencia a cultivos que se siembran en pequeña escala y sirven para el consumo diario, tales como las especias, algunas hortalizas y plantas medicinales<sup>146</sup>. Lo segundo son plantas que se han traído de otros lugares, ya sea dentro o fuera del

Macizo y que para probar su adaptación y producción se siembran en la huerta, donde se puede ejercer mayor control de su ciclo biológico. La huerta es dominio casi exclusivo de las mujeres y los niños, en algunos casos los hombres adultos suelen colaborar en la siembra, especialmente de *cultivos de experimentación*. De esta manera, la huerta se convierte en un espacio dentro del cual la familia interviene directamente durante todo el ciclo agrícola, manteniéndose cada uno al cuidado de sus cultivos, intervienen sobre el mismo terreno durante todo el año. A diferencia de las fincas y parcelas donde las mujeres y niños participan en tiempo (la cosecha) y espacios (cocina) bien establecidos, en las huertas este dominio es compartido.

Junto a la huerta existen otros espacios como el *rajadero de leña* y el gallinero. El *rajadero de leña* es el sitio donde se *raja*

(parte) la leña para la preparación de alimentos. La relación horizontal dada en la huerta, se consolida aún más en las labores del *rajadero de leña*; aquí aunque sea el hombre quien haga el trabajo pesado, la participación de todos es unísona del principio al final. El gallinero es una pequeña casilla donde pollos y gallinas descansen a partir de las seis de la tarde. Éste es el único espacio que los niños (8-12 años) controlan totalmente dando de comer, limpiando y paseando a los animales.

Los *trabajaderos* son el sustento económico de *los fríanos*, allí se produce como ya hemos anotado principalmente papa y maíz y secundariamente batata o boniato, majua y olluco. Las parcelas de maíz permanecen cuidadas durante un año, ya que el *maíz friano*, necesita este tiempo de maduración. A los seis o siete meses se hace la primera cosecha de maíz conocida como *choclo*. Esta es una cosecha que se hace en familia y se aprovecha para estrechar los lazos fraternales. Ninguna otra actividad cumple un papel de congregación familiar tan importante como esta cosecha. Aquí los padres, hijos, yernos, nueras, nietos y abuelos, se reúnen para compartir las *masas* y *envueltos* (panes) de *choclo*. Aunque cada casa realiza la cosecha y hace el convite entre los suyos, se intercambian con los vecinos los manjares que son llevados por los adolescentes a cada familia. Estos siempre están prestos a dichos deberes (también a traer agua de las fuentes naturales), porque son momentos que los jóvenes aprovechan para poner citas a sus amigos y/o novios. Esta es la forma de tener otras relaciones antes del ma-

trimonio, ya que noviazgos oficiales que no terminan en boda, son muy mal vistos socialmente.

Aunque la cosecha de *choclo* es una actividad familiar, la mujer es quien controla todo el trabajo, excepto quienes estén menstruando o estén embarazadas, debido a que los efectos de la *sangre brava* que se les atribuye en estos periodos, pueden arruinar la producción. Por tanto éstas colaboran en la preparación de alimentos o se encargan de los pequeños. Por el contrario la cosecha grande de maíz está a cargo de los hombres, sin descartar la colaboración de algunas mujeres, sobre todo quienes hayan entrado en periodo de menopausia, recordemos que en ellas, la sangre pierde el carácter de *brava* que se le atribuye por “natura” a la mujer. Esta cosecha y la de papa, son acontecimientos agrosociales que -como veremos más adelante- reúne a *fríanos* y *calentanos* en *tierras frianas*

La papa dependiendo de la variedad tendrá dos cosechas, una a los tres y otra a los seis meses. Este cultivo está al entero cuidado de los hombres por ser cultivo de parcela, y es considerado uno de los más delicados, por lo que durante su ciclo biológico es constantemente resguardado. Al contrario del maíz -que es básicamente para el autoconsumo-, la papa es destinada en gran proporción a la venta.

*La roza* como terrenos recién domesticados o *amansados* están destinados en principio -tal como lo vimos en el capítulo precedente- a productos como la col y el maíz, pero a medida que el terreno va

cobrando mayor uso, es la papa el cultivo que lo caracteriza. Aunque que este ha sido el destino final de las *rozas* en *lo friano*, actualmente es la amapola quien ocupa en la mayoría de las nuevas parcelas, el lugar privilegiado, por las razones ya expuestas en el proceso del *amanse*.

Los *guachos*<sup>147</sup> son cercas vivas (cercas con árboles) que sirven de límite entre una y otra parcela. Si se trata de sitios que pertenecen a una misma familia o entre propiedades particulares, los *guachos* sólo son líneas de división de terrenos que se establecen sin mayor ritual, de lo contrario cobran una importancia significativa. Si los linderos a establecerse son entre tierras de propiedad colectiva (resguardos) y privada, no sólo tienen cuidado en poner árboles de buen crecimiento y de recorrer de forma bien establecida los límites, sino que éstos además, deben ser establecidos y puestos directamente por el Cabildo Indígena. Existen dos posibilidades de establecer estos *guachos con Cabildo*: la primera, es el recorrido que se hace para comprobar cada año los límites del resguardo, evitando así que los hacendados que limitan con tierras comunales no extiendan la cerca hacia dichos predios. En este caso sólo se plantan árboles si la cerca lo requiere. Estos *guachos* se hacen a finales de diciembre o comienzos de enero, una vez se haya elegido el nuevo Cabildo como corresponde terminado el ciclo anual. La otra posibilidad, es cuando el Cabildo hace una repartición de parcelas a nuevas familias por casamiento, o porque han decidido “*abrir rancho aparte*” de los padres. La práctica misma de establecer un lindero,

no tiene una ceremonia especial, basta con que estén en los recorridos los miembros principales del Cabildo, y que se haga en un mismo día por razones de prevención (especialmente con los hacendados). Una vez se comienza se debe llegar al final, sin importar el tiempo invertido (sólo se hacen descansos para tomar los alimentos)<sup>148</sup>. Así, el *guacho*, se convierte en el espacio social más importante con que el nuevo Cabildo comienza su periodo de mandato. El buen hacer en el establecimiento, recorrido y control de los linderos, es recibido por los indígenas de *lo friano* como signo de gran disposición en el mandato que inician sus nuevos gobernantes.

Los potreros aunque también se establecen en lo caliente son característicos de lo frío, por ser zonas dedicadas exclusivamente al mantenimiento de ganado vacuno y en menor proporción ovino y porcino. Estos sitios pueden ser pendientes y llanos, entre los que se rotan a los animales dependiendo del crecimiento de la hierba. El ganado ovino y porcino está al cuidado absoluto de las mujeres adolescentes y adultas, porque ésta es una actividad considerada femenina. Ellas son quienes se encargan del procesamiento de los productos que dan estos animales: cortan la lana a las ovejas -para emplearla en una de las actividades más femeninas de la región, los tejidos-, hacen las matanzas del cerdo<sup>149</sup>, elaboran los embutidos (principalmente morcilla y longaniza) y preparan las “*fritangas*” de la matanza. Además, castran a ovejos y cerdos, y atienden a sus hembras en los partos -evitando mujeres

con *sangre brava*-, para lograr buena cría<sup>150</sup>. El cuidado del ganado vacuno está a cargo de hombres y mujeres dependiendo del número, actividad y destino del animal (consumo/venta). El ganado para el consumo familiar, está casi todo a cargo de las mujeres, a excepción de casos graves de enfermedad del animal o de difíciles traslados en busca de pastos. Si la cantidad de ganado es considerable, siempre será para el comercio -aunque debido a la escasez de tierra esto es más común en el caso de los hacendados con propiedad particular-, por lo que los roles se comparten; los hombres rotan los animales ubicando los buenos pastos, los vacunan, les dan de comer, y las mujeres y niños ordeñan las vacas. A las mujeres se les atribuye el logro de una buena producción de leche en las vacas, y por el contrario, a los hombres les está casi prohibido el ordeño, pues se piensa que contribuyen a secar la leche. Podría ser sugerente notar en la actividad del ordeño, una relación entre la mujer como posibilitadora de humedad (“*si la mujer ordeña la vaca, ésta da más leche*”) y el hombre asociado a la sequedad (“*si el hombre ordeña, seca la vaca*”).

El rastrojo es un terreno que se mantiene tanto en *tierras frianas* como *calentanas*, y se encuentran cerca de los sitios donde se realizan las actividades cotidianas (pastoreo, labranza, huerta, etc.). En general en estos sitios se mantienen plantas que no necesitan del cuidado de los humanos para reproducirse, pero si requieren de un manejo adecuado para evitar su extinción. Dicho manejo consiste en saber cuando y en que cantidad debe ex-

traerse el producto. La diferencia del *rastrojo* entre *lo frío* y *lo caliente*, está en las plantas que se conservan y el uso que se les da. En los *rastrojos* de *lo frío* podemos encontrar “*plantas jabón*”, “*arboles gordos*”, plantas alimenticias y medicinales. Las *plantas jabón* son plantas utilizadas como jabón natural en el aseo personal, lavado de platos y ropa. Lo que se utiliza en el caso del lavado de platos son las hojas y para los otros usos las semillas. Los *arboles gordos*, son arboles gruesos y antiguos donde crecen hongos comestibles conocidos como *callambas*. Entre las plantas alimenticias se encuentran especialmente el *frijol cache* (llamado también *tortas*, *pallares* o *morocho*) y algunos frutales como madroños y motilones. De las plantas medicinales se hallan las usadas en *baños de limpias*. El rastrojo tiene un control indistinto, es decir, todos los miembros de la familia van allí cada vez que es necesario; no obstante, por los mismos productos que contiene, son las mujeres y niños quienes más comúnmente entran en estos lugares. Las plantas alimenticias del rastrojo sólo se colectan, si las cosechas de las parcelas no han tenido buena producción, y son las mujeres quienes tienen la labor del “*rebusque*”; es decir, de completar los alimentos a consumir con los del rastrojo. Esta actividad es considerada un *trabajito*, rol femenino por excelencia.

Entre *los calentanos* la organización de las formas de trabajo mas generalizadas se dan por familias y al *jornaleo* o *paleo por pago*. La primera se hace por familias extensas<sup>151</sup> para la producción y por familias nucleares para la comercialización; es-

te trabajo algunas veces se paga con dinero y otras en especie. El *jornaleo* o *paleo por pago*, es el pago del trabajo por jornales, contratos donde se establece un precio por día de trabajo. Al contrario de *los fríanos*, las formas de trabajo comunal o *mingas* no son muy usuales, y si se realizan son únicamente para colaborar con bienes públicos, como por ejemplo el arreglo de una escuela, el saneamiento de una carretera o camino etc. Los sitios donde desarrollan sus actividades *los calentanos* se dividen así:

La vivienda constituida por la *hornilla* y la casa, es el sitio donde se afincan los *calentanos*. La *hornilla* es el sitio donde se hacen las moliendas o extracción del dulce de la caña de azúcar. Esta vivienda

consta de una amplia cocina distribuida a la manera de las antiguas casas indígenas, con dormitorio y fogón juntos; en un gran corredor cubierto se encuentran los canales por donde circula el *guarapo* o zumo de caña, para hacer la *panela* o el dulce de caña de azúcar, un gran fogón donde se cuece este líquido y los sitios para batir y moldear la *panela*, además de algunos pequeños compartimientos para el descanso de los peones de la molienda. Este lugar es muy importante ya que esta extracción - como ampliaré más adelante- tiene lugar dos veces al año y dura 15 días, por lo que debe ser un sitio cómodo y funcional. Mientras no hay *molienda* estos lugares permanecen deshabitados.

Cuadro N° 5

Tierras calentanas	La vivienda	{ - La hornilla - La casa
	Trabajaderos o pedazos	{ -Parcelas
	La roza	{ - Pedazos en quema
	Potreros	{ - Terrenos de pasto para ganado
	Rastrojo	{ - Areas silvestres

Las casas de *lo caliente* están construidas de ladrillo y teja, que en muchos casos se sustituye por el ya citado eternit o teja sintética. La casa está distribuida casi siempre de forma muy urbana, es decir, con sala o salón, dormitorios, cocina, cuarto de baño y cuarto despensa. A la sala se le da gran importancia por ser el sitio donde se celebran las fiestas, y aunque de común duermen en ella los hijos varones solteros, es desocupada y convertida en espacio de celebración cuando es necesario.

La huerta en el solar de las casas *calentanas* se caracteriza por la presencia de la hoja de coca que ocupa un lugar importante, no ya porque se *mambee* entre *calentanos*, sino porque es de los principales productos llevados a los mercados para los *mambeadores fríanos*. Es usual observar en las huertas una asociación total de cultivos principales (café, plátano y caña de azúcar) y complementarios (plantas medicinales, ornamentales, frutales y especias como el achiote<sup>152</sup> y el cilantro). Además de estos productos, se mantiene en la huerta de tierras templadas la achira, importante cultivo, del cual se extrae un almidón de uso especial en reposterías de fiesta tanto para *calentanos* como para *fríanos*. El proceso de extracción y compra-venta de este producto, es otra de las formas de relación que se da entre estos grupos, tal como mostraré más adelante.

Cerca a la huerta están -igual que en casa de *los fríanos*- el *rajadero de leña* y el gallinero. Entre *los calentanos* el gallinero es en realidad el sitio de los conejos y no

de las gallinas, ya que es costumbre que estas últimas aniden y duerman en el los *cultivos de sombrío* (cafetales y platanales) aledaños a la casa. Los conejos no se consumen habitualmente, pero se les proporcionan muchos cuidados y algunas veces se venden en los mercados. Los conejos igual que los *cuyes* entre los *fríanos* significan algo especial, ya que sirven a las familias como medida para ser consideradas “*gente de buenos teneres*”, aunque no necesariamente lo sean. La diferencia entre estos animales está en que el *cuy* es un plato muy apetecido para los *fríanos*, además de ser considerado un animal autóctono; mientras que el conejo ni se consume, ni es originario de *tierras calentanas*. Podría establecer aquí, una relación entre los dos animales y los espacios culturales que representan. El *cuy* fue llamado por los europeos conejillo de indias, y el conejo fue traído por éstos. Aunque como he planteado al principio, no siempre los indígenas son a *tierras frías* y los campesinos a *tierras calentanas*, la relación entre el *cuy* y el conejo puede plantearse sin embargo, como correspondiente de estos dos grupos. En esta medida tenemos una identificación étnica a través de los animales: el *cuy* es a los indígenas como el conejo a los campesinos, y con ello, dos épocas, “los de antes” y “los de después”, como cada uno de éstos grupos reconoce al decir que:

Nosotros los indios estábamos siempre aquí (...), ya desde los antiguas de antes teníamos esta tierra (...). Los calentanos son como nosotros, pero si y no. Es que los de lo caliente son

más mestizos (...), manque sean indios de pensar, ellos dicen que son campesinos (...). (Entrevista No. 40: G.I., 68 años. 1996).

*Los pedazos o trabajaderos* son parcelas de cultivos que mantienen los sembrados propios de *los calentanos*, alimentos como la yuca, el café, caña de azúcar, maní, plátano, *frijol de árbolito y de enredadera y maíz calentano*<sup>153</sup> y algunos frutales como la guaba, granadilla<sup>154</sup> y aguacate. Estos cultivos, a excepción del maní y la caña de azúcar, se siembran asociados entre sí: café-plátano-guaba-aguacate-granadilla y maíz-frijol. Además de la asociación, también se da la rotación de cultivos, es decir, que cuando un terreno da mala producción es porque “*la tierra se ha cansado*”, y lo dejan en “*reposo*” un año o un poco más, hasta que se regenere el suelo para volver a sembrar. Esta antropomorfización de la tierra, es una concepción muy extendida no sólo en el Macizo, sino en todos los territorios indígenas andinos, puesto que la tierra es considerada la “*Pacha Mama*” o *Madre Tierra*. Sin embargo, debido al crecimiento demográfico y al reducido terreno que tiene cada familia tanto en *lo caliente* y más aún en *lo frío*<sup>155</sup>, se hace cada vez más difícil poner en práctica esta idea sobre el entorno.

*Las rozas en tierras calentanas*, no son necesariamente sitios recién *amansados*, y por ello localmente se conocen como “*pedazos de quema*”, porque bien son terrenos nuevos donde se tumba-roza y quema, o bien son *trabajaderos* que una vez cosechados se rozan y queman año tras año,

como forma de abonar naturalmente la tierra. Esta práctica es controlada mediante la *orillada*, que es un corredor entre la vegetación alledaña a la parcela y la vegetación quemada, lo que permite prevenir incendios. Estas formas de preparar la tierra para el cultivo pueden estar a cargo de hombres y mujeres, dependiendo del tamaño del terreno.

Los potreros tienen igual uso que para *los fríanos*, son esencialmente para pastos de ganado; pero en *tierras calientes*, tan sólo hay ganado vacuno (principalmente de carne), caballar y porcino. A los potreros también se les hace rotación para favorecer el crecimiento de los pastos. Se dejan *reposar* tres meses<sup>156</sup>. El mantenimiento de los potreros está a cargo de los hombres, las *mujeres calentanas* tanto como las *frianas*, se ocupan de castrar los cerdos y del ordeño de las vacas. Cuando un comunero tiene un considerable número de ganado, construye en los potreros alejados un *rancho*, con la finalidad de que la mujer guarde allí los útiles del ordeño, o duerman los hombres que estén al cuidado de los animales. La ganadería tanto en *lo frío* como en *lo caliente* es una labor compartida por hombres y mujeres. Sin embargo el *lo caliente*, el cuidado del ganado caballar y vacuno es una tarea asociada a los hombres adultos, por la misma rotación de los potreros en cuyo desplazamiento de los animales se debe emplear un tiempo considerable, y a la mujer no le está permitido ausentarse largo tiempo de la casa, no sólo por sus tareas, sino por el peligro visto en las llamadas *horas malas*.

En el *rastrojo* de estas tierras podemos encontrar, plantas artesanales como la hiraca y la mata de escoba; medicinales como el nacedero; plantas para alimento de los conejos como el maicillo y el pasto micay; para alimento humano como calabaza, zapallo y papa yota, chiguacan, poroto o chachafruto, papa-china; además -tal como en *lo frío*-, pedazos de monte de donde se extrae leña y maderas y numerosas especies de hojas, raíces y fibras que sirven para proteger productos alimenticios en cocciones (envueltos o panes de maíz), almacenamiento (quesos, carnes) y transporte (de alimentos cocidos y crudos). El manejo y control de estos sitios se lleva como en *lo friano*.

Los productos alimentarios de todas estas divisiones geoespaciales tanto en tierras de los *frianos* como de los *calentanos*, tienen aparte de la producción misma otro lugar en donde se establecen igualmente identificaciones fuertemente sociales, tal es el caso de la cocina. Para los *frianos* los platos más importantes son preparados teniendo como base principal el maíz. Estos son el mote que como ya lo hemos anotado es el plato ritual por excelencia, y el *sango* o sopa de maíz, alimento mas cotidiano. Estos serán siempre los primeros o únicos platos en las comidas. En las cenas de fechas especiales el *asado de cuy* es el plato de carne que más se consume. Estos dos platos les están prohibidos a las mujeres parturientas por considerarlos *alimentos frescos o pesados*. Para el caso de las plantas esta clasificación tiene diferentes formas de concepción, dependiendo si son de uso medicinal o comesti-

ble. Así, en el caso de los alimentos, uno sólo de estos puede tener varios estados:

El maíz cambia de estado según la preparación, si usted hace un sango, con papa, frijol, col<sup>157</sup> y carne, es fresco, porque tiene que ponerle sal. Pero si usted hace mazamorra no es fresca, es cálida. (Entrevista No.7).

Luego es la sal la que confiere al alimento la categoría de *fresco*, y no el añadido de papa, judías y carne; sin embargo, es esta mezcla la que induce a la utilización de la sal. De allí que la *mazamorra* que es igualmente una sopa de maíz, pero a la que no se le añade ningún otro componente, sea considerada *alimento cálido*. El criterio de la sal como elemento que propicia un *estado fresco* en los alimentos, sólo se da en el caso del maíz, ya que como veremos en los platos de los *calentanos*, existen otros criterios que propician dicha característica. Pero ¿cómo se establecen en la práctica estos estados?. La narradora citada anteriormente lo explica así:

Yo me di cuenta porque si comía sopa de maíz me hacía daño, me ardía el estómago y la mazamorra no, siendo del mismo maíz. La comida fresca hace daño para enfermedades del estómago, para las úlceras, al comer esas comidas fácilmente le puede a uno dar diarreas (Entrevista No.7)<sup>158</sup>.

Podría decir entonces, que la constante estable en la clasificación de los alimentos entre los *frianos* depende sobre todo de la forma como los asimila el cuerpo y no de los componentes en su preparación.

Así como para los *frianos* es el maíz el componente principal en la alimentación para los *calentanos* el plátano (en sus dis-

tintas variedades) ocupa el lugar central, seguido de, la arracacha, el maní y la yuca. Estos alimentos son clasificados como *alimentos calientes*, y al contrario de *los frianos* que se basan en la manera como afecta el plato al cuerpo para clasificarlo, *los calentanos* hacen la clasificación basándose en las características mismas del alimento principal que compone el plato. Así, todos los platos que lleven los productos antes citados, serán definidos como *calientes*, no importando los agregados que tengan. El plato principal de los *calentanos* es el *sancocho*. Este es una sopa que tiene preparaciones distintas dependiendo del momento en que se consume. Si es para una fiesta, éste llevará plátano macho, yuca, arracacha, papa y gallina; pero si es como alimento cotidiano, se trata de una sopa con una variedad de plátano llamada guineo, además de la yuca y la papa, la carne es optativa. Existen otros platos para la cotidianidad llamados *majao* y *ají de maní*. El primero es una especie de crema de guineo que opcionalmente lleva cualquier clase de carne. El segundo, es una salsa de maní que se pone sobre el arroz, yuca, papa, arracacha o guineo.

Todos estos alimentos son estrictamente controlados en mujeres parturientas, pues tanto los *alimentos frescos* como *calientes* se consideran perjudiciales para la circulación de la sangre, que en este periodo es *brava*. Se argumenta que el comer estos alimentos la sangre se coagula y es perjudicial no sólo para la madre sino también para el bebe, quien a través de la leche puede heredar este tipo de sangre. Estando la sangre en dicho estado la mu-

jer está propensa a cualquier enfermedad, y como se cree “*que mal que coja en dieta, nadie lo aquieta*”, la alimentación de la mujer será a base de *platos templados* o en equilibrio, que entre los *calentanos* son cualquiera que no lleve los productos antes mencionados. Lo que generalmente come una *parturienta calentana* son caldos especialmente de gallina y de papa.

### **El encuentro entre frianos y calentanos: prácticas y estrategias de interrelación social**

Con respecto a la relación que los habitantes de los Andes han entablado con su territorio, se han planteado varias explicaciones que apuntan principalmente a considerar el manejo de estas tierras como parte de un “archipiélago vertical” (Murra 1981), donde cada etnia controla un máximo de pisos y nichos ecológicos, para aprovechar los recursos que debido a las condiciones andinas se dan con exclusividad de un sitio. Desde esta “racionalidad de la organización andina” (Jürgen 1980), la verticalidad ecológica no es un ideal, sino una necesidad para garantizar la sobrevivencia. Este manejo se plantea como una estrategia, debido a las condiciones difíciles del suelo, resultando finalmente una agricultura multicíclica, que aprovechaba la ecología andina y los diferentes climas, cultivando muy diversas plantas en la mayor cantidad posible de pisos ecológicos<sup>159</sup>.

Para el caso del Macizo Colombiano, este manejo se da a través de relaciones de cooperación establecidas entorno a la

agricultura, ya que como hemos visto es la actividad más importante y un comunero del Macizo (hombre o mujer), se presentará antes que nada como un agricultor. Dichas relaciones de cooperación agrícola se establecen mediante 1. la tenencia de fincas, 2. la conservación y almacenamiento de semillas, 3. la participación y usufructo de cosechas y 4. la compra venta y/o trueque en los mercados. Estas formas de vinculación cooperativa permiten ampliar y fortalecer las redes de amistad y parentesco entre estos dos grupos, además de solventar los problemas de escasez de tierra, ampliando el control del espacio agrícola, lo que facilita una mayor varie-

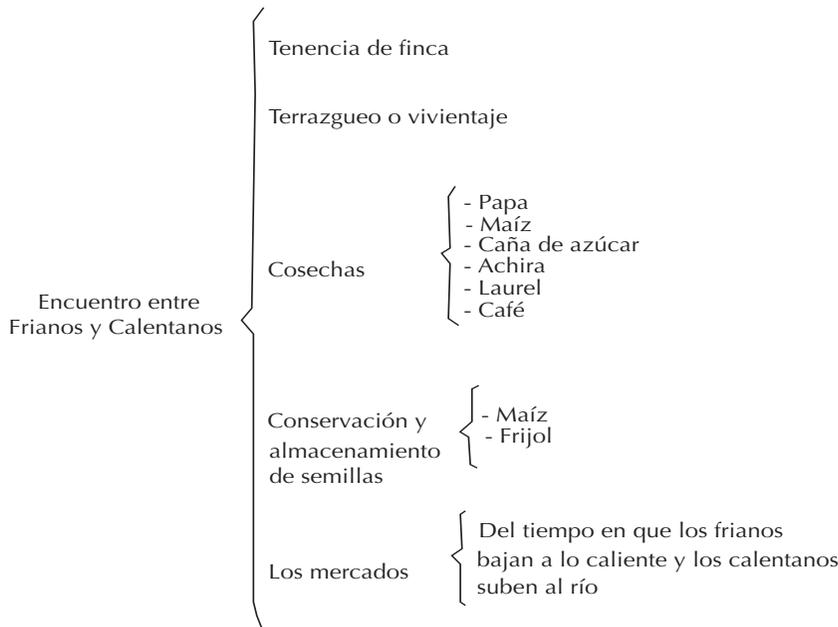
dad de recursos (especialmente agrícolas) tanto a *frianos* como a *calentanos*.

Para mostrar estas relaciones en el manejo vertical agrícola del Macizo, seguiremos el siguiente cuadro:

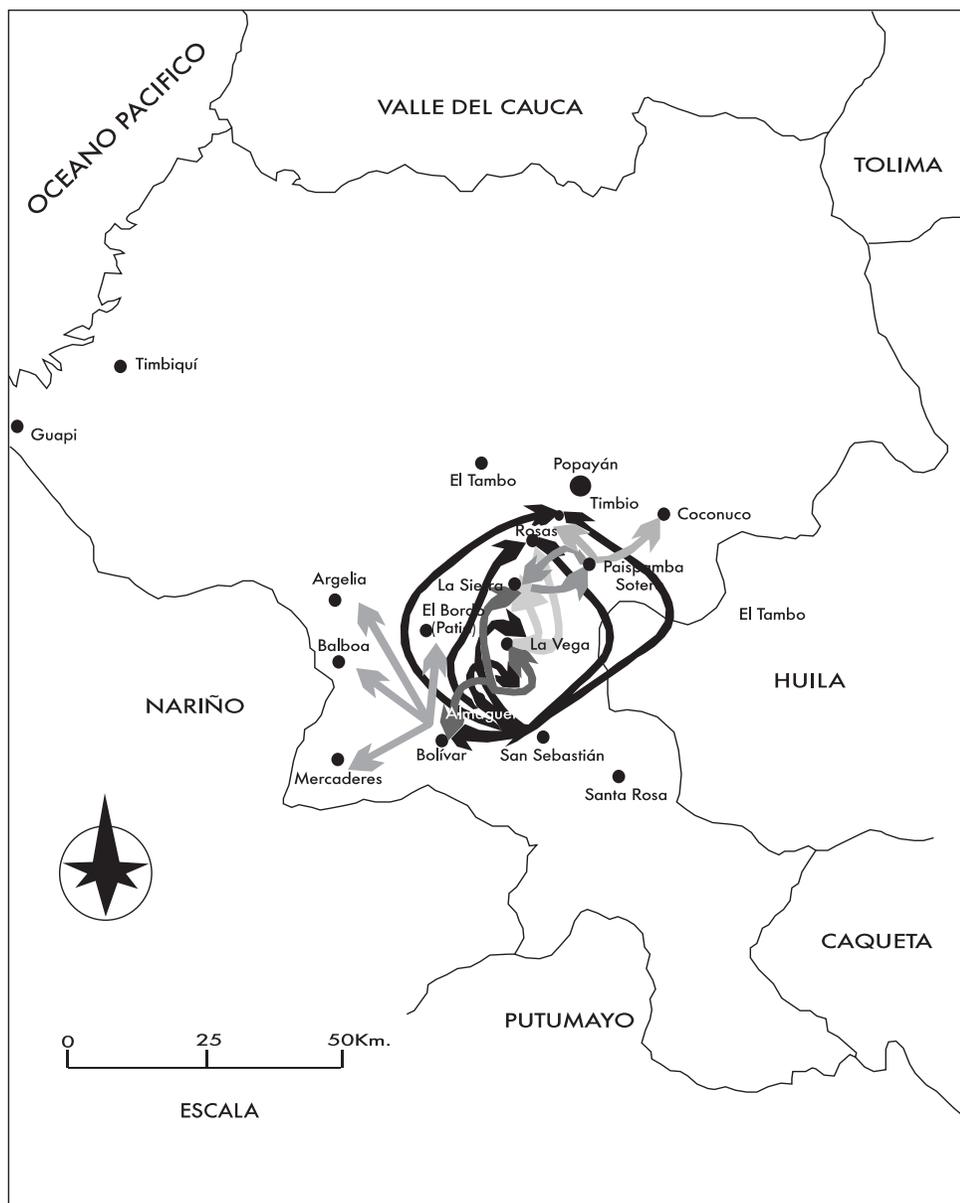
### La tenencia de fincas

Esta tenencia de fincas consiste en comprar pequeñas parcelas en *tierras frianas* -por supuesto no de resguardo- y *calentanas*, para poder cultivar en ellas los productos opuestos a cada una de estas tierras. Pero existen preferencias en los sitios elegidos para la compra de estos terrenos, dependiendo de las relaciones más cercanas entre grupos de *frianos* y *calenta-*

Cuadro N° 6



Mapa N° 5  
Redes territoriales establecidas a través de la tenencia de fincas



Fuente: Nates, C. Beatriz 1994, 996. (Mapa elaborado a partir de referencias orales y de la observación en terreno)

nos. En esta medida, los habitantes de los resguardos (todos en *tierras frías*) prefieren buscar sus parcelas de *lo caliente* en los municipios de La Vega, La Sierra y Almaguer<sup>160</sup> (ver mapa No. 6).

