

Geografía humana de Colombia

Región Andina Central



TOMO IV - VOLUMEN II

Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central, Tomo IV.

Volumen II

Instituto Colombiano de cultura hispánica

Contenido

PRESENTACIÓN.....	3
LOS WAMPI O LA GENTE DE GUAMBÍA.....	4
BIBLIOGRAFÍA DE LOS WAMPI (GUAMBIANOS)	57
LOS NASA O LA GENTE PAEZ	61
BIBLIOGRAFÍA DE LOS NASA (PAECES)	107
COYAIMAS Y NATAGAIMAS.....	110
BIBLIOGRAFÍA DE LOS COYAIMAS Y NATAGAIMAS.....	139
ETNOGRAFIA MUISCA: EL RESGUARDO DE COTA	141
BIBLIOGRAFÍA DE LOS MUISCAS	178

PRESENTACIÓN

El Instituto de Cultura Hispánica ofrece en este volumen reseñas sobre diversos pueblos indígenas del Sur colombiano. Incluye presentaciones sobre grupos que, como los Paeces y los Guambianos, son reconocidos en el ámbito nacional por su fortaleza social y política que ha guiado el proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos indios de Colombia y la participación de sus líderes en organizaciones continentales que propenden por la estabilización y consolidación de los derechos étnicos.

Por compartir dicho espacio socio-geográfico, desde tiempos de conquista con vertido en epicentro de la consolidación de la sociedad nacional, las elaboraciones de este volumen ilustran la más cruda historia del proceso de desintegración de las poblaciones nativas y dan razón de las poderosas transformaciones que habían llevado al desconocimiento de pueblos que como los del Macizo Colombiano no habían sido considerados “indios”.

Por lo mismo, el libro da cuenta de diversas formas de resistencia que históricamente han debido implementar para mantener su identidad como pueblos. Es de destacar que si ello había descansado en la lucha por mantener o recuperar sus territorios, lucha que no cesa en cuanto conforma la base de la producción y reproducción de sus sociedades y culturas, recientemente ocupa lugar destacado la reivindicación de propias características socio-culturales como fundamento del reconocimiento y revitalización de la indianidad, incluyendo las particulares formas de utilización y conceptualización de la tierra.

Tal es el caso de la reseña realizada sobre los Pastos que evidencia no sólo su especificidad cultural, sino la vitalidad de nativas conceptualizaciones que sobrepasan el impacto civilizador de más de quinientos años. O bien, la reivindicación de la indianidad Yanacuna que aquí es presentada como cristalización de símbolos que, como las vírgenes de obvia raigambre hispana, fueron apropiados por las gentes y se exhiben como reordenadores de la identidad. O, por fin, la reivindicación del evidente vínculo histórico de las gentes del resguardo de Cota con sus ancestros muisca, no obstante compartir caracteres socio-culturales comunes con sus vecinos; éstos no se incluyen en dicho proceso de reconocimiento identitario.

Así, el libro no sólo pretende llamar la atención del lector sobre las características de los pueblos indígenas, sino que espera conducir a la reflexión y reconocimiento de nuestra propia identidad como nación, sobre su diversidad cultural y la histórica raigambre nativa del país

François Correa Rubio
Universidad Nacional de Colombia
Director del Departamento de Antropología



LOS WAMPI O LA GENTE DE GUAMBÍA

Ximena Pachón C.

1. EL MEDIO ECOLÓGICO

Los indígenas Guambianos habitan los flancos occidentales de la cordillera Central, en el noroeste del departamento del Cauca. El paisaje de la región, puramente andino, se caracteriza por una compleja topografía, con pequeños valles y altas montañas, donde los páramos de Las Delicias y Moras y el Alto de Guanacas, sobresalen como los accidentes orográficos más importantes. Sus tierras están regadas por numerosos ríos y riachuelos que bajando de la cordillera surcan el territorio en varias direcciones. El Río Piendamó que atraviesa el resguardo de Guambía para desembocar más tarde en el Río Cauca, es la principal corriente fluvial de esta región y sobre la que confluyen una serie de quebradas y riachuelos como la de Cacique, Manchay, Michambre y Agua Blanca.

La altitud promedio de la zona oscila entre los 2.000 y 3.000 metros sobre el nivel del mar, aunque debido al proceso de expansión blanca, las tierras ocupadas tradicionalmente por los indígenas, tendían cada vez a ser las más altas. De esta manera, los Guambianos habitan una región eminentemente fría y lluviosa, con una temperatura promedio de unos 12°C y una precipitación anual de 137 mm³.

En la región, con el paso de los años y debido a la sobreexplotación a la que se ha visto sometido su territorio y a las técnicas agrícolas tradicionalmente utilizadas, se ha ido agotando la vegetación primaria. El “quicuyo” y el “carretón” son los principales pastos existentes; el Cedro, el Canelo y el Chaquiro, son los árboles más comunes mientras que los arbustos de “Lechero” y “Arboloco”, abundantes en la región, son ampliamente utilizados como “cercas vivas” para demarcar linderos. En los últimos decenios el Eucalipto, el Pino y las Acacias han venido transformando paulatinamente este tradicional paisaje andino.

Con la tala del monte cordillerano, su vegetación tradicional ha ido desapareciendo, al igual que la fauna que antiguamente existía. Los venados, las guaguas, los cuzumbos y armadillos ya solo existen en la memoria de los abuelos, mientras que ocasionalmente se

puede cazar una liebre y ver entre los arbustos unas pequeñas ardillas. La tórtola, la mirla, el copetón y la perdiz son las principales aves de la región, y un águila o un gavilán, de vez en cuando surcan el cielo, sembrando el pánico entre los indígenas que ven amenazados sus escasas aves de corral. Durante las épocas de subienda, aún se puede pescar alguna que otra trucha en los fríos ríos y riachuelos que surcan su territorio.



2. LOCALIZACIÓN Y DENOMINACIÓN

Los Guambianos habitan fundamentalmente el municipio de Silvia y de Jambaló, aunque algunos pocos viven también en los municipios de Totoró, Caldon y Toribío, en el departamento del Cauca. De lo que era su antiguo territorio sólo queda una pequeña parte, siendo el resguardo de Guambía y el de Quisgó, en Silvia, las áreas que mayor densidad de población Guambiana albergan. Fuera de la zona de resguardo se encuentran también en lo que eran las antiguas haciendas de Ambaló y Chimán, en Malsavá y Comojó. Todos ellos hablan la lengua Guambiana, *Wampi-misamerawam* o “lengua de los hombres Guambianos”, clasificada inicialmente por los expertos como perteneciente al grupo denominado Guambiano-Kokonúto, de la gran familia Chibcha (Rivet, 1946). Trabajos más recientes sobre lenguas amerindias consideran que el Guambiano, el Páez y el Kamsá son lenguas aisladas y de dudosa clasificación (Matteson, 1972).

Entre los hablantes de la lengua Guambiana, se pueden encontrar algunas pequeñas diferencias dialectales, que de ninguna manera les impiden la completa comunicación interétnica, siendo los habitantes del resguardo de Guambía los que se consideran expertos en el manejo de su idioma y miran con cierta soma a los otros hablantes de su lengua.

Actualmente la mayoría de los Guambianos hablan español, especialmente los hombres y la población joven. Este proceso del bilingüismo, adquirió una dinámica importante a partir de la década del 40, ya que antes de esta fecha, sólo un número muy reducido de indígenas hablaba la lengua de “los blancos”. Aunque consideran el dominio del español como un elemento fundamental de supervivencia y defensa contra el hostil mundo blanco dentro del

cual se encuentran inmersos, se resisten a perder su propia lengua, factor fundamental de su identidad étnica y cultural.

Los Guambianos se denominan así mismos “Wampi-misamera” o la “Gente de Guambía”. La palabra Mogueux, utilizada en primera instancia por Douay para designar a los Guambianos y a su lengua, parece ser tan solo el concepto empleado por los Páez para referirse a sus vecinos los Guambianos. La denominación de Silveños, que ocasionalmente puede ser escuchada, es utilizada especialmente por la población mestiza de la región para referirse a los Guambianos de los alrededores de Silvia.



3. DEMOGRAFÍA

Disponemos de escasa información confiable para poder realizar una descripción adecuada de la composición demográfica de la población guambiana. Algunas fuentes secundarias y el Censo de Resguardos Indígenas del Cauca realizado por el DANE en 1972, a pesar de su baja cobertura y del carácter experimental de su metodología, acopió un interesante volumen de información que nos permite un acercamiento a esta problemática.

3.1 Población

Schwarz haciendo un cuidadoso seguimiento del crecimiento de la población de Guambía en el transcurso de este siglo, considera que para 1900 la población ascendía a unos 1.500 hombres y que ésta, en 1970 era de 7.030 personas (Schwarz, 1973,240). O sea, que se incrementó en un 6.69% en promedio anual.

El estudio del DANE, con su baja cobertura, censó únicamente 6.072 Guambianos de los cuales sólo 5.422 se encontraban en Guambía en 1972. (DANE, Boletín Mensual de Estadística, 111). La división de Asuntos Indígenas habla de 10.180 habitantes en Guambía para el año de 1980 (Listado de Comunidades Indígenas. Ministerio de Gobierno), mientras que la ONIC considera poco reales los datos anteriores, y sostiene que para 1980, el número de Guambianos debía ascender a 18.000 personas.

3.2 Composición por sexo y edad

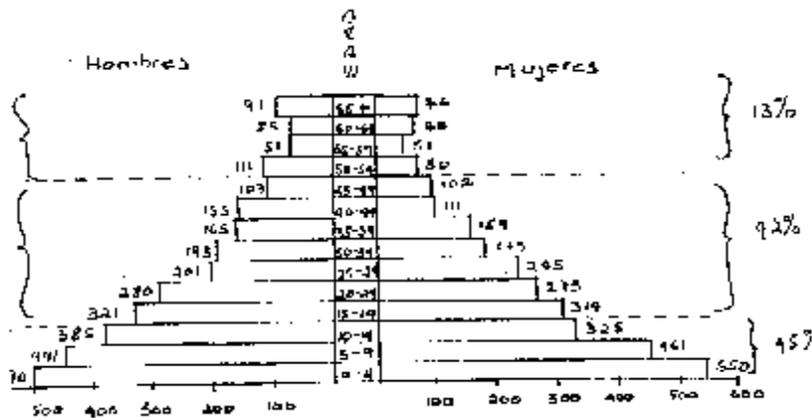
Tomando los datos censales y agrupando la población guambiana por grupos de edad, se encuentra que el 44% de las personas entrevistadas eran menores de 15 años; la población en edad productiva, o sea aquella comprendida entre los 15 y los 54 años, representaba el 49% del total de los entrevistados, es decir la mitad de la población; mientras que el número de viejos era poco, ya que las personas mayores de 55 años eran solamente el 7% de la población estudiada.

Los datos manifiestan una estructura poblacional eminentemente “joven”, siendo la edad media 22.63 años para hombres y 21.26 para mujeres. En términos sociales, las cifras citadas implican una alta carga de dependencia para la población en edad productiva, al igual que un esfuerzo considerable de este segmento poblacional para la supervivencia comunitaria.

En cuanto a la composición por sexo, los datos censales de 1972 señalan que el 51% correspondía a hombres y el 49% a mujeres. Sin embargo, si esta información se mira a través de los grupos de edad, encontramos que dentro de la población menor de 14 años el número de mujeres era levemente superior al de los hombres, que correspondían al 50.38% de la población estudiada; mientras que para la población entre los 15 y los 54 años, el número de mujeres bajaba a 48.73% y en la población mayor de 55 años el número de mujeres en relación a los hombres sigue descendiendo a un 46.46%. Estos datos nos demuestran que la población femenina en Guambía se encontraba expuesta, tenía mayores índices de mortalidad y menor expectativa de vida que los hombres.

Infortunadamente no disponemos de datos más recientes que nos permitan establecer cambios demográficos para esta comunidad.

3.3 Pirámide de población



(FUENTE DANE: REGUARDOS INDÍGENAS DEL CAUCA. Boletín Mensual de Estadística No. 314. 1977)

4. CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA POBLACIÓN

4.1 Características físicas

Físicamente el Guambiano se diferencia de sus vecinos no sólo por su vestimenta particular, sino por algunas características físicas especiales. Su tipo racial estudiado por Lehmann y Márquez en 1943, es uno de los pocos que en Colombia ha sido analizado con criterios científicos. Según los autores, los Guambianos se caracterizan por tener una piel amarilla clara, cabellos de tonalidad más oscura y la calvicie y la canicie están prácticamente ausentes. Los ojos presentan una gran variedad de tonalidades de color castaño y su sistema piloso es poco desarrollado. La estatura encontrada es poco elevada, siendo 1.59 metros el promedio establecido en la época que se realizó el estudio. Las espaldas son anchas y las caderas estrechas, los miembros superiores, en relación con la estatura son cortos, mientras que los inferiores son relativamente largos. La cabeza es notoriamente ancha, la frente estrecha y recta, tienen la nariz mesorrina, ojos oblicuos y lóbulo de la oreja adherido. Con base en los datos obtenidos, los autores encuentran bases para comparar estos grupos con otros indígenas de la América Central y con algunos de las regiones occidentales de la América del Sur (Duque Gómez, 1961, 88).



4.2 Tipo de asentamiento

En Silvia, donde habitan algunas familias guambianas, no existe un patrón específico y característico de asentamiento. Los propietarios de un pedazo de terreno, construyen sus casas, relativamente cercanas unas de otras, pero a medida que se alejan del pueblo, éstas se van dispersando a lo largo de los caminos y por las brechas y caminos que recorren el territorio.

4.3 Las viviendas

4.3.1 Características generales

Las antiguas chozas rectangulares de bahareque con techo de paja, y la pequeña habitación circular para las mujeres menstruantes, que caracterizaron a la vivienda antiguamente, prácticamente han desaparecido del paisaje guambiano. Actualmente la estructura de las viviendas es muy homogénea, habiéndose impuesto desde hace unos sesenta años el estilo colonial en forma de L o U, y el bloque de adobe y la teja como los materiales más comúnmente utilizados. Los pisos son generalmente de tierra pisada, aunque se encuentra también el ladrillo, el cemento, el baldosín y ocasionalmente la madera. El bambú, la guadua y sobre todo los troncos de Eucalipto, siempre están presentes en la vivienda regional y la cal blanca y las pinturas de colores son utilizadas en las moradas de algunos prestigiosos Guambianos.

Es de anotar, que si bien el tipo de casa colonial se ha generalizado en la región, la utilización del espacio sigue estando muy determinada por la tradición (Botero, 1982, 31). De esta manera podemos observar, que mientras la antigua estructura de vivienda disponía máximo de dos alcobas, el tipo actual consta además de la cocina, de 3 o 4 habitaciones, de las cuales unas permanecen frecuentemente vacías, ya que muchas veces no saben exactamente qué utilización se les puede dar, otras son empleadas como dormitorios, y algunas como depósitos donde se almacenan herramientas, semillas, etc. El “cielo raso” o “tumbado” igualmente es utilizado con este fin, guardándose el maíz, el trigo, etc., para cuando lleguen las épocas de “hambruna”. El “sanitario” es indudablemente un espacio nuevo, no muy bien construido ni en las mejores condiciones de aseo. Su introducción, se debe a las campañas que las mejoradoras de hogar de diferentes instituciones oficiales y

privadas han desarrollado en la región. Construidos en las inmediaciones de las viviendas, su uso parece no haberse incorporado a los hábitos higiénicos de los Guambianos.

La cocina es tal vez el lugar principal dentro de la vivienda guambiana, ya que es “el lugar social por excelencia” (Ibíd., 32). A pesar de ser un espacio fundamentalmente femenino donde las mujeres emulan en la realización de su trabajo, almacenan los víveres de primera necesidad, preparan los alimentos, los reparten y consumen, también es aquí, en la cocina, el lugar donde se reciben las visitas de confianza y donde la familia en las frías mañanas y noches cordilleranas conversa al calor del fogón que permanentemente permanece prendido. Igualmente es en la cocina donde generalmente las mujeres hilan, tejen, cosen, mientras los niños juegan alrededor y los pequeños duermen en hamacas.

El espacio destinado a la cocina generalmente es suficientemente espacioso, siendo su dotación elemental: un fogón que se construye en el suelo entre piedras, sobre las que se colocan las vasijas en las que se preparan los alimentos; pequeños bancos o “pangus”, tallados en un bloque de madera y ubicados alrededor de éste; cucharas de palo de diferente tamaño, algunas ollas de aluminio y unas pocas tazas y platos esmaltados, enseres éstos, que desplazaron casi totalmente las antiguas vasijas de barro.



" Olla Comunitaria" Empresa Comunitaria La Esperanza, Resguardo de Quizgó, Silvia.

Grandes y rústicas repisas de madera o alacenas utilizadas para acomodar todos estos implementos y el molino metálico o máquina de moler, que hoy en día se ha convertido en un instrumento imprescindible en la mayoría de las cocinas guambianas, complementan el ajuar culinario.

Pese a los esfuerzos realizados por los planes gubernamentales, en muy pocos casos se ha logrado imponer la “hornilla” o estufa alta. Esta, según dicen ellos, no soporta el peso de los grandes calderos tan utilizados para la preparación de las comidas de las “mingas”, ni tampoco permite la colocación de la leña necesaria para avivar el fuego y aligerar la cocción de los alimentos, y sobre todo, no permite la calefacción de la cocina y el agruparse alrededor del fuego, hechos tan importantes dentro de la vida cotidiana de los Guambianos.

Además de lo mencionado, la cocina tiene una serie de connotaciones mágicoreligiosas y sociales cuyo análisis escapa a los alcances de este trabajo. Sin embargo, se puede mencionar cómo la utilización de una cocina de un fogón, determina los límites de las familias nucleares.

El “vivir aparte”, dentro de la mentalidad guambiana se refiere en una primera instancia a no compartir el espacio de la cocina, aun cuando se comparta la misma vivienda.

En varias viviendas es usual aún encontrar la tradicional barbacoa, utilizada antiguamente para dormir. Para protegerse del frío durante la noche acostumbran a acostarse vestidos y arrojarse con viejas ruanas, anacos y pieles de oveja. De vez en cuando se utilizan las cobijas.

Dentro del ajuar doméstico se deben mencionar las lámparas de Kerosene, las Coleman, las máquinas de coser, las de moler, los radios transistores, las máquinas de escribir y los tocadiscos. A medida que la electricidad se ha generalizado en la comunidad, los bombillos han desplazado los otros medios de iluminación y varias viviendas disponen de televisión.

4.3.2 Construcción de las viviendas

La construcción de las viviendas ha sido tradicionalmente una actividad que sobrepasa los intereses de las parejas o las familias individuales, siendo ésta una labor eminentemente colectiva. En una primera etapa el interesado, después de seleccionar el lugar deseado para levantar la casa, acostumbra llevar a un “adivino”. Este especialista es el encargado de decidir si el sitio es apropiado, si se debe realizar una “ceremonia de limpieza” o si es más recomendable el cambio de ubicación. Aun en la actualidad, los Guambianos se cuidan extremadamente de construir en lugares donde antiguamente pudo haber estado ubicada una vivienda, según ellos de propiedad de los “Pijaos”, a los que a pesar de los siglos se siguen concibiendo como sus legendarios enemigos. Los sitios en que se encuentran construidas las viviendas en Guambía, son los mismos que se vienen utilizando desde siglos, ya que la costumbre es desbaratar la casa vieja cuando ésta se encuentra muy deteriorada y construirla en el mismo sitio o muy cerca de éste, utilizando inclusive los viejos materiales (Ibíd., 30).

Una vez seleccionado y listo el sitio de la vivienda, realizados los cálculos sobre materiales y adquiridos éstos, se inicia el trabajo con la ayuda de parientes y amigos, quienes bajo la dirección del propietario de la vivienda y la asesoría de un “maestro” cumplen todas las etapas de la construcción. Los hombres se hacen presentes con sus herramientas y utensilios de trabajo y se establece una espontánea división de las funciones: mientras unos se dedican a colocar adobes, otros con la ayuda de caballos mezclan la paja con el estiércol, otros

transportan esta mezcla hasta la construcción, otros con sus machetas convierten los troncos envigas, y finalmente otros apresuradamente traen materiales del pueblo.

Las mujeres por su parte, son las encargadas de preparar los alimentos que se consumirán más tarde al terminar las labores del día; éstos son acompañados generalmente con aguardiente y una porción extra de comida usualmente es entregada a cada trabajador para llevar a su hogar.

Al finalizar la construcción, la cual puede durar unos tres o cuatro días “mingando” unas veinte personas, ante la presencia de todos los participantes, un “especialista” realiza un breve pero importante ritual, que consiste en esparcir aguardiente en todos los rincones de la vivienda. Se erradican de esta manera, no sólo los malos espíritus que pudieran existir, sino las aflicciones y pesares de la futura morada. Este hecho es reforzado posteriormente colgando la mata de Sábila, que indefectiblemente se encuentra en todas las viviendas.

La decoración exterior es tal vez la última etapa de la construcción de las viviendas. Una vez que las paredes han sido recubiertas con pañete, se usa frecuentemente pintura de cal blanca y se añaden franjas de fuertes colores. En algunos casos se elaboran decoraciones más complejas, como dibujar un nombre y el sol y las estrellas.

5. SÍMBOLOS DE IDENTIDAD ÉTNICA

5.1. La lengua

Wampi-misamera-wam” o la “lengua de los hombres Guambianos”, hablada en los resguardos de Guambía y Quisgó, en Malvasá y Comojó y en lo que fueron las antiguas haciendas de Chimán y Ambaló, es uno de los elementos más importantes de su identidad étnica. Aunque actualmente la mayoría de los Guambianos hablan el español y el bilingüismo es un hecho generalizado, se resisten a perder su lengua y trabajan por lograr programas viables de educación bicultural y bilingüe. A los niños se les insiste en la importancia de su lengua y en los últimos años se ha venido despertando un orgullo étnico para los hablantes de la lengua. Para continuar siendo Guambiano no sólo deben recuperar su historia y sus tradiciones, sino sobre todo, no dejar que el español desplace la lengua de sus antepasados.

5.2. El vestido

Las condiciones climáticas en las que viven los indígenas Guambianos, han motivado una adaptación del vestido. Los fuertes vientos del páramo y las bajas temperaturas han dado lugar a la confección de un buen número de prendas que los Guambianos conservan puestas

durante las faenas diarias que exigen un gran esfuerzo físico, como la agricultura, la construcción de carreteras y obras comunales y el comercio. Los hombres usan calzoncillos de lienzo blanco que les cubren hasta el borde superior de las rodillas y sobre ellos se ponen una falda de paño azul o negro que llaman “lusig” sostenida por un grueso cinturón de cuero.

El sombrero es de uso general, todos lo usan, pero ya no se trata de aquel pando y redondo de paja, que trenzaban los abuelos años atrás, sino el sombrero de fieltro de confección industrial. Al rededor del cuello llevan una bufanda; cuyos extremos, de vistosos colores, caen sobre la ruana. No calzan tampoco las alpargatas tradicionales, sino usan zapatos y botas de cuero o caucho que compran en los mercados de la región.

El vestido de la mujer es vistoso y con profusión de adornos: blusas de colores, bordadas de lana; “anacos”, oscuros y surcados por estrechas franjas de vivos colores, repletos de pliegues y sujetos a la cintura por una faja o chumbe de dos metros de larga. Sobre la espalda un rebozo de paño azul intenso, a manera de capa, que sostienen por delante con ganchos metálicos, dejando libertad de movimiento a los brazos. Numerosas gargantillas cubren su cuello y llegan a pesar juntas hasta tres kilos. Al igual que el hombre, llevan sombrero de fieltro y botas de cuero o caucho. Los collares de plata que hace algunos años eran adorno habitual, hoy se lucen exclusivamente en las grandes oportunidades y pocas mujeres los poseen.



Con orgullo los Guambianos llevan su traje que los distingue de los demás y a pesar de los cambios que se han ido introduciendo en su indumentaria, éstos se adaptan y reincorporan a su tradición, haciendo que el traje sea otro elemento importante de su identidad étnica.

5.3. Bandera

Dentro del marco de las luchas recientes de la comunidad guambiana, el Cabildo, ante la primera asamblea del pueblo guambiano, introdujo la “Bandera Guambiana” la cual, según la descripción que ellos mismos hacen de ella, es así:

“Viene sobre bastón de mando;
con cordón trenzado
de la comunidad unida;
y con machetes porque somos trabajadores;
roja, por la sangre de los antepasados;
azul, por nuestro vestido de hoy, sea hombre, sea mujer;
blanco, por la alegría del matrimonio;
negra, por la tierra madre nuestra;
bordeada con el acabado de nuestros tejidos”

(Documento de la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, *Para proclamar nuestro derecho*).

6. HISTORIA ÉTNICA

6.1 Los Guambianos a la llegada de los españoles

Pocas investigaciones se han realizado sobre quiénes eran los pueblos indígenas de la región de Popayán, ni cuál era su territorio o cómo estaban organizados. Tanto antropólogos como historiadores y arqueólogos han elaborado contradictorias hipótesis que es necesario seguir explorando.

6.1.1 Una versión existente sobre los Guambianos plantea que durante la época de la Conquista, éstos fueron traídos por los españoles desde el Ecuador y el Perú como “yanaconas”, es decir, como población de tipo servil, desvinculada de un grupo étnico. Sin embargo, no existen bases consistentes que le den piso a esta afirmación difundida entre hacendados caucanos y campesinos de la región. Se sabe que en 1536 Belalcázar llegó a la región y según el cronista Antonio de Herrera, el conquistador salió de Quito.

“...con 300 Castellanos de á Pie,
i de á caballo, sin la multitud de
indios, que suelen llevar á las
jornadas otros Capitanes...”
(De Herrera, 1950, Tomo 7, 150).

En su segunda expedición de 1538, Belalcázar trajo un número importante de “indios de servicio” según consta en las Actas del Cabildo de Quito, citadas por el historiador Jijón y Caamaño: “Con Belalcázar iba no sólo la flor y nata de los Conquistadores, sino más de 5.000 indios de servicio...”(Jijón y Caamaño, 1936). Estudios realizados al respecto señalan que a pesar de la porción tan alta de gente que murió en los ardientes valles del Patía durante el largo viaje que Belalcázar y sus soldados realizaron de Quito a Popayán (Romoly, 1962,258), un numero importante de indios llegó a esta ciudad y fueron ubicados en áreas especialmente asignadas para ellos ya que por lo general los “yanaconas” no eran agregados a otras comunidades locales (Romoly, 1974, 377). Habitantes actuales de regiones campesinas e indígenas del Macizo Colombiano, como los pobladores de los resguardos de Río Blanco, Guachicono, Caquiona, San Sebastián y Pancitará, aunque perdieron su lengua, su indumentaria y otros aspectos de su cultura, se identifican étnicamente como “yanaconas”. Igualmente, en esta región del país, es frecuente encontrar el apellido “Anacona” entre la población campesina e indígena que allí habita. El antiguo barrio denominado “Yanacona”, en la misma ciudad de Popayán, pudo haber surgido como una zona restringida y asignada para estos pobladores sureños.

Los estudios lingüísticos, por su parte, son contundentes en el rechazo de esta hipótesis, ya que los “yanaconas” hablaban quechua y los especialistas sobre la lengua guambiana están muy lejos de clasificarla dentro de esta familia. Los incipientes estudios arqueológicos, por su parte, señalan que a principios del siglo XVII, habitaba la región una población aborigen, posiblemente los antepasados de los Guambianos y vestigios humanos que se encuentran en el mismo territorio, muestran que el área ha sido poblada desde hace mas de 2.000 años (Trochez, Flor y Urdaneta, 1992)

6.1.2 Una segunda hipótesis considera que a la llegada de los españoles existían en el Valle de Popayán múltiples grupos más o menos autónomos, que conformaban en la época una unidad política conocida como la “Confederación Guambiano Coconuco”, que compartía además de la lengua, un territorio y una cultura (Lehmann, 1946 b, 969).

Estas etnias se encontraban confederadas “bajo la autoridad de un señor o Yasgüen¹ cuya residencia o corte era el pueblo de Pubén” (Arroyo, 1907, 85).

6.1.3 Una tercera hipótesis, surgida también del estudio de otras fuentes documentales y de viejas tradiciones, y la cual no invalida la anterior sino que por el contrario puede ser complementaria, sugiere la existencia en la época de la conquista, de una gran etnia o sociedad, los “Puhenses” o “Pubenenses”, compuesta por el conjunto de grupos indígenas

¹ El concepto de Yasgüen hace relación a supremo mandatario, cacique y/o shamán que encarna un poder político y mágico religioso. El antropólogo David EARLE en un manuscrito que no ha sitio publicado «Political organization of Indians Group in the Popayan area at the time of the Spanish Conquest» elaboró un interesante análisis de este concepto. Citado por RAPPAPORT, 1990, 36.

que habitaban en los territorios aledaños al actual valle de Popayán, “aun llamado Pubén por los indígenas...”, y de quienes descenderían los actuales Guambianos.

La imagen y desarrollo que de esta unidad política, llámese “Confederación Guambiano Coconuco” o “los Pubenses”, han elaborado estudiosos sobre el tema, muy hipotéticamente se puede resumir así: hacia el siglo XV, las etnias que habitaban el Valle de Popayán, asediadas por grupos guerreros y caníbales que circundaban la región, entre los que se encontraban, entre otros, los Pijaos y Yaporongos que moraban hacia el oriente, los Patías y Bojoleos por el sur y los Petequies por el norte, además de algunas posibles incursiones militares de los Incas en el sur, se organizaron en una confederación para defenderse de los feroces indígenas que los circundaban. Cuenta la tradición, que el gran cerebro creador de esta alianza fue el cacique Pubén y que bajo su liderazgo político y militar la confederación alcanzó importantes desarrollos (Vergara Cerón, 1958).

El prestigio de este gran cacique hizo que al valle y a la antigua ciudad se le conociera con el nombre de Pubén, como homenaje al gran reformador. Jaime Arroyo expresaba que en su época, mediados del siglo XIX, los indígenas de las parcialidades vecinas a Popayán llamaban a esta ciudad, Pubén.

La historiografía local plantea que a la llegada de los españoles este territorio se encontraba gobernado por dos grandes caciques, Payán y Calambás, “hermanos entre sí e hijos de la orgullosa cacica Genagra, que se había hecho enterrar con pompa inusitada en la orilla opuesta del gran río” y que eran descendientes del gran mandatario Cacique Pubén, fundador de la confederación y fallecido hacia cuatro generaciones (Ibídem, 21). Fuentes más antiguas, como la relación de Fray Jerónimo de Escobar (1582), señala que en el valle de Popayán reinaba Popayán como supremo jefe o “Yasgüen”, estando su poder relacionado con el de Calambás, su hermano, quien ejercía su gran autoridad en la cordillera. Antonio de Herrera por su parte, asevera la presencia de estos caciques indígenas cuando escribe que Belalcázar

“...teniendo entendido, que estos dos señores hermanos, muy Principales, el uno llamado Calambaz, i el otro Popayán, poseían una gran Provincia, de mui buena tierra, i rica de Oro, acta la parte del Norte..Determino de emprehender, ante todas cosas, la tierra de Calambaz, i Popayán, aunque le ponian grandes dificultades, i en especial la valentía de la gente. i la ferocidad de Calambaz, de quien havia de pensar, que tendría mui gallarda resistencia...” (De Herrera, op. cit., Tomo 73, 150).

La presencia de los dos caciques, interpretada por algunos historiadores como una división del territorio surgida por razones de táctica de guerra, apoya hoy en día la hipótesis en elaboración, de una sociedad dualista, donde cada uno de los hermanos gobernaba una de las mitades del territorio. Esta hipótesis encuentra sustento en algunos datos actuales de la etnografía guambiana (Dagua, Aranda y Vasco, 1989; Botero, 1985). El cacique Calambás,

el mayor de los dos, con mayor autoridad en los asuntos políticos y militares gobernaba en las tierras altas de la cordillera, en las sierras y en las montañas, mientras que el hermano menor, Payán o Popayán, tenía la responsabilidad de custodiar las tierras planas de clima más benigno donde se hallaba la ciudad de Pubén (Vergara Cerón, op. cit., 21, 22; Schwarz, op. cit., 51-52).

La lectura de cronistas y visitantes, sugiere la existencia de cuatro grandes sectores, diferenciados geográfica y ecológicamente, correspondiendo el primero a la región de Popayán. Tomás López, en visita administrativa realizada a la región en 1559, divide los pueblos indígenas de la región en cuatro grandes provincias, una de las cuales es la de Popayán y en la que quedan incluidos los pueblos de Coconuco, Zanzula, Malvasá, Polindara y Pisabarro, Totoró, Ambaló, Piendamó, Guambía, Socomita y Ambaló, Chero, Piendamú, Chizatao, Xexe, Timbío y Calosé.

Esta regionalización, que había sido establecida inicialmente por Cieza de León en los años 1540, se mantuvo posteriormente en 1569 cuando Pedro de Hinojosa recorrió el territorio. En esta ocasión, aparece una vez más la mención de los pueblos relacionados directamente con Popayán y en 1607, el Visitador Armenteros y Henao reconoció otra vez la existencia de las cuatro provincias. Este similar agrupamiento de pueblos dentro de unidades mayores que se mantienen más o menos constantes a través de los escritos de la época, y sobre el que se asienta la organización administrativa colonial, podría ser considerado no como un hecho fortuito y casual, sino como un síntoma de una homogeneidad cultural y social más profunda de lo que tradicionalmente se ha planteado (Botero, 1985, 91, 4).

Las descripciones que nos brindan los cronistas como Cieza y Piedrahita (1553, 1685), de los pueblos que existían en Popayán y sus términos, no permiten vislumbrar la presencia de diferencias profundas entre éstos; por el contrario se habla de forma homogénea de la región. De esta manera, en tiempos prehispánicos esta sociedad pudo estar conformada

“... por lo que los españoles llamaron los pueblos y las provincias sujetos a la ciudad de Popayán; configurando estos un conjunto social interrelacionado política, económica y culturalmente... un conjunto que en relación con otros mantenía una identidad propia que lo diferenciaba” (Ibíd., 48).

Reforzando la hipótesis, de que los Guambianos actuales son los descendientes de los antiguos Pubenses, se encuentra la información lingüística como un elemento importante para corroborar esta idea. El historiador Arroyo señalaba cómo los lugares que ocupaban los antiguos Pubenses se pueden distinguir por la partícula final “bío”, tan notoriamente recurrente en la terminación de los topónimos de una amplia zona del Cauca como Timbío, Mojibío, Cajibío, etc. y que significa “toda el agua que corre...” (Arroyo, op. cit., 86). En la

lengua guambiana actual, la partícula “bi”, es utilizada para designar el agua (Botero, op. cit., 68)².