Los habitantes de *lo frío* que no viven en tierras comunales, como los nativos no indígenas del municipio de San Sebastián (especialmente Valencia, El Rosal y Santiago), Sotará y Almaguer, compran sus fincas en Bolívar, La Sierra, La Vega, Rosas y Timbío<sup>161</sup>.

En cuanto a *los calentanos* no sólo hacen la operación contraria, buscando entre sus compradores *fríos* -fuera de resguardo-, fincas de lo frío, sino que además, se desplazan a otros territorios *calentanos* de zonas mucho más bajas en los límites del Macizo, como Argelia, Balboa, Mercaderes y El Bordo. De esta forma las relaciones establecidas a través de la compraventa de fincas, establece toda una red que conecta en sus diferentes puntos a los habitantes del Macizo Colombiano, ópticamente la conexión territorial se vería tal como aparece en el mapa No.6.

Retomando todo lo anterior puede decirse que la tenencia de fincas, no sólo es una estrategia territorial para poder acceder a productos de distintos pisos térmicos, sino que principalmente permite mantener relaciones de tipo político entre las distintas vecindades. Los habitantes de resguardo se acercan a sus vecinos de tierras particulares, poniendo en evidencia la diferencia virtual entre campesinos e indígenas, que los líderes políticos pretenden materializar en la misma tenencia de fincas, argumentando esto como una de las

diferencias substanciales entre estos dos grupos: “*los campesinos son de fincas y los indígenas de resguardo*”, plantean continuamente en sus discursos. Las viviendas de las fincas son hechas guardando la forma del *rancho*, aunque un poco más amplia. Pero ¿qué sucede cuando una familia no tiene el dinero que necesita para comprar una finca?, ¿cómo accede a tierra fuera de su sitio de procedencia?. Esto se supe de cierta manera a través del *terrazgueo*.

### El terrazgueo

El *terrazgueo* es una forma de trabajo colonial<sup>162</sup> que usaban los grandes terratenientes y se conocía bajo la figura del terraje. Este consistía en ceder pequeñas parcelas a los indígenas para que usufructuaran el suelo, a cambio de pagar en especie y con trabajo, la posesión temporal de la tierra. En la actualidad se continúa manteniendo la expresión pero con un uso distinto: los comuneros sin dinero para comprar una finca establecen contactos con parientes o amigos que tengan extensiones de tierra considerables, o que hayan emigrado -caso más frecuente- fuera del Macizo, y les proponen trabajar sus tierras a cambio de cuidarlas, de ahí el nombre de *vivientaje* o *vivientes*<sup>163</sup> que le dan también al *terrazgueo*. En este sentido, dicha figura en la actualidad no corresponde en nada a la explotación indiscriminada de tiempos atrás. La diferencia entre tierras del actual *terraje* y las *fincas*, está en que las primeras no sólo son sitios donde se realizan actividades agrícolas concretas,

sino que en muchos casos se constituyen en el espacio vital; puesto que ciertas familias optan por repartir a los suyos entre las viviendas del lugar de procedencia, y las del *terrazguero*.

Esta actividad como otra posibilidad de establecer relaciones entre *fríanos* y *calentanos*, se basan en los productos principales de cada una de estas tierras. Esta actividad les posibilita a través del calendario agrícola un continuo y cíclico contacto durante todo el año. Para ser invitado a las cosechas puede bastar tan sólo con un lazo fuerte de amistad; sin embargo, la forma más institucionalizada es invitar a los parientes por filiación o consanguinidad. Por todo lo ya explicado, es mucho más fácil que se dé el primer lazo de parentesco. La filiación por afinidad que más se entabla, es el compadrazgo.

Pero para ser compadre no se necesita necesariamente un hijo; si no lo hubiere o si todos tuviesen padrino en su zona, la parentela se establece por medio de una *guagua*<sup>164</sup> *de pan*, o del *guardao de semillas*. Veamos como se da la primera forma de compadrazgo (la segunda la retomaremos en otro apartado más adelante): para ser *compadres de guagua de pan*<sup>165</sup>, primero es menester que haya una creciente o consolidada amistad, luego “se baja” o “se sube” según el caso (*friano* o *calentano*), y sin ser anunciado se le lleva una *guagua de pan* a su amigo o amiga, que debe ser madre o padre de familia. Si quien es visitado recibe con atención al recién llegado, queda tácitamente establecido el compadrazgo, que se sella con un gran “*refresco*”, co-

mo corresponde a los bautizos corrientes. Este es una merienda que consiste en café con queso fresco de vaca y una variada gama de panes, pasteles y bizcochos. Quien recibe la *guagua* la guarda en la cocina, como símbolo del nuevo compadrazgo. Una vez establecida esta filiación, las reciprocidades son mutuas y muy variadas: invitaciones a cualquier actividad importante de las familias, visitas continuas, regalos, etc.

En *tierras frianas* la cosecha de maíz y de papa son las más visitadas. A las dos cosechas suben tanto hombres como mujeres y el tiempo de duración de las mismas dependerá de la producción. Las labores comienzan con la luz del alba y terminan con la puesta del sol, contemplando los horarios de las cinco comidas. Si en la cosecha de maíz se han encontrado pequeñas mazorcas de forma circular (llamadas *tapuncas*) o ramificadas (llamadas *trojes*), se guardan en la cocina como signo de buen augurio para el próximo año. Para el caso de la cosecha de papa, una vez terminada, se reúnen los hombres en un lugar determinado aledaño a la parcela para hacer el *unache*. Éste consiste en poner en un agujero de mediana extensión y profundidad, las mejores papas, a las que les agregan agua hasta casi cubrirlas, para luego dejarlas en descomposición durante 11 meses; al cabo de los cuales se vuelven a reunir en *tierras frianas* para tomar este plato especial con leche caliente. Si alguno de los que han participado en la preparación no pudiera subir al convite, se le lleva como un presente hasta su casa.

Una vez terminados los días de cosecha, los dueños de casa separan cantidades determinadas de lo cosechado, y en sacos las ofrecen a sus invitados. Para dar fin a este ritual agrícola y dependiendo de los teneres de cada familia, se hacen grandes platos de maíz y asados de cuy, y al son de la música de cuerda se despide a los forasteros.

La caña de azúcar, La achira, el laurel, y el café, son cosechas de *lo caliente* que se dan en distintas épocas del año, de esta manera *los fríanos* tienen más opciones de visitar a *los calentanos*<sup>166</sup>.

La cosecha de la caña de azúcar es junto al maíz y la papa, la más importante en el Macizo Colombiano, porque además de proporcionarles el único endulzante que se consume para los alimentos, dentro de ésta se controla el tipo de sangre de los nativos, tal como ya lo he señalado anteriormente. *La molienda* o transformación de la caña de azúcar en *panela*, es la única cosecha que se hace dos veces al año, en octubre y en junio, esto es posible gracias a que es un cultivo de gran extensión y se rotan las cosechas entre unas y otras parcelas. El desarrollo de *la molienda* es todo un ritual que modifica el tiempo cotidiano, no sólo de *los calentanos* sino también de *los fríanos*. Durante un mes al año y en periodos de quince días, *fríanos* y *calentanos* viven en torno a *la molienda*.

Los participantes en el ritual propiamente dicho y sus roles se dan tal como aparecen en el siguiente cuadro:

Los participantes en el ritual propiamente dicho, deben ser todos *calentanos*, a

excepción del *hornero*, quien puede ser un *friano* que haya aprendido la labor después de muchos años de estar asistiendo a *molienda*.

Por lo demás, la elección de las personas y roles ya está determinada en algunos casos desde varias cosechas atrás por el talento para desempeñar cada labor. Algunos las heredan de sus padres o parientes cercanos.

Debido al alto grado de estandarización que requiere la elaboración de la *panela* (cocción, batido, moldeaje) para garantizar su calidad, las actividades de los quince días que dura la *molienda*, son cíclicas y fijas. La movilidad e improvisación propias del ritual como práctica social, es proporcionada por la determinación del tipo de sangre a los nativos, y las visitas de *los fríanos* o de los restantes *calentanos* a la *hornilla*. Es como si cada uno de estos momentos dieran un nuevo acople al desarrollo total de la actividad. Dentro de los momentos que se mantienen estables está el horario para tomar los alimentos, y el tiempo de descanso, totalmente diferentes al resto de las cosechas: a la una de la madrugada beben *el café*; a las dos toman el desayuno; a las seis de la mañana se repite *el café*; a las diez de la mañana el almuerzo; a la una de la tarde la merienda y a las cinco de la tarde la cena. Para dormir, se turnan en lapsos de una a dos horas, que es el tiempo máximo de descanso, Veamos a continuación como transcurre un día de *molienda*.

La *cocinera* se marcha hacia la *hornilla* un día antes para alistar todo lo pertinen-

Cuadro N° 7

La Molienda: Participantes y roles	Corteros	Cortan la caña de azúcar
	Peones de Molienda	Cortan y transportan la caña de azúcar desde las parcelas hasta la hornilla, baten el dulce de caña y lo ponen en moldes para hacer panela
	Hornero	Se encarga del fuego para cocer el guarapo o zurro de la caña de azúcar
	Administrador	Controla la cocción del guarapo, provee e lenna a la hornilla, aseá los utensillos de la molienda y empaca la panela
	La Cocinera	Prepara todos los alimentos para el equipo de la molienda, los compradores y visitantes

Fuente: Nates, C. Beatriz, 1994,1996

te a la preparación de los alimentos. El primer día comienza el trabajo a la una de la madrugada moliendo el primer *corte de caña* (cantidad cosechada cada día), labor que termina una hora después. Luego y mientras se cuece la *cocha* (cada tanda de guarapo cocida) y el *hornero* saca la *cachaza* y atiza la hoguera, los demás se acuestan hasta las seis de la mañana. A esta hora se levantan todos. *El administrador enjuga* (bate) *la cocha*, los peones se preparan con las *espátulas* (cucharas de madera) y *bateas* (recipientes de madera) para batir el dulce de hacer la *panela*. Una vez la *cocha da el punto* o está lista, el adminis-

trador saca en las *bateas* el dulce y los peones baten hasta lograr que *afine* (lograr consistencia); luego lo echan en las *gabelas* (moldes de madera) y lo dejan secar aproximadamente dos horas para en seguida *empacar la panela en los costales* o sacos. De cada *cocha* se prepara una *carga* (dos sacos) que se lleva los sábados a los centros de acopio en las plazas de mercado del pueblo, para ser distribuidos a los pequeños vendedores.

Cuando las visitas de *los fríanos* son hechas por asuntos distintos a la constatación de la sangre, lo hacen ya sea para comprar la *panela* directamente en la *hor-*



En plena molienda. Foto: Beatriz Nates C., 1994

*nilla* -porque su coste allí es mucho menor que en los mercados-, o para recibir los *sobrantes de la molienda* (no por ello de menor utilidad), como la *miel de panela* o el *guarapo*. La primera es usada como endulzante de mesa y el segundo, se emplea en la elaboración del *chanchuco* o aguardiente artesanal; que tal como ya hemos visto es de gran importancia para la población en general y para el *tewa* en particular. Si la cosecha es abundante, se reúnen los locales y venideros, en una sola fiesta que comienza con la preparación del *chanchuco*: ponen sobre el fuego un tambor (vasija de forma cilíndrica) con *guarapo* y anís, tapado con un recipiente cilíndrico hueco, al

que llaman *bomba*. Una vez hecho esto, le colocan un plato de madera con un pequeño canal, sujeto con cuerdas delgadas de las partes proximales en *la bomba* de tal forma que el plato quede pendiente, y el canal atraviese *la bomba* por uno de sus lados. Luego la tapan con un recipiente similar a un embudo con su respectivo canal a un lado, al que llaman *la copa*. Finalmente ponen dos canales de mediano tamaño, el uno desde una fuente de agua a *la copa* y el otro desde *la copa* hacia un tanque aledaño, por el que circula el agua caliente que sale de *la bomba*. Para finalizar, colocan pendiente del canal del plato, una vara cilíndrica a la que llaman *flauta*,

por donde circula el *chancuco*, que van embotellando directamente. Así pues, entre el jolgorio de la elaboración de este aguardiente artesanal y el consumo en la fiesta de *molienda*, *fríanos* y *calentanos* dan por concluida la cosecha de caña de azúcar que recomenzará pasados seis meses.

Las otras cosechas de los *calentanos* son la del laurel de cera y la de achira. Estas dos cosechas son conocidas como *sacatinas* o extracción. Éstas no son importantes por el movimiento que generan, sino por los productos mismos en sí. La cera que se extrae del laurel se distribuye a todo el Macizo (especialmente a quienes no tienen luz eléctrica) para la fabricación de velas. De la achira se saca un almidón que sirve para la elaboración de pasteles, bizcochos y panes de las grandes celebraciones, sin esta harina no es posible hacer el *refresco* de dichos festejos. Por este motivo, durante estas sacatinas los *fríanos* también se reúnen con los *calentanos*, para proveerse de estos importantes materiales. Este tipo de reunión es mucho más dispersa y menos establecida que la de la *molienda*, simplemente bajan por el producto. Algunas familias suelen ofrecer comidas o meriendas, pero de forma más familiar y sin ningún alboroto. Al contrario de la *panella*, el almidón de achira y la cera del laurel, se pagan frecuentemente en especie, a manera de trueque. Así los *fríanos* llevan a los *calentanos*, quesos, lana de oveja, maíz o papas, para proveerse de éstas materias primas.

La *sacatina de laurel* se hace durante el mes de julio. En esta actividad interviene:

una mujer que es la cocinera, dos o tres niños, que recogen leña y ayudan en la cosecha, y cuatro hombres contratados para cosechar, construir la *prensa para la sacatina* y extraer la cera del laurel. Tanto en esta cosecha como en la de café, se hacen mucho más evidente la intervención de las dos formas de trabajo propias de los *calentanos*: el *jornaleo por pago* y la *colaboración por familias*.

La prensa para extraer el laurel esta dentro del *rancho de la sacatina*, ahí se va *empacando la pepa de laurel* en los sacos, se atan y se cuecen en un *tambor*. Cuando suelta el olor, sacan los sacos con un *garabato*, los ponen a estilar en una *horqueta* (instrumento de madera en forma de tenedor), y luego los colocan en la prensa sobre la cual, se sube una persona haciendo presión hasta extraer la totalidad del aceite de las *pepas* que cae a un *fondo*. Así se repite la sección todo el día, al final del cual se envasa el líquido en *hormas* o moldes de distintas formas, donde permanece la cera hasta ser llevada a los centro de acopio, o se distribuye directamente a quienes lleguen a solicitarla. Durante cinco u ocho días se repite la misma labor hasta finalizar esta *sacatina*.

Otro de los cultivos importantes es la achira, planta de la cual extraen un tubérculo que se utiliza en la producción de almidón. Esta cosecha se realiza durante el mes de julio. La *sacatina de achira* comienza con la limpieza del tubérculo, después de lo cual lo raspan y rayan. Lo que se produce es una masa de color café que una vez colada, la dejan en ollas con agua a la intemperie varias noches hasta que blan-



Panorámica general de la sacatina de laurel: En primer plano sacos de laurel en preparación para ser cocidos. Dentro del rancho y a la derecha, la prensa con el fondo o cazuela debajo. Fuera y a la izquierda, el laurel en plena cocción dentro del tambor.  
Foto: Beatriz Nates C., 1994

quee. Una vez así, la ponen a secar sobre lo que llaman “*la cama de la seca*”. Cuando la masa está seca es llamada *almidón de achirra*. Por el manejo de esta materia prima en espacios culinarios, esta labor es asignada a la mujer, manteniendo la

misma restricción que para cualquiera de las otras actividad agrícolas ya mencionadas. Este trabajo no tiene asignado ningún sitio especial, una vez recogido el tubérculo, el desarrollo posterior bien puede realizarse en el patio de la casa.

El café como planta que se siembra asociada al plátano, forma lo que se cono-

ce como *cultivo de sombrío*, denominación que proviene de la sombra y protección que el sembrado de plátano le da al café. La cosecha de éste producto trae gran cantidad de *fríanos* a *tierras calentanas*. Si la colecta se hace en las *fincas*, baja casi toda la familia a colaborar con los trabajos. Pero si es en las parcelas de *los calentanos*, éstos contratan a hombres y mujeres, tanto adolescentes como adultos de *lo frío*, para que al *jornaleo por pago* participen de la cosecha. Los roles de hombres y mujeres dentro de esta práctica, no están estrictamente divididos; no obstante, la mujer y los niños siguen teniendo a su cargo las la-

bores de la cocina. El centro de operaciones de dicha colecta, está en las casas o *ranchos*, donde se almacena el grano de café para ser procesado hasta el lavado, etapa en el cual termina el *jornaleo*, por lo que el secado y empacado para llevar a los mercados, está a cargo de las familias dueñas del cultivo. El tiempo de permanencia de *fríanos* en *lo caliente* puede ser de 15 a 60 días, dependiendo de la cantidad de café a cosechar. Durante estos días los reencontros entre estos pobladores se acen-túan, no ya porque se hagan actividades producto de la labor que los reúne, sino por su presencia en los bares de veredas o poblados, donde los juegos de mesa (especialmente billar), sirven para encontrarse o reencontrarse tanto propios como veni-deros. Siendo estas actividades considera-das masculinas, las mujeres se encuentran en las salas de televisión o de radio, donde con el pretexto de ver o escuchar algún programa, intercambian largas conversa-ciones sobre distintos temas cotidianos, hasta al rededor de las ocho o nueve de la noche, hora en la cual se separan para pre-paring las cosas del día siguiente, y acostar a los pequeños. En las temporadas de esta cosecha, los adolescentes se inician no sólo en los divertimientos sociales, sino tam-bién en el amor. Si bien ésta labor agríco-la no se hace mediante los lazos de reci-procidad dado en las otras, es de los en-cuentros agrícolas más concurridos des-pués de la *molienda*.

### **Sobre el producido: conservación y almacenamiento de semillas... los mer-cados**

La conservación y almacenamiento de semillas como otra de las formas a través de las cuales se establecen relaciones entre *fríanos* y *calentanos*, se da sólo en el man-tenimiento de semillas de maíz y frijol. Aunque este mantenimiento se hace en cada una de estas tierras, la preferencia es que *los calentanos* lleven a *tierras frianas* dichas semillas para su conservación. La razón está en que *los fríanos* como exper-tos cultivadores de las consideradas mejo-res variedades de maíz, suelen tener más y mejores formas de conservación y almace-namiento; además de las características mismas del medio, que posibilita a estas semillas resguardarse mejor en climas fríos. La relación en este ámbito sólo a se da a través del *compadrazgo por guardao de semillas*, lazo que se establece entre los correspondientes amigos que *los calenta-nos* tienen entre *los fríanos*, a raíz de las ac-tividades ya mencionadas, especialmente la *tenencia de fincas*. De esta manera, *los calentanos* de la Sierra van donde *los fría-nos* de Río Blanco; los de Altamira y Santa Juana a Caquiona, y así sucesivamente, guardando la correspondencia establecida en la compraventa de terrenos, tal como lo he mostrado en dicho apartado.

Igual que con el *compadrazgo de gua-gua de pan*, el *compadrazgo por guardao de semillas* queda establecido una vez se haya recibido las semillas. Esta filiación se da

entre el hombre *calentano* y la familia *friana*, sin importar quién lleve la semilla hasta *tierras frianas*. La diferencia entre estos dos compadrazgos está en que el último, sólo se establece de abajo hacia arriba; esto es, de *calentanos* hacia *frianos* y no viceversa; debido a que la conservación de semillas se hacen en lo frío. Esto es posible gracias a que el maíz y el frijol, son dos plantas que se han adaptado a todos los pisos térmicos, aunque sean de mejor producción en climas fríos. Por el contrario, los cultivos de *lo calentano* difícilmente podrían sembrarse en *lo friano*.

En algunos casos puede haber otras opciones para conseguir la semilla conservada en *lo frío*, y se da a través de lo que llaman el *cambio de palabra* (pacto que se emplea también en otros aspectos). Este pacto consiste en pedir a *los frianos* semillas de *maíz calentano* que algunos agricultores tienen para sembrar en las fincas de *lo caliente*, y a cambio comprometerse a retribuir las en producto una vez cosechado el maíz, tal como explica el siguiente agricultor:

(...)si una persona me pide semillas que yo acostumbro a tener siempre en reserva pa' sembrar en lo caliente, yo comparto y eso es por tradición; siempre han venido a ésta casa por semillas que tienen buen cuidado a lo tradicional, y la gente sabe, las apetece, y a cambio cuando sacan el producido también me traen. La semilla de maíz por ejemplo, es en forma de *guayunga* como mejor se mantiene y si le da el humo mejor, nosotros en eso del cuidado somos mejor que nadie. (Entrevista No.42)

Los viajes para llevar las semillas se efectúan en distintos periodos del año; pa-

ra el frijol cada tres meses y para el maíz cada nueve meses. Así, el movimiento comienza en el mes de diciembre, con la cosecha del frijol sembrado en el mes de septiembre. *Los frianos* una vez recibidas las semillas, les dan igual tratamiento que a las suyas propias; ponen el frijol en *callanas* (ollas de barro), les añaden ceniza, y dejan las ollas en las cocinas o despensas, durante el tiempo pertinente que generalmente va de quince a treinta días; tiempo al cabo del cual, vuelven *los calentanos* por las semillas. Y así se repite el viaje cada tres meses hasta el mes de junio, época en que ha de subirse la semilla *maíz calentano*. Debido a las distintas forma de mantenimiento de ésta semilla, el maíz debe llevarse en grano y en mazorca. A diferencia del frijol que sólo se entrega a *los frianos* para ser conservada la semilla de siembra, el maíz se da tanto para ser almacenado como producto que como semilla. Ya sea para alimento o cultivo, el maíz tienen entre *los frianos* varias opciones de conservación: en semilla se puede 1. almacenar igual que el frijol, eligiendo entre poner ceniza o aceite de maíz o de soja. 2. Poner las mazorcas en forma de *guayunga* o ramilletes sobre el fogón, para que el humo las preserve de las plagas. 3. Atar las mazorcas en forma de piña y colocarlas también sobre el fogón. 4. *Asolear/almacenar*, que consiste en sacar los granos o mazorcas al sol de la mañana y empacarlas en la tarde; y así sucesivamente hasta el tiempo de ser plantadas. En el caso del maíz para consumo, la forma más usual es mantenerlo en grano o en mazorca sobre el suelo de cuartos aireados o de *trojas* (sobrao).

Pero aparte de estas formas que corresponden a la conservación de un maíz cosechado en *zarazo*, es decir en estado maduro; existe otra forma de conservación muy importante: *la chuchuca*. Esta es la forma de mantener *choclo* o maíz tierno durante todo el año, y consiste en cocer las mazorcas con la hoja, dejarlas enfriar y secar, para luego ponerlas en *guayunga* sobre el humo del fogón. Este proceso de conservación facilita que el maíz vuelva a su estado de *choclo*, tan sólo con ponerlo a hervir antes de ser usado en platos tales como *masas* y *envueltos* (especie de panes), de importante consumo cotidiano. La cosecha de *choclo* se hace para abril en *lo caliente* y para mayo-junio en *lo frío*, una vez terminada la cosecha se consume lo necesario y lo restante se conserva en *chuchuca*.

Otra forma del encuentro entre *fríanos* y *calentanos*, es el mercado que bien puede sustituir las ya citadas o complementarlas. Los días de mercado se distribuyen a través de toda la semana; así, podemos encontrar que frecuentemente se desplazan las *chivas* transportando pasajeros que van a comprar, vender, o hacer trueque con los productos de su región. Aunque todos los días de la semana hay mercados en los distintos poblados, unos son más importantes que otros, ya sea por sus productos, los parientes que allí se tienen o *los santos remanecidos* a visitar. Cualquiera de estas tres características pueden hacer que una familia se decida entre ir a uno u otro mercado de los *fríanos* y *calentanos*, tal como lo explican la siguiente cita oral:

Si se quiere comer cosas de lo caliente o ellos de lo di'uno, se van los días de mercado a esos pueblos y se las compra, o uno baja y las cambia con los compadre, parientes o amigos; uno da de lo de uno y ellos de lo de ellos. Eso sí, uno tiene que pensar la conveniencia. Algunos días uno va al mercado más mentao [de más importancia], otros dependiendo de la platica o de los familiares que haigan pua'bajo [en lo caliente], uno se lo piensa. Bueno y como todo no ha de ser comer, otros días uno va por visitar a San Lorencito, o ellos vienen a ver a la Virgencita de Los Remedios pu'aquí. (Entrevista No. 39: R.Ch., 62 años. 1996).

Los mercados tanto en *lo frío* como en *lo caliente* se hacen en la plaza mayor de las cabeceras municipales, de resguardo o de corregimiento; comienzan sobre las cinco de la mañana y se prolongan hasta llegada las tres de la tarde. Un espacio que de ordinario es usado para juegos de esparcimiento (balónmano, fútbol, etc.), para el paseo de las tardes, se convierte en los días de mercado en el sitio de reencuentro de *fríanos* y *calentanos*, que por medio de la compraventa o al trueque, se abastecen de los productos que no encuentran en sus zonas. En los mercados no sólo se encuentran productos alimenticios en crudo, también hay *toldas de comida* o restaurantes móviles, consultorios de dentistas, peluquerías y una amplia gama de tiendas de ropa, electrodomésticos e implementos en general, que traen los llamados *cacharreros* o vendedores ambulantes de las ciudades cercanas (Pasto, Popayán y Cali), y *los randis*<sup>167</sup> o *indígenas cacharreros* del vecino país del Ecuador. En mi última estancia de campo (1996), noté cómo los nativos del Macizo intentan extender las

redes del parentesco por compadrazgo hacia dichos *cacharreros*, con los que comercian *al encargo*; esto significa que un compadre *cacharrero* trae implementos solicitados por su compadre del Macizo y éste último a cambio le ofrece posada y comida, o le prepara un *atadito* para llevar. *Atadito* que consiste en un saco con productos de la región, cuyo tamaño dependerá del *encargo* traído. Visto así, el compadrazgo es una de las formas más extendidas y eficaces de poder acceder a una gran gama de bienes y productos sin salir de la región.

Redondeando puedo decir finalmente que el manejo vertical característico de los Andes, es ubicado en el Macizo Colombiano a través de las categorías locales de *lo frío* y *lo caliente*, clasificación que por encima de las condiciones del medio, obedece a principios socio-culturales de los habitantes y cultivadores de un *territorio manso*. Pero ubicar una población *friana* y otra *calentana* como si se tratara de dos categorías opuestas y estructuralmente formadas, no sería pertinente, ya que tal como hemos visto, esas categorías nos llevan a toda una gama de relaciones, pactos y negociaciones, que por medio de figuras como la tenencia de tierra, los cultivos, la comercialización y los lazos de parentesco, nos muestran la variada y rica dinámica en que viven los pobladores de estas tierras.