6.2 Llegan los Conquistadores

Después de la conquista de Quito por Sebastián de Belalcázar, y hallándose éste en el pueblo indígena de Latacunga, un prisionero indio venido del norte, le habló de la existencia del fabuloso “Dorado”, donde el gran rey de Cundinamarca se bañaba en una laguna, cubierto de grandes cantidades de oro. El afán de aventura y de riqueza del conquistador no se hizo esperar e inmediatamente envió, en el año de 1535, a explorar la región un ejército compuesto por unos 4.000 indígenas y unos pocos españoles bajo las órdenes de Juan de Ampudia y Pedro de Añasco.

En el ascenso hacia el norte, los capitanes de Belalcázar encontraron feroces grupos de Pastos y Patías que con la noticia de la entrada de los españoles, les salieron a su encuentro y en agueridos combates no se dejaron vencer fácilmente.

Al llegar a Mestales, el punto más al sur del territorio de los Pubenenses, éstos, avisados ya del ascenso de las tropas invasoras, los esperaban listos a defender su territorio. Después de un combate de ocho días, Ampudia y Añasco, con una victoria más en sus hombros, continuaron su ascenso hacia el corazón de lo que fueron los dominios de Pubén.

Entretanto en el sur, Belalcázar decidió seguir las huellas de sus dos capitanes y organizó un ejército para tomarse la capital de Pubén: con 300 soldados españoles, ocho caballos, 5.000 indígenas y algunos perros, emprendió el viaje hacia las tierras de Payán y Calambás.

“... Cuéntase que Belalcázar en su viaje que siguió de cerca al de Ampudia, no necesitó más de guía que el rastro de pavesas y sangre que fue dejando su teniente por donde quiera que pasó” (Arroyo, op. cit., 81).

En su ascenso tuvo lugar el primer combate de Belalcázar con los Pubenenses, comandados en esta oportunidad por el cacique Calambás, donde después de trece días de lucha, uno de los combates más largos que hayan ocurrido entre tropas españolas y fuerzas indígenas, el conquistador con su superioridad armamenticia salió victorioso y decidido a tomarse a Pubén, objetivo que tampoco le quedaba fácil, ya que después de un primer intento fallido, Belalcázar que no conocía las derrotas, encolerizado y herido en su amor propio, decidió moverse hacia el norte donde reclutó fuerzas adicionales con quienes arrasó la población, haciendo sentir todo el peso de la venganza. La magnífica descripción realizada por el

² Este mismo sufijo, con el mismo significado, lo identifica C CAILLAVET en la Toponimia prehispánica de la etnia Otavalo del norte de Ecuador Ver: «Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo-Ecuador», 4-9.

Adelantado de Popayán, Pascual de Andagoya, ilustra la epopeya conquistadora en la región:

“En las diez leguas de camino hacia Popayán (desde Cali) existen muchas aldeas con quinientas u ochocientas casas; de las cuales, cuando llegué, no quedaba nada, con la excepción de cenizas; todo había sido destruido y sus habitantes muertos por Belalcázar... El paraje es de tierras muy hermosas, con valles, ríos llenos de pescado y abundante caza de venados y conejos. Esta tierra, ahora devastada, era el país más populoso y fértil... Cuando llegué estaba tan devastado que no había un pato para alimentar... y donde había más de cien mil casas en el espacio de estas treinta leguas, yo no encontré diez mil hombres (citado por Schwarz, op. cit., 61).

Reunido con Añasco y Ampudia, habiendo reclutado cientos de guerreros y después de haber asolado la región, Belalcázar organizó el asalto a la capital de Pubén. El avance sigiloso y la ocupación repentina del poblado donde tomó desapercibidos a sus habitantes, esta vez tampoco permitieron la victoria de los españoles. Pero finalmente, y después de varios meses de continuo hostigamiento, en la noche del 24 de diciembre de 1536, un escuadrón de españoles, logró penetrar la ciudad y asesinar al gran Yasgüen, líder de la resistencia indígena³. Con la muerte de Calambás y Payán, quedó despejado el camino para la sujeción y colonización de los indígenas de la región. Popayán se fundó en el mismo Valle de Pubén el 15 de agosto de 1537, fecha en que Belalcázar tomó posesión oficialmente de la tierra en el nombre del Rey Carlos y de España y declaró solemnemente fundada la ciudad de la Asunción de Popayán. Ese mismo día se instaló el cabildo y se nombró a Pedro de Añasco como primer alcalde de la ciudad.

6.3 La resistencia indígena

Ante las crecientes demandas que implicaba la consolidación de la conquista, nuevas tácticas de resistencia empezaron a ser utilizadas por la población indígena, quien ya diezmada física y moralmente, al darse cuenta del poder del enemigo, inició un repliegue hacia la cordillera, recluyéndose en las partes más inaccesibles de ésta, desde donde continuó su obstinada resistencia a la subyugación.

“...Todas estas provincias y regiones son muy fértiles... Y como los españoles los aprietan, queman las casas en que moran, que son de madera y paja y vanse una legua de allí o dos o lo que quieran, y entre tres o cuatro días hacen una casa, y en otros tantos siembran la cantidad de maíz que quieren, y lo cogen dentro de cuatro meses. Y si allí también los van a

³ Las datos históricos sobre la identidad del Yasgüen muerto en la toma de Popayán no son claros, como tampoco lo son sobre la muerte del cacique Payán. Esta pudo haber sucedido en Metzales, o posiblemente Payán pudo haber sido el gran Yasgüen que encabezó la resistencia indígena y murió en Popayán.

buscar, dejando aquel sitio van adelante o vuelven atrás, y adonde quiera que van hallan que comer y tierra fértil y aparejada y dispuesta a darles fruto...” (Cieza de León, XIII, 72).

Conocedores los indígenas, como lo dice Andagoya, que los cristianos en Popayán nunca sembraron la tierra y dependieron totalmente para su subsistencia de las sementeras de éstos, en un acto de resistencia suicida, decidieron entonces, negarse a sembrar y cultivar, con la esperanza de ver salir al invasor de sus dominios (Andagoya, 1865, 66). Pero la situación fue haciéndose cada vez más angustiosa para los indígenas, quienes asombrados veían cómo el invasor cada día se afianzaba más en la posesión del nuevo territorio. Se generalizó entonces en la región de Popayán, la táctica de dejar de sembrar como forma de oponerse al invasor, hasta que por el año de 1537 sobrevino una hambruna de tal magnitud, que cuentan que durante más de ocho meses no se encontró un grano de maíz para comer. Narrada con espanto por los cronistas, comentaban cómo, si los españoles les decían a los indígenas:

“que con sembrar la tierra de los campos saldrían de tantas calamidades, respondían que era menos penoso sumirse y sepultarse unos a otros, que vivir muriendo debajo del dominio español” (Fernández de Piedrahíta, 1668, 187).

Encontrándose la población indígena en esta resistencia contra el invasor blanco y posiblemente en unas condiciones de desnutrición muy grandes, sobrevino a la región la terrible peste de 1537, que mataba a los hombres repentinamente y que Cieza describe en los siguientes términos:

“...vino una general pestilencia por todo el reino del Perú, la cual comenzó de más adelante del Cuzco y cundió toda la tierra, donde murieron gentes sin cuento. La enfermedad era que daba un dolor de cabeza y accidente de calentura muy recio, y luego se pasaba el dolor de la cabeza al oído izquierdo, y agravaba tanto el mal, que no duraban los enfermos sino dos o tres días...” (XXIV, 104-105).

6.4 Se implanta el sistema colonial

A pesar de la resistencia indígena, hacia finales del siglo XVI los grupos del Valle de Popayán ya habían sido conquistados y una relativa calma reinaba en la región; solo hacia el norte, Paeces y Pijaos continuaban resistiendo ferozmente al invasor... Entonces se inició la implantación de estructuras coloniales mediante la dominación y la violencia, y con la consecuente “destructuración” de la sociedad indígena. Acceder al derrumbe social que causó la conquista no es tarea fácil y sólo algunos aspectos sobresalientes, como es el caso de la situación demográfica, nos permiten vislumbrar lo que sucedía al interior de las comunidades del área de nuestro interés.

Los datos anteriores nos permiten visualizar lo que para estos grupos indígenas fue la catástrofe demográfica. En solo un lapso de 22 años, su población se vio disminuida en 83.376 personas, o sea que se redujo en un 86.10%, conformando éste uno de los índices más altos de destrucción demográfica del país durante la época estudiada.

Las dimensiones de esta catástrofe se hacen aún más patéticas cuando analizamos este fenómeno al interior de los pueblos de esta región: en 1537 el promedio de habitantes para cada pueblo era de 2.384 personas, éste desciende durante el período de los 22 años anotados, a solo 331 habitantes por pueblo⁴.

**Pueblos de la Confederación Guambiano-Coconuco.
Decrecimiento de la población**

Año 1537: Población de los grupos indígenas de la Confederación Guambiano-Coconuco

Provincias	Tributarios	Pob. Total
Popayán, Guambia, Coconuco	23.046	69.138
Chisquio ⁵	9.234	27.702
Total	32.280	96.840

(Fuente: Llanos, 34). Este cuadro es calculado en base a los 60.000 tributarios que el visitador García de Valverde supone para la jurisdicción de Popayán hacia el año de 1537.

Año 1559: Población de los grupos indígenas de la Confederación Guambiano-Coconuco

Provincias	Tributarios	Pob. Total
Popayán, Guambía, Coconuco	3.204	9.612
Chisquio	1.284	3.852
Total	4.488	13.464

(Fuente: Llanos, 33. Basado en la visita de Tomás López a Popayán en 1559).

⁴ Estos cálculos se realizaron sobre los datos de las visitas que aparecen en Llanos, 31-35.

⁵ Se incluye la provincia de Chisquio, ya que según consideraciones lingüísticas de Lehmann, al parecer éstos pertenecen a los Pubenenses (1953, 244).

Como si este colapso demográfico fuese poco, se sabe que posteriormente, hacia el año de 1686 sobrevino otra terrible peste que causó de nuevo estragos entre la población de los antiguos pueblos de Popayán:

“... digo que esta ciudad se halla padeciendo en toda vía de calamidades que se han experimentado en dos años continuos a esta parte, así es la pestilencia general que consumió tanta parte de vecinos y naturales como el hambre y carestía de mantenimiento que sobrevino...” (ANH-Quito. Popayán, Caja No. 8, 1686. Citado por Botero, op. cit., 131).

Es necesario aclarar que además de estas terribles epidemias que asolaron la región y contra las cuales los indígenas no tenían ninguna resistencia, también jugaron papel prioritario, los abusos cometidos por los españoles y en general la situación de subyugación en que se vio inmerso el indígena, quien muchas veces prefería cometer actos suicidas que continuar bajo el dominio del hombre blanco.

No sólo la estructura demográfica de estos pueblos se vio profundamente alterada, sino también su estructura económica, social y religiosa. Al fundamentarse el sistema colonial sobre el tributo y la explotación de los indígenas y sus recursos, estos se vieron desposeídos de sus principales medios de producción: las haciendas de los españoles invadieron los territorios antes poseídos por los indígenas y la mano de obra nativa a través de encomiendas y mitas fue utilizada por los nuevos amos. El tributo y el dinero, hasta ahora desconocidos por los pueblos indígenas de la región, fueron introducidos.

Múltiples aspectos de su vida cotidiana quedaron destruidos y los pocos núcleos de población que sobrevivieron, en su gran mayoría quedaron imposibilitados de continuar sus relaciones tradicionales con el mundo exterior; el comercio comenzó a hacerse a través de los españoles, quienes impusieron formas y modelos de mercado que incluían la utilización del dinero y el “endeude” perpetuo de los indígenas.

6.5 Guambía y sus encomenderos

Si focalizamos nuestra mirada en Guambía, encontramos información que nos muestra cómo estos indígenas, ubicados en las tierras más ricas y fértiles de la región, en el año de 1562, les fueron otorgados en encomienda a don Francisco de Belalcázar, -hijo del conquistador de Popayán y sus comarcas- y cómo la suerte de este pueblo durante toda la época colonial estuvo íntimamente ligada a los descendientes del conquistado; quienes fueron sus encomenderos y los propietarios de extensas haciendas de la región que se fueron consolidando a expensas de las tierras y fuerza de trabajo de la población indígena.

Además de don Francisco, se encontraba también doña Francisca Manuela y don Manuel, hijos del conquistado; quienes fueron también encomenderos en Guambía. En una segunda generación aparece doña Catalina de Belalcázar, hija de don Francisco y casada con

Lorenzo Paz y Maldonado, otro rico encomendero de la región, a quienes en 1589 les entregaron las encomiendas de Ambaló y Usenda, también de indígenas guambianos. La encomienda de doña Francisca, la rica encomendera de Guambía, la heredó su hijo don Agustín Fernández de Belalcázar, siendo ésta dentro de la región, la última en revertir a la corona.

El testamento de doña Francisca Manuela de Belalcázar, que por la magnitud de sus bienes, demandó que el inventario durara diez días, permite imaginar la inmensa riqueza que los encomenderos y sus familias pudieron acuñar en los pocos años que llevaba en ejercicio el sistema colonial en esta región del país. Solamente en Guambía, donde también eran encomenderos sus dos hermanos, la difunta testó una casa con todos los accesorios necesarios, otra casa con tres aposentos y huerta y otra que servía de cocina y poseía cuatro cuartos adicionales. También se mencionan una capilla con su huerta, un horno para hacer el pan y un molino para preparar el trigo; 44 arrobas y 35 libras de lana, 18 fanegadas de trigo, tres almudes de trillado y dos fanegadas de maíz. Se cita también una troja vieja en la que están sembradas más o menos 40 fanegadas de trigo. Como si lo anterior fuese poco, el testamento pasa luego a enumerar lo que la difunta encomendera poseía saliendo de Guambía la Nueva hacia Guambía la Vieja (posiblemente Usenda): dos trojas de trigo con más o menos 200 fanegadas con su casa y bujío para trillas, y otra troja con unas 50 fanegadas de trigo, también con su bujío. Además se refieren a las tierras aradas y próximas a sembrar a orillas del río de Guambía y otras tierras sembradas cercanas a la casa de morada de la difunta. En 170 fanegas se calculan las labranzas ubicadas entre Guambía la Vieja y Guambía la Nueva. En Guambía, entre sus posesiones doña Francisca contaba también con 44 yeguas, 7 caballos mansos, 21 potros cerreros, algunas mulas, 942 ovejas, 94 cabras y 2 aludes de Quinua.

El inventario del testamento también incluye las posesiones de Novirao, la estancia del Cauca, las posesiones por el camino de las Olleras y sobre todo sus bienes de Popayán (ANH-Q. Popayán, Caja No. 9, 1685. Citado por Botero, op. cit., 141-50).

No se sabe por el momento, cuál fue la participación real de los indígenas Guambianos en la explotación de las minas, uno de los trabajos más nocivos para la destrucción de las comunidades aborígenes durante la época colonial. Sin embargo parece que ni Pubenses en general, ni Guambianos en particular, lograron sustraerse a esta forma de trabajo (Ibíd., 152) y que en este caso también, la suerte de los Guambianos siguió ligada a las andanzas de la familia Belalcázar, quienes, una vez que sus encomiendas revirtieron a la corona, continuaron ocupándose de las haciendas que tenían en la región de Guambía y de las minas en regiones aledañas, siendo unas como otras explotadas con fuerza de trabajo guambiana. En un documento fechado en julio de 1683 se mencionan 12 indígenas que asisten “en la roza de las Ovejas que hacen los indios de Guambía” que laboran en las minas, y se menciona a don Agustín Fernández de Belalcázar, hijo de la difunta encomendera, quien poseía un hato y un trapiche en Mojibío donde tenía 13 indígenas de

Guambía desempeñándose como vaqueros (ANH-Q. Popayán, Caja No. 9,1685. Citado por Botero, op. cit., 152).

Los documentos que reposan en los archivos, aunque celosamente ocultan la realidad sobre la condición de los indígenas, dejan traslucir hechos que nos permiten hacernos una imagen de su situación. Durante la época colonial por ejemplo, se puede inferir cómo durante todo el tiempo que duró la encomienda, fueron nulos los esfuerzos de las autoridades por acabar con los “servicios personales” de los indígenas. Las diferentes visitas realizadas a la región describen el estado de explotación en que se encontraba la población aborigen a manos de la voracidad, no sólo de encomenderos sino también de los curas doctrineros, quienes exigían además de limosnas para la iglesia, el cultivo de sus tierras, el mantenimiento de las cofradías, etc. En el año de 1638, San Isidro Manrique realizó una visita a la región y con gran asombro comentó así la situación:

“...y al presente son más agraviados, molestados y vejados y carecidos de toda libertad y buen tratamiento... ocupados en las labores y beneficio de las haciendas y cosas pertenecientes al servicio y granjería de los dichos encomenderos, que les ha faltado tiempo y lugar para acudir a las suyas propias y sustento de sus familias...” (AGI- Quito 68 citado por López, A., 1977, 223).

La creciente pobreza es otro hecho que fácilmente se infiere de la información existente. Son múltiples los documentos en que tanto indígenas, como protectores de naturales y ocasionalmente doctrineros, expresaban la situación de pobreza y deterioro en que se encontraba la comunidad indígena. A través de complejos memoriales se puede seguir la lucha permanente y obstinada de estos indígenas por librarse de la encomienda, de los servicios personales y de la mita.

Los encomenderos se quejaban de que los indígenas no acudían al trabajo, o si lo hacían, su presencia era muy esporádica. Los caciques se defendían diciendo que los pueblos estaban quedando desocupados pues los indígenas preferían huir y ocultarse en lugares remotos antes que seguir sirviendo al blanco; se quejaban de los encomenderos que no tenían en cuenta las fechas de sus siembras y roserías, obligándolos a salir a trabajar y haciendo que sus pocas sementeras se perdieran y se atrasasen. Se quejaban del abandono en que quedaban sus familias y sementeras, que les contaban mal los días trabajados, que no les daban la ración de comida establecida, que no les pagaban puntualmente su salario...

A través de los documentos se pueden observar también los esfuerzos desesperados de encomenderos y hacendados, por garantizar el acceso a la mano de obra indígena, cómo se mandaba a perseguir por la cordillera a los indios fugitivos, cómo se capturaba violentamente a los caciques, quienes tenían que responder por el cumplimiento de la mita de sus indios y cómo, cuando no se les destituía de su cargo, se les amenazaba con azotes y cárcel si no cumplían con las obligaciones establecidas. Se ve cómo la violencia siempre

estuvo presente y fue el elemento fundamental para obligar al indio a trabajar para el blanco...

“...cogieron a un indio del dicho pueblo llamado Juan Caussai y lo llevaron a entregarlo., quien lo puso preso en dos cadenas de hierro pendiente de dos petacas...” (ANH-Quito. Popayán, Caja No. 29, 1706. Citado por Botero, op. cit., 178).

6.6 Se delimitan los resguardos

En el año de 1700 se establecieron los resguardos de Guambía, Quisgó, Pitayó, Quichaya, Jambaló, Caldon y Pueblo Nuevo. El cacique Juan Tama, fue la persona a quien las autoridades le entregaron los derechos sobre estas tierras.

Las delimitaciones de las tierras de estos resguardos se hacía mediante una descripción general donde se daban como referencias puntos geográficos: ríos, quebradas, cerros, cuchillas. Pero además de los Guambianos que habitaban en tierras de resguardo, otros núcleos importantes de su población quedaron fuera de estos límites y las tierras ocupadas por ellos fueron tomadas por colonos blancos y mestizos, surgiendo así las haciendas que sin ningún impedimento extendían sus linderos dentro de las tierras del resguardo.

Muchos Guambianos quedaron entonces articulados en las haciendas de la región, donde se mantuvieron apegados a la tierra cuyo dominio reclamaban unos nuevos amos.



Mujeres del resguardo de Quizgo, Silvia, reviviendo una danza tradicional

6.7 La República

La estructura colonial y la visión del mundo medieval que a través del tiempo permaneció en la región del Cauca, además de las características específicas que adquirió la implantación de los resguardos, como un mecanismo desarrollado directamente por los indígenas, ayudan a explicar cómo durante la época republicana, en la cual los resguardos

de las otras regiones del país fueron disueltos y sus indígenas homogeneizados con la población pobre campesina, continuaron existiendo, como lo han hecho hasta nuestros días.

Sin embargo, si bien los resguardos de Guambía y Quisgó habitados por indígenas Guambianos y otros muchos existentes en el suroccidente del país, sobrevivieron en la época de las disoluciones, el desarrollo de haciendas a expensas de las tierras de estos resguardos fue incontenible y marcó el carácter especial de sus luchas hasta las épocas recientes.

Investigadores sobre la región han explorado la historia del robo de las tierras guambianas a manos de los blancos, tema en el que se debe profundizar más y explotar la documentación existente en archivos nacionales y regionales, y que aún se mantiene en la memoria de los viejos indígenas y posiblemente de hacendados de la región o sus descendientes. Al respecto, la tradición cuenta cómo hace muchos años toda la tierra del sur del río Piendamó, hasta el río Molino, era del resguardo de Guambía. Incluso las tierras donde se encuentra la población de Silvia, se dice, pertenecían al resguardo. A principios del siglo XIX, cuentan los indígenas, unos señores Fajardo, de Popayán, obtuvieron permiso de los indígenas para poner un molino de piedra en El Chimán, a donde venían de todas partes de la provincia a moler el grano. Comenzó así una de las más largas peleas con los hacendados que haya tenido el pueblo Guambiano.

Para que los blancos pudieran pastar sus bestias en tierras del resguardo, mientras molían el grano, o cuando iban de viaje y pasaban por Guambía, era necesario que el Cabildo les otorgara un permiso especial. Pero del “pastaje” pronto se pasó a cultivar un pequeño pedazo de tierra y cuando los indígenas se dieron cuenta ya era imposible sacar a los blancos de sus propiedades; ellos eran los nuevos dueños que ampliaron sus cultivos en estos terrenos. El Cabildo, al darse cuenta de lo que pasaba, decidió no otorgar más permiso para el uso del molino y el “pastaje” de las bestias, pero esta decisión se tomó muy tarde. Los blancos ya estaban adentro de sus predios.

Ante la desesperación de perder sus tierras, el Cabildo inició los interminables papeleos, procesos y litigios que la vía legal requiere. Se comenzaron los trámites en Popayán; los papeles fueron mandados después a Bogotá y pasaron varios años sin que se supiera la decisión final. En varias oportunidades, con grandes sufrimientos, esfuerzos y endeudamientos, comisiones de Guambianos conformadas por autoridades locales viajaron a la capital a ver si habían noticias. En las oficinas de Bogotá, a duras penas los atendían y ellos regresaban, después de largos viajes infructuosos, a mirar como se pagaba la deuda contraída.

Un buen día les dijeron que en Bogotá habían fallado a favor de los indígenas y que la tierra que tenían los blancos sería de nuevo suya. Los indígenas esperaron y esperaron pero el documento nunca llegó. Se cuenta, que como en la época el correo se hacía a lomo de

caballo, los blancos, al enterarse del veredicto de Bogotá, lo a saltaron y robaron los papeles. Al poco tiempo apareció un documento en el que los blancos mostraban cómo habían ganado el caso y los indios ahora sí habían perdido la tierra.

Esta historia, transmitida de generación en generación de la comunidad, puede ser corroborada con la abundante información de archivo existente y que sirve de testimonio de esta lucha desde principios del siglo XIX, cuando en 1825, el protector de indígenas, con un memorial de los habitantes de Guambía entabló un juicio contra la testamentaria del doctor Matías Belalcázar Fajardo, el mismo Fajardo de que habla la tradición, descendiente del fundador de Popayán y de los encomenderos de Guambía, y relacionado políticamente con la familia Mosquera, por haberse apropiado de estas tierras del resguardo. Esta lucha se continuó durante todo el siglo pasado y toda la mitad del siglo XX, hasta que los indígenas resolvieron enfrentar el problema de la tierra y la recuperación de su antiguo territorio, por vías diferentes a las legales (Pachón, 1996).

Historias similares son contadas por los “antiguos” tratando de explicar la formación de las grandes haciendas que existen en la región. En todas ellas continuaron viviendo un número considerable de indígenas Guambianos que vieron transformadas sus vidas en la de “terrajeros” pobres. Las condiciones de vida de estos indígenas que vivían en las haciendas y estaban sometidos al “terraje”⁶, eran deplorables. El contraste entre el indio de parcialidad y el indio terrajero era muy grande. Luis Duque Gómez en un informe que realizó en los años cuarenta sobre la situación de los indígenas del Cauca comentaba así la situación:

“Quiero referirme especialmente a los terrazgueros, ya que la situación de estas gentes es verdaderamente penosa: está sujeta a los caprichos del ‘amo’ y sometida a la mayor o menor capacidad de explotación de los dueños del terreno que cultiva...

Sobre la hacienda de Chimán el profesor Duque Gómez escribía:

La hacienda de Chimán con 80 familias de terrazgueros... Sus moradores pertenecen al grupo guambiano, tienen las mismas costumbres, hablan la misma lengua y visten de igual manera. Sin embargo, dadas las condiciones materiales en que se encuentran y la dura servidumbre a que están sometidos, existe un verdadero contraste entre este indio y el de la parcialidad: físicamente es un tipo mal dotado, desnutrido, bastante enfermo; no son raros los casos de verdadera degeneración y de cretinismo; se comportan como verdaderos ciervos en presencia del blanco, quien consideran como a un amo... El indio de la parcialidad tiene amplitud económica relativa, que le permite los medios de subsistencia; el

⁶ Se entiende por “terraje” la “obligación “que tenían los indígenas de aportar al hacendado unos determinados días de trabajo no remunerado a cambio del permiso para rozar un pequeño lote para “pancoger” y construir una choza dónde vivir. La primera mención escrita relativa al “terraje” data del año 1374 en un documento relacionado con Jambaló, en el cual el hacendado afirma obligar “con azotes y prisiones a los indígenas a pagar terrajes “. Ver Findji y Rojas. op. cit, 33; Roldín, 1974 9.

terrazguero dedica buena parte de su trabajo para la hacienda y vive pensando con incertidumbre en el momento en que el patrón se le antoje trasladarlo a otro lote, ya que no tiene los títulos que le garanticen el permanente usufructo de la tierra, De este modo, en los terrenos asignados para los terrazgueros no se cultiva sino estrictamente lo necesario para la subsistencia de las familias de los mismos, sin que exista el afán de explotar la tierra con fines comerciales... Según las informaciones suministradas por el administrador de los molinos de Chimán, los cuales están situados en las afueras de Silvia, los terrazgueros pagan allí un terraje de 4 días, uno de ellos en los molinos, a cambio de una ración de sal, panela y harina, a más de un pequeño jornal de \$0.25 o \$0.30. Se presentan varios días a la semana en cuadrillas de a 10 individuos. Conversando en privado con algunos de estos terrazgueros que estaban de turno el día de nuestra visita a los molinos, éstos me manifestaron que entraban a la empresa a las siete de la mañana y salían a las cuatro de la tarde, recibiendo en el día un pan y un pedazo de panela, sin obtener ninguna paga...” (Duque Gómez, S. U.).

Sobre la Hacienda de Ambaló el profesor Duque Gómez describía cómo ésta se había dividido en varias fincas entre las cuales se encontraban la de Ambaló, Ambachico, Agoyanes y Cerro Gordo, hallándose terrazgueros guambianos en todas ellas.

“La hacienda escoge los semaneros entre los más hábiles para el ordeño de vacas, mandados al pueblo, búsqueda de la leña, cuidado de animales, etc. y los obliga a turnarse para el cumplimiento del terraje en estos menesteres, toda la semana, sin que reciban retribución alguna por este aumento de trabajo. Permanentemente hay en la casa tres o cuatro semaneros. Por lástima se les da alguna comida, pero en las demás fincas hacen sus oficios sin comer absolutamente nada, solo mascando coca. Como en las otras fincas, el usufructo de las tierras está sujeto a la voluntad del dueño; actualmente se tiene la orden de recolectar sus cosechas y trasladarse a otro sitio sembrado de rastrojo, con el fin de convertir sus parcelas en potreros, sistema muy cómodo, para ensanchar los pastajes, a costa de los trabajos de los pobres naturales, los cuales después de abrir el terreno, sólo se benefician de él por dos o tres años” (Ibíd.).

El incumplimiento del terraje por causa de enfermedad no tenía disculpa alguna; el trabajo se acumulaba para el mes siguiente o para el tiempo en que el terrajero se encontrara en condiciones de pagarlo todo, sin que obtuviera ninguna rebaja.

A los niños, a la edad de 12 a 14 años, se les asignaba también su lotecito, sin que se les eximiera del cumplimiento del terraje. Ellos pagaban uno, dos o tres días según la extensión de sus sementeras.

Aunque las características de estas haciendas de terraje guambianas no ha sido estudiada con algún detenimiento, hay un aspecto importante de señalar en relación a su organización política: los indígenas terrajeros en la mayoría de las haciendas tenían también su Cabildo

que se elegía anualmente, siendo la opinión del terrateniente fundamental para la selección de los cabildantes. Estos Cabildos, al igual que los del resguardo, eran reconocidos por el Alcalde Municipal y elegidos por un período de un año.

Otra institución que existía en las haciendas era la de “Capitán General”. El designatario de este cargo era elegido directamente por el hacendado con la función de organizar las cuadrillas de trabajadores, notificar a los miembros de las mismas los días que debían pagar terraje, dirigir muchas de las labores que los terrajeros debían cumplir y coordinar con el mayordomo o administrador de la hacienda las labores que debían realizarse.

7. LA ECONOMÍA

7.1 Zonas ambientales

Los Guambianos son un pueblo tradicionalmente agrícola; el trabajo de la tierra constituye la fuente principal de la subsistencia y su desarrollo trasciende no sólo la vida cotidiana y el ciclo vital, sino la existencia misma de la comunidad.

Como para la mayoría de los pueblos andinos, la tierra y su territorio, representan una realidad amistosa y benévola, “la madre tierra” de la que depende su existencia. El cuidado con que la trabajan, para no “hacerle daño”, la prudencia con que recolectan las cosechas “que la tierra les da”, la alegría con que salen a trabajar en su resguardo, permite imaginar la forma como perciben la naturaleza y las propiedades “anímicas” que le asignan a este medio productivo.

La tierra para los Guambianos, debe ser respetada, atendida y cuidada, siendo el trabajo la forma ideal para lograrlo. Igualmente la tierra debe ser acariciada y ayudada para que produzca y pueda alimentar a “tantos hijos”; y, de la misma manera que los hombres, ésta debe ser nutrida, mantenida, calentada, bailada, cantada y sobre todo siempre acompañada.

Tierra y trabajo colectivo son dos realidades que en la mentalidad guambiana siempre están asociadas. Son los hombres, no individualmente sino colectivamente, los que pueden calentar la tierra con sus pasos; trabajándola en su conjunto no sólo la están acompañando y cuidando, sino que la están ayudando entre todos para que ella pueda reproducirse. Comunidad y tierra, constituyen una unidad en la cual ninguna de sus partes puede sobrevivir independientemente.

Los Guambianos habitan en las faldas occidentales de la cordillera central, en un territorio que comprende dos zonas fundamentales: la primera, más baja y pendiente, con algunas pequeñas diferencias climáticas determinadas por su altura, produce desde el maíz y el trigo en las partes más bajas y abrigadas, hasta la papa, la cebolla, el ulluco, el ajo, etc., cultivados en las tierras más altas y frías.

La parte más elevada de su territorio está conformada por las altas tierras paramunas, donde la humedad, el frío y los vientos son muy fuertes, haciendo de esta, una región no muy apta para la agricultura.

“...es el páramo de llovizna venteada que quema las orejas, hace que arda la cara y a veces, a los que nunca antes lo habían pasado, los duerme poco a poco, dejándolos agazapados y como riéndose... El páramo de pantanos traicioneros, pues los ocultan las delgadas hojas de cortadera y la paja de páramo, o las matas de arracacha de Duende y la hoja, grande y roñosa que también es de Duende, Amo y señor de este horizonte inmenso” (Hernández de Alba, 1949, 15).

Para los Guambianos tradicionalmente el páramo se encuentra recubierto de un halo de misterio, ya que estas alturas son el hábitat natural de fuerzas y espíritus sobrenaturales. Al páramo se entra con respeto y sigilo: antes de penetrar en él, se acostumbra realizar “rituales de limpieza” para no entrar contaminados, ritual que tradicionalmente se debe repetir cuando se le abandona. De la misma manera, una mujer menstruante no debe subir al páramo, ya que su sangre lo puede “ensuciar” y los espíritus se pueden encolerizar.

Es aquí en el páramo, donde crece una gran variedad de plantas medicinales, como el árnica y el poleo, que celosamente cuidan los especialistas cada vez que acuden a él por sus hojas, flores o raíces; es aquí donde se

“...Muestra en sus arbustos la flor de romerillo, menuda y amarilla; la misma que con ramas bajaron los Pijao cuando Mamá Manuela... libró el pueblo guambiano de perecer” (Hernández de Alba, op. cit., 15-16).

Y es aquí en el páramo, a donde los especialistas, los “señores del páramo” suben a “soplar” para que los vientos fríos de las montañas bajen y ayuden, por ejemplo, a los compañeros que están en proceso de recuperar nuevas tierras.

7.2 La tenencia de la tierra

La tenencia de la tierra en Guambía corresponde a las formas de propiedad comunitaria que particularizan a los resguardos indígenas en el país. Su característica fundamental la constituye el hecho de ser una propiedad poseída colectivamente, a la que los indígenas tienen el derecho de su usufructo mas no el de su enajenación. Teóricamente las parcelas deben revertir a la comunidad a la muerte del jefe de familia que la explotaba, para ser de nuevo adjudicadas por el Cabildo, máxima autoridad en el manejo de las tierras comunitarias. Aunque en principio las parcelas no son hereditarias, en la práctica de las adjudicaciones los Cabildos tienden a preferir a los herederos del antiguo propietario.

La legislación existente es muy explícita en cuanto a las personas que tienen acceso a las tierras del resguardo, prohibiendo terminantemente la adjudicación a personas extrañas a la comunidad. Igualmente, según la legislación, no es lícito arrendar, vender o hipotecar las

tierras a personas extrañas a la comunidad, a menos que tenga autorización explícita del Cabildo.

En principio, para poder acceder a la tierra dentro del resguardo se necesita:

- a) Ser miembro del resguardo;
- b) Tener más de 18 años o ser casado;
- c) No tener la tierra necesaria para cubrir las necesidades familiares.

Al revisar la legislación existente resalta su carácter discriminatorio en relación a la procedencia étnica de la madre, ya que mientras los hijos de padre indígena y madre “blanca” tienen derecho a tierra, los hijos de madre indígena y padre “blanco”, quedan excluidos de este derecho.

Aunque el marco legal del resguardo se ha mantenido más o menos constante a través de su existencia -aún rige la Ley 89 de 1890-, en la práctica la dinámica regional ha determinado la penetración de formas alternas de tenencia, como la propiedad privada o el arriendo, atestiguando su proceso de descomposición, o por lo menos, de transformación.

Una mirada a los datos censales de 1973 nos permite observar que de las 959 familias censadas en Guambía que poseían tierra, un 58% aparecía con formas “mixtas” de tenencia, es decir que además de la tierra adjudicada por el cabildo tenían otra parcela que podía ser titulada, en arriendo, etc. La información igualmente muestra, como Guambía era el tercer resguardo en el departamento del Cauca, después de Caquiona en la región del macizo y de Pancitará en la región central, donde se habían introducido nuevas formas no tradicionales de posesión de la tierra (DANE, 1978, 125, 126).

Quisgó por el contrario, otro resguardo guambiano del Departamento, en cuanto a la forma de tenencia de la tierra, aparecía a la época, como uno de los más tradicionales, ya que de 190 familias con tierra, el 95% la tenían en 1973 adjudicada por el Cabildo y solamente el 3.1%, declaraba tener formas “mixtas” de tenencia.

En relación a la distribución de las familias por tamaño de las parcelas, encontramos que la zona oriental del departamento, en la cual se hallan los resguardos guambianos, es la que presentaba un mayor porcentaje de familias sin tierra o en situación de minifundio. Dentro de esta región oriental, del total de las familias censadas, el 21.6% declaraba no tener tierra o tener menos de una plaza, además de un 37.6% que sólo poseía entre 1 y 5 plazas. Agrupando esta información obtenemos la alarmante cifra de un 58.2% de familias que se encontraban en una situación de minifundio o de carencia total de tierra, conformando así una de las situaciones más angustiosas y problemáticas en el departamento del Cauca durante la época en que se realizó el estudio.

En el contexto de la región oriental, el resguardo de Guambía en particular, presentaba una situación aún más aguda que la antes descrita, ya que de un total de 1.060 familias entrevistadas, el 21.1% no tenía tierra o tenía menos de una plaza, y el 50.7% poseía entre 1 y 5 plazas; lo que muestra para 1973, fecha en que se realizó el censo, cómo el 71.8% de las familias guambianas o no tenía tierra o tenía menos de 5 plazas.

Cambios en la relación hombre-tierra en Guambía

Año	1900	1913	1930	1940	1950	1960	1970
Población	1.500	2.100	3.100	3.830	4.700	5.750	7.030
X Hec-Pers	2.00	1.43	0.97	0.78	0.64	0.52	0.43

(Schwarz, op. cit., 240)

Elementos externos como el desarrollo de grandes haciendas y aún de pequeñas fincas a expensas de las tierras antes poseídas por los indígenas, así como elementos internos al resguardo, explicaban la situación antes descrita. El incremento de la población fue uno de los factores determinantes en el desarrollo del problema de tierra. Los cálculos realizados por Schwarz al respecto son ilustrativos ya que partiendo de un estimativo de un total máximo de 3.000 hectáreas aptas para la agricultura, consideraba que la relación había descendido de 2.00 hectáreas por persona en 1900 a 0.43 en 1970 (Schwarz, op. cit., 239).

La información de Schwarz, puede ser considerada como muy conservadora, puesto que los estudios y cálculos recientes han mostrado que la población guambiana creció a un ritmo muy superior al 28%, que toma como base éste investigador. Cálculos realizados por el Incora y corroborados por los indígenas, consideran que para 1980 el resguardo de Guambía contaba con 18.000 personas, lo que da una relación de 0.17 hectáreas por persona para la época.

En el desarrollo interno del resguardo la concentración de la tierra y la consecuente diferenciación social que conlleva, procesos que se han agudizado en algunos resguardos del Departamento y han desempeñado un papel importante en la problemática de la tierra, según parece han tenido un desarrollo muy escaso en Guambía. Los datos censales muestran que solamente el 1% de su población tenía parcelas mayores de 30 plazas. Sin embargo se debe recordar que la adjudicación legal establecida no puede ser mayor de 5 plazas y que en Guambía generalmente, estas “grandes extensiones” poseídas por indígenas del resguardo, corresponden a terrenos de antiguos cabildantes que en épocas pasadas y ya superadas, según dicen los Guambianos, utilizaron el poder que les confería su cargo para apropiarse de mayores extensiones de tierra.

7.3 Estrategias ante la escasez de tierra

Ante la escasez creciente de la tierra, los Guambianos han desarrollado algunas estrategias que les han permitido no solamente enfrentar y solucionar esta difícil situación, sino mantenerse y revitalizarse étnicamente. Entre estas estrategias se pueden mencionar las siguientes:

7.3.1 Colonización de “lo caliente”

La compra de pequeñas fincas ubicadas fuera del resguardo, es una de las respuestas más interesantes que los indígenas le han dado a la escasez de tierras de los comuneros de Guambía, pudiéndose hablar de una verdadera “colonización guambiana” en Piendamó, Caldon, Caloto y Morales, especialmente. Los pueblos de Pescador y Carpintero por ejemplo, son considerados por ellos mismos como “pueblos guambianos”.

Debe mencionarse otro caso importante de emigración y colonización guambiana al vecino departamento del Huila, en el municipio de La Plata, donde unas 100 familias guambianas y otras tantas Páez empezaron a llegar desde mediados de siglo. Allí fueron abriendo espacios en la tupida montaña e iniciaron con grandes dificultades sus rozas y sementeras. Con la asesoría del resguardo de Guambía conformaron en 1988 el primer Cabildo indígena y en 1990 lograron que el gobierno les entregara un predio de 157 hectáreas, el cual unido a sus parcelas individuales permitió la consolidación de su resguardo, el cual se legalizó en 1994 (Pachón, 1996).

Esta “colonización guambiana” reviste unas características específicas. En primer lugar la compra de tierras se ha realizado fundamentalmente en clima cálido, cultivándose especialmente el café como producto para el mercado, y otra serie de alimentos como la yuca, el plátano, la naranja, etc., que siempre llevan de regreso a su resguardo y utilizan para consumo familiar.

“La pujanza de estas nuevas labranzas guambianas ratifica la convicción de que esta cultura es una de las más maleables de América. Además de las innovaciones que los Guambianos han aceptado en su atuendo, en su agricultura, en su economía y en sus relaciones políticas, desde hace cuatro lustros, cultivan con éxito el café, plátano, naranja y otros productos de ‘lo caliente’. Esas cosechas requieren enfoques y destrezas tecnológicas totalmente diferentes de las que exige la papa, la cebolla, los ullucos y demás cultivos del resguardo” (Arocha, 1982, 176).

Otra característica importante de esta colonización, la constituye el hecho de que muchos de los indígenas que han adquirido tierra fuera del resguardo, continúan teniendo una pequeña parcela dentro de éste, al igual que en su lugar de habitación. Ellos se resisten al máximo a abandonar el resguardo y sus tierras ancestrales, y cuando están fuera de Guambía, siempre piensan en su regreso. El cultivo de las nuevas tierras adquiridas, se hace

generalmente en forma paralela al cultivo de la pequeña parcela ubicada en tierras del resguardo. La permanencia en las “tierras calientes” siempre es muy pasajera, máximo quince días o un mes en las épocas de cosecha, confiándosele algunas veces su administración temporalmente a los hijos mayores. La extensión de la red vial construida en la década de los sesenta, y que penetra las tierras del resguardo, al igual que el sistema de buses que circula con regularidad, facilita la forma de explotación antes descrita.

Otra característica la constituye su forma de explotación, ya que en épocas de cosecha se utiliza fuerza de trabajo proveniente del resguardo, generalmente fuerza de trabajo familiar o indígenas guambianos a quienes se les paga un jornal, muy inferior al que habría que pagarle a un campesino de la región, pero a quien se le da alojamiento, alimentación y productos de “lo caliente” para que lleven a sus familias al resguardo.

Otro aspecto que se debe mencionar es el hecho de que los colonizadores son fundamentalmente aquellos indígenas que han podido acumular un pequeño capital, aquéllos que poseen una mayor experiencia en el trato con los blancos y aquellos que han logrado algún acceso al crédito institucional.

Las características de estos nuevos “colonizadores”, explican parcialmente otra interesante peculiaridad de este proceso de colonización, como es el hecho de que en municipios como Morales y Caldon, los Guambianos ocupan posiciones de liderato comunitario.

“Los campesinos mestizos los buscan afanosamente por su pericia agrícola y por sus conocimientos y práctica en organizaciones comunitarias. Ocupan lugares destacados en las juntas de acción comunal de ‘lo caliente’. Allí el compadrazgo ha dado un vuelco total: ya no son los Guambianos quienes humildemente le suplican al campesino que les cargue un niño. Son los campesinos blancos y mestizos quienes sumisamente le piden a los indios ser padrinos de sus hijos. Parece que el modo de vida guambiano resulta aleccionador para los campesinos, por su civismo, y apego a la tierra y al trabajo cooperativo, que se forja por el influjo, así sea remoto, del cabildo, del resguardo y la minga... (Arocha, op. cit.. 176).

Las características de esta colonización de las tierras calientes desarrollada por los Guambianos hace pensar en una forma de reestructuración del modelo de la economía vertical tan extendido en épocas prehispánicas a través de todos los Andes y que aún hoy en día se puede encontrar adaptado a diversas situaciones en países como Ecuador, Perú o Bolivia.

7.3.2 Colonización del páramo

Una segunda respuesta desarrollada frente al problema de tierras, lo constituye la ampliación de la “frontera agrícola” dentro de su propio territorio; siendo así como, las tierras del páramo, antes vedadas para la agricultura, están en la actualidad siendo

parcialmente explotadas, mediante la implementación de modificaciones tecnológicas. De esta manera, la humedad del páramo y el exceso de agua de sus tierras, están siendo ingeniosamente manejadas por los Guambianos, mediante un complejo sistema de surcos que se cruzan y se descruzan y canales de drenaje que permiten que el agua circule, no se aposente y por lo tanto no pudra las sementeras. Igualmente los fuertes vientos que azotan la región son hábilmente evitados por los indígenas, quienes con un amplio conocimiento de su dirección y su intensidad así como de la topografía del terreno, seleccionan y descartan las laderas de las cumbres cordilleranas que pueden ser o no utilizadas con fines agrícolas.

A pesar de la excesiva humedad, del intenso frío y los fuertes vientos de la región paramuna, los cuales actúan como limitantes naturales para el desarrollo agrícola, sus tierras, al decir de los Guambianos, son de una gran fertilidad. Solamente con un poco de cal y de ceniza se logra, aunque en un tiempo mayor, una muy buena productividad y sobre todo una calidad especial de sus productos. Las pesadas papas de piel rosada que se producen en el páramo son tan valoradas por los indígenas, que su producción se destina fundamentalmente al consumo comunitario.

7.3.3 La sobreexplotación de las parcelas

La sobreexplotación de los pequeños terrenos disponibles dentro del resguardo, es otra respuesta que los Guambianos han venido desarrollando paulatinamente para enfrentar la escasez de tierras cultivables. Esta sobreexplotación ha implicado necesariamente ajustes y transformaciones de su tecnología tradicional, como la disminución del tiempo de descanso de las tierras laborables, cambios en la rotación de los cultivos y adopción de insumos agrícolas químicos, entre otros. De esta manera, el cultivo de la papa por ejemplo, que tradicionalmente ha sido fuente principalísima de la economía guambiana, solía ser realizado una vez al año según el calendario agrícola que regía la vida económica de la comunidad, dejando de esta manera, descansar la tierra alrededor de ocho meses al año. En los últimos años ante la escasez de la tierra se han visto obligados a sembrar este tubérculo en promedio dos veces por año, y se encuentran terrenos en los que se ha cultivado hasta tres veces en el mismo período.

“Este aumento en el uso de cantidades fijas de tierra, se ha desarrollado principalmente a través del uso de fertilizantes y parcialmente en base a la utilización de la fertilidad duradera del suelo” (Earle, 1974, 4).

El incremento de la diversificación de cultivos es otra manifestación de esta sobreexplotación de las tierras disponibles. De esta manera en una misma parcela en la que se siembra un producto básico, se cultiva también toda una gama de productos,

aprovechando hasta el más pequeño rincón de la parcela y sin que quede prácticamente una cuarta de tierra sin laborar.



Ganadería en la Cooperativa Indígena de Las Delicias. Resguardo de Guambía (Silvia).

7.3.4 Recuperación de tierras

Una última respuesta, más radical y efectiva que las anteriores, la constituye la “recuperación de tierras”, política que vienen desarrollando de manera general las comunidades indígenas del Cauca y de manera particular, especialmente en los últimos años, los cabildos de Guambía.

La lucha de los indígenas terrajeros en el Cauca adquirió una fuerza especial a finales de la década del 60 y principios del 70, en medio de la contienda a favor de la adopción de la Ley de Reforma Agraria, que les permitía ejercer su derecho a las tierras ancestrales. La toma de tierra se generalizó entonces en la región como la forma más efectiva para su recuperación (Pachón, 1996).

Esta recuperación se realiza bajo la modalidad del trabajo y la explotación colectiva:

“Recuperar la tierra, pero no para hacer parcelitas, que no alcanzan para nada. Sino desarrollar la agricultura, bajo la autoridad del cabildo” (Manifiesto Guambiano. Cauca, junio de 1980).

En la actualidad se calcula que se han recuperado alrededor de 2.000 hectáreas en las inmediaciones de Guambía (antigua hacienda de Las Mercedes y Sierra Morena, entre otras), cuyas tierras han permitido en primera instancia el abastecimiento de maíz, cuyo cultivo tan valorado culturalmente, se venía haciendo cada vez más escaso en las tierras del resguardo, viéndose los comuneros en la necesidad, muchas veces, de tener que comprarlo en el mercado. La ganadería es el otro renglón productivo que se está desarrollando con alguna intensidad en estas nuevas tierras anexadas al territorio guambiano. Se debe recordar cómo estos indígenas son un pueblo eminentemente agricultor y cómo la adopción de una explotación ganadera de corte intensivo implica esfuerzos adaptativos muy grandes.

A demás de la repercusión económica que indudablemente representan estas tomas de tierra para la comunidad, la importancia que este hecho reviste a nivel político interno al resguardo es innegable. De esta manera, a raíz de la posibilidad de disponer de nuevas tierras, se dio un desarrollo y fortalecimiento de los Cabildos como entidades rectoras de los resguardos, ya que estos habían disminuido su poder; en la medida en que no existían tierras disponibles para repartir, viéndose reducidos a ejercer su autoridad en asuntos secundarios dentro de la vida comunitaria.

7.4 Organización social del trabajo

7.4.1 División del trabajo

En la cultura guambiana, se ha identificado una esfera pública y extracomunitaria, asociada principalmente con el mundo masculino y una esfera doméstica asociada con lo femenino (Long, 1978,9). Esta dicotomía se expresa empíricamente en la división sexual del trabajo, siendo de esta manera actividades exclusivas de los hombres aquellas que tienen que ver fundamentalmente con la vida política, mercantil y religiosa. El ser miembro de los Cabildos o participar en movimientos políticos nacionales; el comprar o vender tierra, cosechas y animales grandes; el organizar las festividades de los días de los Santos y el ser “rezaderos”, o parteros, son actividades masculinas, al igual que la música, cuya ejecución es reservada también para los hombres. Por su parte es competencia exclusiva de la mujer, el sinnúmero de actividades relacionadas con la vida y reproducción del grupo familiar.

Existe además una esfera intermedia, donde hombres y mujeres participan por igual en múltiples actividades, sin que se pueda establecer una diferenciación sexual en el trabajo. Esta esfera es en general la de la producción y más específicamente la de la producción agraria. En la actualidad todo el trabajo agrícola es desarrollado por hombres y mujeres: ambos preparan la tierra, siembran, deshieran y cosechan; su capacidad para desarrollar estas tareas es considerada equivalente e indiscriminadamente se contratan jornaleros hombres o mujeres para las mismas actividades, reconociéndoseles una remuneración igual.

La estricta división de trabajo entre hombres y mujeres existentes en épocas pasadas y aún presente en la memoria de los viejos, ha ido perdiéndose con las transformaciones sociales ocurridas en el seno de la comunidad en los últimos decenios. El incremento demográfico de la población; la mayor participación dentro de las instituciones colombianas; la capacitación, que ha permitido a los indígenas el realizar actividades antes toleradas sólo para los “blancos”, son razones mencionadas por Schwarz para explicar este relajamiento en las normas tradicionales de la división sexual del trabajo.

Para la mujer, el resultado del proceso ha significado una mayor ampliación de la esfera de sus actividades, introduciéndose en el corazón mismo de la producción agropecuaria y

compartiendo todas las actividades con los hombres. De esta manera es ampliamente reconocida la diferencia en el volumen de trabajo desarrollado entre los hombres y las mujeres guambianas, ya que éstas últimas no sólo colaboran en las faenas agrícolas, sino que de ellas dependen exclusivamente la mayoría de los cebollares, las huertas caseras, el cuidado de ovejas, gallinas y cuyes, además del trabajo doméstico, y la atención de los niños.

“Mientras el Guambiano se levanta a las 6 a.m. para tomar café caliente y comida, la mujer debe comenzar el día a las 4:30 a.m. para preparar esa comida. Los hombres y las mujeres pasan el día entero en el campo, pero las mujeres deben volver a la casa al mediodía para llevar el café a los hombres... En la tarde el hombre puede charlar y fumar, pero las mujeres siempre hacen algo útil, hilan lana, hacen mochilas, etc. Cuando los hombres se acuestan, las mujeres deben cerrar la cocina, lavar los platos, acostar a los niños. Son las últimas en dormirse. Esta descripción de las actividades cotidianas omite las labores adicionales de las Guambianas: tejer las ruanas de los hombres y sus propios anacos, bordar el paño que los hombres se ponen como falda y las mujeres como chal, lavar la ropa. Estas tareas adicionales se hacen después del trabajo de los domingos... Después de pasar la noche tomando el hombre se queda en la cama todo el día, mientras su esposa, quien le acompañó y no durmió tampoco, todavía debe cocinar y frecuentemente va a trabajar al campo. Una mujer que no trabajaj... es una anomalía en Guambía. Aun durante la ceremonia de pubertad de la niña, cuando está encerrada hila cuatro puchos de lana y teje cuatro pequeñas mochilas...” (Rappaport, 1978, 10).

7.4.2 *Formas de trabajo*

Según la naturaleza de los diversos procesos de trabajo realizados, éstos toman formas individuales o colectivas, siendo básica para el desarrollo de la vida comunitaria en Guambia la cooperación entre miembros de diferentes unidades domésticas.

Dos formas fundamentales de cooperación en el trabajo se pueden distinguir en la economía guambiana, las que por demás, no son exclusivas de esta comunidad sino que se encuentran bajo distintos nombres y para realizar diferentes tipos de actividades dentro de múltiples sociedades indígenas y campesinas. De esa manera tenemos “la minga” o forma festiva de trabajo cooperativo, que es similar a los “convites” que se celebran en otras regiones del país, a la “minga bailada” del Ecuador, o al “mingaco” de Chile. La otra forma de cooperación, que se realiza en Guambía, toma la forma de un intercambio de trabajo, similar al “ayni” que se encuentra en el Perú, al “cambio de mano” de otras regiones de Colombia, o la “vuelta de mano” de Chile.

7.4.2.1 El intercambio de trabajo: En la comunidad guambiana, el intercambio de trabajo o “las ayudas familiares”, es la forma usual y la que se puede observar en cualquier día de trabajo normal. Aunque la norma ideal establece un intercambio simétrico y equilibrado de

trabajo, y el sentimiento de devolver la “cantidad de trabajo recibido” es muy fuerte, en la práctica el intercambio es desigual, ya que las demandas de trabajo se encuentran íntimamente relacionadas con la cantidad de tierra poseída (Schwarz, 222). Sin embargo regalos posteriores de comida, de productos cosechados y de pequeños servidos, son utilizados como mecanismos compensatorios de los intercambios desiguales de trabajo.

7.4.2.2 Las “mingas” o el trabajo festivo: Esta institución, ampliamente extendida entre las formas de trabajo en diversas comunidades de América Latina, y en la cual como contrapartida por el trabajo recibido se da una fiesta o una gran comida, continúa siendo una práctica muy generalizada entre los Guambianos, aunque con mucha menor frecuencia y dimensión de lo que se hacía anteriormente. Su función económica es muy discutible y su realización está más relacionada con la adquisición y consolidación de un prestigio comunitario, con el refuerzo de los lazos familiares y veredales, y sobre todo con la revitalización de un sentimiento comunitario y étnico. Su práctica, es algo que recrea profundamente a la comunidad. La dificultad de realizar mingas en las posesiones de “tierra caliente”, el hecho de tener que explotarlas mediante formas individuales de trabajo y asalaramiento y no en base al trabajo colectivo, es una de las razones por las cuales los Guambianos no las perciben como una prolongación de su territorio guambiano, y una de las razones por las cuales ellos no pierden su ligazón con el resguardo de Guambía: para poder hacer mingas, para trabajarla tierra colectivamente, pudiendo de esta manera ser realmente Guambianos.

Las “mingas” que se realizan están relacionadas con etapas del ciclo vital de los individuos, como matrimonios y muertes. En épocas anteriores, cuentan los Guambianos, se utilizaban también para festejar la entrada en la pubertad de las mujeres. Igualmente se realizan “mingas” en Guambía, para la ejecución de ciertos trabajos comunitarios, como arreglo de caminos, escuelas, demarcamiento de linderos, etc. Algunas tienen lugar para efectuar trabajos específicos de una persona o una familia, como la construcción de una vivienda o la siembra y la recolección de ciertos productos agrícolas. Finalmente, se deben mencionar también aquellas “mingas” que se celebran para conmemorar fiestas de la religión católica.

En la tradición guambiana, noviembre es la época asociada a las “mingas”, ya que es el mes de las ánimas y de las ofrendas, y además, en el calendario agrícola que regía hasta hace unos años, noviembre era igualmente el mes de la cosecha de papa y la siembra del trigo (Botero, 1982, 45), labores que siempre se realizaban con “mingas” en las que participaba toda la comunidad.

Aunque las “mingas” pueden variar según el objetivo al cual estén destinadas, en términos generales se pueden establecer aspectos comunes. En su organización por ejemplo, es necesario tener en cuenta etapas como la “invitación”, el trabajo comunal, y la fiesta propiamente dicha. Su realización tiende a ser de tal magnitud, que la preparación no puede ser improvisada y generalmente es pensada y trabajada con meses de anterioridad. Ciertos

productos son sembrados en cantidades establecidas en base a los futuros invitados y una vaca, un cerdo, una oveja, o unas gallinas, son comprados o criados con este fin específico. Leña para cocinar y utensilios para repartir la comida deben ser conseguidos adicionalmente; en los pueblos cercanos se compra el aguardiente, los cigarrillos y otros elementos de menor importancia, como café, panela y sal. Las mujeres por su parte se alistan con grandes cantidades de chicha.

La naturaleza de la minga determina en parte el formalismo de la invitación, la cual puede ir desde la visita formal para solicitar el acompañamiento en la celebración, hasta la invitación casual en el mercado, en el “trabajadero” o en el cruce de un camino.

Temprano en la mañana del día escogido para la “minga” empiezan a llegar los convidados con sus herramientas”... hombres y mujeres, cada uno con su pala o machete, cada uno deseoso de trabajar y de hacer competencia de habilidad agrícola” (Hernández de Alba, op. cit., 31). La casa del organizador o directamente el “trabajadero” es el lugar donde acuden y se agrupan los “mingueros”, siendo sus actividades supervisadas siempre por hombres, generalmente el “dueño” o “dueños” de la “minga” y quienes, anteriormente se ayudaban del viejo sistema de “Kipus” para contabilizar las ayudas recibidas: “... el dueño del predio, que en un extremo mostrando está la cuerda en la que ha hecho tantos nudos cuantas son las ayudas que le presta esta vez su sociedad” (Ibíd., 31). La jornada de trabajo se ve interrumpida solo por pequeños descansos. A medio día un grupo de mujeres se hace presente con un poco de café y algunas tortillas, siendo ellas las encargadas de servir los alimentos y los hombres de repartirlos. En la tarde, cuando las tareas están casi terminadas, se comienza a ofrecer “chicha dulce” y aguardiente. Durante la jornada, que se caracteriza por su carácter alegre y jovial, se forman espontáneamente grupos que empiezan a trabajar en diferentes lugares, hasta terminar en sectores opuestos o encontrarse, jugando muchas veces a competir sobre la efectividad del trabajo y ver cuál grupo termina primero (Botero, op. cit., 45).

Mientras los hombres realizan las tareas establecidas, las mujeres en tanto, reunidas en la casa del organizador de la “minga”, se dedican generalmente al trabajo de la cocina y a las múltiples actividades que exige el acontecimiento: mantener el fuego prendido, traer agua limpia, pelar papas, arreglar la carne, preparar los trastos y cuidar los niños, tareas éstas que se ejecutan bajo la dirección de la esposa del organizador del acontecimiento.

Entrada la noche, una vez finalizadas las labores previstas y después de haber ingerido una buena cantidad de aguardiente y chicha, se da comienzo a la fiesta con la llegada de los músicos y los participantes a la vivienda del organizador. Se ofrece aguardiente, escudillas llenas de comida y posteriormente café. La flauta y el tambor son los instrumentos tradicionales en estas ocasiones, aún cuando conjuntos de “música moderna” no son raros hoy en día en estas celebraciones. Hacia medianoche se comienza el baile que se prolonga hasta el amanecer, cuando se reparten los restos de comida, aguardiente y chicha, entre los

invitados antes de su regreso al hogar. Para unos pocos la fiesta se puede prolongar hasta el próximo anochecer.

Se cuenta que antiguamente, a estas fiestas se solía llegar disfrazado con máscaras y que los hombres acostumbraban a disfrazarse de mujeres y viceversa, juego llamado de “la mojigangas” (Botero, op. cit., 45).

7.4.2.3 Nueva forma colectiva de trabajo: “Grupos de a 100”

Una nueva expresión del trabajo surgida de las formas cooperativas que existen en la comunidad, es la denominada “grupos de a 100”. Esta forma de trabajo, se trató de impulsar a través de los Cabildos y se utilizó fundamentalmente para explotar las tierras recuperadas por los indígenas en las luchas de sus últimos años. Los grupos de trabajadores, laboraban en lotes distribuidos por el Cabildo, con autonomía para organizarse internamente. El producto del trabajo lo utilizaba el Cabildo de la manera que lo consideraba pertinente (Botero, op. cit., 49).

7.5 Dieta Alimenticia

Los carbohidratos constituyen la fuente principal de la alimentación guambiana, siendo el maíz, la papa y el ulluco los más importantes. Estos productos son preparados de múltiples formas y complementados con el arroz, las coles, las habas y el frijol. Como bebidas se utilizan el café negro, el agua de panela y ocasionalmente el chocolate. La chicha, de uso muy generalizado antiguamente, es una bebida reservada para festividades importantes y se encuentra asociada con actos rituales.

El consumo de proteína animal es muy bajo ya que la obtención de la carne tradicionalmente dependía de la caza, actividad desarrollada por los hombres y que tuvo anteriormente una mayor importancia. En la actualidad, debido a la deforestación creciente de la parte alta de la cordillera, las posibilidades de obtención de alguna presa se han hecho cada vez más difíciles y por lo tanto su consumo es cada vez más esporádico.

Los “cuyes”, que en otra época fueron fuente fundamental de proteína, al igual que en la generalidad las comunidades andinas, han disminuido considerablemente en la dieta guambiana. Ahora se los mira como animales sucios, que demandan mucho cuidado y por lo tanto es preferible no tenerlos. De esta manera se come carne de pollo, cerdo, oveja o res, sólo con ocasión de algún festejo esporádico y durante la celebración final de algunas “mingas” especiales.

Bajo el punto de vista cultural, la comida y la alimentación se encuentran revestidas de una amplia gama de valores culturales, desempeñando múltiples funciones dentro de la vida social de la comunidad. La comida, no sólo es necesaria para la subsistencia de las personas, sino que es un medio de comunicación fundamental. Se le regala comida a los parientes y amigos, reforzando los lazos de solidaridad existentes; se da comida para expresar la gratitud por servicios recibidos; a los visitantes se les da algo de comer para manifestar la hospitalidad; se brinda comida a todos aquellos que han participado en las labores de una y aun cuando una persona ha sido pagada en efectivo por un oficio realizado, es alimentado al final del día” (Schwarz, op. cit., 219).

La imagen y el prestigio de una persona se encuentra asociada más que a sus bienes materiales, a su capacidad de ofrecer, repartir y compartir su comida. De ahí que muchas veces la organización de “mingas” dentro de la comunidad se encuentra más relacionada con la necesidad de repartir y compartir algo de comer que con la misma necesidad de realizar alguna tarea.

8. ORGANIZACIÓN SOCIAL

8.1 Familia

Los grupos domésticos u hogares son la base sobre la que se organiza la vida social de la comunidad; éstos se hallan generalmente compuestos por una familia nuclear -padre, madre e hijos solteros- que viven solos en su propia vivienda. A pesar de esto, no es raro encontrar junto a la familia nuclear, otros familiares como nueras, nietos o padres viudos. Aunque la tendencia existente en Guambía es que las viviendas sean ocupadas por un solo grupo doméstico, se encuentran viviendas en las que residen más de uno y casos en que el grupo doméstico está conformado por más de una familia nuclear. Sin embargo, estas situaciones tienden a ser transitorias y generalmente se encuentran asociadas con la presencia de hijos varones, con hogares recién conformados, que aún no han construido su propia vivienda. Los grupos domésticos que comparten “el fogón” o la cocina actúan como un grupo de trabajo cooperativo no sólo en las actividades domésticas, sino en las labores del campo.

El tamaño promedio de estas unidades domésticas es de 5.8 miembros, promedio encontrado en 1949 por Tumiña y Hernández de Alba y corroborado 20 años más tarde por Schwarz (Schwarz, op. cit., 151).

8.2 El matrimonio

El no estar solo, el estar acompañado y el acompaña; son valores fundamentales dentro de la cultura guambiana, de ahí que el matrimonio sea un mecanismo fundamental y el medio

ideal para lograr la compañía individual que todo individuo necesita. Desde temprana edad se permite que hombres y mujeres vivan “acompañados” en una etapa de “amaño” aceptada culturalmente.

La tendencia matrimonial guambiana señala la endogamia comunitaria y étnica y la exogamia veredal. Generalmente los jóvenes escogen libremente su pareja y sólo en muy contados casos el matrimonio se efectúa por imposición de los padres, forma frecuente según los viejos, de realizarlo antiguamente.

La relación entre hombre y mujer se desarrolla de manera muy libre y espontánea, estando establecidas las relaciones sexuales después de la pubertad, sin que esto implique un compromiso formal. Las relaciones se formalizan cuando los jóvenes desean hacerlo, o cuando la muchacha queda embarazada. La posibilidad del matrimonio es discutida abiertamente por los padres quienes además del aspecto económico le dan un gran valor a la reputación y prestigio que la potencial familia política goza dentro de la comunidad.

La institución del “amaño”, ha ido perdiendo vigencia a medida que el adoctrinamiento religioso y el proceso de aculturación han ido permeando más profundamente su cultura. Sin embargo, aunque no se realice con la frecuencia que antes se hacía, un período de vida conjunta antes del matrimonio sigue siendo considerado como un requisito fundamental para una futura relación conyugal armónica.

Los matrimonios, aunque impregnados de un contenido cultural muy autóctono, se realizan bajo el rito católico y tienen lugar generalmente en Silvia o en otras cabeceras municipales, a donde llegan los novios acompañados de sus familiares y de los padrinos. Son estos últimos quienes deben correr con los gastos del aguardiente, el vino, las galletas, los cigarrillos y la música con que se festeja el acontecimiento. La celebración de “mingas” para estas oportunidades es frecuente.

La norma residencial postmatrimonial establecida es la patri-virilocal. Sólo en circunstancias muy especiales la joven pareja va a vivir con la familia de la mujer, ya que la tendencia muestra que la nueva familia nuclear entra a formar parte de la unidad doméstica del esposo, donde se tiene que acoger a la autoridad del padre: el hombre trabaja en cooperación con su padre y la mujer colabora en los trabajos domésticos con sus cuñadas y bajo la vigilancia de su suegra.



Niños guambianos de la Vereda Piendamó Arriba, Resguardo de Guambía

La división de las unidades domésticas y la conformación de nuevos hogares, generalmente está motivada por altercados internos en la unidad doméstica paterna, especialmente entre la joven esposa y los miembros femeninos de la familia del mando. De esta manera la vida del nuevo hogar, generalmente se inicia con la construcción de otra cocina dentro de la misma vivienda y posteriormente con la de una vivienda independiente. Esta nueva vivienda se levanta, en algunos casos, en un pedazo de tierra cedido por el Cabildo a la joven familia, aunque generalmente es un terreno aledaño a donde se encuentra ubicada la vivienda de los padres del esposo y que ha sido cedida por el padre de éste. De esta manera, cada vereda tiende a estar poblada por unidades domésticas relacionadas entre sí por lazos patrilineales. Hoy en día, a las veredas se les designa con nombres españoles, pero antiguamente se les reconocía como el lugar de poblamiento de una determinada parentela. Así por ejemplo, la vereda de la Campana, se llamaba “Almendra chak” o el lugar de los Almendra.

En cuanto al sistema de parentesco guambiano se ha establecido que éste se caracteriza por tener una estructura egocentrada y una forma de filiación cognática. Schwarz, analizando los términos utilizados para designar a los parientes consanguíneos, considera que:

1. El sexo del referente, 2. El sexo del que habla, 3. La edad relativa, 4. La generación, y 5. El parentesco lineal o colateral, son las variables más importantes con las que esta estructura se encuentra asociada (Schwarz, op. cit., 179).