Así como el manejo del territorio vertical (*lo friano*, *lo calentano*) ha posibilitado la definición y cooperación socioecológica a nivel grupal; la microverticalidad

(huertas, parcelas, potreros, etc.), ha generado el establecimiento y ocupación de distintos espacios sociales dentro de la organización familiar. La forma como se piensa y utiliza este territorio vertical y microvertical, muestra en qué medida y bajo qué principios se da la ordenación simbólica de definición de la persona, premisa de la que partí como presentación de la división cultural del territorio *manso*.

En la exposición de este capítulo he querido demostrar además que, no es tan cierto que la clasificación de *frianos* y *calentanos* remita a indígenas y campesinos respectivamente. Esta ha sido una tesis muy manejada por algunos autores<sup>168</sup> que propenden por establecer una radical diferencia entre quienes se adscriben como yanaconas, y los que han preferido denominarse simplemente campesinos. La diferenciación entre los pobladores de *lo frío* y *lo caliente*, no es una cuestión étnica, ya que como lo he planteado a través de esta investigación (ampliamente en el capítulo I), ellos mismos se adscriben como descendientes de iguales antepasados (Quillacingas, Pançitaras, Guachiconus, etc.). Además, tal como hemos visto el distanciamiento cultural que puede existir entre *los frianos* y *calentanos*, se acerca a través de los lazos de reciprocidad social, basada en las obligaciones de mutua colaboración, y la institucionalización del sistema de ayudas, que se da en los ya ilustrados espacios de interrelación. En el capítulo siguiente haremos todo un recorrido por la categoría que conecta “*lo bravo*” y “*lo manso*”: “*el amanse*”.



Capítulo 5  
DE LO BRAVO A LO MANSO  
El amanse

**El amanse como proceso de humanización y socialización de lo bravo**

Este capítulo pretende hacer un recorrido por las más importantes instancias ya trabajadas y comenzaremos “el final por la parte inicial”. Es decir, referenciaremos la historia pasada<sup>169</sup> desde donde la articulación con la categoría del *amanse cobra un gran peso*. Al indagar sobre las diferentes categorías mediante las cuales se apropia el territorio, los narradores (adultos, ancianos, jóvenes, niños) me decían: “(...) *usted pregunta por ¿cómo nosotros tenemos pensado y vivido esta tierra de aquí? Pues verá pa’ responderle esa preguntita tenemos que contarle cómo esto llegó a ser lo qu’es(...)*”. Así, trabajando ésta respuesta hilé a partir de las referencias locales la categoría local del *amanse*, que remite al proceso de humanización y/o socialización y control del territorio, el cuerpo y las divinidades, para convertirlos en *mansos*; es decir, en cultivables, habitables y manejables por el ser humano. Dicha categoría está compuesta por las prácticas de: “*amansar*”, “*calmar*” y “*curar*” o “*limpiar*”. Aunque estas son prácticas que obedecen a una misma clasificación, existe diferencia entre ellas. La primera se da a través de dos momentos históricos que localmente se conocen como: “*en los tiempos de antes*” y “*en los tiempos de ahora*”. La segunda remite a moderar y/o controlar las “*cualidades bravas*” del territorio y los seres espiri-

tuales. La tercera hace alusión a proteger, prevenir o limpiar simbólicamente el cuerpo y el espacio.

El *amanse* es una categoría dinámica, es decir es un proceso en el sentido literal; no es posible hacer referencia a ella sino hay por medio un cambio y un manejo social. La transformación o control del espacio o territorio en el proceso del *amanse*, se da a través tanto del discurso mítico, como de la práctica social hecha ritual y cotidianidad. Discursos y prácticas que a la vez de definir el *amanse*, legitiman los cambios y transformaciones producidos a través de éste en el campo social.

**Amansar para poblar**

*Amansar* para poblar, hace referencia al proceso histórico de fundación y asentamiento de los nativos del Macizo en los Pueblos de Indios, vistos hoy a través del referente de cabeceras de resguardo, de corregimiento o de municipio. El *amansar* para habitar alude en suma, a recobrar como manso un territorio que en la Conquista se volvió *bravo*. Recordemos las imágenes de *lo bravo*, como algo oscuro, caótico, expresado en frases como “*ese mundo enredado*”, “*ese mundo oscuro*”, que se manifiesta con “*lluvia morada*” -que tal como lo veíamos es un color transicional entre el rojo de la fiesta y el negro de la tristeza-, indicando con este color la frontera en el sentido de transición. Si retoma-

mos todas estas imágenes de un mundo oscuro y caótico que nos remiten a una transición, podría ser sugerente señalar que con el *amanse* se trata de explicar y apropiarse dicha transición para volverla cultura propia. Reconstruyendo el caos inicial, *amansando lo bravo*, los cambios suscitados en la Conquista pasan a convertirse en el “tapiz” del posterior pueblo local. En este sentido, al abordar el *amanse* los nativos comienzan haciendo referencia a “*los tiempos de antes*”, como la alusión a una historia constantemente recreada en el presente a través de los mitos de configuración de sus poblados. La memoria sobre estos mitos ha permitido reconstruir el pasado, presentar la historia redefinida y reevaluada. Es decir, muchos de los aspectos dispersos (como los cultos, la organización nativa, sus ubicaciones originarias, etc.), que ha dejado la historia de la Conquista, se han reunificado a través de las memorias colectivas de los mitos de fundación de los poblados del Macizo Colombiano. Los relatos de estas fundaciones no tratan sobre el origen de la tierra y de los pobladores, son narraciones que a través de los mitos de surgimiento de sus *Santos Remanecidos*, representan la fundación de los pueblos que se reubicaron a través de la figura de Pueblos de Indios en la época colonial. Son mitos donde los fundadores de los pueblos, no fueron los europeos, fueron los nativos, quienes por medio de la figura del remanecido, como una divinidad propia, se reconocen como constructores legítimos de sus asentamientos.

Bajo una mezcla de imágenes bíblicas a través del diluvio universal, se representa la Conquista española, en cuyos acontecimientos los santos del Macizo Colombiano, se “ocultan” con los antepasados para reaparecer, para *remanecerse* después que “*cesara la tormenta trágica*”, tal como lo describe a continuación un narrador:

San Lorenzo es de un tamaño de 40-50 cm. que quedo tapado en el diluvio universal cuando la tragedia de la venida española, y ahora van [todos los remanecidos] reapareciendo por aquí, después de esos 40 días y 40 noches de espera a que la tragedia pasara, a que cesara la tormenta trágica, cuando Noé se escondió con los antiguas y cada una de las especies para protegerse de esa inundación. (Entrevista No. 2)

Empleando la figura de estas divinidades como reaparecidas, éstas se transforman en *Santos Remanecidos* que sirven como pretexto a los nativos actuales, para recobrar el poder de sus antepasados y ejercer el control sobre el nuevo “amanecer de sus poblados”.

### Al comienzo: repoblando tierras

Para poder sustentar la relación entre la memoria de los mitos de los *Santos Remanecidos* que simbólicamente fundan pueblos y solucionan conflictos, con la historia de los Pueblos de Indios de la Colonia, retomemos del capítulo I las referencias que contaban los cronistas sobre este asunto.

En 1560 un Visitador<sup>170</sup>, declara que en estas tierras “(...) *Viven los naturales en buhíos de paja y muy apartados unos de otros* (...)”. Esta forma de asentamiento

estaba representada en lo que el visitador llamó la provincia de los Quillacingas, la provincia de los Choaes, la provincia de Guachicunu, la provincia de Pançitara y la provincia del Patía. En la actualidad las provincias de Guachicunu y Pançitara, se han transformado en los resguardos de Guachicono y Pancitará; la provincia de los Quillacingas remite en parte al actual pueblo de la Cruz, situada al sur de Guachicono. Otro de los pueblos que no aparece explícito en la visita, es el de los Papallatas o de Papallata, actual pueblo de Valencia en el Valle de las Papas. Tal como se mostró anteriormente (ver capítulo I), estos pueblos parecen haber tenido nexos entre sí; sin embargo, habían otros que al parecer eran independientes como Cacaoña, actual Caquiona, Choa, que pudo haberse hallado en el lado oriental del Macizo Colombiano y que en la actualidad no tiene ubicación exacta. Por último Iscancé en el pie de monte amazónico del Macizo, perteneciente en la actualidad al departamento del Caquetá.

Esta distribución espacial y social, fue transformada totalmente con la instauración colonial de los Pueblos de Indios bajo los cuales se agrupó, administró y rigió a las comunidades indígenas, para facilitar con ello el cobro de tributos coloniales. Para la historia oficial el acto de fundación legítimo de estos poblados, era el bautizo territorial por parte del cura misionero. Este bautizo se hacía efectivo cuando el misionero levantaba la cruz, ordenaba construir un templete que serviría de iglesia y ponía un nombre compuesto, mitad indígena y mitad católico, al nuevo pobla-

do. Una vez establecidos los distintos Pueblos de Indios, las autoridades coloniales pretendieron asimilarlos y desarticularlos entre sí, intención que no tuvo éxito, pues tal como lo he expuesto, se mantuvo entre ellos las alianzas familiares y afinidades culturales como la lengua y algunos nexos políticos.

Frente a todas estas disposiciones de las autoridades coloniales, los indígenas se sublevaron. Mediante actitudes de resistencia se negaron a abandonar sus lugares de origen, sus sistemas seculares de asentamiento donde se encontraban los recursos acordes a sus necesidades y reivindicaron una religión profundamente vinculada a su medio ecológico. Además, su sentido de defensa les indicaba que en los Pueblos de Indios eran más vulnerables a las epidemias -que fácilmente prendían en una población aglutinada- y a la explotación de su fuerza de trabajo<sup>171</sup>.

Con resistencia los indígenas asumieron finalmente esta forma de asentamiento, pero dándole un nueva significación. Las plazas y atrios de las iglesias se convirtieron en lugares donde se recreaban las formas antiguas con las venideras, en una reconstrucción de lo que sería en adelante su cultura. Un buen ejemplo de ello es la descripción del viajero Humboldt de la que nos servimos en el capítulo I, donde con una descripción minuciosa, se muestra una danza indígena durante la celebración de una misa, en el poblado del Rosal: “(...). *El cura recibía a los indígenas en la puerta de la iglesia; ellos bamboleaban los bastones delante del sacerdote y danzaban una especie de ballet frente al altar, al ritmo*

*de un tambor (...). Con el comienzo de la misa paraba la danza; pero ¡cómo nos sorprendimos cuando en la consagración, cuando el padre tenía en alto la hostia y el cáliz, resonó la música indígena!. Los hombres enmascarados danzaban con estilo de bacanal alrededor del sacerdote”<sup>172</sup>.*

Frente a esta historia de fundación y asentamiento de los pueblos de indios, está el recuerdo de la memoria en el mito. Los pobladores del Macizo Colombiano no recuerdan la historia de la Conquista y la Colonia, por más que se imparta en las escuelas. Esta historia no ha llegado a ser significativa para ellos, porque no es sobre la historia aprendida, es sobre la historia vivida (sentida como suya) donde se apoya la memoria. Pero además del contenido mismo de los mitos que cuentan la fundación de los pueblos, es importante preguntarse en qué contexto de narración surge el mito; ¿ante qué pregunta, los nativos hacen alusión a los mitos?. Sin este interrogante la relación entre la memoria y la historia quedaría incompleta. La respuesta “comienza a andar”, es decir, no se dan nombres, no se explican acontecimientos precisos; se dice: “(...)los Santicos Remanecidos nos tienen aquí, ellos los que adoraban los Tapuncos [antepasados], ellos nos hicieron hacer estas poblaciones [pueblos de gran tamaño] (...)”. (Entrevista No.15). De esta manera los asentamientos originarios, pequeños en población y dispersos, se vuelven “poblaciones”, pueblos grandes que se congregan por la intermediación de los remanecidos: “ellos nos hicieron hacer estas poblaciones”.

En los mitos de los remanecidos, éstos aparecen como quienes instauran el orden social en un espacio que inicialmente se concibe como “salvaje”. Para sustentar este planteamiento veamos a continuación los mitos. *Mama Concia* por ejemplo, se remanece en la montaña sobre una laguna:

*La que la había encontrado eso haría unos 20 siglos, que esto ha sido montaña arisca, montaña de la brava, que por aquí no ha habido habitación, nadie, nadie pero nadie!. Esto ha sido todo montaña, lagunas bravas, no como ahora [que hay poblados]. La mayorcita que la había encontrado María Quinayás se ha llamao, jabonadora [lavandera] ella, la india Quinayás. Que toda esta plaza ha sido laguna, laguna brava!. La que ha encontrado ha sido chiquita [la imagen de la Virgen], allí en la casa cural está el retrato. (...) Allí en medio de esa laguna allí la veía, pero ella a lo primero no le hacía caso ni nada. A la última vez se había hecho revelar la Virgen a esa señora. (...). Y ellita le puso cuidao allí y ya al otro día que había vuelto, que se fue recogiendo el agua, como que se dentaba pa' bajo, la cogió a la Virgen y se santiguó la viejita y la miró y que estaba blandita [liviana], pues como era que le convenía que ella se la llevara(...). Llegaba ya la ponía en la cabecera de la cama, al otro día no le amanecía (...) se venía denoche! y que a la otra tarde venía la viejita y [la veía que] estaba allí, aparecía las nagüitas [enaguas] solo barro! (...). Se cansó de llevarla pa' rriba; a la última vez se había hecho revelar de que ella, allá arriba no se enseñaba y que sino la traía aquí, había de haber centellazos y granizo.*

*Ya había hecho hacer el ranchito de paja al pie de la laguna y se fue seca y seca hasta que quedó fina [seca] y ella quedó parada en un tronco. De allí pues, ya habían rega'ó [dado a conocer] a todos los españoles y a la gente, y a la cristiandad [curas]. (...) La desencantaron, le habían hecho capilla de paja y fueron pues derrumbando montaña. Ella era encantada por eso de allí nadie la movió y tuvieron que hacerle capilla encima de la laguna*<sup>173</sup>.

La alusión a los “20 siglos” quizá sugiera la ubicación del tiempo lejano en que se sitúa a la Conquista. Seguidamente las frases, “*que por aquí no ha habido habitación...esto ha sido montaña brava, lagunas bravas no como ahora*”, pueden servir para señalar la “invasión total” de la Conquista a todo el territorio y darle diferentes usos según fuera la necesidad. Muchos son los relatos que aluden a la desmesurada incursión de la Conquista, para extender los poblados y facilitar los trabajos propios de las Encomiendas. Sin ningunas condiciones humanas, crearon los pueblos de mitayos indígenas (ver capítulo I) en las minas aledañas a los cerros, para concentrar la población junto a los lugares de producción. Retomando la tercera imagen: “*la mayorcita que la había encontrao María Quinayás se ha llamao...La india Quinayás*”, presenta la legitimación de los indígenas como verdaderos “poseedores” de los *remanecidos*, se excluye al conquistador y se establece la vinculación más cercana entre el santo y la comunidad. La frase: “*de allí pues ya habían regao [dado a conocer] a todos los españoles y a la otra*

*gente*”, sirve para sustentar dos cosas, por un lado la intencionalidad de atribuir la relación entre el *remanecido* y la comunidad como algo anterior a la Conquista, ya que son los aborígenes quienes dan a conocer a los españoles la Virgen: “*ya habían regao a todos los españoles*”. Pero además, la frase: “*regao...a la otra gente*”, vincula al santo con las nuevas generaciones depositarias de estas “*antiguas divinidades*”, como ofrecimiento de los antepasados, quienes después del “*diluvio universal*” posibilitan el reencuentro entre “*la otra gente*” (nuevas generaciones) y *Mama Concia*.

En cuanto a la movilidad figurada dada a la Virgen en el mito, sirve como pretexto para mostrar los movimientos coloniales a los que se vieron abocados los caquionejos (gentilicio de Caquiona), y la posesión definitiva de un territorio a través de la metáfora de “construcción de la capilla” con techo de paja como la casa de un aborígen: “*le habían hecho capilla de paja*”. Pues tal como hemos visto antes, con este acto se oficializaba colonialmente la instauración de un pueblo, de modo que los indígenas conservan el mismo símbolo en el mito, pero le confieren su propio significado.

En el mito de la Virgen de los Remedios, la imagen de ésta al igual que la de *Mama Concia* y todos los demás *remanecidos*, se la presenta en constantes movimientos, hasta que le establecen el culto en un sitio determinado por ella. En sus “movimientos” la Virgen de los Remedios recrea también, el cambio de asentamiento de los pobladores, tal como aparece en la

narración mítica, es la Virgen quien en nombre de los nativos instauro el nuevo orden:

*Se cree que en tiempos de la colonia, en tiempo de los españoles, que no está todo en claro, que dejaron la imagen allí [en la montaña]. (...) Encontraron allí la virgen que llaman de los Remedios, por haberla encontrado allí entre plantas de romero, manzanilla y otras plantas, sin saber quien lo vivió cultivando porque esto fue montaña. Cuando la encontraron esto era montaña hasta allá bien abajo. La gente vivía bien abajo, los indígenas o aborígenes de este lugar. Porque el pueblo de San Juan lo quisieron hacer fue abajo [en] la poblacioncita que se llama Placentillas o Chaguarpamba, allá estaban creando la poblacioncita de San Juan. Pero dice la tradición que venían a cazar los cazadores y andando por éstas montañas dieron allí con la imagen, la encontraron allí al pie de un encenillo [árbol conocido con éste nombre]<sup>174</sup>.*

Es importante resaltar en el mito la referencia al lugar de *Chaguarpamba*, retomemos la frase: “*porque el pueblo de San Juan lo quisieron hacer fue abajo [en] la poblacioncita que se llama Chaguarpamba*”. Usando el mismo espacio -*Chaguarpamba*-, los nativos cuentan -al referirse a la imagen del *Puma* (Capítulo II)- que en este sitio se dio una batalla campal entre españoles (que ellos vieron como “los incas”: españoles y yanaconas incaicos) y los antiguos pobladores de la región, venciendo los primeros y desplazando a los segundos. Dicho desplazamiento da como resultado -según el mito de la Virgen- que el pueblo se hiciera más arriba de donde

habitaban originalmente los “*antiguas de antes*”. Efectivamente, en la instauración colonial la población nativa fue desplazada a los páramos, dejando las mejores tierras, para ser ocupadas por los encomenderos españoles (ver capítulo I).

Así como a *Mama Concia* se la relaciona directamente con una lavandera, a través de la cual cobra vida la imagen de esta Virgen, la Virgen de los Remedios y San Sebastián se comunican con los nativos empleando la mediación de los cazadores. En el mito de este *remanecido*, son estos actores quienes comunicándose con él, posibilitan la *refundación* del poblado de San Sebastián. En el relato, estos personajes median entre el *antes* y el *después* de la congregación del pueblo: entre un espacio *bravo* y otro *amansado*. En este sentido con respecto al mito de San Sebastián cuentan que:

*Antiguamente habían unos cazadores que estaban cazando por aquí que antes era montaña brava. Entonces es que caminando (...) voltiaron y vieron a San Sebastián amarradito en un tronco, y que dijieron: éste es un santico y lo sacaron y se lo llevaron para unas casas arriba en el Alto [alto?] y lo pusieron en una casa y que al otro día fueron a ver donde lo habían puesto y nada y lo buscaron allí donde lo toparon [encontraron] y allí es que estuvo en ese monte. Lo volvieron a sacar y se les volvió a ir, y entonces el patrón San Sebastián es que dijo que si lo querían a él le hicieran la casa ahí donde lo habían hallao, donde estaba remanecido. Y ahí le hicieron la casa, la capilla y después de eso se comenzó a ser pueblito allí, así se crió el pueblo de San Sebastián. Se lo*

*han querido llevar para otras tierras pero el santo remanecido no se puede llevar a otros lados (...).* (Entrevista No. 18: A.R., 83 años. 1996).

Al indagar entre los entrevistados si cuando se referían al *Alto*, lo hacían pensando en una de las veredas del resguardo de San Sebastián que tiene este nombre -y que efectivamente está una altura un tanto superior del poblado de San Sebastián-, o si estaban indicando con ello un sitio geográficamente más alto, se dieron respuestas muy encontradas. Revisando más tarde datos de archivo encontré que el pueblo de San Sebastián había sido fundado como Pueblo de Indios en el actual corregimiento de El Rosal (ver mapas No. 2-3), que está a una altura aproximada de 3000 metros (en el año de 1560); siendo cambiando luego a tierras más bajas con 2400 metros (hacia mediados de 1800) donde se localiza en la actualidad. Este cambio aparece justificado en las actas de fundación, como la única solución que pudo darse a los conflictos constantes que habían entre las autoridades que administraban el pueblo y los pobladores<sup>175</sup>. Si tomamos la frase completa que incluye a la palabra *Alto* en el mito, tenemos: “*se lo llevaron para unas casas arriba en el Alto [alto?]*”. Retomando la información del archivo y la alusión a un lugar más alto que San Sebastián, donde se pretendió situar al pueblo y que debido al “enfado del santo” se bajo donde está ahora, efectivamente el mito sobre este *remanecido*, está igualmente haciendo referencia a cambios de asentamiento poblacional, producto de los acomodamientos coloniales.

Por su parte San Lorenzo surge en el mito, como quien media directamente entre la institución clerical que tiene el dominio de fundación de los pueblos, y los nativos que se revelan ante tal imposición. Pero esta mediación en el relato no es conciliadora, por el contrario, es una protesta frente al estamento clerical; el santo reivindica el derecho de la gente a elegir su sitio de habitación, y personaliza en el texto la sublevación de los pobladores, tal como lo ilustra la siguiente narración:

*A San Lorenzo lo encontró un señor Genaro con su esposa. Se fueron a traer leña y estaban haciendo los guangos cuando lo vieron en un tronco de naranjo silvestre, ellos se asomaron y se fueron al pueblito que le llamaban Pueblo Viejo que hoy se llama Limónguaico, y Pueblo viejo lo sacaron más a la meseta [clasificación geográfica, intermedia entre la montaña y el valle]; vinieron y comentaron eso y se fue a ver mucha gente y lo vieron y dieron parte e Bolívar donde el cura, aunque ellos lo cogieron, lo millaron [coger en brazos] y lo llevaron a una casillita que tenía allí el padre de celebrar misa. El padre vino de Bolívar y les dijo: no!, éste santo no les conviene a ustedes, éste le conviene es a Bolívar!. Entonces el padre se lo llevó y cuando se le levantó el santo no estaba donde él lo había puesto sino en la capillita donde la gente lo había puesto cuando lo encontró, fue de nuevo y se le volvió a venir y entonces cuando quiso ir por el santo de nuevo, ese se le reveló y le dijo: que si lo movía más lo quemaba, entonces el cura venía a celebrarle misa ahí en el pueblito. (...) Como se enseñó pues le hicieron el templo que tiene ahora y allí fundaron el*

*pueblo San Lorenzo. Por eso es que no creemos que sean los españoles que lo trajieron, porque si fuera así, no sería tan milagroso como es.* (Entrevista No. 13).

No puede decirse que San Lorenzo como tal hubiese sido un Pueblo de Indios, sin embargo, las tierras de este actual corregimiento pertenecían igualmente al distrito de Almaguer y se cree que este poblado era en antiguo, otro de los asentamientos de mitayos, debido a las minas cercanas del Cerro Gordo y la Campana. Así que la historia de fundación de este poblado, atravesó por similares vicisitudes que la de los Pueblos de Indios propiamente dichos. De ahí que también existan datos (aparte del mito) sobre su fundación, que nos muestra igual cambio que en los anteriores. La fundación del poblado de San Lorenzo, también tuvo dos etapas. La primera se efectuó en el sitio llamado La Loma, donde permaneció desde 1780 hasta 1855, época en que debido a la precariedad del terreno donde fue fundado, los antiguos nativos se sublevan y cambian el sitio de habitación, debido a los deslizamientos de tierra, los múltiples incendios forestales y la escasez de agua en el lugar. Por tal motivo, hacia 1856 deciden trasladar el poblado al lugar donde hoy permanece, quedando la antigua fundación como Pueblo Viejo<sup>176</sup>.

El mito de La Virgen Purificación de la Candelaria, guarda relación con los otros relatos en los espacios y actitudes de la “*remanencia*” (agua, monte, los movimientos, etc.), sin embargo, esta Virgen al contrario de los restantes *remanecidos*, apare-

ce bajo la figura de pacto, es decir, no se enfada, ni amenaza con grandes represalias, aunque sí pone de manifiesto “el marcharse si la mueven”. Ésta ayuda directamente a allanar el camino de la fundación: “(...)ya ellita les dio licencia vino y arrinconó el agua pa’los laos, quedó el camino (...)”. De esta manera cada santo es representado con un papel y una actitud en ese “volver a amanecer” de los pueblos, que pudiera estar mostrando la forma como cada uno de éstos, asumió su reubicación en los llamados Pueblos de Indios. El mito de la Virgen en cuestión es narrado como sigue:

La Virgen remaneció en un chaquilulo, en el centro de una laguna, que estaba detrás de la iglesia, cuando esto era montañoso. En toda la mita del charco que había un tronco de chaquilulo, un matorral de chaquilulo que cuando acordaron ellita se presentó paradita en toda la mitad del chaquilulo (...) que como había remanecido ahí en la laguna, ya ellita les dio licencia vino y arrinconó el agua pa’ los laos, quedó el camino. (..) la pusieron en la Zanja y pensaron que ella no se iba y se iba(...) se hizo revelar en sueño (...) que dijo que si querían que ella plantara que le hicieran la casita allá onde estaba ella, de que no que ella se iba(...) todas las veredas se reunieron a construir el templo y ahí quedó el pueblo de Pancitará<sup>177</sup>.

Observando el contar de la historia a través de los mitos, podemos ver cómo la memoria se presenta en un proceso total de mensajes reificados en los discursos sociales, que bien podríamos llamar una “reescritura” de esta historia. La compaginación del mito con las referencias coloniales, sustenta la fundación cultural, la le-

gitimación local de la forma, el contexto y el tiempo, en que se establecen los actuales pueblos del Macizo Colombiano. En este orden de ideas, la “*remanencia*” de los santos, congrega simbólicamente a las poblaciones dispersas tal y como se asentaban a la llegada de los europeos. No se acepta al misionero español que poniendo la cruz, bautizaba al pueblo e instauraba el orden colonial, son los “*antiguos dioses*”, los “*dioses que adoraban los Tapuncos*”, quienes instauran el nuevo orden y convierten así los *territorios bravos*, en espacios sociales *amansados*.

Las referencias a los movimientos de los santos (el santo que “*sube*” y que “*baja*”) ilustra sobre dos aspectos. Primero acerca del carácter que se le imprime a los *remanecidos* como santos vivos en el sentido literal del término: hablan, se enfadan, pactan, habitan, humanizan, etc. Pero además, el movimiento del santo reproduce el proceso de asentamiento de los indígenas en el Macizo. En la creación de los Pueblos de Indios, tal como lo muestran los cronistas, el indígena tiene que ser sometido a “vivir en policía” y esto implicaba dejar sus formas acostumbradas de asentamiento y marchar hacia donde las autoridades coloniales establecieran los nuevos lugares de residencia.

Ceder todo a cambio de una cristianización que no buscaron, se traduce en los enfados de los santos, quienes puestos en el lugar de los aborígenes, representan la sublevación que éstos hacen ante la corona. Recordemos que en el mito el santo se enfadaba si no lo dejaban donde quería, y lanzaba fuego y castigos sobre los trans-

gresores del orden. A través de estos discursos puede verse cómo se corrige la historia oficial, en la memoria del mito; no es el español quien dictamina el orden, son sus “*dioses*”, quienes aparecen como portadores de un poder adquirido mediante la nueva simbología con la que los indígenas los dotan.

Aceptada la ubicación en los Pueblos de Indios, pero bajo una explicación cultural distinta, los indígenas “gozan el espacio”, es decir, lo vuelven suyo, lo transportan y sostienen del pasado en la *memoria incorporada*<sup>178</sup>, puesta en escena en las prácticas rituales, tal como lo describía Humboldt en su narración.