El estudio de los términos utilizados para designar a los primos, llevó a este investigador a considerar que el parentesco guambiano se podía clasificar dentro del sistema Esquimo, sistema dentro del cual se distinguen los hermanos de los primos y de éstos, no se establece distinción entre los primos cruzados y paralelos; aunque en el caso guambiano, las mujeres utilizan el mismo término para referirse a sus hermanas y a sus primas mujeres (Ibíd., 175).

La pauta bilateral que se encuentra en el parentesco consanguíneo, se observa igualmente en la terminología del parentesco afín. De esta manera se utilizan los mismos conceptos

para referirse a la familia del cónyuge y a la familia consanguínea, así como a las generaciones ascendentes. Aunque los términos utilizados para designar los parientes afines han demostrado una gran estabilidad, el concepto de “cuñada”, empezó a utilizarse con alguna frecuencia desde hace unos años (Ibíd., 182).

El análisis de la terminología de parentesco utilizada por los Guambianos refleja también una larga trayectoria de relaciones interétnicas y un proceso de aculturación que ha ido permeando paulatinamente su cultura. De esta manera se observa, fundamentalmente, la sobreposición de una serie de términos de origen español y algunos de origen Quechua y aun posiblemente, Páez. Estos términos en general se han integrado al sistema original y sólo en pocos casos han introducido algunas modificaciones.

Los términos de referencia por ejemplo, para la generación de los abuelos, se han ido modificando, utilizando los conceptos españoles de “aeló” y “aelá”, que posteriormente han sido reemplazados por “papá señor” y “mamá señora”. Los conceptos de “aeló” y “aelá” se usan de manera recíproca entre generaciones alternas, es decir que tanto el abuelo como el nieto se designan con el mismo término (Ibíd., 173). Por su parte, los términos que han mostrado un mayor grado de estabilidad son los usados para referirse a los hermanos, hijos, esposos y primos, términos que a su vez, denotan el mayor grado de complejidad.

8.3 El compadrazgo

La institución del compadrazgo, al igual que en otras comunidades campesinas de América Latina, ha permeado profundamente la estructura social guambiana, habiéndose establecido cuatro tipos básicos y siendo el “compadrazgo de óleo” y el de matrimonio los que presentan una mayor incidencia y los de agua y confirmación los más poco frecuentes. Esta institución ha logrado integrarse tanto dentro de la estructura guambiana que los términos de “ahijado” y “padrino” se hacen extensivos tanto a los hermanos como hermanas de los contrayentes, como a sus respectivos cónyuges. Es decir, que esta forma de parentesco ritual, se ha integrado dentro del sistema de parentesco guambiano, extendiendo sus relaciones tanto horizontal como verticalmente y cubriendo un alto número de personas.

Los criterios para la selección de los padrinos, a diferencia de otras regiones donde funciona el compadrazgo, son diferentes según se trate de una ceremonia de bautizo o de matrimonio. Como padrinos de bautizo se escogen tanto blancos o mestizos como indígenas, esperándose de éstos la compra del vestido de bautismo, el pago de la ceremonia y algo de beber; igualmente, si el niño muere, los gastos que esto implica deben correr por cuenta del padrino. De esta manera la posición económica es un elemento importante en la selección de los padrinos de manera que hacendados y comerciantes locales son figuras predilectas para establecer estos lazos de parentesco.

En cuanto a la herencia se sabe que en Guambía aunque la tierra es de propiedad comunitaria, a la muerte de un parcelero, el terreno que él disfrutó durante su vida se divide entre sus herederos, o cuando pasa al cabildo, como establece la ley éste tiende a preferir a los hijos del difunto para la entrega de estas parcelas. Aunque en principio todos los hijos, aun los adoptados, deben heredar por igual, a los hombres se trasmite la propiedad en mayor proporción que las mujeres y las leyes de herencia consuetudinaria tienden también a beneficiar al hijo menor, quien generalmente ha velado por sus ancianos padres y quien queda en posesión de la antigua vivienda de éstos.

8.4 Ritos de paso

8.4.1 Nacimiento

El embarazo y el parto en Guambía se encuentran profundamente relacionados con el mundo sobrenatural y, en general, con su concepción de la naturaleza y del organismo humano.

Además del embarazo normal, en Guambía se presenta la “preñez espiritual” (Rappaport, 1978, 39) que puede afectar tanto a hombres como a mujeres ya que para los Guambianos los órganos de reproducción masculinos son semejantes a los de la mujer; entonces al igual que ésta, su matriz puede producir y tener un hijo. Sin embargo, el hombre al no tener vagina está imposibilitado físicamente para dar a luz. El dolor y los síntomas del parto pueden durar hasta un año, cuando se acude al partero para que alivie el dolor, aunque el hombre siempre muere.

Durante el embarazo la mujer guambiana desarrolla sus actividades en la forma tradicional hasta unos cuarenta días antes del parto en que ya no se le permite cocinar y sus alimentos son preparados aparte. A partir más o menos de esta misma época, el partero, quien siempre en Guambía es un hombre, comienza a visitar a la paciente a quien con jabón, manteca, aguardiente y coca y mediante masajes en el vientre, trata de colocar al niño en la posición correcta. Durante la noche, a través del sueño, y ayudado de la coca, los cigarrillos y algunas monedas, el partero adivina el curso del embarazo y establece su estrategia.

Días antes de la fecha establecida para el nacimiento, se acostumbra celebrar una ceremonia de “limpieza”, tanto de la casa como de la mujer, a fin de mantener alejados los malos espíritus que puedan hacerle daño a ella o al futuro niño.

El parto se realiza en cualquier habitación que pueda ser calentada con una fogata. Antiguamente la mujer no podía dar a luz en su propia vivienda y para tal efecto se construía una rudimentaria choza cercana para que se realizara el parto. Durante el alumbramiento la mujer es ayudada por otras mujeres de su misma vivienda, muchas veces por un partero y ocasionalmente por el esposo. Masajes en el abdomen y trapos que han sido calentados junto al fogón ayudan a hacer menos doloroso el parto, que frecuentemente

se acelera mediante la toma de infusiones calientes de chocolate, panela y ruda, planta que es un abortivo muy potente. Por lo general la mujer da a luz parada o arrodillada sobre costales y trapos viejos, aunque algunas veces lo hace colgada de un lazo.

Una vez nacido el niño, se corta el cordón umbilical a unos dos dedos de su abdomen. Lana roja, por ser más “caliente”, debe ser usada para amarrar el ombligo y un poco de tabaco se añade para que éste sane más rápidamente. Antiguamente se creía que utilizar algo de metal para cortar el ombligo debilitaría al niño y existían unos cuchillos especiales para esto.

Tanto la placenta como la sangre resultante del parto son cuidadosamente cubiertas con cenizas y enterradas en un rincón de la cocina o afuera en el patio. Sangre y placenta son elementos sucios, peligrosos y contaminantes.

Después del nacimiento viene la “purificación”. La mujer debe bañarse en las aguas de un río y posteriormente ponerse en manos de otras mujeres, para que a través de más agua, esta vez tibia y aromatizada con hojas de “moquita”, terminen el proceso de purificación. Solamente después de este rito, en que la mujer ha dejado de estar impura, contaminada e indigna -estado en que la ha dejado el parto-, su marido la vuelve a recibir.

Hacia los cinco años y cuando el niño o la niña ya hablan con alguna fluidez, se celebra un rito que marca el paso entre dos etapas de la infancia: es la ceremonia del primer corte de pelo y de uñas. Una persona del mismo sexo del pequeño y quien ha sido invitado especialmente para la ocasión, es la encargada de realizar el corte. Una vestimenta nueva, confeccionada por la madre se le regala al bebé, quien de ahora en adelante tendrá que vestirse con ropas apropiadas a su sexo y usar el corte de pelo al estilo de los Guambianos.

El paso de la infancia a la pubertad es ritualizado únicamente para la mujer, habiéndose perdido ya la gran ceremonia con la cual toda la comunidad conmemoraba antiguamente su transformación en mujer. Para la cultura guambiana, el convertirse en mujer implica estar en capacidad de reproducir la vida, pero también, estar en capacidad de contaminarla y ensuciarla con su sangre menstrual. Los aspectos más sobresalientes de esta ceremonia o rito de pubertad son el no trabajar la tierra y el aislamiento personal, antiguamente en una pequeña choza construida para la ocasión. La joven, debe además ingerir una dieta especial a base de papas hervidas, hilar unos puchos de lana, tejer unas pequeñas “jiras”, bañarse con agua de yerbas aromáticas y pétalos de pensamiento y recorrer los alrededores de su vivienda. Finalmente la ceremonia se clausura con la “limpieza” que realiza el shamán.

8.4.2 Muerte

La muerte es un acontecimiento para el cual los Guambianos se preparaban desde su juventud. Se cuenta cómo desde muy temprana edad los indígenas comenzaban a juntar la leña que se debía quemar el día de su propio entierro y cómo también se realizaba durante

varios años un ahorro especial para poder comprar el hábito de San Francisco, mortaja que sólo podían disfrutar los hombres adinerados de la comunidad. Hoy en día esta mortaja se ha sustituido por un “vestido de hombre blanco” que los familiares del muerto mandan a comprar apresuradamente a Silvia.

A la casa del muerto acuden, al igual que antiguamente, todos los parientes y amigos llevando algo de dinero, leña y víveres para el velorio. Durante estos días la preparación de alimentos es una actividad vedada para los habitantes de la vivienda y debe ser realizada por los visitantes. Sólo un día es velado el cadáver; anteriormente éste permanecía tres días expuesto en su vivienda donde era rezado y llorado durante la noche y en el día dejado sólo mientras los participantes colaboraban con la familia del finado en diferentes labores productivas. Con su mortaja puesta, las manos cruzadas sobre el pecho, una pequeña cruz de madera entre sus dedos y cubierto con una ruana, el cadáver es velado sobre una barbacoa. Sólo las personas más adineradas utilizan ataúdes.

La misa del entierro se celebra en la escuela de Las Delicias o en la iglesia de Silvia y en casos especiales el sacerdote y la banda de música local acompañan el cortejo hasta el cementerio.

En el desfile fúnebre participa toda la comunidad organizada por orden de parentesco, y cooperando para cubrir la sepultura, mientras los participantes consumen aguardiente y cigarrillos que son repartidos por la familia del muerto. Las ruanas y la barbacoa que se utilizaron para cubrir y transportar al difunto se ponen al humo del fogón. El cuero sobre el que expiró el indígena, se acostumbra dejarlo dentro de las aguas del río durante nueve días. De esta manera estos elementos entran de nuevo al uso doméstico sin ningún peligro. Al terminar el novenario se celebra, al igual que antiguamente, un gran festín con mucha chicha, aguardiente y carne. Se finaliza con la ceremonia de la “limpia” de la vivienda (Otero, 1952, 270).

Si bien los deudos del muerto se muestran muy ocupados e interesados en la realización y organización del conjunto de actividades que implica un entierro, indudablemente es la “ceremonia de limpieza” y las actividades del alma del muerto y su desalojo de este mundo, las que mayor ansiedad y tensión despiertan entre los participantes.

9. ORGANIZACIÓN POLÍTICA

La capacidad de los Guambianos para buscar alternativas que les permitan su supervivencia étnica, es indudablemente una de las características más sobresalientes de su cultura, y la encontramos también en el desarrollo de su reciente actividad política. El crecimiento acelerado de la población del resguardo en el transcurso de este siglo, unido al acaparamiento de su territorio por parte de la población “blanca” circundante, y la

consecuente escasez de tierras disponibles, fue la encrucijada que marcó el replanteamiento de la vida política de la comunidad en las últimas décadas. La multitud de problemas relacionados con la posesión de la tierra, bien fuera por herencias, transacciones ilegales, ventas, posesiones clandestinas o transmisiones de derechos fraudulentos, coparon la capacidad de acción de las instituciones políticas, tal como venían funcionando dentro de la comunidad. El Cabildo, institución introducida en las comunidades indígenas durante la época colonial a fin de lograr su racional manejo por parte de la corona, fue la estructura, que adaptándose a las condiciones particulares del resguardo durante este siglo en Guambía, dio la respuesta a los problemas políticos surgidos de la situación antes mencionada. Dentro de este proceso vemos cómo los Capitanes, durante tanto tiempo, los responsables de manejar la vida política del resguardo, paulatinamente fueron perdiendo su poder hasta que el cargo desapareció, vigorizándose las otras posiciones del Cabildo, especialmente la de Gobernador, que apareció desde principios de siglo, como la figura central del quehacer político comunal.

Igualmente, el cargo de Secretario del Cabildo, introducido en Guambía desde 1913, y desempeñado inicialmente por “blancos letrados” de Silvia, ha jugado una función muy particular dentro de la vida política guambiana. La destreza en el manejo de la escritura, habilidad asociada a todo proceso de dominación “blanca”, se convirtió para estos indígenas, en un elemento indispensable para supervivir étnicamente, y para poder relacionarse y convivir con la sociedad nacional en la cual se hallan inmersos. De esta manera, los Secretarios, desde hace varios años Guambianos y ya no “blancos”, son no sólo expertos en el dominio de la escritura, sino sobre todo en la elaboración de minuciosos expedientes y memoriales; en el diligenciamiento de formularios exigidos por los organismos gubernamentales y en el conocimiento rudimentario de las leyes colombianas y sus instituciones. Con sus máquinas de escribir portátiles, los Secretarios del Cabildo transcriben los registros de las parcelas y los linderos de las mismas, los límites del resguardo, todas las peticiones que la comunidad eleva a las autoridades municipales, al igual que las decisiones que el Cabildo toma para resolver los múltiples conflictos que les son consultados. Por otra parte son las personas más capaces para manejar y diligenciar los complicados formularios y escribir las sofisticadas cartas que se necesitan para solicitar cualquier servicio de las instituciones del Estado, o denunciar cualquier irregularidad relacionada con sus tierras y comunidad. Dada su habilidad en el manejo de la escritura y lectura son igualmente los más versados en la legislación referente a los indígenas y en las características y requisitos de las instituciones a las que los indígenas pueden acudir para solicitar un servicio.

El cargo de Alguacil y la estructura veredal, atestiguan también esta capacidad de acomodación: en Guambía todas las veredas se encuentran representadas ante el Cabildo por lo menos por un Alguacil, quien es el funcionario del Cabildo de más baja jerarquía, y el responsable de detectar y conocer los problemas de su vereda y transmitirlos al Cabildo.

Ante el crecimiento demográfico y el cúmulo de problemas de cada vereda, esta unidad “socio-política” se ha ido fraccionando, teniendo derecho cada nueva vereda al nombramiento de su propio Alguacil. Así, de 1913 a 1970, de las cinco veredas originales surgieron 14 nuevas y de 6 alguaciles de la época se pasó a 27 (Shwarz, op. cit., 253). Estos procesos nos demuestran una vez más, la peculiar flexibilidad de las estructuras sociales y políticas de Guambía para adaptarse a las cambiantes situaciones y poder sobrevivir étnicamente.

Una característica interesante de la estructura de poder en Guambía se refiere a la manera como éste se encuentra distribuido, ya que detrás de una estructura en apariencia igualitaria y democrática, se esconden unas relaciones de poder eminentemente asimétricas. De esta forma, después de analizar la procedencia de Gobernadores y Alcaldes en el transcurso de este siglo, se encontró que éstos provenían fundamentalmente de las veredas “altas” de aquéllas que se encuentran ubicadas en el oriente, las que a su vez son las veredas más antiguas del resguardo (Ibíd., 264). Este principio de distribución espacial del poder, “alto” sobre “bajo”, “oriente” sobre “occidente” se remonta posiblemente a la época de preconquista, cuando dentro de la Confederación el cacique Calambás ejercía su gran autoridad desde la región montañosa ubicada en la cordillera, al oriente del centro poblado donde gobernaba el cacique Payán, hermano del anterior y aparentemente con un poder más limitado.

De esta manera son las veredas de Pueblito y Campana, las más antiguas y tradicionales, localizadas al oriente del resguardo, de donde provienen la mayoría de los dirigentes comunitarios. Han sido sus familias las que han ejercido la autoridad y el poder en las decisiones fundamentales que atañen a la vida de los Guambianos.

Otra característica importante de la vida política en Guambía, es que por tradición, esta constituye una función masculina: la política es una función realizada por la parte “alta del cuerpo”, es “asunto de la cabeza”; y la mujer aunque indispensable en los procesos productivos, es pensada por ellos como un ser de “cabeza muy pequeña” y por lo tanto no apta para las funciones políticas e intelectuales, fundamentales para la vida de la comunidad.

En la actualidad, el Cabildo indígena es indudablemente la institución fundamental que estructura la vida política de los Guambianos y la que articula las diversas veredas formando una verdadera comunidad. Este se encuentra conformado por el Gobernador, los Alcaldes, los Alguaciles y los Secretarios, siendo un año el período de servicio. El Cabildo es pensado por los Guambianos como un cuerpo, donde el Gobernador es su “cabeza”, su parte superior, y de la cual se espera “que piense derecho” y “ayude a encontrar salidas.”

El ejercicio de la función de cabildante, si bien es tenido con mucha estima y honra y a través de él se puede adquirir prestigio y poder, su cumplimiento no implica una

remuneración económica y su desarrollo es vivido como una etapa de “sufrimiento” y sacrificio personal en aras de un servicio a la comunidad. “Otra será tu oportunidad de sufrimiento”, es una frase común con que se consuela a los candidatos que no salieron elegidos.

Para ser miembro del cabildo se requieren en principio además de vivir dentro del resguardo, dos requisitos fundamentales: el ser hombre y el ser casado, ya que dentro de la cultura guambiana sólo un hombre casado es realmente un adulto; un hombre sin mujer que le dé hijos, le coopere en las faenas de la tierra, realice los quehaceres de la vivienda, cuide las ovejas, produzca lana y teja los ponchos, es sólo un hombre a medias y por lo tanto incapaz de asumir las responsabilidades de cabildante.

Los cabildantes utilizan “la vara de mando” como símbolo de su poder, la cual los debe acompañar en la realización de cualquier actividad importante que realicen en cumplimiento de sus actividades como funcionarios del Cabildo.

Los martes, día de mercado en Silvia, es cuando por tradición se convoca el Cabildo en las oficinas del pueblo. Es aquí, a donde acuden los indígenas a plantear sus problemas y a buscar la solución justa. La algarabía y la confusión inicial son apaciguadas con la intervención de los cabildantes, especialmente con la del Gobernador, quien con la autoridad que le confiere su cargo, pronuncia la sentencia definitiva. Una que otra botella de aguardiente ayuda a limar las asperezas y solucionar los conflictos. Excepcionales son las circunstancias en que los Guambianos acuden a la justicia ordinaria, cuyas normas, valores y procedimientos les son ajenos y no los comparten.

Las funciones del Cabildo son muy variadas, siendo la vigilancia, cuidado y utilización del territorio su preocupación y responsabilidad fundamental. Además ellos son también responsables de la moralidad y del orden público, teniendo la facultad de imponer multas o sanciones a las mujeres que no cumplan con las obligaciones que la cultura les impone y castigos a los hombres que maltraten a las mujeres o las amenacen. Las actividades comunitarias de interés colectivo como la construcción o reparación de caminos, puentes y escuelas también deben ser organizadas y supervisadas por el Cabildo. En épocas pasadas, además del cepo, el Cabildo podía usar su látigo para castigar a hombres o mujeres que hubiesen roto las normas de comportamiento establecidas. Hoy en día, esta práctica ha desaparecido y algunos consideran que por lo menos el cepo se debe restituir para garantizar el buen funcionamiento comunitario.

Es tanta la confianza que los Guambianos depositan en su Cabildo indígena y en la justeza de sus decisiones, que todos los conflictos grandes o pequeños que tenga la comunidad pasan indefectiblemente por él. A las casas de los Alcaldes, por ejemplo, permanentemente están llegando indígenas en busca de un consejo y una orientación no sólo sobre sus

múltiples y variados problemas domésticos, sino sobre problemas de herencias, distribución de tierras, fronteras y linderos.

En los últimos veinte años se ha vivido una vez más, un nuevo refortalecimiento del Cabildo, lo cual constituye uno de los hechos más sobresalientes de la actual vida política guambiana. Paralelo a los procesos de intensificación de la lucha, que caracteriza la historia reciente de las comunidades indígenas del Cauca, surgió una vez más, el Cabildo como la institución clave, una institución que tiene que coordinar las acciones políticas necesarias para enfrentar las nuevas realidades; de esta manera hoy en día en Guambía, se habla de la presencia de un “Cabildo Nuevo”, un cabildo fortalecido, capaz de dirigir a la comunidad en la recuperación de tierras, en su eficaz explotación y sobre todo en garantizar la supervivencia de la comunidad.

De la reciente vida política de los Guambianos es necesario mencionar el Taita Lorenzo Muelas, quien fue elegido para ser Constituyente y posteriormente para formar parte del Senado de la República. Con dignidad y altura se están defendiendo los intereses de las comunidades indígenas del país y es un Guambiano letrado, conocedor de su cultura y tradición y un crítico de la situación de sometimiento de las minorías étnicas del país, la persona sobre la que recae en gran parte el peso del futuro de la legislación indígena en el país. Una vez más vemos la capacidad de acomodación de esta cultura a las cambiantes circunstancias sociales y políticas que les toca enfrentar.

10. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN

A pesar de los largos años de intenso contacto con la población blanca, y del alto cúmulo de elementos materiales y espirituales que éstos han introducido dentro de su cultura, los Guambianos continúan siendo una población indígena. Su integración a la economía nacional y su aceptación de las instituciones religiosas y políticas que la sociedad dominante les ha impuesto, podría hacernos considerarlos como “campesinos”; sin embargo, la persistencia de su organización social y cultural, nos muestra cómo su identidad indígena se encuentra aún vigente y es vigorosa. Son un pueblo que desea continuar siendo Guambiano, manteniendo su territorio, su autonomía política, su comunidad, su lengua nativa y usando su ropa indígena, elementos fundamentales de su identidad cultural.

Sin embargo, este apego a su indianidad, este conservatismo cultural, no ha impedido que muy pragmática y racionalmente adopten y utilicen aquellos elementos que la cultura occidental les ofrece y que se integren muy activamente a una economía de mercado regional. Esta capacidad de integración, de asimilación de una cultura diferente y a la vez la persistencia con que se mantiene su indianidad, pueden ser explicados por una flexibilidad característica y poco conocida de su estructura social.

La estructura y los materiales de la vivienda, los utensilios de cocina y las herramientas de trabajo, su misma vestimenta, por no hablar de elementos más sofisticados, como máquinas de escribir, radios transistores, grabadoras y aun televisores, se han introducido masivamente dentro de su cultura material.



“Chiva” Mercado en Silvia

De esta manera bajo la apariencia de una “cultura material” altamente aculturada se esconde el pasado centenario de esta comunidad andina. Así es como, aun cuando la estructura y los materiales de la vivienda, no se diferencien de los de los campesinos de la región, la utilización de los espacios es eminentemente guambiana. Aunque los utensilios de cocina y los materiales de que están elaborados se hayan transformado radicalmente en los últimos decenios, su dieta alimenticia, su clasificación y valoración de los alimentos, continua siendo fundamentalmente indígena. Si bien las herramientas metálicas de trabajo se han generalizado en Guambía, al igual que la utilización de abonos químicos y fungicidas, su concepción de la naturaleza y su relación con la “madre tierra” poca transformación han experimentado. Su misma vestimenta, si bien no se puede de ninguna manera decir que es la misma que usaban a la llegada de los españoles, se ha mantenido como un elemento característico de su cultura, así se haya generalizado el sombrero de fieltro, las botas de caucho, los paños industrialmente elaborados y las características chaquiras europeas que con tanto orgullo étnico llevan las mujeres guambianas.

Los sistemas tradicionales de parentesco se han visto impregnados por la adopción de términos españoles y la institución del compadrazgo se ha integrado a la estructura social tradicional. Las unidades familiares independientes y nucleares se vienen imponiendo, aunque la gran familia extensa tradicional sigue siendo el ideal. A pesar de que los términos de parentesco españoles se encuentren presentes dentro de la estructura familiar guambiana, esta mantiene sus rasgos tradicionales: La bilateralidad sigue siendo la regla generalizada de descendencia y la patri-virilocalidad la norma fundamental de residencia.

En cuanto a su organización política, el sistema de Cabildo impuesto durante la época colonial al igual que el sistema de la elección democrática de sus miembros, se ha impuesto a través de los años como el eje articulador de la vida de la comunidad.

El adoctrinamiento religioso, si bien se viene desarrollando desde los albores de la época colonial, ha producido sus efectos en lo que pudiéramos llamar la parte exterior del culto: los Guambianos se bautizan, se casan y se sepultan, pasando por la iglesia católica. Pero paralela a la ceremonia católica se mantiene una práctica y una concepción sobre la vida, la muerte y el más allá que ha sido poco permeada por la concepción cristiana.



Vendedor de cachivaches en el mercado de Silvia (Martes).

Al igual que sus concepciones religiosas, su visión sobre la salud y la enfermedad, sus métodos de curación y de prevención de las enfermedades, esconden una de las áreas más tradicionales dentro de la vida de los indígenas Guambianos, uno de los aspectos donde la resistencia cultural se manifiesta más aguerridamente.

El siglo XX ha sido un período de intenso cambio para los Guambianos. La infraestructura vial del Departamento ha ampliado su cobertura llegando hasta Silvia y Guambía a través de carreteras pavimentadas y acercándolos a Piendamó, Cali y Popayán. El propio resguardo de Guambia se encuentra atravesado por dos carreteras: una que de Silvia va a Jambaló, bifurcándose a la altura de Las Delicias y siguiendo rumbo a Gabriel Rosas. La otra, parte de Silvia, pasa por Piendamó y converge a la autopista Cali-Popayán. De esta manera permanentemente salen flotas de Silvia hacia el resto del departamento. Hoy en día, algunos Guambianos son dueños de sus propios buses que suben hasta el resguardo.



Jornada de capacitación en la Empresa Comunitaria “La Esperanza”

La infraestructura educativa igualmente se ha extendido en el municipio. Silvia dispone de establecimientos de bachillerato, escuela vocacional y varias de enseñanza primaria con unos 50 maestros aproximadamente. Dentro del resguardo de Guambía, la primera escuela fundada en 1931, fue la de la Misión de las Hermanas de la Madre Laura, la cual cuenta con 5 cursos de enseñanza básica; en 1960 se organizó el Núcleo Escolar Indígena de Las Delicias, que imparte además de enseñanza primaria, capacitación en agricultura, ganadería, salud e higiene. En algunas veredas como El Cacique, Pueblito, Campana y Guambía, existen también escuelas del departamento, a donde asisten, con altos niveles de deserción, los niños Guambianos.

Aunque paulatinamente se ha ido dando mayor importancia a la educación formal y al manejo del español, los índices de analfabetismo siguen siendo elevados en Guambía. Si nos atenemos al censo de 1973, solamente el 39.3% eran analfabetas..

La electricidad rural llegó hace varios años a Guambía: la mayoría de las veredas y escuelas poseen luz eléctrica, varias familias disponen de televisión y la gran mayoría de los hogares tiene por lo menos un radio transistor. En Silvia se cuenta con los servicios de varios bancos, Caja Agraria e Incora que han desarrollado varios programas en la región.



De esta manera los Guambianos han aumentado una serie de oportunidades educativas, médicas, de asistencia técnica y de comunicaciones, elementos que han desempeñado un importante papel en el proceso de aculturación e integración de esta comunidad indígena.

Sin embargo, su historia combina una “terquedad y una flexibilidad selectiva” para adaptarse a las cambiantes circunstancias y mantenerse como comunidad indígena

El contacto interétnico y el proceso de difusión cultural dentro de la comunidad guambiana, no ha sido exclusivamente con los blancos. Desde épocas anteriores a la conquista los Guambianos mantienen estrechas relaciones con otras comunidades indígenas circundantes y aún con comunidades distantes. Los comerciantes Otavaleños, por ejemplo, siempre están presentes los días de mercado en Silvia y muchas veces recorren el resguardo dando crédito y facilidades para la compra de sus textiles. Igualmente los indígenas de Sibundoy, considerados expertos en las prácticas curativas, no solamente les venden sus raíces y amuletos, sino que a ellos acuden en busca de enseñanza para el manejo de la salud y la enfermedad. Con los Páez, con quienes por más de 500 años han compartido la cordillera, similares formas de explotación colonial y republicana y una prolongada lucha por su autonomía, han mantenido estrechas relaciones, de las cuales ha surgido un alto número de elementos culturales comunes, que ha hecho que algunos estudios (Hernández de Alba, 1946) los trate como si fueran variantes de una misma realidad cultural, a pesar de que su lengua y su cultura tengan raíces totalmente diferentes.



De esta manera de los “blancos”, de los Páez, de los Sibundoy, de los Otavaleños y de otras comunidades, los Guambianos han adoptado en mayor o en menor grado, artefactos, técnicas, prácticas curativas, concepciones religiosas y términos lingüísticos incorporados selectivamente a su propia cultura dentro de una dinámica propia, que les ha permitido mantener su propia identidad y seguir siendo Guambianos.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS WAMPI (GUAMBIANOS)

AGUADO, FRAY PEDRO DE. *Recopilación Historial*, Bogotá, 1931.

ARBOLEDA LLORENTE, JOSÉ MARÍA. *EL Indio en la Colonia*. Imprenta del Ministerio de Educación. Bogotá, 1948.

ARROYO, JAIME. *Historia dela Gobernación de Popayán*. Imprenta del Departamento, Popayán, 1907.

BOTERO, SOFÍA. *Relaciones familia-comunidad en Guambía*. Informe de trabajo de Campo, Universidad Nacional, Bogotá, 1982.

—*Tras los pasos de los taitas Guambianos*. Universidad Nacional, Tesis de grado, Bogotá, 1985.

CABILDO DE LA PARCIALIDAD DE GUAMBIA. *Manifiesto Guambiano Ibe Namuiguen y Ñimmereay Gucha*. Cauca, 1980.

CAILLAVET, CHANTAL. “Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador”. *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, París -Lima, 1983.

CIEZA DE LEÓN. *Crónica de la Conquista del Perú*. Ed. Nueva España S.A., México, S. E.

CHAVES, MILCIADES. *Los indígenas del Cauca en la Conquista*. Homenaje al profesor Paul Rivet, Editorial ABC, Bogotá, 1958.

—*CRIC Gobernadores Indígenas en marcha, en defensa de nuestros derechos*. Consejo Regional Indígena del Cauca, Popayán, 1980.

DAGUA, ABELINO; ARANDA, MISAEL Y VASCO, LUIS GUILLERMO. *Somos raíz y retoño. Historia y tradición Guambiana*. Bogotá, 1989.

DANE. *Población, vivienda, educación y actividad económica en los resguardos indígenas del Cauca*. Boletín Mensual de Estadística, No. 314, Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Bogotá, 1977.

DOUAY, LEÓN. *Contribution a l’Américanisme du Cauca (Colombie)*. Congress International des Américanistes, compte rendu de la Septième Session, Berlin, 1890.

DUQUE GÓMEZ, LUIS. *Problemas sociales de algunas parcialidades del occidente de Colombia*. Boletín de Arqueología, Vol. I, Bogotá, 1945.

- Los indios Guambiano Kokonuko*. Revista Bolívar, Vol. 14, Bogotá, 1961.
- FINDJI, MARÍA TERESA. *Elementos para el estudio de los resguardos indígenas del Cauca*. DANE, Bogotá, 1978.
- FINDJI, MARIA TERESA Y ROJAS, JOSÉ MARÍA. *Territorio, Economía y Sociedad Páez*. Universidad del Valle, Cali, 1985.
- FRIEDEMANN, NINA Y AROCHA, JAIME. *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1982.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, GREGORIO. *Etnología de los Andes del sur de Colombia*. Revista de la Universidad del Cauca, Vol. V, Popayán, 1944.
- The Hithland Tribes of the Southern Colombia. Handbook of the South American Indians*. Bureau of American Ethnology, Bulletin, Washington, 1946.
- Sub-Andean Tribes of the Cauca Valley Handbook of the South American Indians*. Bureau of American Ethnology, Bulletin, Washington, 1948.
- HERRERA, ANTONIO DE. (1601). *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid, 1950.
- Informe sobre la situación social de los Resguardos del Cauca*. Manuscrito, sin fecha.
- JIJÓN Y CAAMAÑO, JACINTO. *Las naciones indígenas que poblaban el occidente de Colombia al tiempo de la Conquista*. Editorial Ecuatoriana, Quito, 1936-38.
- SEBASTIÁN DE BELALCÁZAR. Imprenta del Clero, Quito, 1936.
- LEHMANN, HENRI Y MARQUER, PAULETTE. *Etude Anthropologique des indiens du Groupe "Guambiano-Coconuco" (Región de Popayán, Colombia)*. Bulletin de la Société d' Anthropologie, Vol. I, París, 1960
- LONG, VIOLETA Y ASTRUDILLO, ARMANDA. *Situación de subordinación de la mujer en Guambía en relación con algunos aspectos de la producción y de la cosmología*. Primer Congreso Nacional de Antropología, Popayán, 1978.
- LÓPEZ. *La Encomienda en Popayán*. 1977.
- LLANOS, HÉCTOR. *Los Cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores*. Fondo de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República, Bogotá, 1981.
- MATTESON, ESTHER ET AL. *Comparative Studies in Amerindian Languages*. The Hauge, Mouton, 1972.

OSORIO, OSCAR. “La institución del compadrazgo entre indios Guambianos” *Revista Colombiana de Folklor*. Vol. IV, Bogotá, 1966-69.

— *El sistema de parentesco entre los indios Guambianos, una tribu del suroeste de Colombia*. Universidad de los Andes, tesis de grado, Bogotá, 1969.

— “La institución del compadrazgo entre los Guambianos”. *Revista Colombiana de Folklor*. No. 10, Bogotá, 1966-69.

— “Parentesco ritual entre los indios Guambianos” *Razón y Fábula*. Universidad de los Andes, No. 35, Bogotá, 1974..

— *Guambiano Migration*. Fundación para la Educación Superior (FES), mimeo, Cali, 1976.

OTERO, JESÚS MARÍA. “Los dialectos indígenas en el departamento del Cauca” *Revista de la Universidad del Cauca*. Vol. XXVI, Popayán, 1939.

— *Etnología Caucana*. Popayán, 1952.

— *Monografía histórica de Silvia*. Editorial del Departamento, Popayán, 1968.

PACHÓN, XIMENA. “Los Guambianos” *Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1985.

— “Los Guambianos y la ampliación de la frontera indígena”. *Frontera y Poblamiento. Estudios de Antropología e Historia de Colombia y Ecuador*. Instituto Francés de Estudios Andinos -IFEA-, Universidad de los Andes, Instituto Cinchi, Bogotá, 1996.

PIEIDRAHÍTA, LUCAS FERNÁNDEZ DE. *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada...* 1942.

RAPPAPORT, JOANNE. “Elitism in Guambia” *Students Reports from Colombia*. Ronald Schwarz, Cali, Colombia, 1974.

— *La reproducción humana y el status de la mujer en Guambía*. Primer Congreso Nacional de Antropología, Popayán, 1978.

— *The politics of memory: native historical interpretation of the Colombian Andes*. University Press, New York, 1990.

ROMOLI, KATHLEEN. “El suroeste del Cauca y sus indios al tiempo de la Conquista Española” *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. V, Tomo XI, Bogotá, 1962.

— “Nomenclatura y población indígena de la Antigua Jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI”. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. V, Tomo XVI, Bogotá, 1974.

SIN AUTOR. “Abriendo paso a nuestros derechos” *Despertar Guambiano*. No. 3, Popayán, 1980.

—*Reconocimiento al derecho del pueblo Guambiano*. Otra vuelta a la Tuerca, Ed. Cali, 1980.

SCHWARZ, RONALD. *Guambía: An Ethnography of Change and Stability*. Michigan State University, Ph. D. Thesis, USA, 1973.

—“Symbolic Structure in Guambía”. Paper read at the annual meeting of the American Anthropological Association, 1973.

—“Notas sobre el aspecto del desarrollo entre comunidades indígenas: el caso de Guambía”. Facultad de Humanidades, Popayán, s.f.

—“Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los Guambianos” *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XX, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1976.

TUMIÑA-PILLIMUE, FRANCISCO. *Nuestra gente: Namuy Misag: tierras, costumbres y creencias de los indios Guambianos*. Instituto Etnológico Nacional, Universidad del Cauca, Popayán, 1949.

TROCHEZ TUNUBALA, CRUZ; FLOR CAMAYO, MIGUEL Y URDANETA FRANCO, MARTHA. *Mananasrik Wan Wetotraik Kon*. Cabildo del Pueblo Guambiano, Bogotá, 1992.

VILLA POSSE, EUGENIA. *El campesinado latinoamericano: los Guambianos, ¿un pueblo campesino?* Universidad de los Andes, tesis de licenciatura, Bogotá, 1969.

— Aspectos generales de los Guambianos y ciclo vital de la mujer” Bogotá (sin publicar) 1967.

—*Guambía: A Refuge Region*. Tesis de máster, Brandeis University, 1972.



LOS NASA O LA GENTE PAEZ

Ximena Pachón C.

1. LOS NASA O LA GENTE PÁEZ

1.1 El Hábitat:

Ubicación Geográfica

Tierradentro es el hábitat natural de los indígenas Páez. Su nombre ilustra el aislamiento e inaccesibilidad que históricamente ha caracterizado su territorio: “las montañas de la tierra adentro”, como desde la época colonial los españoles designaron la región. Con una extensión de unos 1.300 km², se encuentra ubicada en la vertiente oriental de la cordillera Central, en el Departamento del Cauca, en un triángulo geográfico conformado por los contrafuertes orientales de la cordillera Central y las cuencas hidrográficas de los ríos Páez y Yaguará al oriente, y La Plata y Páez al sur.

La topografía de la región, accidentada y compleja, se caracteriza por profundas depresiones, abruptos cañones, múltiples hondonadas, estrechos valles y pequeñas terrazas y altiplanicies; ríos, que dada la naturaleza del terreno, surcan violentos y caudalosos el territorio. El Páez es la principal corriente fluvial, originada en deshielos del Nevado del Huila, sus caudalosas y frías aguas corren precipitadamente de norte a sur por un profundo y encañonado cauce, que en sus 801cm, de recorrido recibe torrentosos y turbulentos afluentes como el San Vicente, Moras, Ullucos y La Plata por su margen derecha y la Símbola y Negro de Narvárez, por la izquierda.

Deben mencionarse también otros ríos y quebradas importantes en la región: Malvasá, Ullucos, Barbacoas, El Tigre, Río Sucio, Guanacas, San Andrés, Ovejas, El Salado, Topa y Coquiyo, además de las lagunas de Juan Tama, Páez, El Conejo, Guanacas y Santa Rosa.

Entre los accidentes orográficos más notables de la región sobresalen los páramos de Guanacas a 3.750 m de altura, Las Delicias y Moras a 3.670 m; las cuchillas de Pedregal y

Trompa de Buey y los cerros de Pan de Azúcar y Puzná. Sobre todos éstos se yerguen majestuosos el Volcán de Puracé y el monumental Nevado del Huila con 5.750 metros sobre el nivel del mar, coloso gigantesco que hace de vértice de este triángulo.

Las infranqueables cumbres paramunas de la cordillera Central que enmarcan a Tierradentro, y su quebrada topografía que se vuelca hacia la hoya hidrográfica del Magdalena, determinan que esta región desde tiempos históricos se encuentre más relacionada con el Huila que con el propio Departamento del Cauca, al cual pertenece políticamente. Las evidencias arqueológicas de San Agustín, Agua Bonita y San Andrés, al igual que los documentos históricos tempranos, atestiguan este acercamiento desde épocas inmemoriales.

Debido a las dimensiones de la región y a la situación intermontana, Tierradentro goza de una gran variedad de climas que van desde el templado, pasando por el frío hasta llegar al páramo. Se calcula que en piso térmico medio se encuentran el 17% de sus tierras, en frío el 46% y en páramo el 37% de éstas. Las temperaturas varían según la altura y la época del año. El invierno, crudo y prolongado, se encuentra influenciado por los vientos alisios del sureste. Las épocas de verano fuerte se encuentran entre enero y febrero y posteriormente entre julio, agosto y septiembre. El invierno intenso se presenta entre marzo y junio, y octubre y diciembre.

La pluviosidad varía regionalmente en Tierradentro y aunque no existen datos exactos, se sabe que la lluviosidad y humedad tienden a aumentar a medida que se asciende la cordillera y se aproxima al Nevado del Huila. Este, origina helados vientos que corren por la hoya del río Páez. En las partes más bajas de la región la precipitación puede ascender a los 1.350 milímetros, mientras que en los niveles superiores a los 2.500 metros, ésta puede llegar a los 1.800, 2.000 milímetros (Sevilla Casas, 1976, 10).

Los impenetrables, extensos y sombríos bosques con abundantes árboles de gramíneas y piparáceas al igual que las plantas parásitas, arums, orquídeas y tillindáceas que describiera Cuervo Márquez a finales del siglo pasado, han ido desapareciendo lenta pero sistemáticamente. Los colonos en busca de tierras dónde cultivar, las empresas madereras arborizando con pinos y, últimamente, con el auge de la amapola, cuadrillas al mando de narcotraficantes, han ido talando y desmontando inmisericordemente la cordillera. Los indígenas, agobiados por la falta de tierras laborables y con su tradicional sistema de “tumba y quema”, han contribuido en este proceso. Los antiguos bosques primarios han quedado reducidos a las partes más altas de la cordillera y a pequeños valles y vegas de los ríos la Símbola y Negro de Narváez. La mayoría de la cordillera está cubierta por extensos pajonales, especialmente la parte baja de Tierradentro, donde los bosques han desaparecido totalmente. En algunos lugares, especialmente en el municipio de Inzá, han aparecido potreros de yaguará y kikuyo que sirven al desarrollo de la ganadería extensiva de la región. Se calcula sin embargo, que aproximadamente un 40% de los terrenos con vegetación

primaria se encuentran aún dentro de la zona habitada por los indígenas y los cuales se encuentran por encima de los 3.000 metros (Ibídem, 10).

Con el desmonte de la cordillera, la erosión y los deslizamientos de tierra se han ido convirtiendo en fenómenos cotidianos y fácilmente observables en Tierradentro.

El agotamiento de la vegetación primaria ha incidido de manera mortal sobre la fauna nativa. Los osos, tigrillos, cuzumbes, pumas y venados, que se encontraban hasta hace algunos años, han desaparecido del paisaje regional, hallándose uno que otro solamente en las partes altas e inaccesibles de la cordillera. Aún existen en la región pequeños mamíferos como guaguas, armadillos, micos, dantas, zorros y conejos. Abundan las palomas, torcazas, guacharacas, loros, loritos, toches, mirlas, perdices, pájaros carpinteros, colibríes, gavilanes, águilas y golondrinas. También se encuentran diversos tipos de ofidios como la talla equis, la coral, la rabo de ají, temidas profundamente por su mortal veneno, y las inofensivas cazadora y patacona.

En las partes húmedas de la región abundan los lagartos, lagartijas, ranas y sapos, además de innumerables insectos, mariposas y cucarrones.

1.2 Vías de acceso

Hasta los años cuarenta aproximadamente, las vías de penetración existentes eran muy precarias: estrechos caminos de herradura que atravesaban los páramos de Huanacas, Las Delicias y Moras y la carretera de Inzá, que pasando por Pedregal y Topa, llegaba a la Plata. Hoy en día, a pesar de su quebrada topografía, Tierradentro tiene importantes vías que atraviesan la región. Se cuenta con la carretera que sube desde Neiva, pasa por La Plata, coge el cañón del Río Páez y en Guadualejo se bifurca. Una vía sigue a Belalcázar y Tóez donde se divide nuevamente: un ramal coge el caño del Río Palo y llega hasta el Valle del Cauca y el otro pasa por Vitoncó, Mosoco, Silvia y Piendamó hasta llegar a la carretera de Popayán y Cali. El otro ramal que nace en Guadualejo, pasa por el cruce de San Andrés de Pisimbalá, sube la cordillera y desciende a Popayán pasando por Totoró.

Además de estas rutas principales, existen otras de menor importancia y múltiples caminos de herradura que atraviesan la región en todas direcciones y permiten a los indígenas desplazarse a todos los lugares de su territorio

1.3 La población

Los Páez son gente locuaz, comunicativa, profundamente tradicionalista, orgullosa de su pasado y con un acentuado amor por su región. A pesar de la larga convivencia que han tenido con la población blanca, mestiza y negra, en presencia de extraños, especialmente del blanco, se hacen hoscos y huraños.

En Tierradentro conviven junto con la población indígena núcleos de población “blanca o mestiza en la región de Inzá, Guanacas y Pedregal y de población negra que se concentra en la región de Itaibe y Belalcázar, Tierradentro es uno de los reductos de indianidad más importantes del país. Se calcula que el 70% de sus tierras se encuentran en zona de resguardo y que aproximadamente el 80% de su población puede ser considerada indígena. Se asientan en 21 resguardos en Tierradentro ubicados en los municipios de Páez e Inzá, pero fuera de Tierradentro, a lo largo de su historia, los Páez han ido expandiendo su territorio, trasmontando la cordillera Occidental y asentándose en sus flancos occidentales. De esta manera encontramos población Páez en los siguientes municipios del Cauca (D.N.P., 1989):

Municipio	Comunidad	Forma de tenencia
Paéz o Belalcázar	Araújo	Comunidad Civil ¹
	Avirama	Resguardo
	Belalcázar	Resguardo
	Cohetando	Comunidad Civil
	Chinas	Resguardo
	Huila	Resguardo
	Lame	Resguardo
	Mocoso	Resguardo
	Ricaurte	Comunidad Civil
San José	Resguardo	

¹ Se entiende por "Comunidad Civil" aquellos resguardos disueltos por el Estado o liquidados por sectores sociales no indígenas, donde los comuneros indígenas continúan manteniendo sus comunidades, cabildos y muchas veces el régimen comunal de tenencia de las tierras.

	Suin	Resguardo
	Tálaga	Comunidad Civil
	Tóez	Resguardo
	Togoima	Resguardo
	Vitoncó	Resguardo
Inzá	Calderas	Comunidad Civil
	San Andrés de Pisimbalá	Resguardo
	Santa Rosa	Resguardo
	Tumbichucue	Resguardo nuevo ²
	Turminá	Comunidad Civil
	Yaquivá	Resguardo
	Novirao	Poseedores ³
	La laguna	Comunidad Civil
	Topa	Comunidad Civil
Miranda	La Cilia	Comunidad Civil (?)
Toribío	San Fransisco	Resguardo
	Tacueyó	Resguardo
	Toribío	Resguardo
Caldono	Pueblo Nuevo	Resguardo
	Caldono	Resguardo

² Los resguardos nuevos se refieren a aquellos constituidos por el Incora con posterioridad a 1961.

³ La categoría de "Poseedores" hace referencia a aquellas comunidades que habitan en un territorio que no se encuentra delimitado administrativamente.

	La Aguada	Comunidad Civil
	Pioyá	Resguardo
	Plan Zuniga	Comunidad Civil
Jambaló	Jambaló	Resguardo
	La Mina	Comunidad Civil (?)
Silvia	Pitayó	Resguardo
	Quichaya	Resguardo
	Quisgó	Resguardo
Totoró	Jebalá	Poseedores
	Novirao	Comunidad Civil (?)
	Paniquitá	Resguardo
	Polindara	Resguardo
	Totoró	Resguardo
Morales	Agua Negra	Resguardo nuevo
	Chimborazo	Resguardo
	Honduras	Resguardo
Santander	Tigres y Munchique	Resguardo
de Quilichao	La Aurora	Poseedores
Buenos Aires	La Paila	Poseedores
	Las Delicias	Poseedores
El Tambo	Alto del Rey	Resguardo
Popayán	Poblazón	Resguardo

	Quintana	Comunidad Civil
	El Canelo	Poseedores
Caloto- Corinto	López Adentro	Comunidad Civil
	Huellas	Poseedores
Santander	Canoas	Poseedores
de Quilichao	La Concepción	Poseedores
	El Peñon	Poseedores
Silvia	Tumbirao	Poseedores

Además de la población Páez ubicada en los municipios antes mencionados, se sabe que existe una colonización en el Caquetá y otra en la Bota Caucana, cuyas características son poco conocidas.

No disponemos de información actualizada y confiable sobre el volumen total de población Páez en el Departamento del Cauca. Se calcula que a la fecha ésta puede ascender a unas 100.000 personas. El Censo de resguardos indígenas elaborado por el DANE en 1972, con una baja cobertura, enumeró únicamente 35.724 paeces, correspondiendo esta cifra al 55% del total de la población indígena del departamento. Entre los Páez censados, sólo el 42.45% procedían de resguardos de Tierradentro, mientras que los restantes se ubicaban en los de la vertiente occidental de la cordillera (DANE, 1976).

Analizando esta información a través de los grupos etáreos, encontramos una población eminentemente joven, ya que el 44.45% -casi la mitad de la población- corresponde a menores de 14 años. Las personas en edad productiva y de quienes depende la supervivencia del total de la población, o sea aquellas comprendidas entre los 15 y los 44 años, son solamente el 22.23%. El 13.12% restantes, corresponde a personas mayores de 45 años.

Aunque la situación de los resguardos páez es heterogénea, y no es fácil generalizar a partir de casos particulares, vale la pena señalar que algunos estudios cuidadosos sobre ciertos de ellos, como el de Jambaló, han puesto de manifiesto hechos alarmantes bajo el punto de vista demográfico. En este resguardo, la tasa de mortalidad para menores de 5 años durante el lapso comprendido entre 1981 y 1982 fue de 182/1.000, considerada como excesivamente alta y amenazadora y la tasa de crecimiento vegetativo de la población del

resguardo fue de sólo 0.2/1.000, encontrándose en el límite de una tasa negativa de crecimiento (Findji y Rojas, 1985,232). Este estrangulamiento demográfico y la gravedad de la situación, se vuelven más patéticos si tenemos en cuenta la agudización de los conflictos sociales, políticos y militares en territorio páez en los últimos años.

Otro aspecto demográfico alarmante y atestiguado tanto por las cifras censales como por los estudios de resguardos específicos, se refiere a los altos índices de masculinidad encontrados y al déficit notable de mujeres mayores de 40 años. Estos hechos están asociados con las prácticas culturales que rodean tanto al parto como puerperio, pero sobre todo con las excesivas demandas físicas que el proceso productivo impone a la mujer (Sevilla Casas, 1983, 66).

El estudio elaborado por el antropólogo Sevilla Casas estableció que desde comienzos de la vida marital, que ocurre para la mujer entre los 15 y los 18 años, ella está sujeta a concepciones continuas y, según sus cálculos, el primer parto ocurre alrededor de los 17.3 años. Los intervalos intergenésicos son notoriamente largos debido a la práctica de la lactancia prolongada, alcanzando un promedio de 27.8 meses. El promedio de hijos vivos nacidos en madres mayores de 40 años fue de 7.7, mientras que al momento de la encuesta las madres tenían sólo un promedio de 3 hijos. Se deduce una tasa de mortalidad del 35.7%, tasa notablemente alta y que constituye una preocupación permanente de los hogares, ya que los hijos son desde el punto de vista económico la fuente de la mano de obra (Ibídem, 62).

Los datos de Sevilla Casas concuerdan con el análisis de datos censales que elaboraron Bayona y Vejarano para la generalidad de los indígenas caucanos. Ellos dicen:

“Los parámetros encontrados muestran una población con elevadas tasas de natalidad y mortalidad y con un alto potencial de crecimiento. Las tasas de mortalidad general y especialmente infantil indican serias deficiencias o inexistencias en la prestación de servicios de salud y en materia de saneamiento ambiental (Bayona y Vejarano, 1976, 27).

En síntesis, los escasos datos demográficos que existen sobre los resguardos páez ilustran altos índices de morbilidad, especialmente de morbilidad infantil, y altos índices de masculinidad, indicadores de una situación social preocupante y que pone en peligro la supervivencia del grupo étnico.

1.4 Vestuario

Hoy en día el vestuario de los páez poco se diferencia del del campesino o mestizo de la región. Hasta hace algunos años esta diferencia era más visible ya que la mujer llevaba una gran falda de lana virgen, hecha por ella misma en su telar doméstico, llamada, “anacu” y la cual se lleva ceñida a la cintura con un “chumbe” o faja de lana ricamente tejida; una blusa de algodón o lana virgen, pañolón de lana y sombrero de paja. Los hombres por su parte

usaban un ancho calzón blanco, camisa de algodón, ruana de lana y sombrero de paja similar al de las mujeres. Por lo general hombres y mujeres andan descalzos o con bota o zapato de caucho. Hoy en día sólo se conservan como símbolos de su indianidad, la ruana de lana virgen que continúan usando los hombres y las mochilas de lana de colores que desde tiempos inmemoriales usaban para guardar las hojas de coca, el “mambe” y una que otra pertenencia.



Familia Páez de Tierradentro.

2. EL NASA YUWE OLA LENGUA DE LA GENTE PÁEZ

El Nasa Yuwe, es la lengua étnica más importante hablada en el territorio colombiano, dado el número de parlantes. Se considera que el pueblo páez está conformado por lo menos por 100.000 personas que representan el 21% del total de la población indígena nacional (D.N.P., 1989, 40). De éstos, no es fácil saber cuántos continúan hablando su lengua ancestral y cuántos la han olvidado, pero se calcula que unas 60.000 personas siguen utilizándola cotidianamente.

A pesar del alto número de hablantes y de la zona geográfica relativamente extensa que ocupan, múltiples hechos vienen atentando desde la época colonial contra la supervivencia de la lengua. El proceso de evangelización desde los principios del siglo XVII, inició no sólo la extirpación de sus dioses, creencias y costumbres, sino la imposición de la lengua castellana como único medio de comunicación válido dentro del proceso “civilizador”.

Posteriormente, la implantación de la escuela oficial, que siguiendo la dinámica colonial y la instauración de un nuevo orden en el cual la lengua española fue su columna vertebral, continuó con la extirpación de la cultura y la lengua étnica.

Pero la suerte de la lengua no ha dependido sólo de estos factores. La naturaleza de su economía, inmersa dentro de una economía de mercado, ha hecho que el uso del español sea una necesidad ineludible. Los procesos de colonización y mestizaje, la necesidad de enfrentar situaciones de trabajo y comercio fuera de su territorio étnico han incidido también en el repliegue del Nasa Yuwe.

2.1 Origen de la lengua

¿De dónde viene la lengua páez? Poca información tenemos sobre su origen. La mayoría de los hablantes del Nasa Yuwe no se han planteado este interrogante y los viejos poseedores de las creencias antiguas poco saben al respecto. Algunos concuerdan en afirmar que “el Nasa Yuwe fue un regalo de Dios” y que su presencia es muy antigua: “ya existía cuando llegaron los blancos y también antes de los Pijaos”. El Nasa Yuwe es tan antiguo, que está presente en la tierra “desde que el mundo fue creado”. Algunas leyendas antiguas contaban que la lengua de los Páez fue un regalo del sol, a quien ellos antiguamente adoraban. También se dice que “...hacía muchos años había un señor que a veces se convertía en pez y otras en culebra, ese señor vino de los lados de Toribío, del norte, y él fue el que nos enseñó a hablar, porque antes todo era por señas y por gestos...”. Otros incluso consideran que “... fue Juan Tama, el que salió de la estrella, el que enseñó la lengua, las leyes y todo”. En Belalcázar existe la creencia de que antes la lengua no era patrimonio exclusivo de los hombres ya que los animales hablaban al igual que los humanos, “...pero fue la desobediencia la que hizo que ellos la perdieran. La culebra pervirtió a Eva y cuando Dios se dio cuenta, él les quitó el habla y quedaron como son hoy (Pachón, 1992).



Niñas paeces de las escuelas bilingües en marcha por Popayán.

2.2 Clasificación

A principios de siglo, en 1910, los investigadores Bouchet y Rivet publicaron un artículo en el que planteaban afinidades lingüísticas entre las familias Chibcha y las lenguas de los grupos paniquita (Páez), coconuco (guambiano y totoró) y barbacoa (cuaiquer, cayepa, colorado). De esta época en adelante, se siguió considerando a la lengua páez como perteneciente a la gran familia Chibcha, aunque ha recibido diversas denominaciones. McQuon habla del “Chibcha Interandino” y Greenberg de un subgrupo del Macro Chibcha (Landar 1977, 411s y 409 -citado por Young-).

En años recientes han surgido opiniones contrarias a la anteriormente citada. Matteson (1972) considera que el páez y el guambiano son lenguas aisladas de dudosa clasificación y

el investigador Adolfo Constela por su parte, es enfático en rechazar la entidad Macro Chibcha y propone realizar un esfuerzo tendiente a consolidar el concepto, “Microfilo Paya Chibcha”. Este investigador sostiene igualmente, que el páez y el guambiano, son dos lenguas muy diferentes tanto en su estructura como en su léxico, de manera que la hipótesis de una comunidad de origen parece improbable. De esta manera, el páez con sus variantes aparece como una lengua aislada.

2.3 Dialectización

Entre los hablantes del Nasa Yuwe existen múltiples diferencias dialectales de una región a otra. Aún en las regiones en las que se puede identificar un dialecto específico, se encuentran internamente variantes dialectales o idiolectos. (Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes, 1989, 22).

Por razones geográficas, históricas y culturales, dentro del Nasa Kiwe, o territorio páez, existe una subdivisión que permite clasificarlo en tres grandes zonas:

-Zona Norte, conformada por los resguardos y comunidades que se ubican a lo largo del río Moras y el alto río Páez (Mosoco, San José, Vitoncó, Lame, Suin, Chinas, Wila, Tóez y Tálaga). Durante la época colonial, todas estas comunidades conformaban el antiguo cacicazgo de Vitoncó, encabezado por Don Juan Tama.

-Zona Sur, conformada por los resguardos y comunidades establecidas a lo largo del río Páez, el Ullucos y las quebradas que confluyen en ellos. (Avirama, Ambostá, Calderas, Togoima, Santa Rosa, Cuetando, San Andrés, Ricaurte, Yaquivá, Topa, Inzá, Guanacas, Turminá). Durante la época colonial pertenecían al antiguo cacicazgo de Togoirria al mando de la dinastía de los Gueyomuses.

-Zona Occidental, conformada por los resguardos páez ubicados en la vertiente occidental de la cordillera Central. (Pitayó, Jambaló, Pueblo Nuevo, Caldon, Quichaya, Toribío, Tacueyó). Fueron parte del gran cacicazgo de Pitayó encabezado también por Don Juan Tama, o por familias relacionadas con él mediante el compadrazgo (Sevilla Casas, 1983, 32).

Esta división del territorio páez en estas tres grandes zonas, además de diferencias geográficas expresa también una diversidad cultural. Los Páez consideran que pueden distinguir a los habitantes de cada una de estas regiones, no sólo por sus características físicas peculiares, por la manera de llevar algunos elementos particulares de su vestuario, sino por la forma de hablar su propia lengua. Igualmente, aunque en estas regiones, existen mitos y leyendas semejantes, sus héroes y protagonistas tienden a diferenciarse (Rappaport, 1986). Además de las desigualdades geográficas y culturales, estas regiones se encuentran orientadas económica y socialmente hacia centros diferentes. Los resguardos ubicados en la

zona sur miran hacia Inzá y Belalcázar y durante las épocas de “hambruna”, van a jornallear al departamento del Huila. Los resguardos ubicados al norte y occidente del territorio, acuden a los mercados de Silvia y Santander de Quilichao y venden su fuerza de trabajo en las haciendas ubicadas en la vertiente occidental de la cordillera.

Los lingüistas del CRIC tienen una concepción algo diferente sobre los dialectos del páez: consideran la variante de Tierradentro como una sola con la mayor cantidad de hablantes. Mencionan también la variante de Caldone, Pueblo Nuevo, Pitayó, Toribío y Paniquitá. Otros investigadores incluyen como dialectos al de Tacueyó, Jambaló y Corinto (Instituto Lingüístico de Verano. s. f.). El CRIC, con fines pedagógicos e investigativos, tiene dividido el territorio en tres grandes zonas lingüísticas: Tierradentro, Toribío y Caldone. La mayoría de estos dialectos son inteligibles mutuamente y a través de ellos se identifica el lugar de origen del hablante. De esta manera, el modo de hablar el Nasa Yuwe es un símbolo de identidad regional dentro del territorio páez. En cada una de las regiones consideran que la forma en que ellos lo hablan es la correcta, y es frecuente oír referencias jocosas sobre la pronunciación, rapidez o palabras que usan en las otras comunidades o regiones.

2.4 Multilingüismo

Debido a la presencia de colonias de guambianos en los resguardos de Pitayó, Jambaló, Ambaló y Totoró se encuentran en ellos situaciones limitadas de multilingüismo. Estos guambianos se han ido mezclando con los Nasa, encontrándose de esta manera familias donde se habla Nasa Yuwe-guambiano o guambiano-Nasa Yuwe más el español. En otras regiones a donde los Páez han migrado, estableciendo verdaderas colonizaciones páez, es posible que esta situación de multilingüismo se encuentre presente, como en el caso de la Costa Pacífica, por el Río Naya, donde este fenómeno puede haber adquirido cierto desarrollo debido a las relaciones de los indígenas Emberá con los Nasa (Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes; op. cit., 23). En el Amazonas pueden suceder situaciones similares, pero desafortunadamente no existe información al respecto.

2.5 El alfabeto Nasa Yuwe

La historia del alfabeto Nasa Yuwe es antigua y sus orígenes se remontan a épocas arcáicas. Sus primeros vestigios se mantienen aún esculpidos en diversos sitios de la región como en la piedra de “La Mesa de Juan Tama”, en el resguardo de Vitoncó o en la “Piedra Mono”, en el resguardo de Las Delicias, donde se conservan dibujos simples, algunos de forma geométrica, a través de los cuales los antiguos quisieron representar animales y diversos hechos de su vida cultural y social. Profesores del CRIC consideran que estos dibujos

representan “...un desarrollo esquemático de la pintura, pero otros aunque no constituyen un sistema de escritura, tiene características ideográficas. Constituyen antecedentes históricos de la escritura de los Páez y otros indígenas...” (CRIC, 1989). La gran variedad de figuras que las manos femeninas continúan tejiendo con habilidad milenaria en los “chumbes”, evocan igualmente ideogramas a través de los cuales se plasman ideas y posiblemente hechos significativos para la comunidad. “Piisan’i” es el nombre Nasa para las imágenes o símbolos grabados.

Durante el siglo XVIII, el misionero Eugenio Castillo y Orosco tuvo a su cargo la evangelización en toda la región del Río Moras y permaneció durante 30 años en Tálaga. En 1755 escribió un catecismo y un vocabulario en lengua páez. Este trabajo permaneció inédito durante muchos años hasta cuando fue hallado por Esequiel Uricoechea, quien lo publicó en París en 1877.

En el siglo XX se encuentra otro trabajo muy desconocido, el del padre Pawlen, quien con una ortografía muy particular buscó la mejor forma para escribir la lengua que él escuchaba en Tierradentro⁴.

A finales de 1964 el Instituto Lingüístico de Verano entró en la zona del Cauca e inició sus estudios sobre el Nasa Yuwe o Páez. En 1966 publicó el Evangelio según San Marcos escrito en lengua páez y a partir de esta fecha continuó editando obras de carácter religioso: cuentan hasta con una versión completa del Nuevo Testamento. En 1972 editaron una cartilla sobre salud, luego en 1973 otra sobre cómo aprender a leer en páez, y otra en 1978 sobre cómo aprender a escribir en esta lengua. En 1978 sacaron un estudio gramatical sobre la estructura del discurso, el párrafo y la oración en páez. Tienen algunos textos etnográficos y relatos históricos escritos en lengua páez con la utilización del alfabeto desarrollado por ellos.

Se considera que las ediciones del ILV en páez, constituyen un 80 o 90% del material escrito en esta lengua⁵.

En 1982, el Instituto Misionero de Antropología, IMA, realizó una propuesta alternativa de alfabeto para esta lengua, la cual no se basaba en un conocimiento profundo de ella, sino que tomaba como base el alfabeto elaborado por el ILV. Aunque ideológicamente ellos no estaban de acuerdo con este instituto, ante la carencia de otra alternativa, tuvieron que adoptar esta grafía haciéndole algunas modificaciones. “En este momento sólo se disponía de ella y se partía del presupuesto de ganar tiempo aprovechando las investigaciones que se tuvieran en cada caso...” (CRIC, s. f.). Esta experiencia, en la que participó, con su acostumbrado dinamismo el sacerdote páez y líder indígena Álvaro Ulcué Chocué,

⁴ Charla de Aquiles Páramo en el Seminario-taller sobre Unificación del Alfabeto Páez. San Andrés de Pisimbalá, octubre de 1987.

⁵ Charla de Aquiles Páramo en el Seminario-taller sobre Unificación del Alfabeto Páez. San Andrés de Pisimbalá, octubre de 1987.

constituye según el CRIC, el primer paso para iniciar la transcripción de la lengua en las escuelas por parte de los maestros.

Con esta propuesta de alfabeto se empezó una experiencia de educación bilingüe en Toribío, donde los indígenas tenían un importante movimiento de recuperación cultural. Múltiples dificultades surgieron en su implantación. La visión que se tenía en el momento equiparaba el páez al español en la escritura, de manera que se reducía a la traducción en páez de los contenidos formulados en español. Igualmente al implantar la escritura en las escuelas aparecieron nuevas dificultades en las que se evidenciaban las limitaciones de la grafía utilizada: una de ellas era que el alfabeto del ILV simboliza fonemas con 3 y 4 consonantes seguidas, lo que dificultaba profundamente el proceso de aprendizaje de lectoescritura. (CRIC, op. cit.).

Misioneros, dirigentes indígenas y técnicos del CRIC realizaron diferentes reuniones y talleres donde buscaron analizar los alcances y limitaciones de esta experiencia y se plantearon la necesidad de ir adecuando la grafía a las condiciones reales de la lengua. De esta manera el alfabeto inicial fue transformándose paulatinamente (Brunelesh, s. f.). Se buscó entonces desarrollar un alfabeto más acorde con la realidad lingüística y paralelamente se fueron adelantando diversos estudios relacionados con el tema. Se discutió sobre las implicaciones de las diferencias lingüísticas en las comunidades, se interrogó sobre la naturaleza y diversidad del bilingüismo y sobre las posibilidades de recuperación de la lengua. La experiencia iba señalando que la grafía que se estaba implementando no era funcional y surgió la necesidad inminente de investigar y analizar otras grafías.

En 1982, en el Séptimo Congreso Indígena de Caldon, se lanzó la cartilla “Kuesh luwe” con el propósito de alfabetizar en páez. Para su elaboración se utilizó un alfabeto sencillo su mayor fundamentación en la estructura fonológica de la lengua y el cual posteriormente mostró su inoperancia al no poder representar los diversos sonidos de la lengua, ya que no incluía la oclusión glotal, ni la nasalización, entre otros aspectos.

El problema del alfabeto fue haciéndose día a día más complicado y a medida que fue avanzando el proceso fue apareciendo más nítida la necesidad de adelantar una sistemática investigación lingüística. Las grafías usadas alternaban entre la propuesta por el ILV y el IMA. Múltiples talleres se hicieron para discutir y resolver problemas relacionados con la educación bilingüe y las grafías. No se dejó de lado el problema de los préstamos lingüísticos y se lograron fijar algunos criterios al respecto: por ejemplo se adoptó la palabra “nejush” para cabildante y se sugirió “kuesh” para compañero, se insistió en la necesidad de recuperar vocablos perdidos y en la construcción de unos nuevos (CRIC, op. cit.).

A finales de 1983 el IMA y la Parroquia de Toribío presentaron una segunda cartilla “Nasa luwe”, que pretendía servir para la capacitación de maestros, pero adolecía de problemas

similares a los materiales anteriores: imprecisiones en la grafía y en la gramática. Después de múltiples seminarios y reuniones tendientes a analizar las dificultades encontradas, se decidió acoger las sugerencias del profesor Jon Landaburu de suspender la escritura en la mayoría de las escuelas e impulsar el uso oral hasta disponer de la investigación lingüística necesaria.

Posteriormente, cuando se abrió el postgrado de etnolingüística de la Universidad de los Andes, ingresaron dos indígenas páez quienes iniciaron el estudio sistemático de su lengua y quienes basados en la investigación fonológica de las variantes dialectales del Nasa Yuwe en Toribío, Caldon, Tierradentro y Pitayó, lograron elaborar un alfabeto propio. Esta propuesta de alfabeto fue presentada y discutida en el tallerseminario sobre Unificación de Alfabetos realizado en San Andrés de Pisimbalá (Tierradentro) por el Instituto Colombiano de Antropología, ICAN, con participación de lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, el Instituto Misionero Antropológico, IMA, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, al igual que investigadores y profesores universitarios especializados en el tema (CRIC, s. f. (2), 5).