Podemos decir para concluir, que los mitos de los *remanecidos* no sólo son un recurso nmotécnico, son un recurso social vivenciado y empleado a través de metáforas que explican y *recrean*, el contenido y el tiempo de la historia local. Por medio de estos mitos, los nativos actualizan el pasado en el presente, reflejándolo en los “*andares*” de la memoria colectiva, mediante el discurso explícito del mito y el simbolismo de las prácticas sociales. Así entonces, los *remanecidos* no sólo han sido “*amansadores* aborígenes” en el repoblamiento de tierras de la Colonia, sino que también son empleados actualmente en la reapropiación cíclica que los comuneros hacen del territorio, bajo la figura de “*amansar limpiando*”, tema que veremos ampliamente al final de este capítulo. Entre tanto veamos, cómo se amansa hoy en el Macizo Colombiano.

## Y ahora abriendo caminos, cultivando la tierra

Si el anterior apartado nos remetía a “*los tiempos de antes*”, la construcción de caminos y el cultivo de la tierra nos lleva hacia el amanse en “*los tiempos de ahora*”.

Aunque la construcción de caminos se hace por diferentes motivos, siempre es vista como una “forma moderna” de *amansar* el territorio. Estos caminos pueden ser: carreteras establecidas por el Gobierno Nacional y senderos que los comuneros abren para acortar distancias o para “*despejar el monte y prevenir peligros*”; peligros producto tanto de creencias culturales, como de la violencia que hay en la zona.

Una vez construidas, las carreteras son usadas con gran cuidado. Los vehículos (coches particulares, públicos y motocicletas) son bendecidos con agua bendita para prevenir accidentes u otro tipo de desgracias, ya que “*en camino recién amansado todo es posible de pasar*”. Las personas no transitan a pie por las nuevas carreteras, hasta que no haya pasado un tiempo prudencial, tiempo que se medirá por el éxito de uso. Como casi siempre la construcción de carreteras se hace sin que sean consultados los nativos y sin prever certeramente los daños que se causan al ecosistema, puede resultar que algunas de éstas no sean transitadas a pie nunca o casi nunca, por temor a enfermar de *fríos* crónicos, de *malvientos* o *malaires*, producidos por espíritus que no han salido de allí, por la sanción que los *pantasma*s dan,

debido a la forma inadecuada en que los humanos han irrumpido en esos lugares.

Cuando los comuneros construyen senderos, lo primero que hacen es organizar el trabajo en forma de *minga*, que es la forma de trabajo comunal por excelencia. Se reúnen los comuneros en asambleas generales, por convocatoria del Cabildo o de la Junta de Acción Comunal, y en conjunto se organizan en comisiones (para preparar los alimentos, para controlar al personal, etc.) y establecen el tiempo de trabajo en días y horas pertinentes. Una vez todo está organizado, se va la *minga* a abrir el camino. En algunos lugares del Macizo es el cura o el *tewa*, quienes oficializan con el ritual de “*la rociada*” este “*amansamiento*”. Dicha práctica ritual varía dependiendo de cuál de los dos hace el trabajo; si es el cura, sólo con poner agua bendita sobre el terreno se da paso a la *minga*. Si es el *tewa*, hace soplos de *chirrincho* o *chancuco* (aguardiente artesanal) para alejar los malos espíritus y se comienza el trabajo. El agua bendita en el Macizo es habitualmente empleada como complemento para *amansar*, porque se considera “*agua de los remanecidos*”. Es el agua que generalmente emana de fuentes próximas a las iglesias donde está el santo (algunas fuentes emanan naturalmente del lugar, otras han sido construidas por los nativos)<sup>179</sup>. En el caso del *Chancuco*, cumple igual función de *amansar* que el agua bendita, pero bajo la manipulación del *tewa*, este líquido actúa como la “bendición” de los *pantasma*s: “(...) también los de arriba [pantasma]s hacen presencia

en estos trabajos (...), el médico dice que es así; por eso después de la rociada uno tira un buchao [copa de chancuco] pa' ellos". (Entrevista No.2). En esta medida, la presencia de las divinidades a través de "estas aguas", es indispensable para el amanse local de los caminos sociales<sup>180</sup>.

Es importante aclarar que dentro del grupo de trabajo, no debe haber -de ser posible- niños ni mujeres embarazadas, porque con su presencia se neutralizan los efectos que se esperan del ritual, debido a las propiedades de la *sangre brava* que puedan tener. Por tanto, estas personas se ocupan de preparar los alimentos. Si en una casa no hay hombres en edad de trabajar y la mujer tampoco pudiera, debe colaborar en especie.

La consideración de los peligros que justifica abrir senderos, está dada tanto por la enfermedad del malviento que producen algunos sitios (ver capítulo precedente), así como por la necesidad de despejar los sitios donde se pueden atrincherar la guerrilla o el Ejército Nacional. En palabras de un comunero esto se hace para "*corregir la gente brava del Ejército y la guerrilla, así se van amansando algunos pedazos que por ahora uno no puede caminarlos, pues el peligro está en la cara (...). Es como despejar guarida de cosas que aunque no de pantasma son penosas para el personal*" (Entrevista No.32).

Una vez se han abierto caminos o en tanto estos se construyen, se *amansa* su entorno cultivándolo y/o habitándolo. Veamos

La agricultura es la forma más usual de *amansar*. Con maíz se *amansa* en "lo

frío" (piso térmico frío y templado) y con arracacha (tubérculo) en "lo caliente" (piso térmico cálido). Los ancianos cuentan que hasta hace aproximadamente cincuenta años, esta forma de *amansar* se hacía para experimentar con nuevos cultivos o para ampliar las zonas de producción colectiva. El *amanse* se hace en la actualidad para ampliar la frontera agrícola, debido a la explosión demográfica y por tanto a la escasez de tierra, tal como lo cuenta el siguiente comunero:

Amansar es cuando la tierra se está acabando, ya porque no la quitaron, ya porque nacen más hijos; entonces el hombre tiene necesariamente que ir buscando onde trabajar. Por eso al hombre le toca irse arrimando a los bosques, a los páramos, se van amansando los territorios en vista de la falta de tierra (...). (Entrevista No.33. E. V., 71 años. 1994)

El *amanse* en esta situación se hace con maíz y arracacha. Sin embargo, hay una secuencia de semillas que anteceden a las plantas principales y varían dependiendo del territorio a *amansar*. Las semillas plantadas antes del maíz son principalmente la col, el ulluco (tubérculo), la papa y el haba. Antes de sembrar la arracacha algunos comuneros suelen sembrar majua (tubérculo), otros ponen la arracacha directamente. Estas plantas que podríamos llamar complementarias, se siembran antes de las plantas principales como prueba del *amanse*. Es decir, si un territorio es nuevo y encontramos col, ulluco, etc., significa que aún no está consumado el *amanse*, habrá que esperar a ver plantado el maíz o la arracacha, para po-

der considerar un determinado terreno como *manso*.

El modo como se procede a sembrar, es similar en los dos casos, con algunas variaciones dependiendo de cada familia. De manera usual se da tal como lo narra un comunero:

Los sitios para amansarlos se los palea [trabajar con pala] y se los deja unos dos o tres años, así que se le van sembrando semillas de las que se dan aunque la tierra sea brava, semillitas como de ulluco, de la papa, de la majua o del haba. Y para probar que la tierra ya esta bien mansita uno siembra primero coles y si se dan bonitas y fuertes, es que ya va mansita [la tierra] y después va el maíz, sembrando ésta mata ya queda en definitiva [definitivamente] amansada la tierra. La tierra está mansa cuando el musgo se pudre en la tierra y ya (...). Uno entonces la rodea [la inspecciona] y si no le da malviento, eso ya está amansado. (Entrevista No.33).

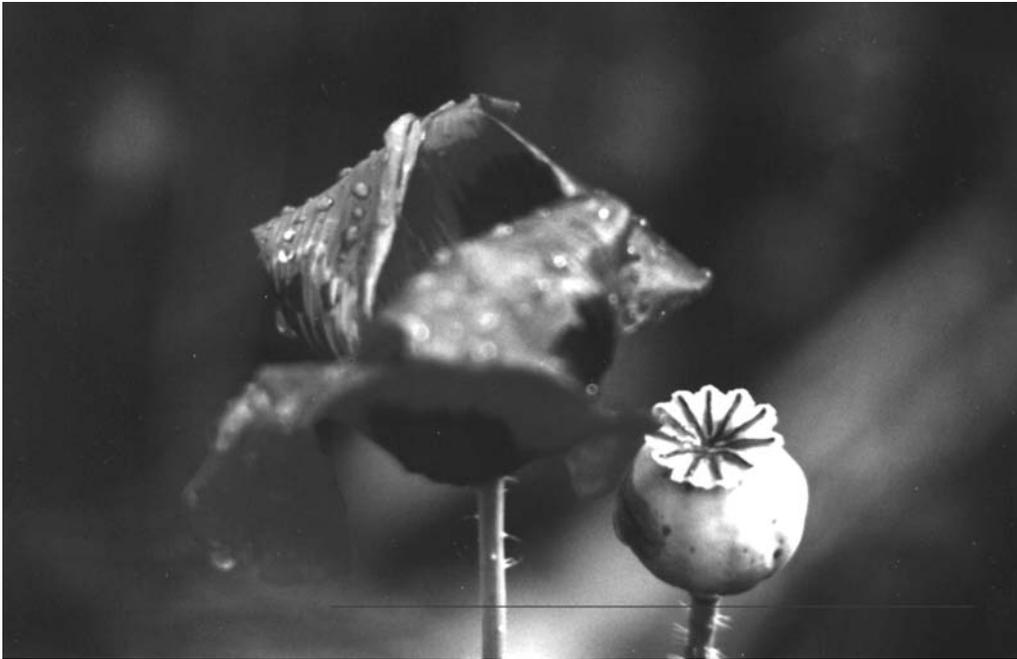
En zonas muy húmedas se prepara el terreno bajo la antigua costumbre de tumbiar y rozar la vegetación, después de cuya práctica se pica el terreno y se *rocea con chirrincho*. En sitios con poca o sin ninguna humedad, tumban, rozan y queman, además del *roceo*. El tiempo transcurrido entre la preparación del terreno y la siembra, es de aproximadamente ocho días, tiempo en el que se espera lluvia para que fermente el suelo.

Algunos narradores han comentado que hasta comienzos de los años sesenta, había cerca a las cabeceras de algunos resguardos o corregimientos, pequeñas lagunillas que se fueron secando o *amansando* y en la actualidad son parcelas de cultivo:

“para amansar laguna es no más hacer acequias, se pone sal y poquito a poquito ya uno ve el tiempo de sembrarlas” (Entrevista No.11). En estos terrenos se ha venido sembrado principalmente maíz y caña de azúcar, dependiendo de la altitud del sitio *amansado*. La imagen de la sal que *amansa* las *aguas bravas* de las lagunas, me permite reiterar el proceso del *amanse* como la humanización de *lo bravo*.

Pero no sólo se amansa por agricultura de maíz y arracacha, también la amapola o “*flor bonita*” como la suelen llamar algunos nativos, ha entrado desde mediados de la década de los años ochenta, en esta forma de humanizar el territorio. Hoy no sólo se “*amansa*” la montaña por problemas demográficos, se hace también para sembrar esta flor que proporciona en la actualidad, el mayor dividendo económico de la región. Anterior a la década referida las emigraciones se daban por la escasez de tierra. Sin embargo, en la actualidad, ésta se produce porque el comunero normal acostumbrado a ganancias de subsistencia mínima, se ve de pronto con unos dividendos que le permiten comprarse una casa en la ciudad, como ocurre en muchos casos.

Muchos de los terrenos que en los resguardos han sido cedidos a las familias para colaborar con su conservación, o que se han heredado como sucede entre los campesinos, y que por ser reservas hídricas o de flora y fauna, no habían sido tocados, en estos momentos son descujados del monte para sembrar amapola. Aunque esta planta se da sin cuidado alguno como



La flor bonita o amapola. Foto:Thierry Colombié, 1996

“flor de monte”, los comuneros la han integrado a su sistema agrícola y recibe tanto o más cuidados que los cultivos ya señalados.

Aunque la semilla de amapola se ha empleado comúnmente en la alimentación de los pobladores del Macizo, en la actualidad no queda ni rasgos de esta costumbre; ya que sus semillas son algo así como “*pepitas de oro blanco*”, tal como lo expresa uno de los agricultores<sup>181</sup>.

Al observar los campos cercanos a las viviendas, pude ver fácilmente que se había multiplicado el cultivo de maíz, pero cuando entré a observar directamente estos cultivos, noté que por cada planta de

maíz había aproximadamente una de amapola. Así, igualmente los sitios de recientes *amanses* aparecen coloreados por el rosa, el rojo y el morado de la *flor bonita*. Otra de las causas fundamentales por las cuales se amansa con amapola es para proteger este cultivo de la Ley. Las inspecciones del Ejército Nacional u otros organismos del Estado encargados de rastrear la planta, no llegan generalmente hasta las altas montañas, por lo que estos sembrados son preservados de la destrucción<sup>182</sup>.

La amapola no solo *amansa* la montaña, con esta planta también se *amansan* las *curvas* y *huecadas*. Para *amansar* estos *pedazos feos*, basta con sembrar parcelas que

estén al lado de las carreteras, junto al sitio de una *curva* o *hucada*. Aunque pareciera arriesgado cultivar este producto ilícito en sitios tan visibles, esto se hace como un sistema de defensa de los pobladores frente a aquellos grupos (guerrilla, amapoleros, delincuentes comunes, etc.) que acostumbra a ponerse en estos lugares por fuera de la norma comunal (tal como lo mostré en el capítulo II). Es decir, siendo en la actualidad la amapola un cultivo ilícito perseguido por la Ley, es de pensarse que sitios tan evidentes como los mencionados, sean los más “visitados” por ésta, lo que sin duda ofrece protección sobre las acostumbradas acciones en los *pedazos feos*. En el caso de que la policía y el Ejército no vayan a estos sitios, que sus visitas sean poco asiduas o sean ellos mismos quienes hagan las fechorías, los propietarios de los cultivos en estos lugares están a menudo cuidando su producción, lo que no permite a ninguno de estos grupos realizar acciones en contra de la población. Esta forma de *amansamiento* se diferencia de las dos primeras, en que no es el cultivo mismo el que se usa para *amansar* territorio, sino los efectos que los sembrados de amapola producen socialmente.

Pero ¿cómo se trata lo que siendo *bravo*, no puede *amansarse* definitivamente?. Las posibles respuestas están en el “recorrido” por las diferentes formas de “calmar *lo bravo*”, entremos en ello.

### **Entejar la casa o ritos del habitar cotidiano**

Cuando un lugar se *amansa* habitándolo, la práctica comienza con el acto de

poner el techo a la casa. Este trabajo es una práctica ritual comunal conocida como “*El enteje*”. *El enteje* cumple simbólicamente la función de expulsar los *espíritus* que suelen “habitar” o “rondar” los sitios sin *amansar*. El ritual consiste en dar una fiesta el último día en que se coloca el techo de una casa y con gran derroche se hace la celebración, para poner en evidencia los haberes de cada familia, su generosidad y su reciprocidad. Se invita a parientes y amigos a la casa nueva que aún no debe estar habitada, ni techada en su totalidad. Eligen una *madrina del enteje*, que ha de ser una chica de entre quince a veintidós años a la que consideren bonita. Esta es quien se encarga de *vestir la teja*. Para ello toma papel rojo y aros de alambre, hace un decorado y lo coloca en una de las puntas de la teja y ella personalmente o un miembro de su familia, sitúa esta teja decorada en el techo. Si se dispone de un sacerdote, este *rocea* con agua bendita toda la casa. Una vez hecho esto, se inicia el baile y la degustación de distintos platos especiales: mote, envueltos, asado de cerdo o de cerdo, chicha de maíz etc. La fiesta puede tener una duración de uno a dos días dependiendo de la posición económica y/o social de cada familia. La familia que construye la casa puede ser una nueva familia o simplemente una que ha decidido cambiar de sitio de habitación<sup>183</sup>.

Es importante considerar que aunque lo que he descrito es la forma usual de un *Enteje*, en la práctica misma se presentan algunas variaciones dependiendo de las facilidades económicas, de la importancia de la casa construida y en algunos casos,

hasta la dificultad para elegir la *madrina del enteje*, puede hacer suprimir la parte de *vestir la teja*. Sin embargo, no por ello el ritual es menos eficaz, pues más allá de los resultados que se puedan esperar en el acto de “expulsar los espíritus”, lo que realmente importa es que poniendo el techo de la casa se podrá habitar y con ello comenzar la humanización de ese sitio. Es un sitio que despejado de monte, genera nuevas perspectivas de uso: abrir atajos por dicha casa que facilite a los caminantes, hacer un alto allí de camino al pueblo, o simplemente contar con un vecino más en ese nuevo lugar de asentamiento.

Este ritual de *amansamiento* ha ido cambiando con el paso de los años, según cuentan los narradores más adultos. Con el tiempo se han dado variaciones importantes en lo relacionado con la comida y con la dinámica misma de la fiesta. El reemplazar el cordero por platos de cerdo, pavo o gallina, antes hubiese sido impensable; ya que la ausencia de cordero entre los platos principales del menú, era motivo de murmuraciones sobre el estado económico y por ende social, con que empeza la familia en el nuevo asentamiento. También ha variado la música y las bebidas. Con el incremento económico producto de la amapola, algunas familias pueden darse el lujo de tener en sus casas sofisticados equipos de música, traer de la capital discos modernos y bebidas importadas como el brandy. Estos cambios han desplazado a los llamados “*músicos de cuerda*” (cantantes con guitarra) y *chiri-*

*mías*, quienes eran los encargados de amenizar los *Entejes* y el brandy paulatinamente va sustituyendo las bebidas locales<sup>184</sup>.

### Calmar “lo bravo”

“*Calmar lo bravo*”, remite a equilibrar, a menguar simbólicamente las “*cualidades bravas*” de los sitios y seres *bravos*. Aunque *calmar* es una forma de *amansar*, *calmar* no es transformar, es permitir un umbral simbólico desde donde se pueda manipular *lo bravo*. Pero cómo es eso de *calmar lo bravo*?. Para equilibrar qué?. Las respuestas son múltiples. No sólo se pretende ejercer un control sobre el territorio mismo, sino también sobre los seres espirituales y “*habitantes de los mundos bravos*”. En este sentido por ejemplo, los *remanecidos* no sólo *amansan* los territorio, sino que a ellos también se los *amansa*. Vemos aquí una concepción más holística y dinámica en el manejo de la categoría del *amanse*. Este “*calmar lo bravo*” se hace a través de sahumeros y ofrendas, tal como sigue.

Los sahumeros consisten en poner a arder en pequeños recipientes, hierbas aromáticas generalmente medicinales como romero, ramo bendito (de Domingo de Ramos) y eucalipto, con algunos elementos como lana de oveja y/o estampas religiosas. Una vez éstos están preparados, se ponen en los corredores o patios de las casas no importando la hora del día. Algunas personas complementan el sahumero con una vela blanca. Los efectos del sahumero se atribuyen al humo que produce y

se hacen principalmente para *calmar* a los *Santos Remanecidos* y para protegerse del daño que pueda ocasionar un *compauto*.

La “*bravura*” del *remanecido* se manifiesta como vimos en el capítulo anterior en tempestades eléctricas, además de otros desequilibrios de la naturaleza. En esta medida, el efecto que se espera de un sahumerio es el de *calmar* las manifestaciones desbordadas del *remanecido*. Además, la práctica misma del sahumerio, reitera al santo la fe de sus fieles. Últimamente han aumentado los sahumerios a los *remanecidos* no ya por motivos de desajustes naturales, sino por la violencia generada a partir del cultivo de la amapola. Este nuevo uso no se pone en evidencia directamente, pero no es difícil inferirlo, ya que antes de un día de mercado o de una fiesta comunal, se ponen sahumerios. Y es que en estos espacios sociales es donde más frecuentemente los hombres llevan sus armas, beben demasiado y originan reyertas que pueden traer conflictos graves. Una vez más la imagen de los *Santos Remanecidos* cumple el papel de controlar y/o de unir la comunidad (este papel se verá más en el caso del ritual de *las alumbranzas*).

Debido a los usos que va adquiriendo el *ritual del sahumerio*, los materiales empleados en ellos, van siendo cada vez más variados. No es extraño entonces, encontrar que a algunos sahumerios se les agrega brandy, azúcar, u otros componentes que se han ido introduciendo en los mercados debido a la “bonanza amapolera” y que proceden especialmente del pie de monte amazónico, tales como plantas medicinales y partes de algunos animales. Sin

embargo de todo esto, hay algo que permanece constante y son las oraciones que acompañan a esta práctica, casi siempre trozos de las novenas de los *remanecidos* o expresiones como “*santo bendito favoréce-nos*”, “*Dios de nosotros cálmate*”<sup>185</sup>, etc. El temor constante que la religión católica ha impuesto a estas gentes sobre los peligros de asumir a dichos santos como única fuente de fe (recordándoles siempre la existencia de un Dios Padre), se difumina en los sahumerios, puesto que las manifestaciones de desajustes ambientales tan evidentes, sólo pueden ser causados por los *pantasma*s (de quienes se tienen referencias directas generadas y transmitidas por los discursos locales) o por los *remanecidos* transformados en seres vivos, totalmente cercanos a los nativos. Así, sólo de estas “experiencias reales” (asumidas), se acepta una “manifestación real” (legitimada).

La siguiente narración muestra de cierta manera, lo que podríamos ver como la manifestación de enojo y calma simbólica de uno de los *remanecidos*, en este caso San Lorenzo:

Le contaré: Teresa estaba preparando la ropa para el domingo de mercado, yo estaba tostando el café y se formó una huracanada (...). Y yo dije: que fue esa huracanada, será que estas bravo San Lorenzo Glorioso, intentamos ir a prender la velita al santico que estaba allá dentro y no nos dio lugar. Entonces ella [Teresa] (...) se entró para dentro y (...) cuando María Santísima ese candelazo, yo iba pasando detrás del corredor, cuando pasó una bomba de candelita y rompió la puerta, entró adentro y Teresa estaba dentro y no la mató. Todos quedamos bobos y ella se había quedado quieta, pasó el

rayo y le había quedado dolor en los pies. El enojo del santo no era para matarnos, era para advertirnos y aunque no pasó luego ninguna desgracia, hay que estar atentos, ancina [así es] es no más. (Entrevista No. 17).

Los elementos que se emplean en los sahumerios para el caso de los *empautaos*, deben estar indispensablemente bendecidos por un cura o “*rezados*” por el *tewa*. En el primer caso, basta con llevar los materiales a una misa. Y en el segundo, el médico toma las cosas que le han dado y mientras las sopla, dice oraciones que son una mezcla de oraciones católicas con frases que él mismo compone según el caso. Una vez listos los implementos, se hace el sahumero y se pone en el corredor de la casa al caer la tarde, momento en que comienza *el tiempo de los compautos*. Los sahumerios usados con estos personajes, suelen estar acompañados de la siembra de “*plantas testigo*”, es decir, plantas de olores penetrantes (comúnmente ruda y anamú) sugeridas por el *tewa* y que deben plantarse en el patio de la casa. El efecto que ejercen estas plantas esta bien acentuado. Cuando se sospecha que una persona es bruja, se la invita a la casa e indirectamente se hacen comentarios sobre la *planta testigo* que se tiene sembrada. Este gesto obra en dichos personajes, ya que por prevención éstos no se aproximan a dichas familias.

En el velatorio o velorio de un *compautu*, el sahumero debe llevar siempre una variante de maíz conocida como *capio*, que es un tipo de maíz de grano grande y color blanco. Éste es el maíz de los antepasados, se dice que sus semillas son na-

tivas: “*Se usa el maíz capio porque los antiguos dejaron esa creencia, los tapuncos fueron los que hicieron todas esa pendejadas con maíz capio (...)*”. (Entrevista No. 7). Para hacer el sahumero ponen leños, lana de cordero de cualquier color, algunos granos de maíz capio y una hoja verde de tabaco.

La mezcla de productos de *tierras frías* (maíz capio, lana de cordero) con productos de *tierras calentanas* (tabaco), contiene el contraste de “*calidades frías*” (atribuida a los productos de *tierras calientes*) y “*calidades calientes*” (atribuida a productos de *tierras frías*), lo que es propio de “*estados templados*”<sup>186</sup>. Este estado es buscado como el equilibrio de las cosas mansas, tal como debe quedar un lugar (casa, parcela, etc.) al morir estas personas.

*Las ofrendas* son rituales que consisten en ofrecer a los *sitios de encanto* y a las divinidades, sal, *niños aucas* y *rogativas*.

La ofrenda de sal se materializa directamente: se lleva sal a estos sitios -principalmente a las lagunas- y se los *rocea* con esta sustancia. Cuando una persona pasa cerca a una laguna, pone sal sobre las aguas o cerca de ellas y delante de donde va caminando. Con este gesto ritual, controla simbólicamente el poder de las tormentas eléctricas y la neblina que suele formarse cuando un ser humano se acerca a éstos lugares. La sal aparece como uno de los elementos que definen la cultura. Calmar *el agua brava* -propia de las lagunas- con sal que es una sustancia propia de lo humanizado (“*esa gente salvaje no come sal*”), hace accequible la naturaleza *brava* a los humanos. Así, esta sustancia como

símbolo de lo seco, deseca y esteriliza lo que es húmedo para acercarlo a los humanos. Con respecto a la sal que “*calma el agua brava*”, algunos narradores manifestaron que esta forma de *calmar*, se hacía en *lo bravo*, para los *bravos* dueños de *lo encantado*. Si recordamos la relación de propiedad que los seres espirituales tienen sobre los fenómenos meteorológicos (ver capítulo II), podría ser sugerente decir que el *roceo de sal*, es una forma de pedir permiso a las divinidades para entrar en estos sitios.

Los cadáveres de los *niños aucas* se ofrendan simbólicamente a los *sitios de encanto* en el momento de su sepultura. Y aunque todos los entrevistados manifiestan que en el funeral siempre se hace este ofrecimiento, lo que yo he observado es que sólo se hace o por lo menos manifiestamente, si la naturaleza amenaza con desastres, es decir, si se han dado temblores, largas lluvias, veranos prolongados, desgracias sociales, etc.

Si la sal remite a lo humanizado, el *auca* remite a lo salvaje. Recordemos que en quechua *auca* significa salvaje, extranjero, *no perteneciente al pueblo*. Ofrendar a la naturaleza un elemento humanizado como la sal y devolverle eso que es suyo como el *auca*, representa ritualmente la relación entre *lo manso* y *lo bravo*.

La rogativa esta compuesta por una procesión y una misa que se celebran como un ofrecimiento a los *Remanecidos*, para que proporcionen el clima adecuado a cada estación, puesto que una sequía o un “diluvio” son vistos también como

enojo de las divinidades, en este caso de los *remanecidos*. En estos ritos, el cura pide la lluvia o pide el sol, según sea la necesidad. Si por algún motivo el cura no puede asistir a la rogativa, se elige a un comunero de avanzada edad para que en la procesión haga de “*llamador el sol*” o “*llamador de lluvia*”, y en vez de celebrar una misa se rezan letanías católicas durante el tiempo que dura ésta.

La rogativa que observé en San Lorenzo, transcurrió de la siguiente manera: el día elegido se levantaron a las tres de la madrugada y de todas las veredas del corregimiento acudieron uno o varios representantes a la cabecera corregimental. Simplemente con velas o antorchas<sup>187</sup> llegaron al pueblo. El sacerdote se reunió con ellos en el atrio de la iglesia y con la custodia en mano, se dio paso a la procesión por todas las calles del pueblo cantando y rezando. Entre oración y oración el cura pedía a los *remanecidos* que mandaran la lluvia. Al amanecer entraron a la iglesia y se dio paso a la celebración de la *misa de aurora*, antes de la cual, el cura volvió a pedir lluvia. Terminada la homilía, los comuneros regresaron a sus jornadas esperando que la lluvia llegaran sin tardar. En algunos poblados, me han dicho que si el *Remanecido* está en la iglesia al momento de la rogativa, lo sacan también en la procesión. Vuelve a evidenciarse aquí la relación de propiedad que las divinidades tienen sobre los elementos atmosféricos. En este caso es a los *remanecidos* a quienes se les pide que dejen salir la lluvia de los cerros.

## Curar y limpiar: el amanse del cuerpo y el espacio

En el Macizo Colombiano el cuerpo y el espacio forman una diada difícil de separar cuando se trata de preservarlos o limpiarlos. Pero de qué se protegen?. Se protegen de lo que consideran “*malas energías*” puestas por elementos *bravos*. Consideran que estas *malas energías* pueden ocasionar enfermedades físicas o situaciones sociales contraproducentes, ya sea a las comunidades o a los individuos. La forma como se lleva a cabo esta manera de *amansar* es muy variada e incluso innovan con prácticas que se van aprendiendo en viajes fuera del Macizo. Sin embargo, he seleccionado las prácticas de mayor control colectivo, por ser las que más comúnmente aparecieron al abordar este tema.