En esta reunión, el alfabeto Nasa Yuwe, elaborado por los jóvenes lingüistas, contó con una amplia aceptación, dadas sus cualidades técnicas, su mayor sencillez que lo hacía más accesible y claro para el trabajo en las escuelas, la menor utilización de signos y de diacríticos. Se debe tener en cuenta que la lengua páez es una lengua muy consonántica, con muchos rasgos articulatorios y por lo tanto se recomendaba buscar una grafía que simplificara la escritura. Pero además de un alfabeto que hiciera una acertada lectura fonológica de la lengua, en el fondo los páez quieren también, a través del alfabeto, buscar una mayor diferenciación entre el español y el Nasa Yuwe, buscar en el alfabeto otro elemento de identidad: “Queremos una letra (alfabeto) que sea como nuestro pensamiento”, decían en esta oportunidad.

Comparando la propuesta del CRIC y la del ILV, se concluía cómo la primera representaba evidentemente un proyecto de alfabeto más económico y coherente. Mientras el alfabeto del CRIC incluía 22 letras con sonantes y diacríticos para la palatalización y nasalización, el alfabeto del ILV presentaba 28 consonantes y dos diacríticos. Varios aspectos del alfabeto quedaron por experimentar entre población infantil y adulta. El equipo de educación bilingüe continúa desarrollando esta experimentación. Es necesario saber qué pasa con las diferentes variantes dialectales del páez, qué funcionalidad tienen los diacríticos para implantar una escritura cotidiana, qué va a pasar con el acento, que aunque es elemento distintivo de muy pocas palabras, es característico de la lengua. El pueblo páez y su historia futura tienen la palabra.

2.6 El Nasa Yuwe y la escritura

A pesar de la importancia que los líderes indígenas y en general todas las comunidades páez le dan a la escritura no deja de inquietarles problemas básicos: algunos opinan que la escritura puede estar en contra de la tradición oral ya que ésta puede crear una “negligencia para pensar” que lleve a la pérdida de la memoria retentiva. Otros piensan que al escribir todo lo de la cultura se puede “frenar su dinamismo” y entonces ésta se “estatiza y condiciona”. También se arguye la posibilidad que con la escritura y con el dominio de esta técnica surja una “nueva clase” entre ellos, unos “nuevos grupos de poder”. El dominio de la escritura recaerá indudablemente en los estratos jóvenes de población, en los niños de las escuelas bilingües. Esto, dicen algunos, permitirá que las nuevas generaciones tengan más argumentos para refutar a sus padres, para rechazar a los viejos, para independizarse frente a las viejas generaciones.

Se debe recordar cómo dentro de la cultura tradicional de los Páez es a partir del anciano que se establecen las relaciones de autoridad dentro de la familia, y es a los ancianos a quienes se consulta sobre todos los hechos importantes. Igualmente son los chamanes los verdaderos intelectuales dentro de la comunidad. Ni ancianos, ni chamanes son versados en la escritura y de esta manera los jóvenes, al poseer el dominio de esta técnica, afectarían en mayor grado las relaciones de autoridad y de poder que ya se vienen transformando.

Los defensores de hacer del Nasa Yuwe una lengua que se pueda escribir son claros en sus argumentos. Por una parte, están convencidos de que con la escritura se puede fortalecer la lengua y la cultura, se puede conocer y explicar los fenómenos que presenta la lengua como las variaciones dialectales, se pueden recopilar palabras antiguas, observar los préstamos que tiene del español o del quechua. Al escribirla se puede analizar su estructura y ver cómo se diferencia del español y de otras lenguas, analizar el pensamiento, escribir la historia de las comunidades y del pueblo Nasa en general y finalmente como decía el padre Álvaro Ulcué CH. “Si todas las lenguas del mundo se hablan y se escriben... ¡nosotros no podemos quedarnos atrás!” (CRIC, op. cit., 7).

3. LA ECONOMÍA

3.1 La tierra

Los Páez son un pueblo agrícola. Su economía, basada en una rudimentaria tecnología, es básicamente de autoconsumo y se caracteriza por el policultivo en pequeña escala. Los ciclos vitales y las actividades cotidianas se encuentran determinadas por el trabajo de la tierra y por las fases agrícolas. Dentro de la mentalidad indígena, el ser Páez implica ser un buen trabajador de la tierra.

Para estos indígenas, la tierra es mucho más que un simple medio de producción; para ellos es la esencia de su vida y la fuente de su seguridad. La lucha por ella y por su territorio está presente a lo largo de toda su historia étnica. Cada resguardo, cada familia, cada indígena, ha luchado y sigue luchando apasionadamente por defender su parcela, su resguardo y su territorio. Los cabildos saben que su función primordial es la defensa de las tierras de su comunidad.

Sin embargo, a pesar del celo con que los Páez por siglos han defendido su territorio, la lucha ha sido desigual. Colonos pobres, agricultores y ganaderos han ido tomando posesión de sus antiguas propiedades, muchas veces auspiciados por el mismo Estado o por la iglesia. Los Páez han perdido las tierras más fértiles y fáciles de cultivar, quedando reducidos muchas veces a la condición de simples “terrajeros” y viéndose en la obligación de pagar con un determinado número de días de trabajo el derecho a vivir y cultivar las tierras que antes eran de la comunidad. Al hombre páez, con su rudimentaria pero persistente tecnología, el tener que enfrentarse a una naturaleza áspera y a suelos cultivables cada vez más pobres y escasos, le implica un duro esfuerzo y una inversión de gran cantidad de energía para poder sobrevivir.

3.2 La tenencia

Aunque la forma típica de tenencia de los resguardos es la adjudicación por parte del Cabildo, la presencia de formas diferentes a ésta, atestiguan los procesos de descomposición por los que atraviesan los diversos resguardos páez. Tomando una vez más como referencia el Censo de Resguardos Indígenas del Cauca, encontramos que los resguardos de Tierradentro son los que presentan una mayor persistencia de las formas tradicionales, ya que el 72.45% de los hogares entrevistados poseían tierra adjudicada por el Cabildo y solamente el 7.11% tenía tierras tituladas. La situación de los resguardos de la vertiente occidental es diferente y los datos testimonian mayores niveles de descomposición. En la zona centro del Cauca, por ejemplo, en los resguardos del Municipio de Morales, se encuentra que solamente un 38.39% de los hogares censados tienen tierras

adjudicadas por el cabildo y que la propiedad privada o titulación asciende al 15.18% (SANE, 1976).

Los datos relacionados sobre el tamaño de las parcelas usufructuadas por las familias páez, ponen de manifiesto no sólo el problema de la escasez de tierras y los procesos de diferenciación social, sino la heterogeneidad de la situación por la que atraviesan estos resguardos. Tomando los datos globales de Tierradentro, encontramos que del total de 2.995 hogares censados, el 14.14% o no tenían tierra o poseían menos de una plaza y el 41.56% tenían entre 1 y 5 plazas. Agrupando esta información obtenemos que el 55.70% de la población indígena de Tierradentro se encontraba en situación de minifundio o de carencia total de tierras, mientras que solamente el 1.63% manifestó tener extensiones superiores a las 50 plazas.

Globalizando la situación de los resguardos páez de la vertiente occidental, encontramos que del total de los hogares censados, el porcentaje de familias sin tierras es más alto que el encontrado en Tierradentro, llegando al 20% del total de las familias entrevistadas, mientras que el porcentaje de familias que tienen entre 1 y 5 plazas es más bajo, ya que solamente es del 35.51%. Agrupada esta información tenemos una cifra similar a la de Tierradentro ya que el 55.51% se encontraría en situación de minifundio o carencia de tierras. Los “latifundistas” -con predios de más de 50 plazas- dentro de estos resguardos ascendieron al 2.5%. Los datos anteriores nos señalan, además de procesos más intensos de diferenciación social interna a estos resguardos, los agudos problemas de tierras en que se encuentran estas comunidades y la permanente tensión en que se mantiene la región.

3.3 La “rocería”

El problema de la tierra para los Páez cobra una mayor dimensión si nos detenemos y observamos no sólo la precaria calidad de sus suelos, sino los procedimientos y la tecnología a través de la cual ellos la laboran. La “tumba y quema” o “rocería” es el más extendido y arraigado sistema agrícola por ellos utilizado. A través de él se limpian los terrenos, se combaten las plagas y se fertilizan, en algunos pocos casos, sus pobres y desgastadas tierras. Normalmente las “rozas” se hacen en rastrojos viejos, tierras que llevan en descanso cinco o seis años. Los indígenas se cuidan, hasta donde les permite su limitado territorio, por defender los bosques y no acabar con la montaña virgen. Se le da el nombre de “roza” al pedazo de tierra desmontada, quemada y cercada siendo su extensión normal de 1 a 2 hectáreas. La prosperidad de una familia se mide por el número de “rozas” que tenga.

El proceso de “rocería” tiene varias fases: generalmente se inicia a comienzos del año, en los meses de verano de enero y febrero, en los cuales el rastrojo formado después de un período de descanso del terreno o el bosque primario es talado metódicamente: primero las

hierbas y maleza pequeña, posteriormente los árboles y arbustos existentes. El hacha y el machete son las herramientas indispensables en esta fase del proceso. Los troncos de los arbustos se dejan en pie “a la altura de los ojos”, para que permitan posteriormente trepar a las matas de fríjol que se siembran en asocio con el maíz. Una vez terminada la “rocería”, y aprovechando los soles de verano, se deja secar por un mes aproximadamente la maleza tumbada, para proceder posteriormente a la fase de la quema. En esta etapa, manejando vientos y clima, los indígenas toman las precauciones para que toda la “roza” quede suficientemente quemada. Las lluvias de los meses posteriores finalizarán el proceso. En esporádicos lugares la tierra se ablandará y se fertilizará con las cenizas, pero en la mayoría del territorio, dadas las características topográficas de la región, con sus terrenos escarpados y pendientes, las lluvias lavarán el suelo arrastrando el humus y las cenizas fertilizantes.

Una vez realizada la quema, se procede a “tejer” los cercados alrededor de la “roza”, para los cuales se utilizan las chamizas, varas y palos talados en la fase de la rocería y previamente recogidos con este fin. Cuando está rozado el terreno, quemada la maleza y cercado el terreno, ya se encuentra la tierra lista para sembrar. Dada la naturaleza y desgaste del suelo, para poder volver a cultivar un mismo terreno se requiere dejarlo descansar o “enrastrajar” períodos de tiempo cada vez mayores. De esta manera, la posibilidad de tener tierras en rastrojo es la garantía de la supervivencia futura de las familias y lo que explica un hecho aparentemente contradictorio en el caso de Jambaló, donde existe una fuerte presión por la recuperación de tierras, pero se observa cómo una vez que éstas han sido recuperadas, prospera su enrastrajamiento (Findji y Rojas, 1995, 125).

3.4 El maíz, eje de la economía

El maíz, es indudablemente el eje central alrededor del cual se organiza la economía agrícola de los Páez. Su gran importancia dentro de la vida económica y social, permite hablar de una verdadera “cultura del maíz”. Este cultivo puede hacerse casi en todos los pisos térmicos, a excepción del páramo. Su ciclo vegetativo es anual (11 meses) y está determinado por las lluvias. En épocas pasadas, cuando los indígenas disponían de mayor cantidad de tierras, el maíz se cultivaba en los diferentes pisos térmicos, asegurando así su disponibilidad durante todo el año. Hoy en día, con la recuperación de tierras y la ampliación de su territorio, esta práctica se está volviendo a utilizar (Findji y Rojas, op. cit., 124).

Los Páez nunca siembran el maíz sólo; lo acostumbrado es hacerlo bajo la modalidad del asocio simple, generalmente con fríjol y a veces con arracacha, o en asocio múltiple, con fríjol, arracacha, haba, arveja y yuca. Se suele sembrar en los meses de lluvias de marzo, abril y mayo. Las técnicas de su cultivo son similares para todo Tierradentro y para los

resguardos Páez de la vertiente occidental de la cordillera. Una vez listas las rozas se procede a la siembra. Sólo en los resguardos más altos, se acostumbra a hacer surcos o eras, en las demás zonas los granos se esparcen al “voleo”. Las semillas son escogidas de las mejores mazorcas, de las que a su vez se seleccionan los granos más gordos y sanos, “los granos femeninos”.

Al igual que para la rocería, la siembra tradicionalmente ha sido una actividad masculina y para su realización se suelen organizar “mingas”.

La herramienta utilizada en esta etapa del trabajo es la “coa”, o bastón de madera y el barretón, herramientas utilizadas por las familias más prósperas; con estas herramientas se van abriendo los huecos en los que se depositan los granos de maíz. El fríjol se siembra junto a los palos que han sido dejados durante la rocería. Se suele realizar un deshierbe de los maizales dejando la maleza en el terreno para que pudra y abone las tierras. Posteriormente se efectúa el “descalce” que consiste en arrancar las hojas secas de las cañas de maíz. Unos meses después, al aparecer las primeras mazorcas, aparecen también sus múltiples enemigos: las bandas de loros, las ardillas, comadrejas y ratones. Los indígenas construyen espantapájaros y habilidosas trampas, pero sobre todo son las mujeres y los niños de quienes depende en esta etapa el “cuido” de los sembrados. A los 10 u 11 meses se inicia el proceso de recolección, que tradicionalmente se hace de manera circular, comenzando la cosecha por la periferia del sembrado. Se coge primero la mazorca tierna, el “choclo” y se termina en la parte central, recogiendo ya el maíz seco.

Un hecho alarmante dentro de la economía páez lo constituye los muy bajos rendimientos dados por el cultivo de maíz. Para Tumbichucue, resguardo en el que se elaboró un cuidadoso estudio al respecto, se ha calculado que la producción de este grano es de 250k/ha (Sevilla Casas, 1983, 212), mientras que el rendimiento en el departamento del Cauca ascendió a los 600k/ha en el año 77.

Además del maíz que es la base de la economía, los Páez cultivan otros productos como la papa que se siembra en los pisos térmicos más fríos, sola o en asocio con el ulluco, las habas, la alverja y el fríjol. Mosoco, uno de los resguardos más aculturados de Tierradentro, es el principal productor de papa, destinándose su cultivo fundamentalmente al mercado. En algunos resguardos se acostumbra hacer surcos verticales para la siembra de este tubérculo, mientras que en otros como San José, Lame y Vitoncó se suele cultivarla sin orden alguno.

3.5 El café, la caña de azúcar y el fique

El café, y la caña de azúcar son productos nuevos dentro de la vida de los Páez y se encuentran asociados a los procesos de expansión de la población blanca. Los cafetales,

aunque son una fuente segura de ingresos dentro de las precarias economías familiares, poco cuidado les merecen a los indígenas. Generalmente se dejan los cafetos a libre crecimiento y su mantenimiento es muy deficiente. La caña de azúcar, no tiene una importancia comercial como el café, ya que su cultivo no se hace con destino al mercado, sino simplemente para producir el guarapo o “chicha”, bebida indispensable dentro de la vida cotidiana de los Páez. El estado de los cañaduzales, al igual que los cafetales, es totalmente precario, limitándose su mantenimiento a unas limpiezas iniciales.



Mujer Páez cosechando café comunitario en la finca del cabildo. Resguardo de San Andrés de Pisimbalá (Inzá), Tierradentro

El fique es otro cultivo importante. Fue introducido a finales de la década de los cincuenta a través de una vigorosa ofensiva oficial y privada, habiendo traído resultados nefastos para las frágiles economías de múltiples resguardos del Cauca. Los cultivos tradicionales, que mal que bien garantizaban la precaria supervivencia familiar fueron suplantados por este nuevo producto y las mejores tierras se reservaron para sembrarlo. Lo costoso de su producción, dada la cantidad de fuerza de trabajo que requiere su cultivo, además de la necesidad de implementos mecánicos como las “desfibradoras” unido a la inestabilidad de los precios e inseguridad de su mercado, ha llevado a que el hambre y la pobreza se generalicen aún más dentro de la población indígena del departamento.



Mujer tejiendo con cinco agujas una jigra. Resguardo Páez de la La Aguaría-San Antonio, Municipio de Caldon.

Como se puede traslucir de los párrafos anteriores, el desarrollo tecnológico de los procesos productivos de la agricultura de los Páez es muy rudimentario, siendo las herramientas más utilizadas las hachas, los machetes, las palas, los barretones y aun la primitiva “coa”. Estas herramientas están íntimamente relacionadas con el sistema de rocería utilizado en el cual las labores de preparación de la tierra son rudimentarias. El azadón y la pica, herramientas indispensables para los procesos de aflojamiento del suelo y aporque de las plantas, no ha tenido la difusión deseada. Un hecho diciente en relación con su desarrollo tecnológico lo constituye el que solamente a finales de 1983 los indígenas de Jambaló, entraron en contacto con el arado de chuzo de madera, lo que posiblemente significará una transformación radical de su tecnología; el paso de la rocería al arado. Esto implica, desaparición de las quemas, modificación en el concepto de tierras aptas para el cultivo, sustitución de herramientas, etc. (Findji y Rojas op. cit. 174).

3.6 La cera de laurel

Fuera de la agricultura existe una actividad extractiva y típicamente páez que vale la pena mencionar. Se trata de la explotación de la “cera de laurel”, actividad que ha jugado un papel importante dentro de las economías de los resguardos de Calderas, Tumbichucue, Lame, San Andrés, Chinas y Suin. Esta planta (*Myrica Policarpa*), que nace silvestre en los bosques e invade las rozas de los indígenas, generalmente no es objeto de mayor cuidado y su cosecha se inicia en el mes de abril y mayo cuando sus ramas se llenan de pequeñas pepas de color grisáceo. La recolección debe hacerse en el menor tiempo posible ya que las torcazas y las lluvias son sus mortales enemigos. Una vez recogida la producción en jigras de tique, las pepas se dejan orear por algunos días extendidas en el suelo de las viviendas. Entre más seca se encuentre ésta, menos verde será la cera que se obtenga. Posteriormente se vuelven a empacar y así se ponen a cocinar en grandes calderos para luego extraerles la cera mediante rudimentarios procesos tecnológicos.

Un aspecto importante en relación a la producción de la cera de laurel” lo constituye el que su ciclo se superpone con el del maíz, base de su alimentación y producto altamente valorado culturalmente. A pesar de que la cera es un producto comerciable y que les permite la obtención de ingresos importantes, los indígenas prefieren dedicar su tiempo al cultivo del maíz, producto muy poco rentable, así posteriormente, cuando llegue la época de “hambruna” caracterizada por la escasez o inexistencia de maíz, tengan que salir a jornallear para poder comprar su preciado grano (Sevilla Casas, 1976, 43).

3.7 La ganadería

La actividad ganadera es otro renglón significativo dentro de la economía páez. Esta se practica, con muy pocas excepciones, de manera extensiva, limitándose el cuidado a darles sal de vez en cuando y evitar que el ganado se extravíe. Generalmente no existen tierras destinadas exclusivamente a esta actividad productiva, sino que los animales andan sueltos por rastrojos y pajonales. Sin embargo, disponer de ganado vacuno tiene gran importancia dentro de la vida económica de las familias páez. No sólo les permite venderlo en cualquier momento y tener dinero para solucionar una necesidad impostergable, sino que el consumo de carne de res es un elemento fundamental para poder realizar mingas y trabajar colectivamente sus parcelas.

Por su parte el ganado caballar es altamente valorado; éstos no solamente son necesarios para la molienda de caña, sino que son indispensables para transportar la carga por los escarpados y difíciles caminos existentes en la región. La ausencia de carreteras y otros medios de transporte explica la estimación que estos indígenas le dan a los caballos. Sin embargo, a pesar de la importancia del ganado vacuno y caballar, son, tal vez, las ovejas los animales más preciados dentro de la cultura páez. Las cuidan, las quieren, rara vez las venden y sólo se consumen en ocasiones muy excepcionales. Son de propiedad de las mujeres y todas las familias, idealmente, deben tener por lo menos una oveja. De ella deben extraer la lana para tejer las ruanas, las jigras y otros elementos indispensables del ajuar indígena.

3.8 La economía de mercado

El encontrarse la economía páez orientada fundamentalmente hacia el autoconsumo y supervivencia de las unidades domésticas, no implica que no participen igualmente y en condiciones muy desventajosas, en la economía de mercado dentro de la cual se encuentran inmersos. Esta participación se efectúa a través de la compra de productos foráneos como herramientas, semillas y algunos pocos comestibles y con la venta, en condiciones muy desventajosas, de parte de su producción.

Otra forma importante de participación dentro de la economía de mercado se refiere a la venta de fuerza de trabajo o “jornaleo”. El indígena Páez interviene ampliamente dentro del mercado de la fuerza de trabajo regional y aun nacional. Su mano de obra es muy requerida en fincas y haciendas colindantes, en otros municipios del departamento y aun es frecuente encontrarlos como recolectores de café en departamentos diferentes del Cauca. Hasta hace pocos años, parte del jornal pagado en este departamento se hacía en especies: coca, maíz y panela especialmente; se solía llamar “mita” a los escuadrones de indios que sallan de Tierradentro contratados por los hacendados de Popayán. La demanda de esta fuerza de trabajo, tiene carácter estacional y las condiciones en que se desarrolla la contratación son

muy desfavorables para los indígenas. En algunos resguardos la venta de jornales ocurre cuando internamente al resguardo no se necesita mucha mano de obra y se está en época de “hambruna”. En otros como San Andrés, parece que la demanda de jornales por los blancos se sobrepone con épocas en que la economía tradicional del resguardo requiere un volumen importante de trabajo. En estos casos la producción tradicional es la que tiene que verse alterada negativamente.

3.9 Formas de trabajo

Entre los Páez existen diversas formas de trabajo colectivo que, frente a las formas de trabajo individual, gozan de mayor reconocimiento comunitario. Entre éstas, encontramos lo que tradicionalmente se ha denominado “minga” o “convite”, término que abarcaría dos procesos diferentes, el “Picy-Nasa” o “convite de la gente”, y el “CuesNmi” o “trabajo del Cabildo” (Sevilla Casas, 1983, 151).

La “Picy-Nasa” que realizan los Páez no se diferencia de la minga guambiana o las mingas que se celebran en otras regiones de la América Andina. Hay una fase de preparación, una de invitación, un trabajo colectivo y posteriormente la celebración y fiesta con que se finaliza la actividad. La etapa de preparación es la más dispendiosa de todas y el comunero interesado la inicia con semanas o meses de anterioridad. Debe tener muy claro cuál es el trabajo que se va a desarrollar, los participantes que serán invitados, la comida, bebida y los cigarrillos que se repartirán... Preparar una “Picy-Nasa” es una tarea costosa y muchas veces el jefe de familia tiene que salir solo o acompañado por otros miembros de la familia a jornalear para poder sufragar los gastos. Después de que se tiene el dinero necesario se puede dar comienzo a la fase de invitación. Esto puede ser algo ocasional al cruzarse en el camino con otro comunero, en el mercado, en el desarrollo de otra minga, o yendo a visitar al amigo para hacer directamente la invitación.

Se invita para ir a “ayudar” en un determinado trabajo.

“Ayudar es un imperativo páez que recibe toda la atención de las gentes y se convierte en uno de los pilares de la vida social. El comunero que ayuda al Cabildo en las obras de beneficio común está demostrando con ello que sí es del resguardo. El que ayuda a su vecino es de buena ‘nasa’. Los que no ayudan están demostrando que se han apartado de la costumbre páez y no merecen el nombre de ‘nasa’ ...”. (Ibíd., 151).

El día señalado para la “Picy-Nasa”, se comienza muy temprano la preparación de los alimentos, tarea que está encomendada a las mujeres. La víspera se ha cortado y apilado la leña y el maíz se ha puesto a conservar en ceniza para ablandarlo y poder quitar su cáscara. En grandes ollas se pone a hervir la carne o vísceras, el fríjol, la arracacha, la cebolla y claro está el maíz, para preparar “el mote”, base de la alimentación durante la “Picy-Nasa”. Más tarde empiezan a llegar los invitados cada cual con su herramienta y son recibidos con una tasa de café caliente y unas pocas arepas recién asadas.

Después de un rato de conversación y risas, fumarse unos cigarrillos y tomar café, los invitados salen con el anfitrión al lugar donde se va a realizar el trabajo. Generalmente estas mingas se dedican al cultivo del maíz o a la cosecha de la cera de laurel aunque también se pueden hacer para construir casas, abrir “chambas” o limpiar potreros. En el caso del maíz, las actividades que se hacen son sencillas: tumba del bosque, tejido de los cercados, siembra o limpieza de las plantas y recolección del fruto. Al finalizar las labores, los comuneros se dirigen de nuevo a la vivienda del anfitrión donde los espera un oloroso “mote”, un pedazo de carne, arepas, cigarrillos, café y chicha o guarapo. Aquellos que mastican coca, generalmente la han traído ellos mismos de sus viviendas.

Sevilla Casas ha mostrado para Tumbichucue cómo la mayoría de las mingas coinciden con los ciclos agrarios y de fiestas propias del resguardo, y cómo muchas veces la minga coincide con el comienzo de la “hambruna” o escasez de maíz. A fin de subsanar esta deficiencia, los comuneros que tienen que trabajar sus “rozas”, deben acudir al mercado para conseguir el grano faltante, pero dada la escasez de circulante para comprar el maíz deben muchas veces salir a jornalear una o dos semanas. (Ibíd., 157).

Si se hace un análisis del funcionamiento de una de estas mingas dentro de la racionalidad de la economía capitalista, se deduce fácilmente cómo los costos de ésta sobrepasan lo que sería el pago de los jornales de los trabajadores. Aquí, como entre los guambianos y en otras comunidades andinas y campesinas, la función de la minga va más allá de la esfera puramente económica. No solamente puede servir para lograr una redistribución de bienes acumulados, para cumplir con la obligación tan generalizada en estos medios de compartir y regalar comida sino por encima de todo esto, sirve para fortalecer el prestigio, “construir liderazgos y formas germinales de dependencia y dominación” (Ibíd., 161) y para fortalecer los lazos de pertenencia a la comunidad.

La “Cues-Nmi” o minga convocada por el Cabildo es otra de las formas colectivas de trabajo encontrada entre los Páez. Su dimensión es mucho mayor que la descrita anteriormente ya que se supone que todas las unidades domésticas tienen que participar obligatoriamente. Cualquier necesidad física que se le presente a la comunidad, puede y debe ser solucionada mediante la realización de una “Cues-Nmi”: los arreglos de las vías, la construcción o refacción de las escuelas, el mantenimiento de la “manga del padre” o los trabajos en la “roza del santo”, entre otras.

Sevilla Casas plantea este tipo de minga como una derivación o supervivencia de instituciones coloniales de dominación, estrechamente relacionadas con la exacción de tributo. El tono compulsivo de la invitación, la cual es más una orden que una invitación propiamente dicha, el que la autoridad que convoque sea el Cabildo en medio de un ceremonioso ritual en el cual las varas de mando, símbolos del poder y la autoridad, siempre están presentes, sustentan esta afirmación y muestran cómo se trataría de un tributo

pagado en trabajo que hace pensar en las haciendas de los encomenderos y de los curatos de la época colonial (Ibíd., 169).

Otras formas de trabajo colectivo encontrado es el “Nmicambio”, o “cambio de mano” que se observa con frecuencia en el trabajo cotidiano de las parcelas y donde el jefe de una unidad doméstica solicita la ayuda de otros con el compromiso de ayudarles posteriormente cuando éstos así lo requieran. Es una forma de cooperación interdoméstica que se usa para realizar tareas agrícolas.

3.10 División del trabajo

Los Páez son grandes trabajadores y resistentes caminantes. A las 4:00 a.m. acostumbran estar levantados y por los estrechos senderos que surcan su territorio caminan largas jornadas hasta llegar a los lugares de trabajo, muchas veces muy distantes de sus viviendas. El hombre, seguido de su mujer, sus hijos y un perro, camina ágil, rápido y silenciosamente a cumplir pesadas jornadas de trabajo. La mujer y los hijos trabajan en los campos y cumplen múltiples tareas domésticas, siendo el padre, indiscutiblemente quien establece la tarea que cada uno debe desempeñar.



Mujeres y niños del resguardo Páez de Munchique-Los Tigres, Municipio de Santander de Quilichao

Dentro de la división del trabajo existente, la mujer, además de cumplir con sus funciones de reproducción y mantenimiento del hogar, trabaja en las faenas productivas tan intensamente como lo hace el hombre. Suele levantarse más temprano que él, ya que a las 3:00 a.m. debe prender o avivar la hoguera, posteriormente moler el maíz y alistar el desayuno para su marido y sus hijos. Toda la preparación de alimentos, mantenimiento de

la vivienda y hogar, cuidado de los niños, hechura de “jigras”, manas, chumbes” y ropa para los pequeños son labores femeninas. La huerta casera generalmente es mantenida por ella y en los períodos de trabajo en las “rozas” y sementeras ella participa en igualdad de condiciones a los hombres. Ella está presente en las labores de rocería, quema, elaboración de cercados, limpieza y cosecha.

Toda la labor artesanal que desarrollan las familias páez se encuentra en manos de las mujeres. Con el fique preparan la fibra y tejen las mochilas; con la lana de sus ovejas, que cariñosamente han cuidado, la hilan, la tiñen y tejen sus ruanas, “chumbes”, “jigras” y otras prendas pequeñas para los niños. Cada mujer tiene su propio telar, que desde muy niña aprende con destreza a manejar. Todas las labores domésticas y artesanales se superponen al trabajo productivo agrícola, de manera tal que la mujer páez no dispone nunca de momentos de descanso. A los pocos días del parto, está trabajando como de costumbre, con su bebé amarrado a la espalda, deja sus brazos libres y disponibles para cualquier actividad necesaria para la reproducción familiar.

4. ORGANIZACIÓN SOCIAL

4.1 La vivienda

Los Páez viven en sencillas chozas o rústicas casas dispersas en su territorio. Ubicadas a lo largo de los caminos, en pequeños poblados o dentro de los cultivos en las faldas de la cordillera. Aunque las viviendas varían según se encuentren en clima frío o cálido y según la situación económica de la familia, la vivienda páez se puede caracterizar por ser de planta rectangular, con paredes de caña, techo de 2 o 4 aguas construido con hojas de caña de azúcar, maíz o palmas del monte - La armazón se hace con madera de chonta, guadua, encenillo, chusque u otras maderas cordilleranas. Con diversos bejucos se hacen los amarres. El suelo es de tierra pisada y al interior de la vivienda existe un solo espacio al centro del cual se encuentra el fogón donde se cocinan los alimentos puestos en ollas sobre las “tulpas” o colgados sobre la candela en garabatos de madera. También se encuentran casas de bahareque o adobe con puertas y ventanas de madera, piso de tabla o cemento y techo de 2 o 4 aguas pero en zinc, eternit o teja de barro. Una que otra casa de ladrillo similar a la de los mestizos de la región se puede encontrar habitada por indígenas.

“Jigras” colgadas en las paredes sirven para guardar la ropa, la comida, la coca y otros artículos de consumo. Uno o más machetes se cuelgan cuidadosamente de las paredes. En todas las viviendas páez siempre está presente una piedra de moler que sirve para el maíz y el café. El ajuar de la vivienda es austero. Los muebles son escasos: unos pequeños bancos de madera que sirven tanto para sentarse como para poner la cabeza y descansar o dormir. Elementales barbacoas donde con cueros, ropas viejas o una que otra cobija pasan la noche.

En las viviendas prósperas suele encontrarse una mesa con sus bancas, la cual es usada para recibir las visitas. Todo en las viviendas es perecedero.

En algunas viviendas ubicadas dentro de los resguardos más tradicionales, suele encontrarse junto a la vivienda una pequeña choza donde se recluye a la mujer menstruante y dan a luz las madres atendidas por las parteras de la región.



Mujer Páez tejiendo una jigra sin agujas. Resguardo de San Andrés de Pisimbalá, Inzá, Tierradentro.

En la mayoría de las viviendas ubicadas en clima cálido se encuentra una “canao” o tronco hueco donde se pone el jugo de la caña de azúcar a fermentar. Es común observar en su parte externa los telares apoyados sobre una de las paredes, donde tejen las ruanas, las faldas, cobijas, “chumbes” en lana y “jigras”. Otro caedizo de la vivienda se utiliza para guardar la leña, empollar las gallinas, dormir los marranos y arrumar los utensilios de trabajo.

Las viviendas se hallan conectadas por una red de estrechos caminos transitables únicamente a pie y en época de verano. Tratan de construir sus casas cerca a los caminos reales, caminos de a caballo que conectan unas comunidades con otras. La principal consideración para la ubicación de la vivienda es la cercanía a la plantación de la familia y la proximidad a una fuente de agua.



Trapiche para miel en el resguardo de San Andrés de Pisimbalá, Inzá, Tierradentro.

4.2 La familia

La vivienda páez se encuentra habitada generalmente por una familia nuclear, es decir, el padre, la madre y los hijos solteros. Esta familia nuclear es la unidad social y económica básica; sus miembros no solamente comparten una habitación, sino que juntos trabajan la misma parcela. En algunos casos conviven en la misma vivienda más de una familia nuclear; se trata generalmente de un hijo con un hogar recién conformado. En estos casos los dos hogares se comportan como dos unidades domésticas independientes, con sus tierras, presupuesto y fogón aparte.

El tamaño de las unidades domésticas encontradas entre la población indígena de Tierradentro no es muy grande. A pesar que la vida reproductiva de la mujer se caracteriza por las concepciones continuas, 5.5 miembros por hogar es el promedio establecido. Los altos índices de mortalidad infantil - 36% para Tumbichucue- hace que de 8 hijos en promedio nacidos vivos por madre, sólo tres sobrevivan y alcancen la adultez. Sin embargo, el ideal de los padres es tener una familia numerosa. Si recordamos las características de su economía y la alta cantidad de energía y fuerza de trabajo que requieren sus actividades productivas, entendemos la gran importancia que los Páez le dan a sus hijos. Los niños constituyen la razón de ser de la familia y una mujer que no los pueda concebir, es una mujer repudiada. Se dice que las personas que mueren sin ellos se van al Nevado del Huila y que la mujer célibe se convierte en bruja (Bernal, 1955, 179). Los niños se integran a la producción desde edad muy temprana, su trabajo es altamente valorado y los padres son celosos en el aprendizaje de los oficios que ellos deben desempeñar.

Los hijos crecen bajo la autoridad indiscutible del padre. A medida que entran en la adolescencia van logrando alguna independencia, la que se obtiene finalmente cuando tienen el permiso de casarse, conformar su propia familia y más tarde construir su vivienda y poder tener su parcela. Los hombres esperan levantar su casa, casarse, tener una mujer que les dé muchos hijos, poder criar animales, tener suficiente coca y caña para la chicha.