### Curas y limpias para prevenir y sanar

El significado de *curar* y *limpiar* remite a la concepción que los nativos tienen sobre la enfermedad. La enfermedad es vista como desajustes ocasionados por el medio antes que por el cuerpo físico. Por tanto, cuando aparece un mal, no importa cual, lo primero es ir al *tewa* y observar con atención sus indicaciones. Éste intentará diagnosticar *sustos*, *espantos*, *malvientos*, *maleficios*, etc. Si los medicamentos y cuidados no dan resultados, se acude al “*médico de ciudad*” o “*médico de bata blanca*”, para probar otra forma de limpiar *el mal*. Limpiar y curar es “*quitar el sucio*”, es eliminar o controlar una anormalidad so-

cial, antes que física. Por ello, dedican muchas más prácticas médicas a limpiar para prevenir, que a curar para sanar. Es decir se trata de un concepto de salud más preventiva que curativa.

Las curas son hechas básicamente para sacar de la anormalidad a un individuo y devolverlo al espacio social. Estas *curas* y *limpias* actúan como una resocialización del individuo, del grupo y/o del espacio físico. Es en esta dirección que nos interesa ver aquí la enfermedad, es decir, en cuanto cobra significado al relacionarse con el espacio; especialmente con un *espacio bravo*. Veamos cuáles son las *curas* y *limpias* más habituales y cómo se hacen los tratamientos en éstas, para luego analizar sus implicaciones y significados.

Los males ocasionados por el *enfriamiento del cuerpo* (*espanto*, *susto*, *malviento*) son tratados con sangre de cordero, ajo y cuy o conejillo de indias. La sangre de cordero y el ajo se emplean básicamente en los niños y adolescentes. La práctica consiste en untar en el cuerpo las sustancias y rezar la oración indicada por el *tewa*, en el caso de que él mismo no pueda hacer la *cura*. Actualmente se usa en las niñas adolescentes físicamente bonitas, para evitar que “*se las lleve*” un guerrillero, un soldado o un mafioso. Para esta última causa, se pone un poco de sangre y ajo en las patas de la cama o en los zapatos de las chicas, sin que estas se enteren. Así se “*las retiene en casa*”<sup>188</sup>. En cuanto al uso del cuy, se emplea en *malvientos* especialmente de mujeres en embarazo o en puerperio. Guisan este animal con bastantes especias

para que quede bien perfumado y poder así, hacer inhalar al enfermo el vaho oloroso que produce este guisado.

Tanto el cordero como el ajo y el cuy, son productos de *tierras frianas*, por tanto son considerados de *calidades calientes*. Se atribuye entonces a dicha propiedad, su acción equilibrante en las personas que padecen o pudiesen padecer, de *enfriamiento del cuerpo* a través de los males del *susto, espanto y malviento*.

Para prevenir o curar el “*sucio de la envidia*”, se utiliza principalmente el *maíz capio*. Cuando una casa está “*sucia de envidia*”, el médico es quien indispensablemente debe efectuar la *cura*. Aunque es el dueño/dueña de la casa quien acude a consultar al *tewa*, éste hace la *cura* sin que se enteren los dueños, a fin de lograr un efecto más eficaz. El médico pone *maíz capio* macerado en las huellas de los pies dejadas por el señor/señora en toda la casa. Es importante notar aquí, en qué medida la curación depende de la presencia del *tewa*. Muchas de las *curas* o *limpias* pierden su efecto si no son recomendadas o hechas por él mismo. Esto legitima aún más su poder social ante las comunidades. Teniendo en cuenta que el *maíz capio* es una semilla relacionada directamente con los antepasados, su uso en el ritual podría sugerir la mediación de éstos a través de dicha semilla, para facilitar la convivencia comunal, puesto que ésta ha sido considerada igualmente una herencia de los “*antiguas de antes*”.

La enfermedad de la *sangre brava*, es tratada con diferencia entre niños y adul-

tos, veamos. En los niños existe cura de tal enfermedad, pero en los adultos es imposible. Tanto el *tewa* como los demás entrevistados manifiestan que un adulto, puede regular la *sangre brava* siguiendo algunas prácticas médicas. En los niños entre 3 y 8 años las prácticas médicas a seguir son: beber zumo de verbena amarga mezclada con orina del mismo niño, masajes con ramas de verbena, paico y ortiga. Algunas madres acostumbran poner ramas de una planta llamada mataratón debajo de la almohada, y les dan a beber gotas de otra planta conocida como saromacho, mezclada con escancé verde y sangre de oveja virgen, para prevenir la enfermedad.

En los adultos la recomendación del *tewa* es tomar lácteos como el suero del requesón mezclado con vinagre de frutas, leche fresca o mantequilla artesanal; infusiones de plantas calientes como la canela y la hierba Luisa y comer frecuentemente platos a base de maíz amarillo.

La utilización de estas plantas y alimentos en la curación o regulación de la *sangre brava*, quizá esté basada en la clasificación de dichos elementos. La ortiga, la verbena amarga y el escancé verde, son clasificados como “*plantas calientes*”. En los niños el padecimiento de la enfermedad de *sangre brava* se debe a su vulnerabilidad al frío. Quizá se esté tratando de una asociación entre *planta caliente* para un “*mal frío*”. Sin embargo, la misma enfermedad tiene en los adultos el carácter de “*mal caliente*”, y así, encontramos la asociación contraria, “*elementos frescos*” para un “*mal caliente*”. Las categorías entre “*frío*” y “*caliente*” de motivos etiológicos,

enfermedades, remedios y alimentos, es señalada en casi toda Latinoamérica<sup>189</sup>.

En cuanto a los cuidados propiamente de preservación del cuerpo, se usan frecuentemente una considerable variedad de plantas domesticadas, plantas salvajes, algunas sustancia líquidas y atuendos o imágenes los *remanecidos*. Las plantas dependiendo de sus propiedades podrán ser mezcladas o no.

El ramo bendito o palma silvestre<sup>190</sup> se usa como signo, es decir lo que *cura* o *limpia* es su sola presencia a través de una cruz hecha con sus ramas. Esta cruz se coloca en las huertas, para ahuyentar tal como lo expresa un narrador: “*los malos espíritus y los malos cristianos*”.

La altamisa, canela silvestre y ramas de ají, funcionan como un complejo medicinal de *plantas bravas y calientes* que actúan para prevenir el *enfriamiento del cuerpo* o pérdida del espíritu, en las personas que aparte del *tewa* y el cazador acuden a los *sitios de encanto*. La práctica misma consiste en que el *tewa* hace un baño a las personas que acuden en su protección antes de ir a estos lugares. Una vez hecho el baño, el médico hace una *contra* (amuleto) a la que pone también un poco de éstas plantas, para que la persona lleve consigo en su viaje.

La planta silvestre más usada por parte del *tewa* para las *limpias*, es un bejuco alucinógeno conocido como *bejuco tigre*. La función de dicha planta es la de actuar como amuleto; una vez atada a la cintura del viajero, el cuerpo cobra una inmunidad simbólica contra el peligro de *lo bravo*, ya que se prepara al cuerpo *manso* con

un elemento *bravo*, para incursionar en un sitio igualmente *bravo*.

El agua bendita en las *curas y limpias* puede emplearse como único elemento o como acompañante. Cuando el ritual se hace directamente en la casa del afectado, siempre le ponen agua bendita. Por el contrario, en casa del *tewa* no es muy común, pues éste prefiere hacerlo con *chirrincho* o *chancuco*, como en el caso de *amansar* construyendo caminos. Por una u otra razón, el agua bendita nunca falta en las casas. En las fiestas de los santos es lo que primero se recoge para llevar a casa.

La *cura* con *chancuco* es empleada por el *tewa* cuando va a coleccionar plantas medicinales a los *sitios de encanto*. Al coger las plantas, el *tewa* hace soplos de *chancuco* con *panela*. Esta cura antes que una protección de *lo bravo*, es vista por los *tewas* entrevistados como la petición de permiso a los seres espirituales.

En cuanto a los atuendos o imágenes de los *remanecidos* empleados en las *limpias*, tenemos que principalmente se usa el manto de las *Virgenes Remanecidas* y se hace sólo en el día de su fiesta, para lograr un mayor efecto. Actualmente el manto más usado es el de la Virgen de los Remedios, pues ésta es conocida como la Virgen *tewa*. El síndico pone el manto sobre la cabeza de quien desee *limpiarse*, reza oraciones como: “*aquí bajo tu manto, quiero vivir y morir, protégeme con tu ruana [poncho] madre bendita*”. Algunas personas piden que el síndico pose la Virgen sobre la cabeza de quien se hace la *limpia*. El manto y la Virgen van tal como aparece en las siguientes fotos:



7

Limpia con la Virgen de los Remedios San

† Limpia con manto. San Juan.

En las narraciones recogidas al respecto del empleo de todos estos elementos, pude observar la variación en el uso de un lugar a otro, o en algunos casos no se recordaba la fórmula. Esto último dependiendo de la vigencia que tuviera en el sitio el empleo de estas prácticas. Sin embargo, lo que permanecía constante en las respuestas era la presencia de los elementos mismos. Ahora bien, la mayoría de los narradores me remitían al *tewa*, recordándome los roles de cada individuo en la comunidad:

Vayase no más onde [vaya donde] don Alonso, él es el que de aquí mejor maneja la cosa. Cuando está el mal encima, uno ancina [uno

así] corre allá, ya qu'uno [que uno] a la hora no se acuerda sino que con maíz, que con ramo bendito, pero el cómo, es trabajoso a la hora acordarse. (Entrevista No. 7).

Pero el uso de los materiales empleados en las *curas* y *limpias*, cobran sentido y se les reconoce una eficacia, si van acompañados con oraciones. Una de las oraciones más corrientes que acompaña a estas prácticas es la siguiente:

Oremos por alejamiento de este mal espíritu, brujos, y brujas y malos espíritus. Con este remedio que echo en este cuerpo en el nombre de (...) todos los espíritus buenos, despido este mal espíritu alejándolo para siempre con (...) azabache, coral, ameché y coquingo [plan-

tas y materiales de la selva] y con este soplo que echo en este cuerpo aleja para siempre este mal espíritu. En mi casa entra el bien y sale el mal (...). (Entrevista No. 34: A. V. 69 años, 1994)

Las oraciones son usada fundamentalmente por el *tewa*, pero debido muchas veces a las distancias entre las diferentes veredas con respecto a la ubicación del médico, éste les indica cómo usar el remedio, en qué momento y con qué acento deben pronunciar las oraciones. Seguidas las pautas supuestamente sin error, esta fórmula curativa dará los resultados esperados. Cuando es el *tewa* quien hace directamente la *limpia* o *cura*, no pronuncia la oración en voz alta, argumentando que es para lograr mayor efectividad en el tratamiento. Casi todos los *tewas* en las entrevistas decían lo mismo, pero un *tewa* con el que había logrado mayor confianza, me dijo: “*la formula no se puede soltar [decir] tal cual a todo paisano, porque pierde calidad el remedio y se desafama [pierde fama] el médico*”. (Entrevista No. 28). Creo que esta respuesta está reflejando claramente que el médico dice en voz baja la oración, para evitar que quienes lo consultan, aprendan todo el proceso de una *cura* o *limpia*, perdiendo validez el trabajo mismo del *tewa*.

Los *tewas* que se han urbanizado más, ya sea por visitar a sus parientes de la capital, o porque gustan de experimentar con nuevas cosas, han incluido múltiples materiales o prácticas a las *limpias* y *curas* más *tradicionales*, no obstante, la aceptación por parte de los comuneros ha sido limitada. Es en la *cura* y *limpia* de las casas

ya usadas que cambian de dueño, donde más se han aceptado estas nuevas prácticas. Así, es muy común encontrar en estas *limpias* de “casas de segunda mano” tendencias a reproducir elementos de prácticas esotéricas urbanas como “lociones zodiacales”. Estas *limpias* consisten en baños que se le hacen al dueño o dueña de la “nueva” casa, en representación de la familia que la habitará. Algunas familias prefieren que a cambio del baño, se *rocee* con la loción toda la casa. La apropiación de dichos elementos es descrita tal como sigue por uno de los *tewas* que llevan a cabo estas prácticas:

Cuando se va a habitar una casa que la han comprado de otros [ya usada](...), se le prepara [a la persona] estas plantas y según el signo [astral] una loción; aunque ahora dicen que en Popayán la preparan en las tiendas naturistas [herbolarios], pero no es como [no hay nada mejor que] hacérsela con las plantas cogidas por el médico mismo. Para saber que planta le viene a cada signo se le coge su fecha de nacimiento y luego se le hace el procedimiento [el baño] (...).(Entrevista No. 1)

La *limpia* de las “casas de segunda mano” puede darse por dos motivos: primero una casa que va a ser vendida generalmente permanece deshabitada por algún tiempo, lo que puede convertirla en un *sitio de malviento*, por tanto para habitarla se debe *limpiar* previamente. Segundo, los nuevos dueños se previenen de que en la familia anterior haya habido alguna persona con *sangre brava*, cuyo humor permanecerá en la casa aún cuando ésta se haya marchado y para eliminarlo *limpian* la casa.

Otra de las formas de *curar* y *limpiar* el espacio, un espacio colectivo, es mediante la reapropiación del territorio a través de rituales hechos en honor a los *remanecidos*, tal como lo expondré a continuación.

### **Limpiar reapropiando el territorio: de la alumbranza a la fiesta de los santos remanecidos**

En este apartado me referiré a la *limpia* por medio de dos rituales concretos: *las alumbranzas* y *las fiestas de los remanecidos*. Considero que estas dos prácticas son una forma de reapropiación territorial, puesto que la manera como está organizado el recorrido hecho procesión, o la fiesta misma, congrega nuevamente a los pobladores y marca los linderos de las distintas comunidades. Si con su *remanencia* el santo *amansa* el territorio para ser habitado, en las *alumbranzas* y fiestas lo *limpia* en el sentido de resocializar y proteger el territorio para la comunidad.

Estos rituales se convierten así, en espacios sociales donde se recuerda no sólo que el santo es un miembro más de la comunidad, sino que también reapropia el espacio para los suyos. Recuerda en el juego ritual la propiedad y reconstrucción que los nativos han hecho del territorio del Macizo Colombiano.

Si el mito es la historia contada a través de la memoria, el rito es entonces la legitimación cíclica que en la práctica social, muestra y demuestra la apropiación de dicha historia.

### **Las alumbranzas o correría del santo**

Este ritual también es llamado la “*correría del santo*”, ya que la *alumbranza* es fundamentalmente el recorrido del santo a través de todo el territorio habitado. La *correría* comienza uno o dos días después de la fiesta de los *santos remanecidos*, así en cada resguardo o municipio habrá *alumbranzas* durante todo el año, ya que dichas fiestas van de enero a septiembre. Esta práctica consiste en llevar al *remanecido* de vereda en vereda, según el orden de petición que éstas tengan, para celebrarle la *fiesta pequeña* durante toda una noche. Una vez seleccionada la casa donde se hará el rito, todos los comuneros acuden a engalanarla con flores, velas y cintas de colores; el lugar donde se pondrá al santo debe estar especialmente arreglado. El santo debe llegar antes de las seis de la tarde, para protegerlo de las *horas malas*. Cuando el *remanecido* sale a la *alumbranza*, en la iglesia permanece el *santo hechizo*<sup>191</sup>. Así como en el templo permanece una réplica del santo, también en cada una de las veredas se conserva una *vitela del remanecido*. De esta manera vuelven al santo un protector omnipresente.

Durante todo el trayecto de la iglesia a la casa donde se hará la *alumbranza*, el santo va acompañado de la *chirimía*. Una vez en la casa, se le instala y se da comienzo a la cena. El plato por excelencia de esta fiesta es el *mote*, que consiste en una sopa de *maíz pelado*<sup>192</sup>, con diferentes carnes y papa. Toda la noche alumbran con velas al *Santo Remanecido*, rezan rosarios,

en algunas casas bailan con música de *chirimía*, hacen rifas, todo esto de “tiempo en tiempo” hasta el amanecer.

Durante éste ritual y como ofrenda de amor al santo, se suelen hacer las proposiciones de bodas o de noviazgos a las jovencitas. Por medio de esta práctica que se da a lo largo de todo el año, el santo reafirma su posesión del territorio y se muestra como un comunero más, recorriendo el territorio, asistiendo a fiestas, compartiendo la música, la comida y el amor. Esto nos muestra, cómo en el Macizo las divinidades están marcadas por los hábitos de los humanos que las construyen; por lo que aparecen peculiarmente interesadas en las cosas de este mundo. Este ritual y el de su fiesta permiten *resocializar* al santo, reconociéndolo como un yanacóna, como un campesino más.

En las *alumbranzas* los comuneros intercambian a los *remanecidos* entre sus poblados, éstos se visitan a través del santo. La visita de los santos fuera de sus lugares de origen se hace dependiendo de las peticiones. *Mama Concia*, por ser la *Virgen India*, es invitada siempre como Virgen principal, a la cual se acude sin mayor motivo y al mismo tiempo por motivos muy importantes. San Lorenzo es considerado el *Santo de la Roza y Quema*, santo del fuego. Es llevado en *correría* especialmente en la época de preparación del terreno para la siembra, donde precisamente se hace la tumba, roza y quema. San Sebastián es por excelencia el Santo de los Conflictos, santo mártir como lo designa la historia católica. La Virgen de los Remedios, es llamada la *Virgen Tewa*, es la Virgen a la que se

acude buscando la sanación de los males físicos. En cuanto a la Virgen Concepción de la Candelaria de Pancitará, no encontré entre los entrevistados un uso específico, aunque es una Virgen muy importante entre los *remanecidos* como ya lo hemos visto. Quizá la falta de una especialidad a la hora de acudir a esta Virgen, tenga relación con una narración oral que con variaciones se encuentra en casi todo el Macizo. En esta narración aparece una discusión entre las Vírgenes, tal como sigue:

Ellas [las Vírgenes remanecidas] pleiteaban [peleaban] las campanas, la de Pancitará se quedó con las campanas que ella con eso se conformaba, la de Caquiona le decía: -No te han de llegar visitas, quédate con tus campanas. La de Caquiona y San Juan se quedaron con la romería. La Virgen de Pancitará no tiene romería el día de su fiesta<sup>193</sup>

Pero además se habla de una relación estrecha entre la Virgen de los Remedios y *Mama Concia*, a pesar de la distancia territorial que separa al poblado de San Juan del de Caquiona. Y sin embargo, no visita a la Virgen de Pancitará teniéndola más cerca. Quizá sea debido a que los poblados de la Vega (municipio en el cual está el resguardo de Pancitará) y Almaguer (municipio donde esta el resguardo de Caquiona), no tienen buenas relaciones; existen celos debido al prestigio de sus dos escuelas de magisterio. Mientras la Vega presenta y difunde su centro de la enseñanza como el mejor, la gente de Almaguer dice que la fama del suyo es reconocida desde hace ya largo tiempo y que por tanto no necesita difusión.

Las *alumbranzas* en cuanto a su papel social de congregación, son en muchas oportunidades espacios de reconciliación entre veredas o diferentes poblados que, por determinadas razones, han entrado en discordia. A este respecto algunos narradores me hacían referencia, a que al santo no sólo se le hace una *alumbranza* para festejarlo como uno más de los comuneros, sino también como “*disimulo*” para hacer las paces entre pueblos vecinos. Es importante destacar que este tipo de alumbranzas no las hacen los especialistas (*tewa*, síndico, etc.), sino gente del común, ya que al hacer la pregunta del porqué de las *alumbranzas* especialmente a los síndicos, estos contestaban con respuestas como:

Son pa’ festejar al santo, pa’ reunirnos y en veces pa’ contentar a las Vírgenes que como toda mujer se andan peliando, maque digan que no (...). Eso los santos pelean entre ellos como uno más de la comunida, pa’ devolverse la amistad entonces se visitan en tiempo de alumbranzas, ancina todo se apacigua. (Entrevista No. 35: O. C., 43 años. 1996)

Ante los conflictos entre las comunidades primero “hablan los santos” y después intervienen los estamentos políticos. Ante un conflicto evidente en muchos casos lo primero que se hace es convocar una *alumbranza*. Una vez hecha esta, se esperan los efectos logrados en los concurrentes y el desenvolvimiento de la misma, para proceder a convocar asambleas y discutir los problemas. Si el *remanecido* está ya pedido para la *correría*, se habla con los encargados y se les pide el favor de ceder el santo. He de decir que esta práctica no

siempre es efectiva y los conflictos entonces, han de solucionarse buscando otras alternativas; pero algo sin duda evidente es que los pobladores sin cargos políticos, “los comunes”, disfrutan y vuelven a sus “vecindades”, aunque los líderes y especialistas o *sabedores* no lo hagan. Lo que demuestra finalmente que la *alumbranza* si cumple las finalidades de congregar, reapropiar y reconciliar.

### **Fiestando al remanecido**

En adelante describiré actos centrales de las fiestas, aunque para los actores no hay una acción central ni un límite entre los diversos actos del ritual, sino más bien momentos donde aumenta la emoción o los actos cobran mayor valor social, puesto que estas celebraciones tiene mucho de improvisación y creatividad.

Las fiestas de los *santos remanecidos* son muy semejantes entre sí, las únicas diferencias son la manera como se viste al *remanecido* para salir a la procesión. En algunos lugares van más engalanados que en otros, dependiendo del dinero que tengan los comuneros en ese momento. Los elementos reiterativos en todas las fiestas son: la *romería*, la *reliquia*, la *acción de gracias*, las *verbenas*, las *chirimías*, las *bandas de música* y los *castillos de fuego*. Las fechas de las fiestas son: La fiesta de San Sebastián el 20 de enero, La fiesta de San Lorenzo el 10 de agosto, la fiesta de *Mama Concia* el 15 de agosto y la fiesta de la Virgen de los Remedios el 1 de septiembre. Aunque cada fiesta tiene un día en el calendario ritual, realmente son dos o tres

días de celebración. Dirijámonos hacia San Sebastián, para observar la fiesta del *remanecido*:

La organización y control total de la fiesta está a cargo de la *Junta de la Fiesta del Remanecido*, compuesto principalmente por el *Cabildo Indígena* y la *Junta de Acción Comunal*. La fiesta es todo un proceso ritual que comienza nueve días antes de la misma con la novena del santo; ésta se divide en dos actos: *la alborada* de cinco a seis de la mañana y *el rezo de la novena* después de las seis de la tarde. La novena se reza en la iglesia durante todas las noches, cada día está a cargo de una institución o de una familia. Una vez finalizado el rezo de la novena, se hacen diferentes juegos, rifas o actos folklóricos, en el teatro de la localidad. La víspera de la fiesta retorna el *remanecido* de las *alumbrazas* acompañado de todas las *chirimías* del resguardo, que quieren honrarlo con su música y su baile. En el poblado es recibido con gran jolgorio y un verdadero concierto de pólvora. Luego entra en la iglesia y la recorre como en un acto de recobrar el poder sobre ella, para hacerlo luego sobre el pueblo en procesiones con música de *chirimía*, rezos católicos y algunas veces con la compañía del sacerdote.

El primer día de la fiesta transcurre entre preparativos tanto fuera como dentro del templo. Dentro, se limpia a *San Sebastián el remanecido* con aceites, al igual que a *San Sebastián hechizo*. Una vez limpios son puestos en andas cada uno y, engalanados con flores y cintas para ser sacados a la procesión. El altar también se viste de flores y todo el templo es iluminado

con velas. Fuera del templo se prepara la amenización de los bailes en casetas y cantinas a cargo de *chirimías* y de orquestas traídas de la capital. También los comerciantes que han venido desde distintas partes se instalan para vender ropas, objetos, comidas, etc. Los visitantes por su parte se instalan en las “*casas posada*” o en las “*casas residencia*”<sup>194</sup>. La noche del primer día de la fiesta se hace una procesión con el *santo remanecido* por todo el pueblo; lo acompaña la gente local, los que vienen de *romería*, las *chirimías* y los representantes de la iglesia. En cada esquina del pueblo hay una *vitela del remanecido* que al paso de la procesión la hacen a un lado, abriéndole cohorte de honor a San Sebastián. Luego llevan al santo a la iglesia y dan comienzo al *Castillo de fuego*. Este consiste en un armazón de madera de gran tamaño en cuyo centro va una vitela del *santo remanecido* rodeada de pólvora, esta se enciende y comienza a quemarse el castillo, que debe consumirse todo, a excepción de la vitela que queda intacta.

El día comienza con misas continuas desde las seis hasta las once de la mañana, hora en que se da inicio a la segunda procesión siguiendo el mismo orden y dinámica de la noche anterior, con la diferencia de que a ésta, llevan también a *San Sebastián Hechizo* detrás de *San Sebastián Remanecido*, reconociendo en la imagen que va delante, la originalidad de santo local. Una vez finalizada la procesión, las *chirimías* continúan tocando en el atrio de la iglesia el resto del día, mientras la gente entra por la reliquia o a ofrecer la *acción de gracias*. La reliquia la ofrecen representan-

tes de las veredas, previa donación de una limosna para el santo. Está compuesta por ramas de romero, una vela a medio consumir, y una estampa. Llegada la media tarde comienzan las verbenas, y entre cerveza, brandy, música, amoríos y festejo, termina la fiesta del *Remanecido*.

El *castillo de fuego* y la *acción de gracias* son representaciones del poder de los santos. El santo es colocado en el castillo como un símbolo de poder que todo lo puede, aunque generalmente sepan que esta puesto de tal forma que las llamas no pueden tocarlo. Cuando el castillo arde todos gritan frases como: -*Tú que todo lo puedes, sálvate*, -*Santico remanecido líbranos del mal*, -*Tú poderoso de lo alto danos buena cosecha*, etc. Estas aclamaciones sugieren que un *Santo remanecido* es tan poderoso que ni las llamas pueden contra él. La *acción de gracias* objetiviza el poder del santo ya no sobre la colectividad, sino sobre el individuo. Esta acción, consiste en dar ofrendas en dinero o en especie y en poner placas con frases alusivas al favor recibido: - "Porque tu me diste lo que tanto te pedí (...)", -"Acción de gracias te damos oh San Sebastián por tus milagros: tus devotos hijos, Familia X". -"Gracias santo por haberme devuelto mi oído (...)", etc. Estas prácticas del gesto individual, socializan las facultades del santo que se construyen en el discurso cultural.

Los elementos centrales y periféricos de la fiesta como los *castillos de fuego*, las romerías, la reliquia, la *acción de gracias*, los bailes, la *chirimía* y las bandas de música, además de mostrar el poder del santo sobre lo individual y colectivo, reconstru-

yen paso a paso el recorrido cotidiano de los comuneros. Los espacios que se delimitan con la ocupación en la fiesta (músicos, vendedores, feligreses, etc.) y que son recorridos por el santo en las procesiones, *limpian* y *curan* el territorio para la comunidad: el santo *rocea* con su andar hecho ritual, protección simbólica para los nativos. Además de esta protección se logra un efecto político de reapropiación territorial. Los nativos legitiman en las fiestas la autoridad del *Cabildo Indígena* y de la *Junta de Acción Comunal*, frente a la Alcaldía Municipal. Con el control total de la fiesta estas entidades, reapropian el resguardo y territorio campesino para los suyos. Ante el poder central que detenta la propiedad de un territorio absoluto con un poder igualmente absoluto, los indígenas y campesinos recrean el territorio urbano como posibilidad comunal y supracomunal; dando cabida a propios y extraños, quienes a través de la fiesta viven en espacios grupales y colectivos, los actuales "pueblos de indios" en honor a los *remanecidos*.

Hemos visto a través de todo este capítulo, que *el amanse* siempre hace referencia a un cambio de estado de *lo bravo*, ya sea que se trate de una transformación, de un control o de una manipulación. Según lo expuesto parece ser, que sólo sobre el territorio se puede hacer referencia a una verdadera transformación de *lo bravo*, transformación que se evidencia en el "*amansar poblando*", abriéndonos el camino hacia un territorio humanizado y socializado localmente. Sin embargo, no todo el *territorio bravo* ha sido transformado, existen sitios, seres y elementos que

desde él o en él, continúan manifestándose con esta cualidad de diferentes maneras. Estas manifestaciones son controladas culturalmente a través del *calmar lo bravo*. Este *calmar lo bravo* nos ha mostrado no sólo la intencionalidad de “manipular” (en el sentido de manejar) lo llamado *bravo* a través de múltiples prácticas, sino también el reconocimiento del poder de *lo bravo* a través de distintos fenómenos. Pe-

ro para que el territorio y sus distintos seres y elementos permanezcan dentro de la cultura local, o sea dentro del mundo *manso*, *el amanse* debe ser practicado cada vez que sea necesario tanto a nivel individual (para el caso del cuerpo, los sitios de habitación, etc.) como a nivel colectivo (reapropiación cíclica según el calendario ritual), recordando la pertenencia al mundo humanizado y socializado.