Las leyes de matrimonio consuetudinario establecen una endogamia étnica, siendo la prohibición de casarse con blancos una regla muy fuerte, aún vigente y respaldada por ser uno de los mandatos de su legendario cacique Juan Tama. De esta manera el hombre escoge su mujer generalmente dentro de su propia parcialidad, estando prohibido el matrimonio entre primos de primer grado ya sea por línea paterna o materna y entre aquellos que llevan su mismo apellido, aunque vivan en diferentes parcialidades. Ocasionalmente se dan matrimonios entre miembros de resguardos lejanos y muy de vez en cuando entre Páez y Guambiano.

Para la selección de la futura mujer, las recomendaciones de las madres son muy tenidas en cuenta, al igual que los consejos de los padrinos y ocasionalmente los del Cabildo. El aguardiente y la chicha, además de un pequeño obsequio de comida son elementos indispensables con los cuales la familia del novio solicita la mano de la novia. Después de una pequeña fiesta con baile y borrachera, los padres del novio regresan a su vivienda trayendo a la muchacha. Aquí bajo el techo paterno, la joven pareja construirá su propio hogar, acomodándose en algún rincón de la vivienda y separando su fogón individual. Después de un período de compartir la vivienda, que coincide generalmente con el período de “amañe” durante el cual el marido comprueba la laboriosidad de su mujer y especialmente su capacidad reproductora, la joven pareja decide construir su propia habitación.

El “amañe” o “amañe” es una institución muy antigua dentro de la cultura Páez. Desde épocas inmemoriales la atestiguaba el Licenciado Castillo y Orosco:

...que usaban la corruptela de hacer por mucho tiempo experiencia de la mujer con que se avían de cassar, y así después de casada no tenía prole, la dejaban y buscaban otra que fuera fecunda...” (Archivo Nacional de Bogotá, Cartas de Contrabando. Folio 228).

Hoy en día, a pesar de las transformaciones introducidas por los procesos de evangelización, se continúa considerando que el hombre debe probar a la mujer: es necesario cerciorarse de su capacidad de trabajo, de su obediencia, honradez, fidelidad y sobre todo su capacidad reproductiva. Cuando el hombre está seguro que la mujer escogida posee todos estos atributos suele celebrarse el matrimonio, el cual puede hacerse donde el cura del pueblo más próximo.

El patrón de residencia páez es viri-neolocal ya que los nuevos hogares se asientan dentro de la comunidad del esposo, inicialmente compartiendo el mismo techo de los padres de él y posteriormente construyendo una nueva vivienda en tierra cedida por éstos.

La duración del ciclo de las unidades domésticas no es muy largo. Se ha calculado que éste puede durar entre 20 y 30 años, durante el cual los padres generalmente han muerto y los hijos han constituido sus nuevas familias; este lapso coincide con el tiempo justo para que los perecederos materiales de la vivienda se empiecen a destruir (Ortis, 1973, 55).

Estudios sobre el parentesco páez, como los de Rappaport, consideran que su terminología se asemeja a los sistemas dravidianos, encontrados en la Amazonia colombiana y los cuales establecen diferencias entre los parientes consanguíneos y los afines. Así, en la generación del EGO, existen dos pares de términos “yaktje” y “pe’sh” que sirven para los hermanos y los primos, según su sexo, y “tsu’m” y “suu’wa” para los afines. En la primera generación ascendente, sin embargo, se diferencia entre los tíos paternos y maternos. En el sistema páez, el tío materno llevaba el mismo término que el esposo de la tía paterna y el suegro del EGO. De manera similar, el tío paterno y el esposo de la tía materna utilizaban el mismo concepto (Bernal, 1953).

Entre los Páez, sin embargo, no existe el matrimonio preferencial entre los primos cruzados (hija del hermano de la madre con el hijo de la hermana del padre, por ejemplo), a pesar que la terminología de la primera generación ascendente refleja un sistema terminológico basado en este tipo de matrimonio, puesto que “ka’ka” significa a la vez el hermano de la madre y el padre de la esposa.

Para las segundas generaciones ascendentes y descendentes igualmente rige el sistema dravidiano, de manera que en la generación de los abuelos, todos son “te”, sean mujeres u hombres. “Te”, significa también chamán o médico y es muy similar a la palabra “ta” que significa montaña. Rappaport estima importante esta semejanza, ya que los Páez consideran a las montañas altas como sus *ancestros*.

4.3 Sociabilidad

Dentro de la cotidianidad de la vida, las relaciones sociales de los Páez se circunscriben por lo general al grupo doméstico. El contacto con personas diferentes es escaso; el patrón de poblamiento disperso, las distancias entre las viviendas y los malos caminos que las unen, no facilitan una vida social más activa. De esta manera las visitas a familiares o amigos se hacen muy ocasionalmente y situaciones en las que las relaciones sociales trascienden las del estrecho marco de las unidades domésticas se presentan muy ocasionalmente: durante las mingas, las desgracias, los días de “hambruna” y de “abundancia” y obviamente durante las escasas festividades. “Mientras no se den estas ocasiones, el panorama rutinario de la parcialidad sólo ofrece la imagen superficial de la atomización doméstica...” (Sevilla Casas, op. cit., 141). Esta imagen del indio aislado y solitario se rompe cuando uno se adentra en la vida étnica y percibe la vitalidad que conservan los trabajos comunitarios, la minga y el sentimiento de una comunidad étnica unificada por su lengua, su tradición, sus costumbres y su territorio.

5. ORGANIZACIÓN POLÍTICA

5.1 El resguardo

A pesar de las subdivisiones internas que pueden existir dentro del territorio páez, el resguardo constituye la unidad política básica de la población. De los resguardos existentes en el Cauca, aproximadamente el 70% de ellos corresponde a resguardos Páez, los cuales se encuentran regidos por la Ley 89 de 1890, que con algunas modificaciones, aún se mantiene vigente. Jurídicamente las tierras comprendidas entre los resguardos son de propiedad comunitaria de la parcialidad que los habita. Cada resguardo tiene sus títulos que establecen sus límites y legitiman su territorio. Los comuneros se identifican en primera instancia con el nombre de su resguardo y después con el de su etnia. Los indígenas tienen hacia el resguardo una serie de obligaciones que van desde la participación en las obras de interés comunal hasta el desempeño de los cargos del Cabildo, máxima autoridad del mismo.

5.2 Los Cabildos

Los Cabildos son las instituciones políticas que rigen los destinos de cada uno de los resguardos. Son elegidos democráticamente todos los años, tomando los cabildantes posesión formal ante el alcalde municipal y su secretario, de quienes reciben las “varas de mando”. Esta es una ceremonia puramente formal ya que ha sido en las altas lagunas sagradas que se esconden en los páramos, donde se llevan a cabo las ceremonias que legitiman el poder de los cabildantes.

“Las fórmulas de entregar las varas, quitar las varas, arrimar las varas.. conservan dentro de los indígenas una perenne validez... la vara sigue infundiendo el respeto y temor de antes. La vara es por así decirlo, la hipótesis de la autoridad, tanto que un varón ilustre sin ella no es tenido en autoridad y un vecino ruin con ella en la mano es acatado y respetado” (Sevilla Casas, op. cit., 117).

La vara para los Páez no solamente es el símbolo del poder sino que ella posee el espíritu de la comunidad y transmite la capacidad de gobernar a quien la lleva. Ella infunde respeto ante los comuneros. Por lo general la vara es hecha de la madera negra de la Palma de Chonta, se adorna con borlas de lana o cintas de colores y antiguamente llevaba empuñadura de plata.

El Cabildo es una estructura jerárquica, a cuya cabeza se encuentra el Gobernador, máxima autoridad de la comunidad. Los otros cargos existentes en los cabildos páez son los de Comisario, Alcalde, Alguacil y Fiscal. Los Alguaciles son los funcionarios de más baja jerarquía y quienes están encargados de desplazarse a los rincones más apartados del resguardo y comunicar las órdenes del Cabildo, hacer las citaciones para las reuniones y

transmitir las inquietudes de los comuneros. Los Alcaldes por su parte, tiene por función primordial el velar por la integridad de las tierras y evitar la intromisión de extraños. El Gobernador es quien preside las sesiones del Cabildo, organiza los trabajos comunitarios, establece las adjudicaciones de parcelas -cuando la disponibilidad de tierras lo permite- y actúa como intermediario entre la comunidad y las autoridades municipales, departamentales y nacionales. Igualmente es el encargado de establecer el castigo a aquellos comuneros que han infringido las leyes consuetudinarias, sanción que hasta hace unos años incluía la prisión, los azotes o el cepo.

Como una autoridad paralela al cabildo, existe el Capitán, cargo de carácter generalmente hereditario, denominado en algunos resguardos como “cacique” y el cual posiblemente constituye una supervivencia de las antiguas estructuras políticas de la comunidad. Existen otros cargos como el de Síndico y Secretario, cuya pertenencia formal a los Cabildos no ha sido estudiada, pero que política y administrativamente desempeñan un papel importante dentro de la vida de los resguardos.

Para que un Cabildo nuevo y su máxima autoridad, el Gobernador; estén en capacidad de dirigir la política del resguardo de acuerdo con los principios políticos de la tradición páez se acostumbra acudir donde los médicos tradicionales, chamanes o “Te’wala” para la realización de un complejo ceremonial que se denomina “Voltear el sucio” o “*Pta’z itupni*” Dentro de la mentalidad páez, el “sucio” es el producto de las pugnas internas de la comunidad y de los conflictos externos que se presentan con otras comunidades. Cuando aparecen problemas en la comunidad que exigen la presencia de las autoridades del Cabildo, se considera que el sucio se ha hecho presente. Las varas de mando son los receptáculos de todos estos problemas. Según la gravedad del problema, la vara tendrá más o menos temperatura.

Son los chamanes o médicos tradicionales los únicos capaces de neutralizar estas fuerzas que tratan de salir a flote, imponerse y plantear el conflicto. “Voltear el sucio” es impedir que la crisis se consolide y el conjunto de la comunidad páez se vea afectada.

Estas ceremonias de “enfriar las varas” o “voltear el sucio” se realizan en las altas y frías lagunas de los páramos cordilleranos existentes en el territorio páez, aunque la laguna sagrada de Juan Tama es la que más prestigio goza para la realización de esta ceremonia. La primera parte de este ritual tiene por objeto realizar “la limpia” y el “refrescamiento” de las varas y es ejecutado por el chamán, quien mambeando coca y soplando aguardiente por los aires, invoca el espíritu del gran chamán y líder político Juan Tama. Los cabildantes y personas presentes realizan el mismo acto.

Después de que las varas están “limpias” viene su “refrescamiento” o eliminación del “calor” sobrante. Para esto es necesario introducir las varas, ya “limpias”, dentro de las gélidas aguas de las lagunas sagradas. Una vez terminada la ceremonia, el gobernador toma

en las manos la vara “limpia” y “fría” y asume su papel como máxima autoridad política de la comunidad. Su guía para el buen manejo del resguardo ha de ser su legendario cacique Juan Tama.

Jesús María Otero describía la ceremonia así:

“la transmisión de mando no se verifica entre los paeces antes de que subieran los hombres que habían de gobernar al pueblo y también los que dejaban el gobierno, a las lagunas de los páramos a practicar la ceremonia de la purificación. A la laguna de Pátalo situada entre los páramos de Las Delicias y de Las Moras subían los indios de Mosoco y los de Vitoncó, pueblo este último que fue en la antigüedad centro religioso y la capital civil de la nación páez. La piadosa romería precedida del maestro o hechicero se ponía en camino muy a la madrugada de manera que al levantarse el sol estaba ya a orillas de la laguna cumpliendo el rito, sin lo cual no podían gobernar a los suyos, por considerarse impuros. El hechicero lavaba las varas, símbolo de la autoridad, dirigiendo en su lengua preces a la divinidad de las aguas, en medio de gestos hieráticos, y la devolvía, purificada así a quien pocos días después debería entregarla en presencia del alcalde municipal, al elegido para desempeñar el puesto que abandonaba. Pero además, tanto el que entrega como el que recibe, después de lavado el bastón por el hechicero, se bañaba en las mismas aguas heladas cara, brazos, manos, piernas y pies, con lo cual quedaba la ceremonia cumplida y ellos purificados de toda mancha para poder ejercer el mando de sus semejantes. Para terminar cada uno de los actuantes, arrojaba en medio de las aguas... algunas monedas de plata” (Otero, 1952, 98).

De esta manera, cada vez que se presenta un cambio de gobierno dentro de la comunidad páez se están rememorando los orígenes míticos de la sociedad al invocar a Juan Tama, forjador de la sociedad y se actualiza el principio político del equilibrio que ellos tienen como rector de todas sus acciones (Zambrano, 1992, 90).

Para los Páez, al igual que para los Guambianos, servir en el Cabildo es una obligación moral que no puede ser eludida por ningún comunero seleccionado. Se considera que todos los hombres adultos deben cumplir con esta función. “El no ha sido todavía cabildante” es una frase frecuente de oír para justificar la postulación de alguien al Cabildo. El servicio de cabildante es gratuito y “los cálculos hechos en relación. al Cabildo de 1975 (en Tumbichucue) permiten deducir que un gobernador eficiente dedica a sus funciones oficiales por lo menos el 50% de su tiempo laborable. El tiempo requerido por los otros funcionarios no es tan alto... la obsequiosidad y respeto con que las gentes rodean a los cabildos puede tener un buen motivo en la consideración del sacrificio que para un jefe de hogar significa el servicio.

"...Los cabildantes son bien atendidos, inclusive con chicha y comidita dondequiera que van..., no puede pensarse que estos cuidados sirvan para proveer el sustento de los hogares

respectivos y a compensar por el tiempo productivo que se distrae en beneficio común” (Sevilla Casas, op. cit., 123).

A diferencia de los cabildantes guambianos, los Páez no tienen por qué ser casados y muchachos muy jóvenes tienen acceso a los cargos de menor importancia, donde van adquiriendo la experiencia necesaria para desempeñar posteriormente las funciones de mayor responsabilidad. La buena conducta personal, el don de mando, la capacidad para relacionarse con sus semejantes, la justicia en las decisiones, etc., son algunas de las cualidades que consideran deben tener los cabildantes, especialmente el Gobernador.

5.3 Otras instancias políticas

En algunos resguardos existe un “grupo de ancianos”, conformado por los mayores del resguardo y quienes ya han sido gobernadores. Este es un grupo informal, que dado el conocimiento que sus miembros tienen sobre los acontecimientos recientes del resguardo y la etnia en general, al igual que las obligaciones que debe cumplir el Cabildo, ejerce su autoridad cuando un Gobernador o un Cabildo no actúa de la manera establecida.

Dentro de la estructura política de la comunidad se debe mencionar también a los chamanes, líderes comunitarios que supervisan la relación de los indígenas con el mundo sobrenatural y a quienes frecuentemente acuden los indígenas para solucionar situaciones difíciles, ante las cuales los cabildantes poco pueden hacer. Un buen gobernante necesita el apoyo y asesoría permanente de los médicos tradicionales. Ellos son los especialistas en “limpiar” y “enfriar” las varas y ayudar de esta manera a los gobernantes a dirigir con sabiduría los destinos de la comunidad.

Por encima de los resguardos y sus cabildos, se encuentran varias organizaciones de carácter pan-indígena, las cuales intentan crear cuerpos representativos de los Cabildos de la zona, como el caso de los “Solidarios” y el CRIC. El Consejo Regional indígena del Cauca, CRIC, surgió en el año de 1971 recogiendo las experiencias de la historia política páez y especialmente las reivindicaciones de Manuel Quintín Lame.

6. ETNOCIENCIA

Después de casi cuatro siglos de labor misionera, se esconde dentro de la mentalidad páez un conjunto de símbolos y creencias que estructuran una particular visión del mundo que sintetiza su experiencia histórica e invade el quehacer político, económico y social de la comunidad.

Los Páez perciben su mundo como una estructura formada por múltiples capas o espacios que tienen características y componentes diferentes. En los dos extremos se encuentra “Yu”, el subsuelo y en el otro “Sek”, el sol. El uno se asocia con la muerte, el frío y lo sucio, mientras que el otro se relaciona con la vida, el calor y la limpieza.

Dentro de su cosmogonía aparece un creador fundamental, “Agnus”, cuyo nombre probablemente deriva del Agnus Dei de los misioneros (Henman, 1978, 184), deidad eminentemente inmóvil, lejana y solitaria que se encuentra complementada por “K’pish”, el Trueno, deidad más dinámica y omnipresente en la mentalidad de los indígenas. “K’pish” habita en el fondo de las lagunas entre la niebla de los páramos cordilleranos, escenario tradicional de actividad ritual de la cultura páez.

“Guequian” es posiblemente el emisario precolombino de “K’pish”. Hace su aparición en época anterior a la Conquista, con el poder de convertir en piedra a todos aquellos que no obedeciesen sus enseñanzas; desterrado por una deidad superior, se va hacia el mar, dejándoles a los indígenas su religión (Castillo y Orosco, 1977, 52-53).

6.1 Los Páez, una cultura mesiánica

Durante la época colonial dos movimientos de naturaleza mesiánica se desarrollaron en Tierradentro. El primer caso conocido se remonta al año de 1706, cuando Francisco Undachi, un indígena de San Andrés, decide construir una capilla en el Alto de la Montaña de las Cuevas, arguyendo que Dios se le había presentado en forma de un sacerdote católico y le había pedido enseñar a rezar a los indígenas. En la capilla se celebraban ritos bajo la forma católica y se excluía a todas aquellas personas que no fueran indígenas. Undachi pregona la destrucción del mundo, como un cataclismo inevitable.

Otro movimiento similar se desarrolló en Suin hacia el año de 1833, cuando al anciano indígena Pedro Chuvis, mientras trabajaba en su roza, se le aparece un extraño individuo, vestido de pieles negras y quien baja del cielo acompañado de un estremecedor ruido. Se identifica como un “ángel” y dice venir a enseñar a los Páez las “buenas doctrinas”. Ordena destruir las imágenes y la cruz que existía en la iglesia. En los nichos desocupados, se introduce una adolescente indígena que reemplaza a la virgen y dos jóvenes suplantando a santos cristianos. Tanto este movimiento como el anterior fueron acabados violentamente por las autoridades.

Estos movimientos mesiánicos han sido analizados por Rappaport (1981), quien ha señalado cómo los Páez, si bien utilizan algunos símbolos cristianos, se estructuran dentro de un marco cultural andino, y cómo posiblemente la introducción del cristianismo lo que hizo fue ayudar a traer a luz los temas centrales del mesianismo andino. Igualmente, la

autora muestra cómo el mesianismo no es simplemente una actividad, sino una mentalidad que siempre se encuentra presente dentro de la cultura páez.

6.2 Caciques y chamanes

Dentro de la mitología páez, los caciques ocupan una posición relevante. Ellos fueron quienes los salvaron de los Pijaos, sus feroces antepasados y los que lograron, años más tarde, defender su territorio y su comunidad en contra de los invasores blancos. Los rastros de algunos legendarios caciques se pueden seguir en la información documental, como el caso de Juan Tama -el más importante héroe cultural de la historia páez- o el de la cacica Angelina Guyumus. Otros parecen ser sólo héroes míticos.

Según el mito, Juan Tama -como los verdaderos caciques- nació de las estrellas y bajó por las torrentosas aguas de la quebrada de El Lucero, de donde fue sacado por los chamanes y entregado a unas doncellas para que con su sangre lo amamantaran. Su voracidad es tan grande, que ellas al poco tiempo mueren. Con la ayuda de los chamanes, Juan Tama se convirtió posteriormente en legislador, caudillo de su pueblo y gran cacique de los Páez; fue él quien los defendió de los invasores Pijaos, Guambianos y blancos.

Los documentos históricos por su parte, muestran no a un Juan Tama mítico, sino a un gran líder colonial, el cacique principal de Vitoncó y de todo el pueblo páez. El cacique que a través de la violencia y la guerra -utilizando la voleadora- según el mito, desterró a grupos indígenas enemigos, y mediante el manejo de la legislación colonial y los documentos escritos, defendió el territorio comunal de las manos de los blancos. A él se debe la creación de los resguardos y la delimitación del territorio páez. Dentro de la mentalidad de estos indígenas, el resguardo y su territorio tienen un origen eminentemente mítico y divino. Juan Tama, según el mito, desapareció en las profundas y heladas aguas de la Laguna de Pátalo dejándoles a los Páez por herencia un testamento político tendiente a la defensa de su territorio y su cultura, todo un acervo de conocimientos médicos a los chamanes y la promesa de su regreso cuando fuese menester. “Yo me iré a vivir a una laguna, Yo no muero jamás” (Bernal 1953, 236).

El relato anterior nos manifiesta además del aspecto mesiánico, otro hecho importante dentro de la mentalidad y vida de los Páez, ya que nos ilustra cómo el chamanismo y la actividad política se encuentran íntimamente relacionados. Los caciques necesitan de los chamanes para que los saquen de las aguas y los conviertan en seres humanos, y los chamanes, por su parte, le deben todo el acervo de sus conocimientos a Juan Tama, el gran cacique de los Páez. Son los chamanes los que tradicionalmente deben ejecutar la ceremonia de purificación de las varas de mando de los nuevos cabildantes, quienes invocan en estas ceremonias purificadoras al gran cacique Juan Tama, modelo páez del hombre político y benefactor de la comunidad. Los cabildantes suben a la laguna a

purificarse con la ayuda de los chamanes, y a implorar ayuda a Juan Tama para poder ejercer dignamente la función de conducir los destinos de su comunidad.



Gerónimo “the wala” (médico tradicional) de Jambaló, en una “limpieza tradicional” en la Laguna de Juan Tama, Tierradentro.

Pero Juan Tama es también el gran modelo de los chamanes, es la forma antropomórfica que adquiere el trueno o su hijo. De esta manera, los curanderos páez a diferencia de los guambianos, donde la actividad política y chamánica se encuentra más diferenciada, escogen su profesión por el llamado que directa o indirectamente les haga Juan Tama. En algunas ocasiones, Juan Tama, encarnación humana del trueno “K’pish”, se le aparece al escogido. En estas ocasiones asume la apariencia de un anciano de pequeña estatura, ocasionalmente con genitales exagerados, un gran sombrero verde y casi siempre con una o dos bolsas para coca alrededor del cuello. Es el símbolo del dominio del quehacer curativo. Juan Tama es considerado como el amo de todos los practicantes de la magia y un defensor de la tradición. En aquellos casos en que no aparece Juan Tama directamente, se considera que las señas, el sueño con la coca o la aparición de otros seres menores sobrenaturales - como el duende en forma de niño-, no son más que formas indirectas mediante las cuales el cacique mítico ejecuta el llamado. Juan Tama es el gran maestro de las plantas medicinales, del manejo de los espíritus y de la manipulación del “flujo de señas de un individuo”.

Entre los Páez, los chamanes se llaman ante la presencia de cualquier tipo de anomalía: malas cosechas, epidemias en los animales, dolencias en las personas. Se recuerda cómo en épocas muy críticas durante la Violencia, fue a ellos a quienes se recurrió. A través de las “señas” estos especialistas establecen la causa y la forma de combatir la enfermedad. Deciden si es necesario realiza “ceremonias de limpieza” ante la negligencia o error en la erradicación del “ptansh” o el “sucio”; si se deben usar ciertas hierbas medicinales y qué consejos y recomendaciones deben darse para mejorar el comportamiento de una persona o comunidad.

Una de las técnicas más importantes de curación se relaciona con el manejo que el chamán debe saber hacer del pulso. Para los Páez, la vida, el alma del individuo, se concibe como el pulso o el latido del corazón. De esta manera, la debilidad de éste, anuncia la muerte del paciente. Las palpitaciones van de la muñeca a la punta de los dedos por donde se escapa el alma o la vida en forma parecida a una luciérnaga, y es entonces cuando la persona muere.

Muchas veces, a los enfermos se les amarran en sus muñecas lanas para evitar que el alma se escape del cuerpo; pero indudablemente, el chamán es el experto y la persona de quien se espera pueda hacer regresar el pulso a la muñeca, mediante el soplo de hojas de coca en los dedos del paciente.

La brujería o “hechicería agresiva” es una institución predominante dentro de la cultura páez y juega un papel importante en el mantenimiento de una sociedad igualitaria como es ésta. Muchas veces, la causa de la anomalía por la cual se acude al chamán, es el llamado “maleficio”, fruto de la “hechicería agresiva” o de las envidias personales. Generalmente son objeto de “maleficio” aquellas personas que muestran apego a la propiedad privada, tendencias hacia la acumulación, y que no redistribuyen sus riquezas como lo establece la cultura igualitaria páez. Bernal ha señalado cómo la brujería ataca también a los individuos desculturizantes que puedan existir en la comunidad, así como los que tengan más contacto con los blancos. En este sentido chamán y brujo se identifican al luchar ambos por la defensa étnica de la comunidad [1954(1), 261]. En estos casos el chamán tiene que intervenir, atestiguando una vez más, cómo el chamanismo páez desborda las funciones medicinales y mágicas, desempeñando una función política y social más amplia.

Casi todos los resguardos de Tierradentro tienen sus propios chamanes y han existido algunos cuyas habilidades han rebosado los límites de su resguardo y han pasado a la historia. En la actualidad, parece ser que una gran parte de los curanderos existentes no ha tenido un llamado evidente del más allá, como se hacía antiguamente. Ellos sólo han heredado su saber de los conocimientos que tuvieron sus padres, ellos sí verdaderos chamanes. Se considera que son menos hábiles y algunos sólo charlatanes. La ausencia de verdaderos chamanes ha impedido que surjan otra vez en Tierradentro caciques como los antiguos, ya que sólo los chamanes experimentados se encontraban en capacidad de verlos, sacarlos de las aguas y poderlos criar para que se convirtieran en líderes y pudieran dirigir sabiamente los destinos de su pueblo.

6.3 La coca, planta sagrada

A pesar de las campañas de erradicación de la coca, que desde hace varios años se vienen haciendo en el Departamento del Cauca, ésta continúa utilizándose en las regiones y resguardos más apartados de la región. Su cultivo se encuentra circunscrito a los climas comprendidos entre los 1.000 y 2.000 metros sobre el nivel del mar y a pesar de ser una planta muy resistente a los cambios de temperatura no crece en las partes altas de la

cordillera, donde las heladas y los vientos fríos del páramo la queman. Generalmente las familias que tienen sembrada coca, no la mezclan con ningún otro producto y ésta es objeto de cuidados especiales. Es una planta de vida relativamente larga que alcanza a durar en plena producción entre 30 y 40 años.

Por ser los Páez experimentados en el uso de la coca, su idioma se ha especializado y poseen múltiples conceptos para establecer las variedades de hoja de coca existentes. De esta manera diferencian la hoja de la coca cultivada en la sombra, de la hoja de la planta cultivada al sol. También tienen términos para clasificar la coca según su estado de madurez: existe un término para denominar a la coca madura, la inmadura y la coca, “sobremadura”. Otra clasificación se refiere a la coca recién cogida, recién secada o secada por segunda vez.

Dentro de la división del trabajo establecido tradicionalmente, la recolección de la coca es considerada, al igual que el hilar o el tejer, como una actividad eminentemente femenina, a la que también se pueden dedicar los niños. Esta es una tarea dispendiosa que no requiere fuerza sino por el contrario paciencia y suavidad. Hoja por hoja debe ser cuidadosamente arrancada y depositada en bolsas o canastas especiales y son las mujeres las especialistas en detectar el cambio de verdor en sus hojas y el ligero encrespamiento de sus bordes, síntomas éstos que les indican, que las hojas están listas para ser recolectadas. Las hojas cosechadas se guardan en grandes “jigras” de cabuya en las que se transportan y se dejan fermentar durante unas horas antes de iniciar su secado.

El proceso de tostado de la coca se hace en grandes ollas de barro sobre las brasas de la leña. El fuego fuerte no es recomendado ya que puede quemar las preciadas hojas. Mientras se están tostando las hojas deben ser permanentemente volteadas para que todas tuesten de manera pareja.

Se considera que entre los Páez el proceso verdaderamente esotérico del uso de la coca no se encuentra en el manejo de sus hojas, sino en la preparación del reactivo alcalino, la cal o el “mambe”. En el Cauca este “mambe” se debe extraer de la piedra caliza, la cual se encuentra en diversos lugares del departamento. En grandes bloques se calienta al rojo vivo y luego se le esparce una pequeña cantidad de agua que hace que la piedra se quiebre y se produzca el ansiado polvo blanco que permitirá el uso de las hojas de coca.

“Los Páez tienen dos técnicas diferentes... determinadas por el tamaño de sus requerimientos. Pequeñas cantidades se hacen en un fuego ordinario de leña, preferiblemente de alguna madera dura... los pedazos de piedra caliza.., se colocan en el fuego para ser calentados. Después de una hora más o menos, se traen dos canecas huecas de bambú. Estas miden un metro de largo y poseen aberturas en los dos extremos; sirven para soplar y se conocen con el nombre de flautas o “yuta” en páez. Usualmente soplan el fuego conjuntamente, pero en rápida alternación, y después de una o dos horas las piedras

son finalmente llevadas a una temperatura suficientemente alta, volteándose cada 15 minutos de modo que sean calentadas por todos los lados. Este proceso se denomina “soplar el mambe” “kuéetan yutia” y exige un ritmo de inhalaciones y exhalaciones que permita soplido pequeño, rápido y repetido indefinidamente sobre las piedras. Cada uno de los participantes de vez en cuando da un soplido largo y sostenido en su flauta y luego descansa uno o dos minutos mientras rellena su boca de hojas de coca y cal. ...este es un ejemplo perfecto del tipo de comportamiento social en el que se basa la solidaridad íntima de los Páez, y aunque en el nivel explícito no sea más que una faena doméstica extremadamente tediosa, contiene dentro de sus confines toda una compleja serie de emociones compartidas e implica la concienzuda transformación de la piedra... en polvo de cal, obviamente uno de los productos culturales más importantes de una sociedad que usa la coca... (Henman, op. cit. 163).

Los trozos de piedra caliza se colocan en un recipiente y con el borde de una cuchara, o con la mano se dejan escurrir unas gotas de agua lentamente sobre la piedra al rojo vivo. Se oye entonces un siseo, las piedras se hinchan y se quiebran hasta quedar totalmente desmenuzadas y convertidas en blanco polvo.

Al igual que con las hojas de coca, los Páez diferencian entre los diversos tipos de “mambe” producto de diferentes tipos de piedras calizas.

Los indígenas de Tierradentro utilizan un pequeño calabazo en forma de pera como recipiente para guardar la cal pulverizada o “mambe”. Este calabazo o “mambero” junto con la porción diaria de hoja de coca se lleva en una “jigra” especial terciada al pecho o amarrada a la cintura. Son bolsas hechas en lana por las mujeres y que sirven para conservar la frescura de la hoja y evitar que se seque y se haga quebradiza.

Aprender a usar la coca no es una tarea fácil. El uso del reactivo alcalino es delicado y si no se tiene el cuidado necesario o si no se usa en las cantidades establecidas produce serias quemaduras en las encías, la boca, la lengua o la garganta. Henman describe cómo las madres, cuidadosamente, inician a sus hijos en el hábito de la coca, transfiriendo su propia mascada a la boca del pequeño con la cantidad correcta de cal. Los mambeadores experimentados suelen utilizar el “mambe” en dosis pequeñas pero en repetidas oportunidades. Es muy importante conocer la técnica que permita mezclar el “mambe” y las hojas de coca para lograr una “mambeada” homogénea.

“Los Páez simplemente vierten una dosis de cal de su calabazo en la palma de la mano o en la muñeca y luego la lanzan al aire de manera que descienda suavemente en medio de la mascada de coca en su boca...” (Ibíd., 126).

Además de saber mezclar las hojas y el “mambe”, es importante en la correcta utilización de la coca, el aprender a controlar el flujo de la saliva. Esta debe ser usada para humedecer inicialmente las hojas secas. Antes de añadir el “mambe” las hojas deben ser mascadas

hasta formar una masa compacta. La destreza del coquero experimentado se manifiesta en evitar la salivación permanente y la extracción rápida de la droga de las hojas. Una “mambeada” para un buen coquero debe durar hasta dos horas, según establecen los expertos.

Los indígenas que continúan utilizando la coca, la tratan con gran respeto y ésta, por ejemplo, nunca es escupida directamente al suelo, sino que se coloca en la mano y luego se arroja a un campo cultivado o se unta con cuidado en el tronco de un árbol. Para los Páez, la coca no es sólo una planta que les ayuda a realizar sus faenas agrícolas y una planta que desde tiempos inmemoriales consumen. La coca es un elemento fundamental de su compleja actividad ritual. Los chamanes por ejemplo, son expertos “mambeadores” y para ciertos rituales requieren la masticación constante durante una noche entera. La coca los ayuda a mantenerse en estado de vigilia y cuando por una reacción específica frente al consumo en exceso de esta planta, empiezan sus músculos a sufrir unos sacudimientos involuntarios, ellos realizan el complejo proceso de “adivinación” o lectura de las señas. Un buen curandero debe aprender a controlar sus “señas” ya sea mediante la suspensión del uso de la cal en la mascada o añadiendo otro elemento que contrarreste la excitación nerviosa producida por la coca. El tabaco es un elemento utilizado en estos casos, y de esta manera, grandes cigarros hacen parte del equipo de un curandero experimentado. Estos pueden ser fumados o mascados junto con las hojas de coca y ellos dicen que el tabaco les “calienta el cuerpo” y les “aclara la cabeza” (Ibíd., 142-3)

De esta manera, la coca está presente en toda la vida ritual de los Páez y los chamanes no podrían ejercer su función si no dispusieran de esta planta sagrada. La limpieza de las varas o el “voltiar el sucio” que se hace antes de que un nuevo cabildo comience a dirigir los destinos de su comunidad, la limpieza después de la muerte de una persona, o de la menstruación de las mujeres, los procesos de sanción o restitución del equilibrio de los enfermos, la lucha contra la hechicería y muchos otros aspectos de la vida cotidiana de los Páez, requieren de la preciada hoja de Coca.

Con el aislamiento de la cocaína y la demanda a nivel mundial de esta droga, el cultivo de la coca y su mercadeo adquirieron en este siglo unas dimensiones inesperadas y ante este gran auge se desarrollaron amplias campañas de erradicación de las plantas y de represión de su uso, siendo las comunidades indígenas el elemento más vulnerable y golpeado con esta situación. Para las autoridades nacionales y locales resulta muy difícil diferenciar cuando se trata de un sembradío tendiente a “satisfacer una necesidad cultural” o cuando es con fines comerciales y se arrasan por igual los dos tipos de sembrados.