## ENTRE LÍNEAS... REFLEXIONES SOBRE EL ANDAR

### Acerca del contenido... resumiendo

Teniendo presente que la gente del Macizo Colombiano presenta y representa su territorio a partir de las categorías de *lo bravo*, *el amanse* y *lo manso*, he intentado tratar el tema desde el sistema clasificatorio como medio para evidenciar y explicar el conocimiento y las prácticas que sobre el territorio social y ecológico generan dichas clasificaciones. Esta perspectiva me ayudó a situar como centro de interés los contextos desde los cuales se han producido dichas clasificaciones, permitiéndome así observar, cómo la definición y contenido de las categorías tendían no sólo a mantenerse, sino también a cambiar, introducir o desaparecer elementos, según eran articuladas en las dinámicas sociales del grupo.

Siguiendo el tratamiento de *lo bravo*, *el amanse* y *lo manso* como categorías del territorio social y ecológico he pretendido mostrar y explicar que: 1. Acercarse a *lo bravo* es entrar en una pluralidad de contenidos donde se define la liminalidad de la cultura, lo prohibido, lo sagrado, lo salvaje, lo ininteligible; características frecuentemente relacionadas entre sí. 2. Aquello considerado *bravo* puede entrar mediante determinados tratamientos en lo que localmente se considera *el amanse*, proceso mediante el cual el *territorio bravo* y sus contenidos considerados liminales, pasan al dominio cultural, por medio de la eficacia simbólica de los discursos míticos,

y de diversas prácticas sociales. 3. Dicho proceso de humanización y socialización conocido como el *amanse*, conduce al mundo *culturalizado*, a lo *manso*, a la cotidianidad de unos comuneros establecidos en los resguardos indígenas y parcelas campesinas. Mediante el uso y manejo de estos territorios, se han generado múltiples canales de cooperación socioecológica (de acuerdo a los distintos pisos térmicos), acercando y consolidando las relaciones entre sus habitantes *los fríanos* (*tierra de lo frío*) y *los calentanos* (*tierra de lo caliente*).

El tratamiento de *lo bravo* nos permitió ver cómo los pobladores del Macizo Colombiano representan de forma discursiva y material sus ideas sobre las categorías de un mundo liminal. La ubicación de este mundo liminal al mismo tiempo que les sirve para definir los límites de *lo manso*, se ha constituido en la norma social de referencia, para que un nativo observe aquello que no debe ser. Ese “entorno fronterizo” visto en *lo bravo*, que ha servido a los comuneros como medio para definir lugares, seres espirituales, fenómenos, cosas y personas, se caracteriza por tener un poder genésico, definido y representado en lo constante, lo regular de ese mundo liminal.

La liminalidad observada en *lo bravo* desde una ubicación en el entorno, se desplaza hacia la liminalidad social, manifestándose a través de lo “lo otro” ubicada en los muertos (antepasados, ánimas, *aucas*)

y en aquellas personas que estando dentro o cercanas de algún modo a la cultura local (*compautos*, guerrilla, etc.), nos dirige hacia una de las formas de establecer el orden simbólico por medio del cual se define la persona en el Macizo Colombiano. En este sentido la categoría de *lo bravo*, a la vez que establece la visión de un mundo exterior al Macizo (*Mundo de la Gente del Monte*: gringos, españoles, indígenas amazónicos, etc.), como un recurso referencial para verse a sí mismos, también pone en evidencia la relación que se establece con los límites internos (divinidades, personas de sangre brava, etc.) que tiene la cultura. De esta manera, la categoría de *lo bravo* no es entonces, sólo una categoría con que se piensa la naturaleza, sino que además es una categoría con que se vive la vida social.

Muchas de las “cosas” y elementos de *lo bravo* tienen un tratamiento en el mundo social solamente por medio del *amanse*. Categoría esta que surge en contextos de apropiación y/o control del territorio, el cuerpo y las divinidades, para convertirlos en cultivables, habitables y manejables por los nativos. *El amanse* visto como un cambio de estado de *lo bravo*, me permitió mostrar la transformación de esta categoría en los “tiempos primeros” a través del “*amansar* poblando”, y en los tiempos actuales mediante el “*amansar* cultivando y habitando”, abriéndonos así, el camino hacia un territorio humanizado y socializado localmente. Aunque haya una transformación de *lo bravo* en *el amanse*, se hizo evidente que no todo ello es susceptible

de cambiar, existen sitios, seres y elementos que desde él o en él, continúan manifestándose con esta cualidad de diferentes maneras. No obstante, para que el territorio y lo que lo compone permanezca dentro del dominio de la cultura local, o sea dentro del mundo *manso*, *el amanse* debe ser practicado cada vez que sea necesario tanto en lo individual como colectivo, recordando la pertenencia al mundo humanizado y socializado. Es quizá esta forma de concebir y servirse de estas categorías, lo que permite ubicarlas cíclicamente y en constante dinámica y no como algo lineal y quieto.

El territorio que permanece bajo el dominio local, aquello que constituye *lo manso*, es lo que se presenta como *Este mundo*. Un mundo establecido y significado en lo *frío* y *calentano* como medio para definir las distintas ocupaciones territoriales y sus habitantes. *Este mundo* es donde se consolida y recrea la historia presentada en *el amanse*. La *tierra mansa*, presentada en *Este Mundo*, materialmente se encuentra dividida siguiendo la geografía vertical que proporcionan los pisos térmicos, para nuestro caso los pisos térmicos frío, templado y cálido.

Los *territorios mansos*, distribuidos en terrenos comunales (resguardos) y privados (parcelas campesinas) son habitados tanto por indígenas como por quienes se consideran campesinos. Sin embargo, bajo una defensa implícita de la identidad indígena, propugnada más por líderes políticos que por la “gente del común”, aparece una clara diferenciación entre lo co-

munal como perteneciente a *lo friano* y lo privado como característica de *lo calentano*. Pero sobre esta determinación predomina una identidad mostrada en el *hombre agrícola*, puesto que ante las claras diferencias que insisten en poner de relieve los nativos en las entrevistas, la agricultura aparece como la actividad técnica y social que los define y congrega como comuneros del *territorio manso* en el Macizo Colombiano.

Los agricultores, independiente de la categoría territorial donde se ubiquen (*friana* o *calentana*), son considerados dentro de un mismo grupo, así haya entre ellos indígenas y campesinos. Es decir, *los calentanos* son definidos y presentados como tales sin importar si entre ellos hay resguardos o parcelas privadas (indígenas o campesinos), lo mismo sucede con *los frianos*. Al presentar estas dos categorías se pone en evidencia otra de las formas de abordar la ordenación de la persona, esta vez no en relación a “eso otro”, sino frente a lo que “se es” (por supuesto con la base de “lo que no se es”, vista en *lo bravo*), a lo que es un *maciceño* ya sea *friano* o *calentano*, puesto como ejemplo de lo que representa estar dentro de la cultura local.

El establecimiento de una población *friana* y otra *calentana* nos conduce a una permanente cohesión establecida por variadas relaciones, pactos y negociaciones, que por medio de figuras agrícolas, de comercialización y de parentesco, nos muestran los lazos de reciprocidad social, basada en las obligaciones de mutua colaboración y la institucionalización del sistema de ayudas. Así pues, la diferenciación en-

tre los pobladores de *lo frío* y *lo caliente*, no es una cuestión étnica, ya que como lo he planteado al principio de este trabajo, ellos se adscriben como descendientes de Quillacingas, Pançitaras, Guachiconus, con una historia que los ha recorrido por igual.

La multivocalidad de las categorías tratadas sólo cobran coherencia al partir de la historia local. Una historia a lo largo de la cual se han configurado los actuales pueblos del Macizo Colombiano y cuya definición y ubicación aparecen tratados en una variedad de discursos que se han mantenido en la memoria incorporada de los nativos “*maciceños*”. A pesar de los movimientos coloniales o gracias (?) a todas las resistencias y reacomodos generados en éstos, el territorio y sus contenidos ha cobrado no sólo una gran amplitud, sino también una compleja resignificación.

### Al final

A través de todo este escrito hemos podido ver un “diálogo” constante entre el tiempo y el espacio, que son las dimensiones que en última instancia definen por mayor la territorialidad en el Macizo Colombiano. Pero el significado que han ido cobrando dichas dimensiones, está mediado por dos momentos de colonización: el momento europeo y el momento del narcotráfico. Dichos momentos en palabras locales son referidos como “*los momentos del oro*”: un “*oro amarillo*” recordando los cambios suscitados en la Conquista hacia 1550, y un “*oro blanco*” u “*el oro de la blanca*” producto de la amapola. Tal como lo

expresa el epígrafe con el que empiezo este apartado, se recuerdan dos sucesos principales: la Conquista y la siembra de amapola (como cultivo ilícito), como los momentos en que el tiempo ha transformado o viene transformando el espacio, en tanto territorio social y ecológico.

Pero además, el espacio va marcando los tiempos de la cultura local visto a través del sistema de categorías, en tanto que sitúa los distintos territorios (*bravos*, *amansados* y *mansos*) y desde ahí confiere sentido a la temporalidad.

Esta circularidad entre el tiempo y el espacio como dimensiones que confieren sentido y dinámica al territorio, vistas a través del sistema de categorías locales, nos han llevado a evidenciar la forma y los medios mediante los cuales los nativos se relacionan entre sí y las relaciones y vinculaciones de éstos con las cosas suyas y con “las otras cosas”. Estas formas de relación y vinculación, son las que dominan su organización social y la ideología sobre su mundo y el mundo que les rodea. Las condiciones y circunstancias en que surgen y se manifiestan las categorías locales de *lo bravo*, *el amanse* y *lo manso*, es lo que alimenta su uso, las dotan de valor, las establecen o las replantean. Condiciones y circunstancias que tal como hemos visto, son muchas y muy variadas, no obstante, los acontecimientos coloniales recordados en los mitos y los actuales acontecimientos generados por el narcotráfico de la amapola, pueden considerarse como los más relevantes, cierto es de manera distinta.

Las situaciones y condiciones dejadas por la Conquista o primer momento de

colonización, han sido restablecidas a través de una recuperación progresiva de figuras del pasado establecidas en el presente, mediante representaciones más contemporáneas, que han posibilitado de cierta manera, el volver suya una historia que fue cortada y separada por una serie de eventos, permitiendo que ésta vuelva a ser presentada como un principio organizador de la vida social y colectiva de los nativos. En este sentido pudimos observar, cómo ese momento de transición en vez de ser tomado como un “momento oscuro”, fue retenido y validado mediante el aprovechamiento de algunos de los nuevos elementos introducidos. Así, los relevos de poderes y de aparentes cambios totales, aportan una serie de imágenes que son recuperadas para volver a asumir su propia historia. Asistimos al caso de cómo una cultura al ser invadida por otra cultura, asume aparentemente la venidera, como pretexto para recordar la que era suya y afianzarse más en ella. Por eso en la relación europeo-indio, no se debe entender una oposición absoluta, porque si ello fuera así, esa interrelación de figuras y de imágenes no habría sido nunca posible. El reflejo más palpable de esto, es que aún en la actualidad se siguen sirviendo de distintos elementos de dichas imágenes y figuras, para seguir confirmando sentido a su mundo social. Ante la invasión europea lo que el indígena pierde no es la idea que él tiene de lo suyo y su significado, lo que pierde es su representación y para volver a actualizarla, retoma lo que el europeo ha introducido y hace significar en aquello, lo que le habían obligado a relegar (lo suyo).

Al indicar que el indígena pierde sus representaciones, no quiero decir, que esta pérdida haya sido total y absoluta, sino que dichas representaciones, quedaron fragmentadas en distintos segmentos perdiendo la unidad que la congregaba. Por ello, el indígena acude a representaciones ajenas, para poder reorganizar el resto de sus antiguas representaciones, que habían quedado dispersas. Recordemos la narración de la entrevista No. 2, cuando uno de los comuneros entrevistados, alude a los cambios suscitados a la llegada de los europeos, con una mezcla de imágenes bíblicas, expuestas así: “*van [todos los remanecidos] reapareciendo por aquí, después de esos 40 días y 40 noches de espera a que la tragedia pasara [a que pasara el diluvio], a que cesara la tormenta trágica, cuando Noé se escondió con los antiguas y cada una de las especies para protegerse de esa inundación*”. Así, la razón del olvido que supuso la Conquista, también sirvió como pretexto de recuperación (como es lógico con los nuevos cambios que supuso ésta) de los principios que ordenaban y conferían sentido a la cultura local.

Todas estas representaciones, apropiaciones y dinámicas sociales, posibilitadas por la nueva vida conferida a la historia local, continua animando las nuevas significaciones de los acontecimientos puestas en escena a través del segundo momento de colonización o del “oro blanco”. Dichos acontecimientos son en la actualidad los nuevos marcos en los que se mueve la sociedad, suponiendo nuevos ordenamientos y continuos pactos en la definición de las categorías locales. Según la en-

trevista con la que iniciaba estas conclusiones, el comunero entrevistado dice: “(...). *Ahora no más, vea tantas gentes que vienen a engatusarlo a uno y uno por necesidad qui'hace [no hay otra alternativa] (...). Si, sí, bien sabido es que pa'que nos quejamos si nosotros así quisimos (...) coger de esa blanca [refiriéndose a la amapola -morfina-] que es como el oro de ahora (...). Eso nos arrastra como malamente una relancina [tormenta eléctrica] (...), pero así es, y esa es la realidad de estas montañas (...)*”. Es la manifestación consciente de pensamiento sobre una sociedad en constante cambio, admitido explícitamente así: “*Pasan los años y nosotros vamos muriendo, para que vengan otros tiempos (...). ¿Cuánta cosa y cuánta gente no vendrá después a este Macizo querido (...), tierra de los de siempre? (...)*”.

El cultivo ilícito de la amapola ha generado de cierta manera “nuevos encomenderos”, encomenderos que bajo la ilusión de un mutuo acuerdo, con el establecimiento de unas supuestas relaciones bilaterales, llegaron alguna vez y se instalaron dando la posibilidad al campesino e indígena, de una vida supuestamente más digna. En un intento de suplir lo que el Estado no ha hecho, el producto de “la blanca”, ha brindado el bienestar económico que tan lejano se veía. Con la supremacía del dinero producto de del “oro blanco”, muchos valores fueron decayendo. Al son de este -oro- o coincidiendo con su introducción, llegaron otros actores (guerrilla, ejército, etc.) que aparte de los “nuevos encomenderos”, se instalaron de cierta manera, transformando la vida cotidiana

los pobladores. La violencia tan evidente empezó a conferir nuevos matices a las prácticas sociales, abarcando los nuevos cambios dentro de las mismas categorías que inicialmente tenían un sentido “tradicional”. Así pues, lo bravo ya no será solamente la montaña, ahora también es la carretera; para amansar no sólo se emplea maíz, la amapola está también presente. Y todas las transformaciones y conflictos, se intentan en la actualidad manejar y controlar a través de los pactos tácitos de convivencia, puestos de manifiesto en la “*cooperación vertical*” dada en la tierra mansa.

Evidentemente el “oro blanco” es uno de los más fuertes elementos que confieren un sentido más amplio al sistema clasificatorio, dotándolo de un nuevo dinamismo, al convertirse en un acontecimiento que actúa en este sistema dentro del presente. De esta manera, vemos cómo la categoría de *lo manso* entendida como el resultado de un proceso, no es un momento, ni un estado concluido y definitivo, sino que por el contrario, con la irrupción de la amapola como cultivo ilícito, *lo manso*, se convierte a su vez en *bravo*, para ser *amanse*. Hay que tener en cuenta que las transformaciones sociales y ecológicas propiciadas por el cultivo de la amapola, sólo han sido posibles partiendo del carácter eminentemente agrícola de los pobladores del Macizo. Este carácter, unido a las condiciones sociales y del territorio (clima, verticalidad de pisos térmicos,

etc.) ha favorecido la expansión de dicho cultivo, a la vez que las demandas con otros fines le han dotado de un nuevo significado. Ya no es más el producto culinario, sino el medio más evidente y próximo de adquirir mejores condiciones de vida, en tanto que su cultivo está asociado al narcotráfico.

Así pues, las categorías locales “terminadas” en *lo manso* como tercer momento del sistema clasificatorio, reflejan a este como la culminación de un esfuerzo por apropiarse de *lo bravo*. Entendido así *lo manso* y comparándolo con *el amanse*, representaría el aspecto estático de las tres categorías. Estático en el sentido de que es la tierra donde permanecen los comuneros y el logro alcanzado en un complejo proceso por buscar un equilibrio y un orden social, tras la alteridad provocada por la Conquista, momento del “oro amarillo”. En el presente dicho equilibrio y orden social visto en *lo manso*, se está viendo alterado por los avatares de la nueva colonización, producto del narcotráfico. Este da lugar a un segundo momento en el que los nativos se ven obligados a plantearse de nuevo el tema de su identidad como campesinos y yanaconas, dando comienzo a un nuevo ciclo de *amansamiento*. Asistimos así, a una concepción y tratamiento de un sistema clasificatorio totalmente circular, por principio definido en el contexto y en las prácticas sociales de la realidad colectiva.

## GLOSARIO DE PALABRAS LOCALES

A continuación voy a referenciar las palabras y expresiones locales más usadas a lo largo de todo este escrito. Algunas son propias del quechua<sup>195</sup> que se han castellanizado en el Macizo Colombiano, otras son palabras en castellano que tienen variaciones y usos muy concretos en la región y en casi todo el sur de Colombia.

<i>Achira, achíra:</i>	planta de rizoma comestible, sus hojas son empleadas en culinaria. De la familia de las Canáceas. Esta voz se encuentra en el diccionario castellano.
<i>Anaco, Anakú:</i>	vestido “inferior” de las campesinas
<i>Andes, Ánti-súyu:</i>	una de las cuatro parcialidades del imperio incaico: ánta, ánti: cobre; súyu: región, comarca.
<i>Antigua (as):</i>	antepasados. También gente mayor
<i>Apa, Apamúna:</i>	traer, Cargar.
<i>Arracacha, racacha, rakácha:</i>	Zanahoria del país. <i>Arracacha esculenta</i>
<i>Atatay, tatai:</i>	Atatacas. Atataí. Interjección: ¡qué asco!
<i>Auca, áuka:</i>	salvaje, Barbaro, enemigo, infiel. Niño no bautizado. Expresión: <i>guagua auca</i>
<i>Biche, viche:</i>	guíshi. tierno, inmaduro. Persona, alimento
<i>Bramazón:</i>	bramar
<i>Bultos:</i>	sacos de...
<i>Cabuya, cabuyayaco:</i>	voz híbrida caribe-quechua. Planta <i>Agave americana</i>
<i>Callamba, kallámba:</i>	Hongo que crecen en las piedras y los árboles: Daedaba repanda Pers. <i>Pleurotes ostreatus Jacq</i>
<i>Callana, Kallána:</i>	tiesto; artefacto de barro para tostar
<i>Capia/capia, capio, Kápiag:</i>	blando; fofo, sin consistencia. Tipo de maíz
<i>Caracho, Karáchu:</i>	¡caramba!
<i>Carisina: “mujer de sangre brava”.</i>	Mujer. <i>Kari-china</i> , mujer impropia para sus oficios.
<i>Kári: varón; china:</i>	
<i>Carro:</i>	coche
<i>Caldero:</i>	Olla de cocina
<i>Centavos:</i>	dinero metálico
<i>Cocos, kukos:</i>	sinónimo de diablo, <i>dyablu</i>
<i>Cochada:</i>	“ <i>Cada sacatína de dulce de panela en la molienda</i> ”. Semillero, almácigo. Cantidad que sale de la misma vasija o de la misma época.
<i>Concho:</i>	Kúnju: hez, residuo, sedimento
<i>Congeniar:</i>	tener empatía con alguien
<i>Cuiche, Kúichi...</i>	
<i>Culecada:</i>	conjunto de pollos recién nacidos
<i>Culeca:</i>	Gallina madre de pollos recién nacidos o que está <i>enculecando</i> , empollando huevos activo.
<i>Cusiyaco, Kúsi:</i>	jefe, curandero; brujo. Derivado: curaquear: recibir medicamentos de éste curandero

<i>Cururo, Kurúro:</i>	ovillo
<i>Cusma, húshma:</i>	camisa de indio. Poncho
<i>Cuy, Kúí:</i>	músculo. El bíceps. Conejillo de indias. <i>Cavia cobaya Desm.</i> Interjección cuyero
<i>Chacana, chácana:</i>	Camilla, andas, litera, parihuela
<i>Chacla, Cháglla:</i>	Vara. Enchaclar: arreglar con chaclas
<i>Chachafruto, Shácha:</i>	árbol; purútu: frijol. Botánica, planta leguminosa: <i>Eritryna edulis.</i>
<i>Chamba, Chámba:</i>	terrón, césped, zanja. Derivados: chambear, andar por las zanjas; enchamarse, meterse en las zanjas
<i>Chamusquina, Mutkina:</i>	oler, edor. Enfermedad del maíz
<i>Chaquilulo, Cháki:</i>	que se seca; rrruru: fruta, semilla. Botánica planta de tierra fría, <i>Psammisia sclerophylla</i> Pl. et Lind
<i>Chaucha:</i>	Precoz. Variedad de papa precoz y delicada
<i>Chiguaco, Chiguáku,</i> <i>Chuchaco:</i>	Hombre afeminado. Tordo. Pito hecho con un tubo de origen vegetal cuyo sonido algo semejante al canto del tordo, vaía merced a un émbolo
<i>Chiva, guagua, carro</i> <i>escalera, la línea:</i>	Coche que cumple las funciones de un autobus. Este coche está dividido por pasillos y cada uno de éstos tiene una gran silla colectiva de forma alargada, con su respectiva puerta de salida en los extremos.
<i>Chalguayaco:</i>	chállua, pez de los ríos menores, Arges preñadilla
<i>Chilco, Chílka:</i>	Arbusto, fucsia silvestre, <i>Bacharis ambatensis</i> H. Esta voz esta en dicc. castellano
<i>Chilguacán,</i> <i>Chilguákan:</i>	árbol de tierra fría de la familia de las Papayáceas
<i>Chilpa, Chílpi:</i>	rajado, rasgado, harapos. Derivado: chilposo, harapiento.
<i>Chiltar, Chígta:</i>	hendidura, partir
<i>Choclo, Chúllu:</i>	mazorca de maíz tierno. Dícese de una planta herbácea llena de nódulos en la raíz
<i>Chorrera:</i>	cascada
<i>Chuchuco/Chuchucas</i> <i>/chuchuca:</i>	Chuchúka. Maíz fresco que se guarda para que se seque.
<i>Dementizarce:</i>	enloquecerse
<i>Envolatar (arse):</i>	Perder, perderse
<i>El propio:</i>	persona de gran poder. Se usa generalmente para referirse al <i>Jucas</i>
<i>Fiestiar:</i>	celebrar algo, festejar, salir de marcha,
<i>Guaca, Guáka,</i> <i>waca, waka:</i>	Sepulcro, entierro, tesoro. Guaquear/guarquear, cavar las guacas. Esta en castellano
<i>Guacho, Guáku:</i>	Era, hilera de plantas de cultivo. Guachar, hacer eras. esta en castellano
<i>Guagua, Guágua:</i>	hijo respecto de la madre. Criatura, niño, cría de un animal.
<i>Guaico, guáiku:</i>	quebrada, vega, cañada, tierra caliente, Guaicoso habitante de tierra caliente
<i>Guando, Guándu:</i>	andas, camilla, parihuela, silla portatil. Espíritu regulador. Esta en castellano
<i>Guanga, Guánka:</i>	Palanca usada en los telares indígenas
<i>Guango, Guángu:</i>	atado de leña, haz, trenza de cabello. Esta en castellano
<i>Guaqueo:</i>	excavar rudimentariamente un sitio arqueológico
<i>Guarango, Guarángu:</i>	Arbusto espinoso Acacia tortuosa, de la familia de las leguminosas. esta en castellano
<i>Guasca, Guáska:</i>	soga, cuerda, cable, bejuco. Guasquear, guascazo, golpe, azote.

- Guayunga, Guayúnga:* racimo derivado. Aguayungar, hacer racimos, desguayungar, desprender algo de un racimo
- Güique, guík:* Lágrima. Gotas que salen al cortar él plátano. También la mancha producida por este líquido. Guicoso, con sabor a güique, enguicar (se), llenarse las manos o ropa de güique.
- Legalmente:* Verdaderamente
- Los muchachos:* La guerrilla
- Limonguico:* voz híbrida castellano-quechua
- Maito, máitu:* Envoltura, atado, haz. maito de pajas
- Majua, Máshua:* Planta de tubérculos comestibles y medicinales, *Tropneolum tuberosum* R. et P. de la familia de las Tropaeoláceas
- Mate, Máti:* taza, calabazo Fruto de la cucurbita lagenaria
- Mínga, Mínga:* invitación para algún trabajo, reunión de gente que trabaja en un servicio particular o colectivo. Esta en castellano
- Mote/mute, Múti/mote:* Maíz pelado y que al cocer revienta. esta en castellano
- Olluco/olloco/ulloco:* Ullúku. Planta herbácea de tubérculos comestibles, *Ullucus tuberosa* Lozano. Esta en castellano
- Pacunga, Pakúnga:* Hierba medicinal, *Wiborgia parviflora* H.
- Paichar, Pagchána:* voltear o poner boca a bajo los utensilios de cocina, invertir. Persona pauchada, plato pauchado, boca abajo
- Paíla:* sartén
- Panpear, Mákipampa, máki:* mano; pamba: plano. Palma de las manos. Aplanar con las manos, palmear.
- Papa-china:* Voz híbrida. Planta de tallo rastrero cuya raíz sumamente abultada sirve para usos medicinales.
- Páramo, Paramúna:* Llovizan. Llovizna de verano
- Parca, Pálka:* Bifurcación, horqueta, gajo. Desplacar, desparcar: desgajar
- Persona mentada:* de renombre
- Pascariguico, Paskári:* abrirse
- Picahnguiar:* barrer
- Puma, Puma:* León americano...OJO
- Randi, Rándig:* comprador, negociante. Nombre dado a ciertos indígenas del Ecuador
- Reo:* asesino, delincuente
- Sango, Sangu:* espeso, denso. Comida espesa de maíz molido
- Sarazo, zarazo, Sára:* maíz. La mazorca de maíz que no ha llegado a la completa maduración. Saracear. Esta en castellano
- Sólido:* solitario
- Susunga, Shushúna:* criba, cedazo. Cedazo empleado en las molineras de caña o los hechos en forma rústica para cernir él sango o la mazamorra
- Tulpa, Túllpa:* cada una de las tres piedras del hogar.
- Turumama, Turumáma:* túru: lodo; mamá: madre. Según creencias de los campesinos: vieja de monte.
- Yanga, Yánga:* cosa que se da gratuitamente. Cosa inútil. Yánga le dije eso o aquello.
- Yanacona/anacona, Yanakúna:* sirvientes. Derivado: yanaconágo: calidad de yanacona. Esta en castellano



## NOTAS

- 1 Murra (1975), Golte (1980), Oberem (1981), Cerón (1990), entre otros.
- 2 La fecha entre corchetes corresponde a la publicación original
- 3 Considero el sistema aquí, en el sentido de que “cada cosa” remite a “otra”, y por tanto todo está articulado.
- 4 Son varios los autores que han tratado esta clasificación; no obstante, yo prefiero suscribirme a la realizada por Dolffus (1981), pues considero que es la que más ajustada a la realidad geográfica y ecológica de los Andes colombianos.
- 5 Por ejemplo en el clima templado donde principalmente se da maíz, podemos encontrar en terrenos bajos caña de azúcar, yuca o plátano.
- 6 La palabra comunero la emplean para autoidentificarse de forma general, “soy comunero de San Lorenzo”, “soy comunero de aquí”. Esta expresión al igual que la de gente (nosotros somos gente de aquí...) es empleada por indígenas y campesinos sin distinción.
- 7 Este es el nombre con que se conoce al médico tradicional indígena en la región. También le llaman hierbatero, aguatero o macuco.
- 8 PADILLA, A. Silvia et al. *La Encomienda en Popayán*. 1977:8
- 9 En *La Crónica del Perú*, edición facsímil. 1971:53-115
- 10 De Zuluaga Díaz, Zamira. *Oro, sociedad y economía en la Gobernación de Popayán*. 1995:25
- 11 DELGADO, Manuel. *Popayán ciudad procera*. 1959:18
- 12 ARBOLEDA, Gustavo. *Historia de Cali*. 1928:8
- 13 ARROYO, Jaime. *Historia de la Gobernación de Popayán*. 1955
- 14 *Ibid.*, pág. 242
- 15 PADILLA, A. Silvia. Op. cit., pág. 7
- 16 AVELLANEDA Navas, José Ignacio. *La expedición de Sebastián de Belalcázar al Mar del Norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada*. 1992
- 17 ROMOLI DE AVERY, Kathleen. El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española. EN: *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen XI. 1963.
- 18 Visitador anónimo. Referencia tomada de la transcripción de Visitas hechas por Hermes Tovar Pinzón en *No hay Caciques ni Señores*. 1988: 32-33
- 19 *Ibidem.*, Op. Cit.
- 20 MORENO, Encarnación en su tesis doctoral titulada, *Historia de la penetración española en el sur de Colombia*. Etnohistoria de Pastos y Quillacingas, siglo XVI, plantea que “el área arqueológica quillacinga por la parte norte comprendía hasta la zona del Guachicono...continuando con un paralelo imaginario llegaría hasta el Páramo de las Papas, por el sur hasta la Laguna de la Cocha y por el este hasta el Guaitara [lugares del actual departamento de Nariño], cerca del territorio de los Pastos [indígenas de Nariño]”. 1970:152
- 21 FRIEDE, Juan. *Los Andakí. La historia de la aculturación de una tribu selvática*. 1967:112
- 22 ROMOLI DE AVERI, Kathleen. Op. cit.
- 23 Romoli de Avery plantea que los dialectos de Almaguer al momento de la conquista fueron: el Killasinga-kamsá, hablado en la zona de la Cruz, Valle de las Papas y Alto Caquetá; el Killakokonuko, en el sector septentrional colindante con el actual pueblo de Coconuco (ver mapa departamento del Cauca); el killa-kamsá, en el resto del distrito. Registra además el Yanacona-almaguereño, dialecto que se desarrolló después de la conquista, predominantemente Quechua con mezcla de Kansá.
- 24 Así llamaban los españoles al idioma Quechua por pretender que fuera la lengua de las Indias
- 25 PADILLA A., Silvia et al. Op. cit., pág. 51
- 26 ROMOLI DE AVERI, Kathleen. Op. cit., pág.
- 27 GUZMAN, Arcesio. *Monografía de Almaguer*. 1921:27
- 28 *Ibidem.*, pág. 340
- 29 *Ibidem.*, pág. 340
- 30 MUÑOZ, Carlos Alberto, et al. *Conformación del pueblo del Trapiche*. 1996:9

- 31 Ibidem., pág. 9-10
- 32 Fray Geronimo de Escobar. Op. cit., pág. 337
- 33 Aunque la pugna entre denominarse yanacunas o Quillacingas a sido fuertemente liderada por los profesores indígenas y campesinos, hoy todos admiten aunque sea de manera oficial ser “indígenas yanacunas del Macizo Colombiano”.
- 34 MURRA, John. *La organización Económica del Estado Inca*. 1987:230
- 35 CIEZA de León Pedro. Op. cit.
- 36 MURRA, John. Op. Cit., pág. 234
- 37 Ibidem., pág. 235
- 38 Ibidem., pág. 241
- 39 CIEZA de León Pedro. Op cit., pág. 53-54
- 40 Fray Geronimo de Escobar. Op. cit., pág. 338
- 41 COLMENARES, German. La formación de la economía colonial, 1500-1740. EN: Ocampo, José Antonio. *Historia económica de Colombia*. 1987: 25
- 42 VELASCO, Juan. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. 1981: 64
- 43 Fray Geronimo de Escobar. Op. cit., pág. 340
- 44 Fray Juan de Santa Gertrudis. *Maravillas de la naturaleza*, tomo I. Edición facsimile 1956:280
- 45 Los franciscanos fueron los misioneros que mayor y más rápido éxito lograron en la implantación de la ideología cristiana-católica, puesto que eran los menos rigoristas de todos las ordenes doctrineras del nuevo mundo. Es decir, mientras por ejemplo los dominicos planteaban una conversión total, incluso si eso implicaba transformar todos los aspectos de la vida de los conversos; los franciscanos eran más bien realistas, “ya sea porque efectivamente no se enteran de las supervivencias de la idolatría entre los indios, ya sea porque deciden no enterarse, él caso es que retroceden ante la inmensidad de la tarea (la conversión integral) y encuentran acomodo en el presente, aún imperfecto” (Todorov 1992:216).
- 46 GUILLÉN Chaparro citado por Vicente Restrepo en *Estudio sobre las minas de oro y plata en Colombia*. 1952:79
- 47 ROMOLI de Averi, Kathleen. Op. cit., pág. 258
- 48 BUENAHORA, Durán Gonzalo. Op. cit., pág. 17-18
- 49 que ya desde 1544 habían sido traídos a la Gobernación de Popayán para labores de minas.
- 50 PADILLA, Silvia et al. Op. cit., pág. 39
- 51 Fray Geronimo de Escobar. Op cit., pág. 339
- 52 PADILLA, Silvia et al. Op. cit., pág.39
- 53 Fray Geronimo de Escobar. Op. cit., pág. 99
- 54 Ibidem., pág. 100
- 55 PADILLA A. Silvia et al. Op. cit., pág.101
- 56 PADILLA, A. Silvia, referenciada en Muñoz, Carlos Alberto et al. Op. cit., pág. 19
- 57 MUÑOZ, Carlos Alberto et al. Op. cit., pág. 21
- 58 COLMENARES, Germen. Op. cit., pág. 25
- 59 COLMENARES, Germán. Op. cit., pág.25
- 60 Muñoz, Carlos Alberto, et al. Ob cit.
- 61 PONCE, L. Pilar Op. cit., pág.337
- 62 LÓPEZ, Arellano María Luisa en Muñoz, Carlos Alberto. Op. cit., pág. 25
- 63 MUÑOZ, Carlos Alberto et al. Op. cit., pág. 25
- 64 Ibidem., pág. 26
- 65 BUENAHORA Durán, Gonzalo. Op. cit.
- 66 Tal como lo plantea Germán Colmenares 1975/1979 y Zamira Díaz López 1993
- 67 COLMENARES, Germán. *Historia económica y social de Colombia, Popayán una sociedad esclavista (1680-1800)*. 1979: 37
- 68 El entable minero hace referencia a los poblados improvisados en las minas tanto para la población que allí trabajaba como para los administradores.
- 69 BUENAHORA, Gonzalo. Op. cit.
- 70 MUÑOZ, Carlos Alberto et al. Op. cit., pág. 32
- 71 BUENAHORA, Gonzalo. Op. cit.
- 72 LLANOS Vargas, Héctor & Pineda Camacho Roberto. *Etnohistoria del Gran Caquetá*. 1982
- 73 LLANOS Vargas, Héctor. *Los cacicazgos en Popayán a la llegada de los conquistadores*. 1981:15
- 74 PACHÓN, Ximena. Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas. EN: *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen XXIII. 1981:304
- 75 Ibidem., pág.305
- 76 Ibidem., pág. 306

- 77 Las tierras destinadas a estos pueblos, tomaron diferentes nombres en cada una de las divisiones administrativas importantes del Nuevo Mundo. Así, en México se les llamó Fondo Legal y en la Nueva Granada Resguardos, cuyo nombre para el caso de Colombia se ha mantenido hasta la actualidad. En estos lugares la Corona prohibió los asentamientos de españoles, negros o mestizos, para preservar el comportamiento del indio a las exigencias españolas.
- 78 *Ibídem.*, pág. 310
- 79 BUENAHORA, Durán Gonzalo 1995. Op. cit.
- 80 *Ibídem.*
- 81 Fray Gerónimo de Escobar. Op. cit., pág. 411
- 82 Con este nombre se conocía a la población indígena reclutada para trabajar en las minas. El conjunto trabajo-población era conocido como La Mita.
- 83 *Ibídem.*
- 84 Citado por Buenahora Durán. *Ibídem.* Pág. 9 de la conferencia manuscrita en 1994, antes de su publicación en 1995
- 85 Tanto los resguardos como sus autoridades los cabildos indígenas, impuestos en la colonia, fueron con el tiempo apropiados al interior de los grupos indígenas, y como tantos otros elementos hispánicos, terminaron redefinidos para sí, y en la actualidad son uno de los instrumentos más importantes de la identidad social y cultural, de los grupos indígenas de Colombia.
- 86 KALMANOVITZ, Salomón. *Economía y Nación. Una breve historia de Colombia*. 1986: 103-104
- 87 *Ibídem*
- 88 FRIEDE, Juan. Op. cit., pág. 15
- 89 Trabajador sin contrato, a quien sólo se le paga por día de trabajo en especie o dinero
- 90 *Ibídem.*, pág. 91-92
- 91 *Ibídem.*, pág. 94
- 92 *Ibídem.*, 110
- 93 El primer cabildo de la América Hispánica se instauró en México, al crearse el primer municipio indígena en Tlaxcala cuyas instituciones reproducían en gran parte aquellas de los Cabildos Castellanos (Pachón Ximena, Ob. cit)
- 94 *Ibídem.* pág. 304
- 95 *Ibídem.*, pág. 314
- 96 *Ibídem.* pág. 318-322
- 97 Según estudios hechos por Rosaleen Howard-Malverde (1981), el término quechua de kuku, es un sinónimo de otros más usados en esta lengua para referirse al diablo, también llamado dyablu.(1981:41)
- 98 Jucas puede estar remitiendo a un acomodo del nombre Judas, sin embargo, no creo importante entrar en estas explicaciones; más bien será el uso social de la palabra y el significado local a lo que haré referencia.
- 99 La figura del Jucas recuerda a la del Trisckster, referenciada por Paul Radin (1956) como un ser mítico que se encuentra en muchas sociedades, dependiendo de las cuales adquiere diferentes representaciones. Trisckster -el engañador tramposo- es al mismo tiempo creador y destructor, el que da y el que niega, el que engaña y el que se engaña a sí mismo. El Jucas al igual que el Trisckster es asociado o identificado con diferentes animales pero básicamente no tiene una forma definida y fija.
- 100 Etimológicamente el concepto de remanecido remite a aparecer de nuevo o manifestarse alguna cosa al rayar el día, persistencia de un fenómeno después de la desaparición de la causa que lo ha provocado. (Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano pp. 2174). Carmen Bernand (1985) en su trabajo sobre los Andes de Ecuador, se refiere al término Renacientes, pero haciendo alusión a los mestizos, su trabajo consiste en analizar este concepto en relación con la dinámica social de la identidad. Sin embargo, las referencias que sus narradores hacen sobre los renacientes o remanecidos, son las de ser los primeros hermanos cuyos descendientes han sido domesticados, cristianizados y mezclados. En este sentido podría plantear, que los santos apócrifos del Macizo Colombiano, hacen referencia a santos mestizos, santos que en la actualidad tal como sucede con los nativos, no son ni aborígenes, ni españoles, si analizamos el proceso de confor-

- mación social; aunque política y étnicamente sea evidente su adscripción.
- 101 Datos tomados de *Atlas de Colombia* 1989
- 102 Algunos autores han planteado para el caso de los Andes de Ecuador (Gutiérrez Estevez: 1989; Bernand: 1985; Howard-Malverde:1981) que este oro del cerro, es visto como una posesión atribuida a un ser específico: Mama-huaca o Mama-guardona. En el Macizo -tal como lo veremos más adelante- aunque el Jucas es quien puede dar riquezas materiales a quienes pacten con él, el oro de los cerros, es posesión única de este lugar y su entorno. Es de aclarar sin embargo, que en Pancitará se hace referencia a una imagen conocida como La India de Punturco (cerro Punturco), poseedora del oro que guarda el cerro.
- 103 Ver particularmente Gutiérrez Estevez: 1989:287 y siguientes.
- 104 Desde otra perspectiva Gutiérrez Estevez plantea: “El oro de los muertos es el oro “vivo”. De esta manera las habas o el maíz, los productos “normales” de la mama-huaca son supervivencias del pasado. Todos esos vestigios y el oro señalan de modo inconfundible la ubicación de mama-huaca en la época de los anteriores”(1989:288).
- 105 Pero si bien es cierto que prefieren evitar el consumo del agua de los ríos, acuden a éstos a pescar y a sacar oro de aluvión
- 106 Tal como lo narran Fray Juan de Santa Gertrudis en *Maravillas de la Naturaleza*, y Pedro Cieza de León en *La Crónica del Perú*.
- 107 Fray Juan de Santa Gertrudis: *Maravillas de la Naturaleza*. pág. 282
- 108 El origen mediado por un Santo Remanecido, puede deberse también a que estos santos para los pobladores del Macizo, son igualmente de origen acuático o silvestre. Por tanto la reiteración y relación entre elementos como el agua, un ser animado que puede ser humano o animal, la vegetación silvestre y las profundidades, es constante en los mitos sobre espacios bravos, y esto quizá obedezca a la misma constitución y ubicación que se les otorga dentro de la elaboración discursiva, donde explicar no es más que desplegar una red de signos y allí cada término no tiene significado más que remitiéndolo a otros.
- 109 Muchos pueblos indígenas en Latinoamérica la consideran “Diosa del agua, dadora de vida”. Al respecto ver: Reichel-Domatoff (1978, 1977) Friedemann & Arocha (1985), Nates Cruz (1991), entre otros.
- 110 También para los indígenas de los Andes Ecuatorianos, la huida de los aborígenes ante los españoles, es narrada de forma similar que en el Macizo: “Esos Incas paganos, decimos se han enterrado vivos con todo su oro para huir de los españoles, esperan resucitar al comienzo del tercer día. Sus descendientes han sido domesticados y mezclados (...)” Bernand Op. cit. pág. 196
- 111 El guaqueo hace referencia a la excavación de sitios prehispánicos hechos directamente por los nativos y se le da este nombre para diferenciarlo de una excavación arqueológica hecha por arqueólogos.
- 112 Lévi-Strauss, 1985:111.
- 113 Sobre el uso de la palabra auca como “salvaje”, el historiador Juan Friede (1967) recoge el siguiente testimonio en el Macizo Colombiano: “yo oí decir de chiquito [cuando era niño] a los mayores, que vinieron los aucas del andakí, salvajes que se comieron la Villa de Santa Rosa (...)” (1967:24). Aquí la figura del auca, se homologa a la de salvaje, uso prehispánico en quechua de esta palabra. El lingüista Arturo Pasos (1966), hace referencia, a la aplicación que de este término hicieron los misioneros, a quienes no estuvieran bautizados, llamándoles aucas en el sentido de infieles de salvajes.
- 114 Carmen Bernand. Op. cit.
- 115 Ibidem. pág. 289.
- 116 El cronista Garcilazo de la Vega, apuntaba que las guacas, eran para los habitantes andinos, “sepulcros que tenían en los campos (...), los cuales rincones tenían por lugares santos y así los respetaban como un oratorio o santuario”. Citado por Regina Harrison 1994:117.
- 117 La categoría de horas malas no sólo está asociada a un “tiempo anterior”, bajo la imagen de

- los fantasmas, sino también a un tiempo contemporáneo. Como horas malas, son igualmente conocidos los horarios en que el Ejército o la guerrilla, hacen las habituales rondas por la región, generalmente en horas de la tarde y de la noche.
- 118 Lévi-Strauss: 1964
- 119 Ibid. Pág. 58
- 120 Entre los indígenas de los Andes del Ecuador existe también la referencia a pactos que se hacen con personajes de la geografía virgen: “La Mama-huaca o el Urcu-taita, son ricos y conceden riquezas o maíz a aquellos hombres y mujeres que se someten a ellos o excepcionalmente, a los que consiguen vencerles. La distribución de la riqueza no es general y colectiva sino parcial e individual. Sólo los hombres que están dispuestos a acceder a la situación social, espacial y simbólicamente marginal, que representa la Mama-huaca, pueden acceder también a la riqueza y el poder”. Gutiérrez Estevez: 1989 pág. 322
- 121 Tanto el tewa como el cazador, deben generalmente ser hombres, por considerarse que la mujer tiene muchos cambios orgánicos que imposibilita su entrada a los *sitios de encanto*.
- 122 En la voz de un cazador, la caza es para los comuneros del Macizo una forma de enfrentamiento constante con los animales “fieros”, es vivir constantemente en relación con lo bravo sin pertenecer a ello. Para ser cazador se requiere algo más que una preparación técnica con esmero desde muy joven (15 años). El tewa y los cazadores de mayor edad indican que las precauciones a seguir, y el tiempo límite del ejercicio de un cazador se mide por la mayor cantidad de anécdotas que le hayan sucedido. Utilizando así la anécdota como un discurso que legitima la práctica de ser cazador. Estas anécdotas con el transcurrir del tiempo y la creación oral, se van constituyendo en mitos que sirven de ejemplo a los jóvenes cazadores; construyéndose así un discurso referencial que reglamenta la caza. El cazador y el tewa son considerados las personas más importantes a nivel social, son queridos y respetados por todos.
- 123 La presencia de la sal es el símbolo que devuelve lo salvaje a lo doméstico, no sólo aparece en el caso aquí citado, también aparecerá a lo largo de las prácticas de amansar, como uno de los elementos más característicos de la humanización de *lo bravo*.
- 124 Los llaman así, diferenciándolos de los curas doctrineros o misioneros de la colonia
- 125 He de aclarar que aún van cada año los llamados curas de la misión, pero ahora se acercan con el ánimo de hacer bautizos y casar a las parejas de hecho, con la consigna de “salvarles el alma” y preservarlos de las sectas protestantes que están incursionando con mucho auge en la región.
- 126 Recordemos las alusiones de fray Juan de Santa Gertrudis al pasar por las altas cumbres del Macizo.
- 127 Sin embargo, en este mes de celebran dos de las fiestas más importantes de los remanecidos, Mama Concia y San Lorenzo. La fiesta se lleva a cabo mismamente si coincide con un día lunes. Veremos en el siguiente capítulo cómo se da este “encuentro”.
- 128 Thérèse Bouysson-Cassagne. Op. cit.
- 129 Apartes del mito recogido por Fabio Eusse en San Juan, 1985
- 130 Mito recogido por Willam Vázquez en San Juan, 1989
- 131 Referencias hechas en entrevista No. 43: N.C., 32 años. 1996
- 132 En esta narración la entrevistada al referirse al coche, esta ilustrando la figura de la chiva o carro escalera, como le llaman localmente.
- 133 José Ángel: “Expediciones fantásticas”. En: Separata 500 años No. 7. Periódico *El Colombiano*.
- 134 Regina Harrison Op. cit.
- 135 *Ibidem.*, pág. 65
- 136 Del quechua kári-china: mujer como hombre. En quechua kári, significa varón; china: mujer.
- 137 Las situaciones de confusión y lucha que se vivieron en el periodo de la República, favoreció

- la permanencia de muchos de los resguardos del Macizo Colombiano, ya que los blancos estaban más preocupados por disolver las tierras comunales que resultaran estratégicas en la consolidación de sus fines de gobierno; y en esta medida el Macizo era ya historia de dicha posibilidad. Así, la persecución se dirige hacia los resguardos situados en regiones centrales de la república, donde estorbaban las ambiciones expansionistas de sus vecinos blancos (Antioquia, Caldas, Nariño, Cundinamarca, Boyacá y las Costas del Atlántico). La situación del departamento del Cauca ya para esta época, casi desprovisto de las riquezas que lo hicieron centro en otros tiempos, apartado de los centros de comunicación, favorece a los resguardos indígenas del Macizo Colombiano (Friede 1976). No obstante, fueron repartidos en el siglo pasado, los resguardos de la Cruz, de los Milagros (Jayo) y el Carmen. El resguardo del Rosal (San Juan del Rosal), todavía existente en 1892, desapareció posteriormente sin dejar juicio de partición. La repartición del resguardo de Santiago (del Pongo), ocurrió en 1927. Según estudios del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA: 1992), los actuales resguardos de San Sebastián, Caquiona, Pancitará, Guachicono y Río Blanco, con gran parte de su territorio en el piso térmico frío y páramo, cuentan con una reducida capacidad para albergar a sus pobladores, cada familia sólo tiene acceso a 2.5 hectáreas.
- 138 En algunas partes del Macizo se llama a este territorio la sabana. Sobre la división cultural que los comuneros hacen de estos territorio, existen tesis de licenciatura hechos por Claudia López (1991), Richard Muñoz (1990) y Cerón (1990), principalmente.
- 139 Aunque la coca es cultivada en el piso cálido, el mambeo, o masticación de la hoja de coca, lo hace la gente que habita en el piso frío. La coca se mastica como un medio de aplacar el hambre, esto es como una manera de poder trabajar sin comer ni fatigarse y no como un excitante o un estimulante, que añadida a la ración diaria de comida, produzca mayor rendimiento en el trabajo. Tal como lo expresa Juan Friede (1976), “es difícil considerar el mambeo como toxicomanía propiamente dicha, si con ella se quiere denominar el vicio generalizado en las sociedades modernas de ingerir drogas heroicas. La diferencia fundamental que se puede observar entre el mambeo y la práctica toxicómana consiste en que el indio sólo excepcionalmente usa el mambeo independientemente de alguna tarea que le exige un esfuerzo físico, mientras que el uso en nuestra sociedad de morfina, tabaco alcohol, etc. se ejerce como un fin en sí”. (1976:17)
- 140 La hiraca es una planta arbustiva silvestre, de la cual se extrae una fibra como la del ya citado fique. Una vez convertida en objetos, es también similar al esparto.
- 141 Paredes hechas de barro fundido sobre una estructura de palos finos de madera.
- 142 Anterior a la década de los ochenta, los lavaderos-letrinas no eran muy usuales, por ser vistos como “costumbres del hacendado”; o de “gentes muy acomodadas [adineradas]”. A partir del auge “amapolero” o del cultivo de amapola, estas construcciones son hechas en muchos casos, sólo como un distintivo de bienestar económico, pues difícilmente son usadas por los nativos. En las veredas se sigue recurriendo a la letrina que se encuentra a prudente distancia de la casa y al chorro de agua natural para ducharse y lavar las ropas.
- 143 Actualmente los fogones más usuales son hechos sobre una mesa de cemento.
- 144 La forma de casa prehispánica tenía un sólo cuarto con una puerta de entrada y otra de salida, una en frente de la otra. En medio de estas salidas estaba el fogón que consistía en piedras puestas sobre el suelo de tal forma que sostuvieran las ollas, y en medio se ponían los leños para el fuego. Al rededor del fogón iban pequeños bancos que servían de comedor y junto a las cuatro paredes las camas. Hoy pueden encontrarse aún algunas pocas casas con tal distribución. A su vez, las hay totalmente “modernizadas”, con dos cocinas, la nueva y la vieja. La primera es una cocina con electrodo-

- mésticos y suele ser usada en ocasiones especiales; la segunda es la ya descrita. Las familias que suelen tener estas dos opciones, usan la segunda para preparar grandes platos de fiesta, y para reunirse luego de la cena a tomar café o alguna bebida caliente al son de la cual se cuentan los acontecimientos del día o se recuerdan leyendas de la región.
- 145 Las casas que estando en lo urbano guardan el modelo de lo rural, deben ser construidas a cierta distancia del poblado (tal como aparece en la foto), no sólo porque se consideren fuera de lugar, sino porque su misma forma no tiene el espacio que requieren.
- 146 Estas deben ser plantas de control casero, es decir, que su consumo sea ligero, como es el caso de las infusiones; puesto que las de mayor control o procesamiento son sólo dominio del tewa
- 147 Guacho o wachu, es una palabra quechua que remite a surco de la siembra o línea. Sin embargo el uso social de este concepto, es muy variado; así por ejemplo en algunas zonas andinas del Perú “es la metáfora espacial con la que los indígenas de estas comunidades designan un tipo de ordenamiento jerárquico de acuerdo al estatus adquirido con el desempeño de cargos rituales en determinadas festividades relacionadas con el calendario cristiano y con momentos claves del ciclo agrícola” (Pérez Galán 1997:17).
- 148 Se hacen cinco descansos a partir del desayuno (entre las 6 y 7), el almuerzo (aproximadamente a las 10), la merienda (hacia las 12), cena (sobre las 4) y una segunda merienda llamada “el café”(entre las 7 y 8 de la tarde).
- 149 La matanza del cerdo no es algo cíclico, ni se podría considerar de la magnitud e importancia que tienen en España o en Francia. Pues tal como quedó explicado en el capítulo II, existe gran ambivalencia en la aceptación de este animal y por tanto su carne no es de consumo generalizado.
- 150 Vale aclarar que para este tipo de ganado no hay en estos lugares un control veterinario especializado. En el caso del ganado vacuno suele ser más usual siempre y cuando sea para la venta. Así, todo se da de manera muy casera.
- 151 Entiéndase por familia nuclear el padre la madre, los hijos solteros y nietos naturales, o sea hijos de los hijos solteros que viven bajo el mismo techo. La familia extensa son los miembros anteriores más los abuelos, hijos casados con sus descendientes y los compadres de bautizo de la familia de referencia.
- 152 Es un árbol que produce frutos circulares y esponjosos, de cuyo interior se extrae semillas que sirven de colorante natural para los alimentos, de sabor y color similar al azafrán.
- 153 Esta variedad de maíz se diferencia del maíz friano en que es de color amarillo pálido y blanco, de pequeño tamaño y de sabor insípido.
- 154 Esta planta fue utilizada no sólo como alimento sino también como elemento ceremonial y medicamento. Para más ampliación ver: Estrella 1990
- 155 Por las extensiones cerradas de los resguardos y sin posibilidades aparentes de ampliación, debido a las grandes propiedades de los hacendados, tierras que han sido de difícil recuperación para los comuneros.
- 156 Los trabajos de limpieza en los potreros los hacen en creciente de luna, porque se dice que “la luna brava acaba con la maleza que es brava”.
- 157 La col es un producto que casi no se comercializa, es un alimento que no es muy del gusto de los calentanos, especialmente una variedad conocida como col chura, col nativa de lo frío. Esta es rechazada por los compradores por ser considerada “comida de indio”, por tanto solamente se cultiva para el autoconsumo.
- 158 Esta clasificación así como la de caliente y cálida, es constantemente empleada en el caso de enfermedades en relación con las plantas medicinales, así por ejemplo, en un reciente estudio etnobotánico entre yanaconas se ha encontrado que un criterio general de clasificación de las plantas medicinales, consiste en que las plantas calientes, se usan para tratar enfermedades frías, como en el caso de aquellas relacionadas con problemas respiratorios.

- Otra forma para clasificar una planta como caliente o fresca, son cualidades como el sabor, el olor y la capacidad para repeler o matar animales especialmente insectos-plaga. Las plantas frescas tienen generalmente sabores y olores suaves, mientras que las plantas calientes están asociadas a sabores y olores fuertes. (Cerón: 1996:47-48)
- 159 Son múltiples los autores que han abordado el tema, entre ellos los más importantes son Murrá (1981), Jürgen (1980), Oberem (1978), Vokral (1991), Radcliffe (1990), Urton (1990), Dolfus (1981, 1991), Cerón (1990), entre otros.
- 160 Los nativos de Caquiona van a Santa Juana (La Vega), Guachacundo y Tachuelo (Almaguer); los de Pancitará y San Sebastián a Altamira y Los Uvos (La Vega); los indígenas de Río Blanco y Guachicono prefieren hacerlo entre las Comunidades Civiles de El Frontino, El Moral y El Oso (La Sierra).
- 161 Los comuneros de Valencia, Santiago y Almaguer bajan a San Miguel, Santa Rita, Altamira y Santa Juana (La Vega); los del Rosal prefieren las tierras de Bolívar; y los de Sotará las buscan en Timbío.
- 162 En algunos departamentos esta forma de explotación colonial, se mantuvo hasta aproximadamente 1970. Este es el caso de las zonas centro y norte del departamento del Cauca.
- 163 Vale aclarar que esta expresión se usa en otros sitios rurales de Colombia para denominar a las familias que cuidan fincas de recreo o de descanso de adinerados ciudadanos, a cambio de un salario mensual.
- 164 En quechua esta palabra hace referencia a hijo o simplemente a niño pequeño
- 165 El compadrazgo en el sur del departamento del Cauca y todo el departamento de Nariño, es un concepto muy amplio y de una gran complejidad. Por ejemplo, un niño puede tener madrinas sin que por ello, sean consideradas comadres de los padres. Este es el caso de la “madrina de uñas” y la “madrina de aretes”. Cuando un niño nace, quien corta las primeras uñas debe ser una mujer, que al hacerlo da un regalo en especie al pequeño y se hace madrina de éste. Igual sucede en el caso de los aretes o pendientes, que otra mujer o la misma que ha cortado las uñas, le pone los primeros pendientes y se convierte en su madrina. De esta forma, los niños suelen tener madrinas de uñas y aretes, padrinos de bautizo, de confirmación y de comunión. Terminando con el matrimonio donde hay padrinos, pero siendo los hijos adultos sus padres no se consideran compadres.
- 166 Todas las cosechas excepto la caña de azúcar, el laurel y la achira, transcurren bajo siguiente horario: se levantan sobre las 4 de la mañana toman el café (café con pan de harina de trigo o maíz); hacia las 7 de la mañana desayunan (café, arroz y algo de carne); aproximadamente a las 10 de la mañana toman el almuerzo (generalmente sancocho); llegada la 1 de la tarde toman la merienda (papas cocidas con queso y café) y de 4 a 5 de la tarde la cena (arroz acompañado con guisos de alverjas - guisantes- lentejas o frijoles, yuca y guineo cocido o plátano frito, algunas veces lleva además carne). El tiempo que tardan en tomar los alimentos y reanudar la actividad es de 30 minutos y se hace en el lugar mismo de la cosecha. Debo aclarar que en Colombia la mañana va de 6 a 12, el medio día de 12 a 13 horas, la tarde de 13 a 18 horas, la noche de 19 a 0 horas y la madrugada de 1 a 5.
- 167 Con este nombre son conocidos los indígenas quechuas del Ecuador, en el sur del departamento del Cauca y todo el departamento de Nariño.
- 168 Zambrano (1993), López G. (1991), Muñoz R. (1990), entre otros.
- 169 Digo “historia pasada” porque sustentó que no es sólo esta época del tiempo (lo pasado) quien contiene la historia, ya que esto sería reducir al crono la historia como tal y bien sabemos que desde la antropología contemporánea esto viene siendo revaluado, ya que la historia también se da en la acumulación de presentes y proyecciones futuras.

- 170 Visitador anónimo. Referencia tomada de la transcripción de Visitas hechas por Hermes Tovar Pinzón En: *No hay Caciques ni Señores*. 1988: 32-33
- 171 Hector Llanos, Op. cit., pág. 310
- 172 Gonzalo Buenahora Durán. 1994. *Ibidem*
- 173 Mito recogido por Claudia López en Caquioma, 1991
- 174 Mito recogido por William Vázquez en San Juan, 1989
- 175 Sala de Archivo Municipal, Actas de Fundación. San Sebastián 1994.
- 176 Sala de Archivo Corregimental, Actas de Fundación. San Lorenzo 1994.
- 177 Mito recogido por Patricia Cerón en Pancitarrá, 1990
- 178 Connerton:1989
- 179 En este sentido dicha agua no necesita tener la bendición explícita del sacerdote. Es de aclarar a este respecto que aunque los nativos definden esta forma de tomar el agua bendita, algunos curas han tapado las fuentes de agua que había cerca a los templos, argumentando que son “costumbres raras” y prefieren que los comuneros lleven el agua a la misa, para que los curas con la señal de la cruz bendigan directamente el agua.
- 180 Uso esta expresión para diferenciar los caminos construidos por el Estado, ajenos a la manipulación del nativo, y los senderos, construidos y recorridos más frecuentemente por éstos
- 181 Es importante aclarar aquí, que la amapola presenta múltiples variedades de semilla. Aunque el látex para la elaboración de heroína se saca de todas ellas, la de mejor producción es la del opio. Según algunos cultivadores, esta última semilla ha sido introducida a mediados de 1980.
- 182 Hay que reconocer que desafortunadamente la deforestación por el cultivo de amapola avanza considerablemente, pues para sembrar una hectárea es necesario destruir aproximadamente 2.5 hectáreas de bosque. Sin embargo, el problema es más complejo, puesto que si no se solucionan las necesidades fundamentales de la población -tal como lo expresa en las entrevistas el CIMA-, es imposible erradicar este flagelo, que por supuesto como todos sabemos, va mucho más allá de un problema medioambiental.
- 183 Actualmente existe una práctica similar en algunos lugares de Castilla. Una vez techada la casa, se levanta una bandera nacional en el tejado, para indicar que esa casa está presta a ser habitada. Para finalizar, el propietario invita a una comida o cena a todos aquellos que han contribuido a su edificación.
- 184 En la actualidad con el fenómeno de la amapola, muchos de los hombres del Macizo, han sustituido el machete, el caballo y el chirricho, por el revolver, la moto y el brandy.
- 185 Es importante notar cómo solamente en las aclamaciones que acompañan los sahumeros, la imagen del remanecido es asumida directamente como un Dios, ya que la alusión que se hace al santo como Dios, sólo se encuentra al referirse a los antepasados, mientras que en la actualidad sólo son remanecidos de esos dioses, pero no directamente un Dios; poniéndose de manifiesto la reapropiación de la incursión cristiana con los elementos locales.
- 186 También llamados atemperados y frescos.
- 187 Especie de linternas artesanales, pero en vez de luz artificial alumbran con una vela
- 188 Esta práctica recuerda de cierta manera la costumbre de otros pueblos rurales de los Andes Colombianos y Centroamericanos, de enterrar el ombligo de los niños cerca al fogón de las cocinas, para evitar que el niño cuando sea adulto olvide la comunidad. Fuere donde fuere, siempre volverá.
- 189 Foster y Rowe (1951), Quesada (1975), Ortiz de Montellano (1975), Seggario (1969), Comas (1969), But Colson y Armellada (1985) y Faust (1983,86).
- 190 Una vez se lleva esta palma a la procesión de Domingo de Ramos, ya queda transformada en “ramo bendito”, el cual tiene múltiples usos, uno de los cuales describo aquí.

- 191 El santo hechizo y el santo de vitela, son réplicas del remanecido en bulto y lienzo respectivamente, tal como lo vimos en el capítulo anterior.
- 192 Pelar el maíz es cocerlo con ceniza hasta que se infle
- 193 Narración recogida por Patricia Cerón en *Pancitará*, 1990.
- 194 Casas posada son salones comunales acondicionados en las fiestas o asambleas generales, para recibir a los visitantes. Casas residencia son las casa particulares que sus propietarios las tienen para estos actos, ya que viven en la ciudad.
- 195 Las palabras y expresiones quechuas han sido tomadas de: Arturo Pazos, *Op. cit.*

## BIBLIOGRAFIA

- AGUDO Torrico, Juan  
1993 Religiosidad popular, territorio y poder. Santuarios supracomunales. y simbolización de las relaciones intracomarcales. En: *Revista de Estudios Andaluces*, No. 19 pp. 97-127.
- ALBERT-Llorca, Marlène  
1991 *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*. Éditions du C.T.H.S., Paris
- ALBERT-Llorca Marlène et ABERT Jean-Pierre.  
1995 Mahomet, La Vierge et la frontière. EN: *Revisita Annales* año 50 No.4. pp.855-886
- ALBERT, Jean-Pierre.  
1990 *Odeurs de Sainteté*. Éditions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.
- ANGEL, José G.  
1992 Expediciones Fantásticas. EN: Separatas 500 años periodico *El Colombiano* No. 7. Coproducción CINEP-ICAN. Medellín.
- ARCHILA Neira, Mauricio  
1992 El gran debate del siglo XVI. EN: Separata 500 años periodico *El Colombiano* No.11. Medellín.
- ARCILA, Robledo, fray Gregorio  
1950 *Provincias Franciscanas de Colombia, las cuatro fuentes de la Historia*. Editorial Renovación. Bogotá.
- ARROYO, Jaime  
1955 *Historia de la Gobernación de Popayán*. Biblioteca de Autores Colombianos, Bogotá
- ARROYO, Miguel Antonio  
1953 *El Cauca es así (un ensayo de su realidad económica y social sobre los datos de la historia, la geografía y la estadística)*. Editorial Universidad. Popayán.
- AUGÉ, Marc.  
1982 *Génie du paganisme*. Éditions Gallimard. Paris
- AUSTIN, John L.  
1990 *Cómo hacer cosas con palabras*. Editorial Paidós, Barcelona.
- AVELLANEDA Navas, José Ignacio  
1992 *La expedición de Sebastián de Belalcázar al mar del norte y su llegada al Nuevo Reino de Granada*. Banco de la República, Bogotá.
- BELTRAN Q. Guillermo et al.  
1993 *Cauca. Características Geográficas*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Bogotá.
- BELL, Catherine  
1992 *Ritual theory, Ritual practice*. Oxford University Press, New York-Oxford.
- BERGER, Peter y Thomas Luckmann  
1993 *La construcción social de la realidad*. Edición Amorrortu. Buenos Aires.
- BERNAL, Mesa Daniel  
1957 Historia Natural del Maíz. EN: Separata de la *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* Vol. X, No. 39. Bogotá.
- BERNAND, Carmen  
1985 *La solitude des Renaissants. Malheur et sorcellerie dans les Andes*. Presses de la Renaissance. Paris.
- BOURDIEU, Pierre  
1991 *El sentido Práctico*. Editorial Taurus, Madrid
- BOURDIEU, Pierre & Loïc J. D. Wacquant  
1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo, México.
- BOUYESSE-Cassagne, Thérèse et al.  
1987 *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Editorial hisbol, La Paz (Bolivia)
- BOYER, Régis.  
1992 *Anthropologie du sacré*. Éditions Menthis. Paris
- BRUNET, Serge  
1994 Place des vivants, place des morts dans les Pyrénées centrales EN: *La mort difficile*. Garai/Hesiode
- BUENAHORA Durán, Gonzalo  
1994 Los pueblos de indios del Macizo Colombiano durante el periodo colonial. EN: *Memorias del primer Seminario de etnohistoria del sur de Colombia y norte del Ecuador*. Unicauca, Popayán.
- BURDI, Patricia  
1996 *Algunas reflexiones sobre la percepción de la historia entre los Nahuas de la Sierra de Puebla (México) manuscrito*.
- CASTRO, Martínez, P. V.; Gonzales Marcen, María Paloma  
1989 El concepto de frontera: implicaciones teóricas de la noción de territorio político. EN: *Revista Arqueología Espacial*. No. 13 pp.7-18. Coloquio de Arqueología espacial III, Teruel.

- CASTRILLÓN, Arboleda Diego.  
1991 Trazo Etnohistórico del Cauca. En *Boletín de Historia y Antigüedades*. Academia Colombiana de Historia, Bogotá.
- CÁTEDRA Tomás, María  
1989 *La vida y el mundo de los vaqueiros de Alzada*. Centro de investigaciones sociológicas-Siglo XXI editores.  
1995 "L'invention d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille". EN: *Revue Terrain* No. 24 pp. 15-32. Paris.
- CERÓN, Patricia  
1996 "Plantas usadas por los yanaconas en la regulación de insectos". EN: *Las plantas y el territorio. Clasificaciones, usos y concepciones en los Andes Colombianos*. Coedición Abya-Yala & Madremonte. Quito-Ecuador.  
1990 El puma y la india de punturco. Tesis Antropología Universidad del Cauca, Popayán  
1989 Notas Etnográficas del Macizo Colombiano. Manuscrito. Popayán
- CIEZA, de León, Pedro  
1971 *La crónica general del Perú*. Librería e imprenta Gil, Lima.
- CLASTRES, Pierre  
1981 Mitos y ritos de los indios de América del Sur. EN: *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- CLAVAL, Paul  
1988 "Le sciences sociales et l'espace rural: découvertes des thèmes, attitudes, politique". EN: *Habitat et espace dans le monde rural*. Ministère de la Culture et de la Communication, Paris. pp.15-40
- CONDOMINAS, Georges  
1991 *Lo exótico es cotidiano*. Editorial Júcar Universidad, Madrid.
- COLMENARES, German  
1973 *Historia Económica y Social de Colombia 1537-1719*. Universidad del valle. Cali
- COLMENARES, et al.  
1986 *La independencia. Ensayos de historia social*. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
- CONNERTON, Paul  
1989 *How Societies Remember*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CORREA, François  
1990 (?). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. ICAN-CE-REC-FEN, Bogotá.
- COSGROVE, Denis E.  
1984 *Social formation and symbolic landscape*. Barnes & Noble Books. Totowa, New Jersey.
- CHRISTIAM, William A.  
1990 *Apariciones en castilla y Cataluña* (Siglos XIV-XVI). Editorial Nerea, Madrid.  
1991 *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Editorial Nerea, Madrid.
- DE CASTELLANOS, Juan  
1955 *Elegías de varones ilustres de indias* Tomo I. Editorial A.B.C. Bogotá
- DESCOLA, Philippe  
1988 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar (Ecuador)*. Coedición Editorial Abya-yala e Instituto Frances de Estudios Andinos. Quito.
- DEVILLARD, Marie Jose  
1993 *De lo mio a lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid.
- DOLMATOFF, Reichel Gerardo  
*The feline Motif in Prehistoric San Agustín Sculpture*. EN: Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá (bibliografía incompleta). Traducción Luis Alberto Escobar.
- DOLFFUS, Olivier  
1981 *El reto del espacio andino*. Instituto de estudios Peruanos. Lima, Perú.  
1991 *Territorios Andinos: reto y memoria*. Instituto francés de estudios andinos, Lima.
- DURKHEIM & MARCEL MAUSS  
1971 De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. EN: *Institución y culto*. Barral, Barcelona.
- DURKHEIM, Emile.  
1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Alianza. Madrid.
- DOUGLAS, Mary  
1973 *Pureza y peligro*. Ediciones Siglo XXI de España, Madrid.  
1975 *Sobre la naturaleza de las cosas*. Cuadernos Anagrama, Barcelona.
- ELIADE, Mircea  
1981 *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad. Madrid.  
1985 *Mito y realidad*. Editorial Labor. Barcelona

- ESTRADA, Julian.  
1992 Historia de las Tribialidades. EN: Separata 500 años No. 10 periodico *El colombiano*. Medellín.
- ESTRELLA, Eduardo  
1990 *El pan de América. Etnohistoria de los alimentos aborígenes en el Ecuador*. Editorial Abyayala, Quito
- EUSSE Ospina, Fabio Emilio  
1985 *Apuntaciones etnohistóricas y socioeconómicas del corregimiento de San Juan Cauca*. Tesis Antropología Universidad del Cauca, Popayán.
- FABRE, Daniel.  
s/f "La mythologie dans l'espace". EN?...
- FALS, Borda. Orlando.  
1988 Ordenamiento territorial e integración regional en Colombia. EN: *La insurgencia de las provincias. Hacia un nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Coedición Siglo XXI & Universidad Nacional de Colombia.
- FARCY, Henri de  
1975 *L'espace rural*. Presses Universitaires de France. Paris.
- FAUST, Franz X.  
1989 *Etnobotánica de Puracé*. Sistemas clasificatorios funcionales.
- FERNANDEZ, James  
1974 Misión de la metáfora en la cultura expresiva. Current. EN: *Anthropology*, vol.15, núm.,2., pp. 119-133
- FONSECA Martel, César  
1983 "El modelo andino de la complementariedad ecológica". EN: *Revista del Museo Nacional de Lima*. T.XLVII. Lima.
- FRIEDBERG, Claudine  
198 Classifications populaires des plantes et mondes de connaissance. EN: *L'ordre et la diversité du vivant: Quel statut scientifique pour les classifications biologique?*. Ouvrage coordonné par Pascal Tassy. Paris, Fondation Diderot-fayard.
- FRIEDE, Juan  
1976 *El indio en la lucha por la tierra*. Punta de Lanza. Bogotá.  
1979 Proceso de aculturación del indígena en Colombia. EN: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen XXII, Bogotá. pp. 13-26  
1967 *Los Andaki. 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. Fondo de Cultura, México.
- 1957-1960 *Documentos inéditos para la historia de Colombia. Tomos V-X*, Academia Colombiana de Historia, Bogotá.
- GALEANO, Eduardo  
1992) *Las memorias del fuego. Tomo I. Los Nacimientos*. Editorial Siglo XXI, Bogotá.
- GALEOTE, Manuel  
1990 *Notas de lexicología colonial. Algunos nombres de animales y plantas*. Kassel Edition Reichenberger. Pfannkuchstr.
- GARCES, Giraldo Diego  
1986 *Sebastián de Belalcazar Fundador de ciudades (1410-1551)*. Talleres gráficos de impresión Reina Ltda. Cali.
- GARCIA, José Luis  
1987 *El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un Concejo Asturiano*. EN: Fueyes Dixebrees de Lietres Asturianos, Oviedo.  
1996 El análisis del discurso en la antropología social. EN: *Memorias VII Congreso de Antropología Social. Simposio Etnolingüística y Análisis del Discurso*. Zaragoza.  
1976 *Antropología del Territorio*. Ediciones Josefina Betancor, Madrid et al.  
1991 *Rituales y proceso social: estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, Madrid
- GEERTZ, Cliford  
1989 *El antropólogo como autor*. Editorial Paidós, Barcelona  
1995 *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona  
1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Editorial Paidós, Barcelona  
1996 *Los usos de la diversidad*. Editorial Paidós, Barcelona.
- GOODY, Jack  
1985 *La domesticación del pensamiento salvaje*. Editorial Akal, Barcelona.
- GONZÁLES Alcantud, Jose Antonio  
1986 Las santas. Territorio y simbolismo religioso. EN: *Revista Gaceta de Antropología*. No. 4 pp.15-25
- GONZÁLES Alcantud José Antonio & Manuel Gonzales de Molina (Comp.)  
1992 *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Editorial Anthropos, Barcelona.

- GOLTE, Jürgen  
1980 *La racionalidad de la organización andina*. IEP. Lima.
- COSGROVE, Denis E.  
1984 *Social formation and symbolic landscape*. Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey.
- GUHL, Ernesto  
1967 *Colombia: Bosquejo de su geografía tropical*. Rio de Janeiro.  
1988 La geografía y el ordenamiento territorial. En: *La insurgencia de las provincias. Hacia n nuevo ordenamiento territorial para Colombia*. Coedición Siglo XXI & Universidad Nacional de Colombia.
- GUTIÉRREZ Estévez, Manuel  
1988 *Mito y ritual en América*. Editorial Alambra, Madrid.
- GUZMÁN, Arcesio  
1921 *Monografía de Almaguer*. Editorial San Bernardo. Bogotá.
- HALBWACHS, Maurice  
1950 *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France, Paris.
- HARDESTY, Donald L.  
1979 *Antropología Ecológica*. Ediciones Bellaterr, S. A. Barcelona
- HARRISON, Regina  
1994 *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Editorial Abya-Yala, Quito
- HERTZ, Robert  
1990 *La muerte y la mano derecha*. Alianza Universidad. Madrid.
- HUMBERT, Henri  
1909 La representation du temps dans la religion et la magie. EN: *Mélanges d'histoire des religions*. Paris.
- JOUTARD, Philippe  
1986 *Esas voces que nos llegan del pasado*. Fondo de Cultura Económica de México. México.
- KAARHUS, Randi  
1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio. Dualismo en la Cultura y Lengua Quechua/Quichua*. Ediciones TINKUI/ABYA-YALA.
- LEACH, Edmund  
1964 *Cultura y comunicación*. Siglo XXI, Madrid.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1964 *El pensamiento salvaje*. Fondo de cultura económica de México.
- 1984 *Antropología Estructural*. Editorial Eudeba, Buenos Aires.  
1986 *La alfarera celosa*. Editorial Paidós, Barcelona.  
1994 *Mito y significado*. Alianza editorial, Madrid
- LÓPEZ, Medel Tomas  
1989 *Visita de la Gobernación de Popayán. Libro de tributos (1558-1559)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- LOPEZ, Claudia Leonor  
1991 Los Caquiona: Frianos de sangre caliente. Tesis pregrado UNICAUCA, Popayán.  
1995 *Por el camino de la identidad yanacona. Etnicidad y conflicto en el Macizo Colombiano*. Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO sede Ecuador. Quito.
- LLANOS, Vargas Héctor  
1981 *Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*. Fundación de investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República. Bogotá
- LLANOS, Vargas Hector & Pineda Camacho Roberto  
1982 *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República.
- MALTZ, Daniel N.  
1968 El cómputo del tiempo primitivo. EN: *Primitive Time-Reckoning as a Symbolic System*, Cornell Journal of Social-Relations, No. 3,2.
- MARTINEZ, Delgado  
1959 *Popayán, Ciudad procera*. Academia colombiana de historia, Bogotá
- MECONI, Mario Polia  
1988 *Las lagunas de los encantos*. CEPESER, Piura.
- MELO, Franco Miller  
1993 *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia*. Tesis Antropología, Universidad del Cauca.
- MILLAN, Jose Antonio  
1994 Caminante de un paisaje inmenso. En: *Revista Archipiélago*, Nos. 18-19. pp.59-64.
- MORENO Ruiz, Encarnación  
1970 *Historia de la penetración española en el sur de Colombia, Etnohistoria de Pastos y Quillacinas, siglo XVI*. Editorial Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- MUÑOZ, Richard  
1990 El territorio para la cultura de los indígenas de Caquiona. Tesis Antropología. Unicauca, Popayán.

- MORENO, Isidoro  
 1982 "Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos". EN: *Tiempo de fiesta*, Honorio Velasco (Comp.)
- MURRA, John  
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.  
 1987 *La organización económica del Estado Inca*. Editorial Siglo XXI-Instituto de Estudios Peruanos. México.  
 1981 Lo límites y las limitaciones del "Archipiélago Vertical" en los Andes. EN: *Revista Maguaré* No.1, departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- NAMER, Gerard  
 1987 *Mémoire et société*. Méridiens Klincksieck, Paris
- NORBERT, Elias  
 1989 *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica de México, México.  
 1994 *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Editorial Península, Barcelona
- OBEREM, Udo  
 1978 "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra Ecuatoriana (Siglo XVI)". EN: *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*. Vol. IV. Paris.
- OCAMPO, Antonio  
 1987 *Historia económica de Colombia*. Editorial siglo XXI, Bogotá.
- OCAMPO, Julio E.  
 1981 *El libertador y el municipio de Bolívar*. Impresora Micolta. Cali.
- ORTIS, Sergio Elias  
 1965 *Lenguas y dialectos indígenas de Colombia. Historia extensa de Colombia, Prehistoria Tomo III*, Academia Colombiana de Historia. Bogotá.
- OSORIO de Negret, Betty  
 1992 Nuestra palabra antes y después de Colón. EN: Separatas 500 años periodico *El Colombiano*. No. 8. Coproducción CINEP-ICAN. Medellín.
- AUGE, Marc  
 1996 *El sentido de los otros*. Editorial Paidós, Barcelona.
- PACHÓN, Ximena C.  
 1980-1981 Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas EN: *Revista colombiana de Antropología*, Volumen XXIII. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá
- PADILLA, Altamirano Silvia, et al.  
 1977 *La encomienda en Popayán*. EEHA, Sevilla.
- PALACIOS, Salazar Luz Angela  
 1991 *Concepciones médicas y cosmovisión en Puenteterra*, Totoró. Tesis antropología, Unicauca, Popayán
- PATÍÑO, Víctor Manuel  
 1961 El maíz matambre en la planicie de Popayán. EN: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen X, Bogotá.
- PAZOS, Álvaro  
 1995 De la estructura a la función corporal. EN: *Revista Política y Sociedad*. No. 19. pp.161-173. Madrid.
- PAZOS, Arturo  
 1966 *Glosario de quechuismos colombianos*. Segunda edición. Imprenta del Departamento, Pasto.
- PÈRET, Benjamin  
 1960 *Anthropologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique*. Editions Albin Michel, Paris
- PONCE Leiva, Pilar  
 1992 *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito, siglo XVI-XIX*. Ediciones Abya-yala, Quito.
- RADIN, Paul  
 1972 *The Trickster. A study in American Indian Mythology*. Stocken Books. New York
- RAPPAPORT, Joanne  
 1979 *Bibliografía crítica de fuentes para la Etnohistoria de la región de Popayán*. Universidad del Cauca. Popayán.  
 1994 *Cumbe reborn. An Andean ethnography of history*. The University Chicago Press, USA.
- REYNOSO, Carlos  
 1986 *Teoría, historia y crítica de la Antropología Cognitiva. Una propuesta sistemática*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- RESTREPO, Vicente  
 1952 *Estudio sobre las minas de oro y plata en Colombia*. Banco de la República, Bogotá
- RICOEUR, Paul  
 1989 El tiempo contado. EN: *Revista de Occidente* No. 76, monográfico sobre el tiempo. Madrid.
- ROMOLI DE AVERY, Kathleen  
 1963 El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la conquista española. EN: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen XI, Bogotá.

- SANTA GERTRUDIS, Fray Juan  
1956 *Maravillas de la naturaleza*. Tomo I, Capítulo 3º. Biblioteca de la Presidencia Colombia, Editorial ABC. Bogotá
- SAPIR, Edward  
1934 "Symbolism". EN: *Encyclopaedia of de Social Sciences*, New York, MacMillan  
1977 *The social uses of metaphor*. Philadelphia, Univ. of Pennsylvania Press.
- SIMON, Pedro (fray)  
1882 *Noticias Historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Bogotá 1882. (bibliografía incompleta)
- SMITH, Pierre  
1989 Aspectos de la organización de los ritos. EN: *La función simbólica*. Editorial Júcar, Madrid.
- TODOROV, Tzvetan  
1987 *La Conquista de América. La cuestión del otro*. México  
1992 *Simbolismo e interpretación*. Monte Avila Editores, Caracas.
- TOVAR Pinzón, Hermes  
1988 *No hay caciques ni señores*. Editorial Sendai, Barcelona.
- TURNER, Victor  
1990 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- URIBE, Hernán y Flores Bernardo  
1984 *Información básica del departamento del Huila para programas de desarrollo agropecuario*. Instituto Colombiano Agropecuario Regional. Popayán.
- USCATEGUI, Mendoza  
1963 Notas etnobotánicas sobre el ají indígena. EN: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen XII, Bogotá.
- VV.AA.  
1947 *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano*, Tomo VIII
- VV.AA.  
1971 *Estudio general de los suelos de los municipios de Rosas, La Sierra, La Vega, Patía, Bolívar, Almaguer y San Sebastián (Macizo Colombiano, Departamento del Cauca)*. Instituto geográfico Agustín Codazzi. Bogotá.
- VV.AA.  
1992 *Atlas de Colombia*. Instituto Geográfico Agustín Codazzi. Bogotá.
- VV.AA.  
1996 Conformación del pueblo del Trapiche (actual pueblo de Bolívar-Cauca, Macizo Colombiano). Tesis de licenciatura en historia. Universidad del Cauca, Popayán.
- VV.AA.  
1986 Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. EN: *Revista Andina*, año 4 No. 1. Cusco.
- VELASCO, Juan de.  
1981 *Historia del reino de Quito en la América meridional*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- VELASCO M., Honorio  
1982 *Tiempo de fiesta*. Editorial Tres-Catorce-Dieciséte, Madrid.
- VERDIER, Yvonne  
1979 *Façons de dire, façons de faire*. Éditions Gallimard, Paris.
- VOKRAL, Edita, V.  
1991 *Qorñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- VASQUEZ, Carvajal William  
1989 *Relaciones territoriales vistas desde el historial de la población de San Juan*. Tesis de Antropología. Unicauca. Popayán.
- VÁZQUEZ, de Espinosa Antonio  
1948 *Compendio y descripción de las indias occidentales*. Smithsonian Institution, Washington
- WHITE, L  
1982 Origen y base de la conducta humana. EN: *La Ciencia de la Cultura*. Editorial Paidós, CIUDAD?
- WHORF, Benjamin L.  
1971 *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Editorial Six Barral, Madrid.
- WITTGENSTEIN, Ludwig  
1976 *Los cuadernos azul y marrón*. Editorial Estructura y Función. Madrid.
- YÉPEZ Ch., Benjamín  
1992 Entre notas reales. EN: Separata 500 años No.22, periódico *El Colombiano*. Medellín.
- ZAMBRANO, Vladimir Carlos (Comp.)  
1993 *Hombres de páramo y montaña. Los yanacunas del Macizo Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- ZULUAGA de, Diaz Zamira.  
AÑO *Oro, Sociedad y Economía en la Gobernación de Popayán 1533-1733*. Universidad del Cauca. Popayán.  
1983 *Guerra y economía en las haciendas, Popayán, 1780-1830*. Biblioteca Banco Popular, Bogotá.