Ante esta difícil situación, a finales de 1983 se reunieron en Caloto, ante funcionarios gubernamentales, los Gobernadores Indígenas del norte del Cauca, y acordaron combatir el narcotráfico siempre y cuando el Estado les permitiera la siembra de entre 10 y 50 matas por familia. Con base en esta posición, llamada “Declaración de Huallas” el Consejo

Nacional de Estupefacientes reglamentó los cultivos de plantas que producen sustancias estupefacientes y su consumo por parte de las poblaciones indígenas.

El haber logrado esta excepción dentro del estatuto de Estupefacientes es un avance significativo de reconocimiento respeto hacia las comunidades indígenas del país y de forma especial hacia las del Cauca. A pesar de esto, las campañas de erradicación de la coca y en los últimos años de la amapola, en todo el territorio del Departamento del Cauca han incidido en los sembradíos y consumo tradicional de esta planta milenaria.

7. TRANSFORMACIONES SOCIALES

7.1 Los Páez a la llegada de españoles

Sobre las características de la cultura de los Páez a la llegada de los españoles es muy poco lo que sabemos, excepto que cultivaban maíz, coca y yuca, que su poblamiento era disperso y que abandonaban sus viviendas cuando uno de los habitantes moría o nacía un niño en el hogar. ¿Cuántos indígenas Páez había a la llegada de los españoles? Cieza de León estima que debieron existir entre 6.000 y 7.000 guerreros, dato que permite pensar en unas 20.000 a 28.000 personas según la relación entre guerrero y población que se quiera aplicar (Rappaport 1986)- Juan Velasco arroja la suma de 7000 almas y Sevilla Casas considera que la población debió ascender a unas 10.000 personas (1976).

Habitaban una extensa región comprendida entre las estribaciones orientales y occidentales de la cordillera Central, demarcadas al norte por el Nevado del Huila y al sur por el Río de la Plata. Los habitantes de esta última región eran menos “rústicos” que los de Tierradentro, dato que ha llevado a investigadores como Rappaport a inferir que la comunidad de La Plata era más antigua y mejor establecida y que la de Tierradentro adquiría en la época un carácter de puesto fronterizo o de avanzada de una colonización páez en la cordillera (Rappaport, op. cit.).

La zona de Tierradentro, por su carácter fronterizo, tenía la característica de ser una zona multiétnica en donde convivían indígenas de diferentes etnias, entre ellas Páez, Pijaos y Guanacas quienes se relacionaban a través de alianzas militares e intercambio económico. La colaboración de los Guambianos con los españoles para entrar a conquistar Tierradentro, ha sugerido la hipótesis de una larga relación hostil entre estas dos etnias, mientras que las frecuentes alianzas guerreras documentadas por los cronistas, entre los Páez y los Yalcón y sobre todo entre Páez y los Pijao, se ha tomado como elemento de apoyo a la hipótesis sobre su origen Karib.

Políticamente, en su territorio existían tres grandes cacicazgos: uno en el sur, aguas abajo del río Páez, denominado como el Cacicazgo de Avirama; otro en el norte, aguas arriba del río Páez y denominado como el Cacicazgo de Páez y finalmente el de Suyn, en la cuenca

del Río Moras. Estos caciques dirigían a otros líderes de menor importancia y fueron ellos, como jefes militares, quienes enfrentaron a los españoles a su llegada al territorio. El hecho que estos caciques no aparezcan en las crónicas históricas realizadas en tiempos de paz, ha llevado a Rappaport a sugerir que estos líderes debieron tener un poder político restringido exclusivamente a los tiempos de guerra.

7. 2 Llegan los españoles

Ante la llegada de los europeos, los Páez resistieron con fiereza a la conquista e implantación de su dominio, haciendo que su imagen de indios guerreros e indómitos persistiera hasta nuestros días. Vanos fueron los múltiples intentos de los conquistadores por penetrar en su territorio, y su invencibilidad por las armas fue la razón para que se acudiera a los misioneros con el fin de conquistar sus almas. En 1536 Sebastián de Belalcázar funda la ciudad de Popayán y comienza el asedio contra los habitantes de Tierradentro: era necesario transmontar la cordillera, cruzar el Valle del Magdalena y llegar al reino de los Muiscas. En 1562 se funda San Vicente de Páez en pleno corazón de Tierradentro, destruida nueve años más tarde. Juan de Castellanos describió así los hechos:

*“Quedándose los páez
con su honra,
libres de vasallaje
y servidumbre,
y en franca libertad,
sin que consientan
extraño morador
en su provincia”.*
(Castellanos, 1847, 505).

Más tarde los Páez destruyeron San Sebastián de la Plata y Caloto. Ante la braveza de los indígenas los españoles tuvieron que ceder e iniciar una estrategia nueva: la evangelización. A los Jesuitas, enviados por Don Juan de Borja, se encomendó en 1613 la labor de su apaciguamiento. Los Jesuitas fueron seguidos por misioneros seculares y más tarde llegaron los Franciscanos. Los primeros resultados se obtuvieron hacia el año de 1640, cuando, a pesar de que se declaraba aún la existencia de “indios de mala paz”, se inició la dominación española, e instituciones coloniales como la encomienda, la mita y la doctrina empezaron a florecer en el territorio de Tierradentro. Una década más tarde, aunque se reconocía que “ahora se entra y sale de su nación”, los logros obtenidos seguían dejando mucho que desear a los misioneros, quienes afirmaban que aunque los indígenas ya estaban pacificados, “todavía no están reducidos a doctrina” (Sevilla, 1983, 30).

7.3 Los Páez bajo el dominio español

Si bien en los primeros años de contacto, la guerra y las enfermedades fueron diezmando al grupo étnico, en esta nueva época la encomienda y la mita continuaron la labor devastadora. Las excesivas exigencias tributarias explican las migraciones de indígenas Páez que huían a lugares lejanos. Otros fueron sacados masivamente de Tierradentro para la construcción de la ciudad de Popayán y como fuerza de trabajo en las haciendas colindantes. Pero Tierradentro parece haber sido una región de refugio, a donde llegaron indígenas pertenecientes a otras etnias como Yalcón, Pijao, Andakí, Tamas, etc., quienes huyendo de sus encomenderos y de las nuevas condiciones que la Colonia les había impuesto, se recluyen en esta región e inician lentamente con los indígenas de Tierradentro un proceso de unificación cultural y política, conformando las bases del actual idioma y nacionalidad Páez.

La difusión de algunas herramientas y utensilios de metal, del caballo, la oveja y otros animales domésticos traídos por los europeos, al igual que el cultivo de nuevas especies como trigo (Bonilla, 1982, 13), indudablemente contribuyeron a la transformación de lo que fuera la antigua comunidad.

A principios del siglo XVIII la lengua española parece haber logrado permear ciertas capas de la población aborigen y para esa época surgieron los caciques coloniales o “caciques nuevos”, caracterizados por buscar alternativas novedosas ante su falta de autonomía frente a los invasores europeos. El cacicazgo y el resguardo son las instituciones que permitieron alcanzar esta meta (Findji y Rojas, op. cit.). Don Juan Tama, el cacique de Vitoncó, los caciques Guayamuses de la región Togoima, al igual que el cacique Quilo y Sicos de los pueblos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, emprendieron la tarea de delimitar espacialmente sus territorios. Tama junto con Quilo y Sicos viajan a Quito. Directamente ante las autoridades reales hacen que se les reconozcan sus territorios y les otorguen títulos escritos. Buscan de esta manera legitimar su poder político como “caciques principales”. Las referencias míticas e históricas les ayudan igualmente para legitimar su autoridad y el origen sagrado de los títulos de sus tierras.

En la Nueva Granada el resguardo se originó durante la administración colonial como una institución tendiente a asegurar, además de un tributo indígena, la reproducción de una fuerza de trabajo concentrada entre unos límites muy bien definidos. Entre los Páez, los resguardos se crearon para proteger los derechos indígenas y permitió la protección de sus dominios y la consolidación de un territorio y una autoridad política. Los títulos de los resguardos muestran cómo los caciques coloniales legitimaron su poder a través de referencias míticas e históricas. Don Juan Tama decía ser el “hijo de estrella”.

Finalizando la época colonial, los cacicazgos se fueron descomponiendo. Demográficamente su población se había recuperado notablemente sin que la tierra

disponible les permitiera su supervivencia. Fueron muchos los indígenas que abandonaron sus resguardos.

7.4 Los Páez bajo la República

Los cambios producidos por la independencia produjeron transformaciones importantes que determinaron que las comunidades indígenas se enfrentaran a un nuevo sistema político que les negaba su autonomía. Los caciques republicanos colaboraron en el debilitamiento de sus resguardos y se convirtieron en jefes militares que regían pequeñas unidades militares durante las guerras civiles. Permitieron la explotación minera de sus resguardos y sus bosques quíneros. Es una nueva etapa política, económica y social que ha sido analizada y descrita por los sociólogos Findji y Rojas.

Años más tarde, el desmembramiento del gran Estado del Cauca, con la consecuente pérdida de las minas de oro y de las fértiles tierras de Nariño y del Valle, determina un proceso de ruralización dentro de la élite caucana que acrecienta la explotación de la población campesina e indígena del territorio. Las haciendas se expanden a costa de los resguardos y se consolida el “terraje”. Grandes masas de indios desposeídos quedan con la obligación de pagar un determinado número de días de trabajo en la hacienda del nuevo patrón, por el derecho a vivir y usufructuar un pequeño pedazo de tierra que antes le pertenecía a su comunidad.

En este contexto surge en la segunda década de este siglo, el movimiento de insurgencia encabezado por Manuel Quintín Lame Chantre, el indio terrajero de Polindara, quien junto con José Gonzalo Sánchez, indígena Totoró, conforma un movimiento denominado “La Quintinada” que involucró a terrajeros y cabildos indígenas Páez, Guambianos y Coconuco, extendiéndose posteriormente a los indígenas del Huila y del Tolima. Como banderas de lucha el movimiento planteaba: a) la defensa de las parcialidades y el rechazo a las leyes de extinción de los resguardos; b) la negativa a pagar terraje o cumplir con obligaciones personales; c) la afirmación de los cabildos como centros de autoridad; d) la recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes y el “desconocimiento de todos los títulos que no se basaran en cédulas reales”; y e) la condena y rechazo de la discriminación racial a que están sometidos los indios colombianos.

Si bien la violencia oficial no permitió que el movimiento de Lame Chantre lograra sobrepasar el año de 1920, sus ideas y reivindicaciones sí le sobrevivieron y la lucha de los Páez contra el terraje, la explotación y la reivindicación de sus resguardos, cabildos y cultura se ha mantenido desde entonces, y bajo diversas formas, en todo el territorio. En los años 30 y 40 participan con el Partido Comunista en la lucha contra el terraje, y posteriormente tenemos el caso del CRIC -Consejo Regional Indígena del Cauca-, organización surgida en el año 1971 y que recogiendo y depurando las experiencias

políticas y las reivindicaciones de Manuel Quintín Lame y su movimiento, ha buscado recuperar la autonomía política, económica y cultural de los indígenas. De esta manera el no pago del terraje, la recuperación de las tierras de los resguardos, el fortalecimiento de los cabildos, la defensa de su historia, su lengua y costumbres figuran entre las más amplias metas propuestas por esta organización. Hoy día, después de más de 20 años de trabajo, sus objetivos apuntan, además, hacia la solución de problemas más específicos, como el impulso y fortalecimiento de las organizaciones económicas comunitarias, la conservación ecológica de los resguardos y la creación de programas de producción en las tierras recuperadas.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS NASA (PAECES)

ARBOLEDA LLORENTE, JOSÉ MARIA. *EL Indio en la Colonia*. Ministerio de Educación Nacional, Bogotá 1948.

BERNAL VILLA, SEGUNDO. Aspectos de la Cultura Páez. *Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro*. Revista Colombiana de Antropología N^o, Bogotá, 1953.

—*Medicina y magia entre los Paeces*. Revista Colombiana de Antropología N^o. 2, Bogotá, 1954 (1).

—*Economía de los Páez*. Revista Colombiana de Antropología No. 3, Bogotá, 1954 (2).

—*Bases para el estudio de la organización social Páez*. Revista Colombiana de Antropología N^o. 4, Bogotá, 1955.

BONILLA, VÍCTOR DANIEL. *Historia política de los Paeces*. Ediciones Colombia Nuestra, Cali, 1980.

BRUNELESCH C., DANIEL. *Estudio Preliminar en las Comunidades de la Stella (Paniquitá) y La Peña (Totoró)*. Proyecto de Educación Indígena, Universidad del Cauca, SP. (Inédito).

CASTILLO Y OROSCO, PADRE EUGENIO DEL. *Vocabulario Páez-Castellano*., Collection Linguistique Américaine, Vol. 2, París, 1874.

CASTRILLÓN ARBOLEDA, DIEGO. *El Indio Manuel Quintín Lame*. Tercer Mundo, Bogotá, 1971.

CENTRO COLOMBIANO DE ESTUDIOS EN LENGUAS ABORÍGENES. *Lenguas Aborígenes en Colombia. Memorias. Lingüística y Etnoeducación*. Universidad de los Andes, Bogotá, 1989.

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA, CRIC. *Criterios para la organización de escuelas indígena*. Popayán, Mimeo, 1979.

—*Actividad Gráfica y Simbolización. Una estrategia de aprestamiento y lectoescritura en niños paeces*. Equipo de Investigación. Programa de Educación Bilingüe, Mimeo, Popayán, noviembre de 1989.

—*Algunos aspectos de la educación Bilingüe y su problemática a nivel de la implementación de grafía del Nasa Yuwe. Experiencia CRIC*. Mimeo, Popayán, S.F.

—*Nasa Yuwete piisan f'i' n'i. Alfabeto Nasa Yuwe*. Programa de Educación Bilingüe Popayán, S.F. (1).

—*Nasa Yuwete piisan f'i' n'i Alfabeto Nasa Yuwe*. Programa de educación Bilingüe, Popayán, S.F. (2).

—*Nuestra Experiencia Educativa*. Programa de Educación Bilingüe, Popayán, 1987.

CORTÉS, PEDRO Y OTROS. *Educación Indígena en el Nororiente del Cauca*. Propuesta de Adecuación Curricular y Capacitación Profesional, Popayán, 1986.

—*Socialización e identidad indígena*. Ponencia presentada al V Congreso Nacional de Antropología, Villa de Leyva, octubre de 1989.

CUERVO MÁRQUEZ, CARLOS. *Estudios arqueológicos y etnográficos*. Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá, 1956.

DANE. *Elementos para el Estudio de los Resguardos Indígenas del Cauca*. Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Bogotá, 1976.

D.N.P. *Los Pueblos Indígenas de Colombia*. Departamento Nacional de Planeación, Bogotá, 1989.

FINDJI, MARÍA TERESA Y ROJAS, JOSÉ MARÍA. *Territorio, economía y sociedad Páez*. Cali, Universidad del Valle, 1985.

GÁLVEZ, A., AÍDA CECILIA. *Tradición y Cambio en el Cabuyo. Una comunidad Páez en Tierradentro, Cauca*. Tesis Universidad del Cauca, Popayán, 1982.

GONZÁLEZ, DAVID. *Los Paeces o genocidio y lucha indígenas en Colombia*. Editorial Rueda Suelta, Medellín, S.F. 149

HENMAN, ANTHONY. *Mama Coca*. El Ancora Editores y Editorial Oveja Negra, Bogotá, 1978.

LONDOÑO, JULIO. *La geografía y el hombre de Tierra dentro*. **Revista Colombiana de Antropología**, N°. 4, Bogotá, 1955.

NACHTIGAL, HORST. Shamanismo entre los indios Paeces, **Revista Colombiana de Folklor**. N°. 1, Bogotá, 1953.

ORTIZ SUTTY. *Uncertainties in Peasant Farming: a Colombian Case*. London School of Economics, Monografías de Antropología Social, 19, Londres, 1973

MATTESON, ESTHER. *Comparative Studies in American Languages*. Mouton, Paris, 1972.

OTERO, JESÚS. *Etnología Cauca*. Universidad del Cauca, Popayán, 1952.

PACHÓN, XIMENA. *Los Páez. Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1987

— *El Nasa Yuwe, o la lucha por la supervivencia de una lengua dominada (1992)*. *Lenguas y Sociedades Amerindias. El ejercicio de las lenguas agráfas en Colombia*. Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá. Próximo a salir publicado.

I.L.V. *Resumen del Trabajo del Instituto Lingüístico de Verano entre los grupos Páez del Cauca y Huitoto del Amazonas*. Instituto Lingüístico de Verano, Lomalinda. S . F.

RAPPAPORT, JOANNE. *El país Páez, los pasos en la formación de un territorio*. Informe final a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República, Bogotá, 1980.

— *‘Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Ti erradentro’*. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXIII, Bogotá, 1981.

SEVILLA CASAS, ELÍAS. *Estudios antropológicos sobre Tierradentro* Fundación para la Educación Superior, FES, Cali, Mimeo, 1976

— *“La pobreza de los excluidos Economía y sobrevivencia de un Resguardo Indígena del Cauca ”*. Universidad del Valle, Cali, Mimeo, 1983.

ZAMBRANO, CARLOS VLADIMIR. *“Voltear el sucio” Ceremonia de los Páez para tener un gobierno limpio” Diversidad es Riqueza*. Instituto Colombiano de Antropología-Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, Santafé de Bogotá, 1992.



COYAIMAS Y NATAGAIMAS

Diana E. Oliveros

INTRODUCCIÓN

Remitirnos a las condiciones actuales de los Coyaimas y Natagaimas en verdad es acercarnos a una sola realidad, la de las Comunidades Indígenas del sur del Tolima, denominación que ellos mismos han apropiado para distinguirse de los campesinos y demás sectores sociales.

Ser Coyaima o Natagaima perdió la significación desde hace mucho tiempo, tanto que los abuelos no lo recuerdan; pero sí están presentes en su memoria los momentos de violencia, la pérdida de su tierra y en especial las mil y una razones que han esgrimido para que se les reconozca como indígenas; caracterización puesta en discusión por el desvanecimiento de una tradición lingüística propia, de rituales exóticos, parafernalias y en general de las costumbres de los antiguos pijaos.

¿Qué es ser indígena en el sur del Tolima? En el presente estudio no lo discutiremos; sin embargo muchos de los aspectos a los que hacemos referencia en este resumen etnográfico responden por sí mismos esta pregunta.

Este trabajo se basa principalmente en fuentes secundarias y en las anotaciones que he recogido durante mi trabajo de campo. Partiendo de un bosquejo histórico, pero ante todo de un recorrido por los espacios de ocupación de estos grupos, delineando su territorio, valoramos sus aspectos geográficos y las formas de adaptación económica y cultural que han establecido las Comunidades Indígenas del sur del Tolima, para así mismo, llegar a una aproximación de su quehacer actual.

HISTORIA Y TERRITORIO

Los Pijao

Los Coyaimas y Natagaimas formaron parte de una gran sociedad tribal, a los que se les denominó Pijao. Este grupo estaba conformado por una serie de tribus que compartían características culturales y lingüísticas similares. Su territorio se extendía desde la actual ciudad de Ibagué hacia el sur, comprendiendo la artesa natural del Valle del Magdalena y gran parte de las cordilleras Oriental (principalmente en su costado sur occidental) y ambas vertientes de la Cordillera Central. (Triana, 1990, 21).

Este medio geográfico, bañado por caudalosos ríos como el Magdalena y el Saldaña, con una gran variedad de pisos térmicos, fauna y flora, fue el hábitat natural donde se desarrollaron los Pijao. La distribución espaciada de sus viviendas permitía un manejo estratégico del territorio. La rotación de tierras de cultivo brindaba la posibilidad de desarrollar labores productivas de amplia diversidad agrícola, faunística, forestal, sin que ello significara el desmedro de su medio ambiente, el cual poseía características similares a los ecosistemas selváticos, o sea suelos vulnerables de bajo contenido orgánico y alta acidez que requieren cobertura boscosa para conservar su equilibrio.

Según estudios arqueológicos, toponímicos e históricos realiza dos en la zona, los Pijao pertenecen a un solo tronco lingüístico, el Karib. Las referencias de cronistas sobre el ejercicio de prácticas rituales como el canibalismo y la deformación craneana, su patrón de asentamiento disperso, los sistemas de rotación de tierras han sido evidenciados por los escasos trabajos arqueológicos desarrollados, igualmente se ha fundamentado la tesis sobre las posibles migraciones Karib de grupos selváticos y ribereños a la zona del Magdalena (Lathrap, 1970). Las investigaciones toponímicas infieren la presencia de vocablos Quechuas, como consecuencia de los contactos hechos con grupos del Valle del Cauca.

Las anteriores hipótesis sobre migraciones selváticas al Magdalena no explican cómo algunos grupos pijao, culturalmente similares a los del Valle, lograron adaptarse al medio geográfico cordillerano. (Triana, 1992, 37).

Actualmente no existen vestigios de la lengua ancestral, debido a los factores de aculturación y dominación durante la conquista y colonización. Sin embargo la apropiación del español no ha concluido y forma parte de un proceso activo donde las estructuras de pensamiento indígena se aplican a la sintaxis y semántica del español, creando palabras con múltiples significados y una forma particular de expresión oral.

Los Coyaima y Natagaima

Como anotábamos, dentro de este complejo Pijao, encontramos los grupos objeto del presente análisis. Los Coyaimas ocupaban los Valles del Saldaña y Magdalena, manteniendo dos zonas de concentración: una entre el Río Cucuana y la quebrada de Ortega; otra por las riberas del Río Magdalena y ambas bandas del Río Saldaña (Triana, 1992,56).

Se subdividían en comunidades o parcialidades que oscilaban entre 40 y 100 individuos, dispersos en un amplio medio geográfico que iba del llano a la montaña, logrando un apropiado manejo territorial y un buen aprovechamiento de los recursos naturales.

Los Natagaima presentaban las mismas características de poblamiento y manejo territorial que los Coyaima, pero ocupaban un ambiente cordillerano, la Serranía de los Organos en la Cordillera Central.

Establecieron lazos de intercambio económico y social con el anterior grupo. A comienzos del siglo XVII lograron constituir, al igual que los Coyaima, alianzas con Juan de Borja, accediendo a la posibilidad de sostener un territorio y cierta autonomía sobre su pueblo. Por esta razón fueron desplazados de la Cordillera Central a la región del Río Anchique (territorio tradicional Coyaima) donde posteriormente se les entregaron como tierras del resguardo.

LOCALIZACIÓN DE LOS RESGUARDOS COYAIMA Y NATAGAIMA EN 1621



La Conquista

Las tribus Pijao, en especial las de la Sierra, opusieron férrea resistencia a la conquista española. Su obstinación forzó a los españoles a declarar una guerra de exterminio. Esta guerra duró alrededor de sesenta años, entre los siglos XVI y XVII, durante los cuales se realizaron numerosas campañas de “pacificación” dirigidas a contrarrestar los continuos ataques de los Pijao a las poblaciones fundadas en su territorio y a los viajeros que iban de Popayán a Santafé y viceversa.

Paulatinamente los españoles consiguieron delimitar el espacio de los Pijao, fortaleciendo militarmente las nuevas poblaciones fundadas en su territorio. La resistencia indígena continuó hasta 1607, cuando Juan de Bola emprendió la campaña final contra éstos, combinando el poder de negociación y el de las armas. Aprovechando las rivalidades que sostenían los Coyaima contra los Pijaos de la Sierra, logró hacer alianzas en primera instancia con los Coyaima y luego con los Natagaima a cambio de la promesa de respetar su territorio y “no someterlos a encomendero alguno”.

La división de la nación Pijao, el debilitamiento de los guerreros de la Sierra originado por la crueldad de las “estrategias de pacificación” que incluían los métodos de tierra arrasada (quemar cultivos del enemigo) y el secuestro de mujeres y niños a cambio de la entrega de guerreros indígenas, la muerte de Calarcá, jefe de la confederación Pijao y símbolo de su lucha, fueron los principales factores que determinaron la derrota de la resistencia Pijao.

El Resguardo

Esta guerra llena de matices significó el genocidio de los Pijao de la Sierra y de algunos segmentos del valle, la esclavización perpetua de los pocos que sobrevivieron y la reducción en resguardos de los Coyaimas y Natagaimas, que para la segunda década del siglo XVII, conformaban dos resguardos: el de los Coyaimas:

“Desde la iglesia de los Coyaima que llaman Saldaña hasta llegar al río de Saldaña y por él abajo hasta llegar a la quebrada que llaman Doyare y por la otra banda del mismo río de Saldaña abajo hasta el desemboque del río Cucuana en él; y de allí por la quebrada de Aico arriba hasta su nacimiento y del Saldaña arriba hasta donde entra el río Amoyá por una y otra banda del río Saldaña” (Poveda, 1981).

Y el de los Natagaima:

“desde la iglesia de Natagaima hasta el río Magdalena y por él arriba de esta banda del pueblo hasta la quebrada que llaman Paba, y por la otra banda del dicho río, desde la dicha iglesia, corriendo por el mismo río arriba, hasta donde desemboca el río Cabrera y desde la

dicha banda donde desemboca el Magdalena abajo hasta donde desemboca la quebrada de Hilarco y hasta la isla que está enfrente de dicha quebrada” (Triana, 1983, 57).

Estos títulos fueron otorgados simultáneamente por Fernando Saavedra el 24 de abril de 1621 por encargo directo de la Real Audiencia de Santafé y como estimulación por la ayuda que algunos de estos grupos prestaron a los españoles.

La constitución de los resguardos redujo las tierras de los indígenas, al igual que sus derechos y autonomía. Sus mohanés o jefes se reemplazaron por los capitanes, elegidos muchas veces por los corregidores, curas doctrineros o la administración local con un carácter hereditario y vitalicio, ellos se encargarían de la recolección del tributo y encabezarían las solicitudes de las capitanías o parcialidades ante las autoridades locales y la Real Audiencia.

El control administrativo y social de las parcialidades se sustentaba en el poder interno del Capitán, muchas veces mediado por la acción directa de los curas doctrineros y corregidores, que con el fin de asegurar la evangelización, promovía “la vida en vecindad” y obtenía mayor dominio sobre las parcialidades tratando a sí de aglutinar a la población indígena alrededor de las parroquias de Coyaima y Natagaima, labor muy difícil puesto que los indígenas continuaron manteniendo patrones de asentamiento dispersos aun cuando su mano de obra fuera utilizada en labores de ganadería de los hatos y haciendas que para finales del siglo XVIII se convertirían en uno de los principales medios de nucleación de la población y de ocupación territorial en el sur del Tolima.

Para asegurar estas condiciones de dominio y apaciguar las protestas de los Coyaima y Natagaima contra el régimen impuesto, se construyó el presidio de Saldaña y posteriormente el de Purificación.

La creación de las parroquias, junto con la nucleación de los indígenas alrededor de las actividades ganaderas y la división territorial colonial, gradualmente fueron creando divisiones dentro de los resguardos. Claro ejemplo fue el resguardo de Coyaima que en el siglo XVII se fraccionó administrativamente entre la jurisdicción de Mariquita y Neiva. En la segunda década del XIX con la formación de la parroquia de Ortega, los grupos Coyaima pertenecientes a la jurisdicción de Mariquita son nuevamente separados conformando los Resguardos de Ortega, Chaparral y Coyaima.

A pesar de las restricciones territoriales, económicas y sociales que connotaba la figura del resguardo, los Coyaima y Natagaima consiguieron sobrevivir étnicamente por medio de la adaptación socioeconómica y el sincretismo cultural: la apropiación de técnicas productivas de ganadería, la fusión de prácticas rituales indígenas con algunos ritos católicos, el mantenimiento de unidades familiares extensas, la endogamia matrimonial, etc.

Quintín Lame

La ley republicana de disolución de los resguardos coloniales fue una de las medidas que más afectó social y culturalmente a los indígenas del sur del Tolima, provocó una serie de reacciones en contra de los trabajos de medida y de adjudicación de tierras de resguardo, pues un amplio sector indígena comprendía que el repartimiento iba dirigido a legalizar la venta de sus tierras a un “vil precio”. Pero las protestas fueron sordas, la tierra se repartió en títulos de hijuelas a los nativos o fue “regalada” a los terratenientes, las parcialidades indígenas se transformaron en “comunidades civiles”; es decir, comunidades (indígenas) integradas a la civilización que ocuparon su territorio ancestral; esto fue el principio de un sinnúmero de luchas agrarias indígenas que aún hoy día se siguen librando.

Al comienzo de estas luchas aparece, en 1882, la figura de Quintín Lame, quien junto con Gonzalo Sánchez se compromete a defender el territorio de las comunidades indígenas Coyaima y Natagaima. Sin embargo, el conflicto se centra en los municipios de Ortega y Chaparral, en donde se ubicaba la Gran Comunidad Indígena de Ortega y Chaparral.

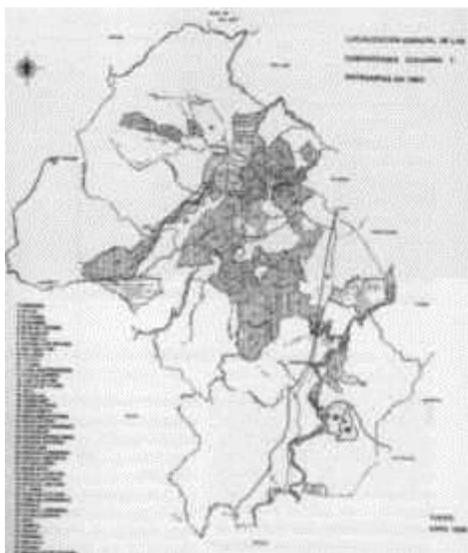
Quintín Lame, amparado en la Ley 89 de 1890 y bajo el orgullo de “ser indio”, logró el reconocimiento del cabildo indígena de Ortega y Chaparral y la instauración del Supremo Consejo de Indias que tenía como objetivo defender los derechos y propiedades de las tribus indígenas de Colombia; a partir de este momento se iniciaron diez años de luchas y agitación en las zonas indígenas del Tolima y Huila.

El cabildo funcionaba en el recién fundado pueblo de “San José de Indias” (Llanogrande), centro de acción de Quintín Lame que gracias al poder conferido por las comunidades indígenas y mediante escritura 617 del 4 de julio de 1917 inscrita en la Notaría Cuarta de Bogotá, protocolizó los títulos de propiedad de las tierras que la Corona Española había dado a los indígenas de Ortega, Chaparral y parte de Coyaima.

La reconstrucción de este resguardo activó las protestas indígenas, que luego del ataque de los terratenientes al pueblo de San José de Indias (1931), sede del cabildo y núcleo de acción de Quintín Lame, víctima de numerosos encarcelamientos y persecuciones, fueron obligados a mantener luchas aisladas. Tal fue lo ocurrido a la comunidad indígena de Yaguará en Chaparral que se cohesionó en torno a una cooperativa agropecuaria y consiguió por más de veinte años resistir a las presiones de despojo y parcelación de sus tierras, hasta cuando en 1964 se ven forzados a emigrar a los llanos del Yari en el Caquetá, en donde fundan Yaguará II.

La violencia contra los indígenas se agudiza a partir de 1945, culminando con el despojo de casi la totalidad de sus tierras, la desintegración social y cultural, la migración y los desplazamientos masivos de la población indígena. Muchos indígenas a su regreso enfrentan el desconocimiento como grupo étnico y la invasión de su antiguo territorio por nuevos moradores que van desde campesinos pobres hasta grandes hacendados. Todos

estos elementos matizan un nuevo período histórico cuya característica principal es la reconfiguración social y territorial, al igual que el surgimiento de luchas agrarias indígenas.



Las ideas de Quintín Lame renacen a la sombra de la Asociación de Usuarios Campesinos, ANUC, pero sólo florecen con la consolidación del Consejo Regional Indígena del Tolima, CRIT, durante el Primer Congreso Indígena del Tolimá, en 1982. Si bien es cierto que anterior a esta fecha se llevaron a cabo importantes acciones de reivindicación cultural y unificación política, fue sólo con la conformación del CMI se consiguió canalizar los esfuerzos organizativos de las comunidades, que gradualmente lograrían mayor conciencia de su situación social, económica y cultural.

La recuperación y el saneamiento de las tierras de los resguardos, la consolidación de cabildos, la implementación de programas en pro de la educación, la salud y el desarrollo económico comunitario, han sido algunos de los derroteros seguidos por la organización indígena. Sin embargo las persecuciones, la violencia selectiva contra los líderes indígenas, la división entre organizaciones indígenas del sur del Tolima como la misma desarticulación sociocultural de las comunidades, son elementos que limitan los caminos hacia el bienestar y equilibrio social de las comunidades indígenas Coyaima y Natagaima.

MEDIO AMBIENTE



Llanura desértica, municipio de Coyaima

Casi la totalidad de la población indígena del Tolima se encuentra en zona del valle de los ríos Magdalena y Saldaña, geológicamente de formaciones sedimentarias del terciario y cuaternario, con tierras planas y onduladas de terrazas y abanicos aluviales que configuran llanuras desérticas y sabanas tropicales, fuertemente erosionadas, de limitado aprovechamiento; esta región va desde los 1.000 hasta 500 metros sobre el nivel del mar, soportando temperaturas superiores a los 24°C y precipitaciones inferiores a 1.500 mm. (IGAC, 1984, 46).

Los patrones de lluvia en la región son el factor más importante dentro de las condiciones climáticas que afectan los sistemas de producción, presentan una tendencia bimodal que establece los meses de lluvia entre marzo-abril y de octubre-noviembre. Las estaciones secas de diciembre a febrero y de julio a agosto.

La vegetación de la región contrasta entre el bosque semihúmedo y seco. El primero lo encontramos en los sectores relativamente húmedos con árboles ramificados que sobrepasan los 25 m de altura y una vegetación herbácea muy pobre a nivel del suelo, son propias de esta formación las palmas, la ceiba, el guayacán, el caracolí y el cedro.

En los sectores secos, se encuentra vegetación que sobrepasa los 15 m, con copas en forma de parasol, presentando una alta proporción de cactus y plantas espinosas. Predominan las acacias, los guásimos, el boldo, el dinde, el pelá, los chaparros, etc. (IGAC, 1984, 44).

La fauna se caracteriza por ser escasa en mamíferos salvajes, aves y reptiles, pero rica en peces debido a la cercanía con el Río Magdalena y la vertiente del Saldaña que reciben los afluentes de las quebradas Amoya, Atá, Los Angeles, Tamirco, Yavi, Doyare, Chenche, Cucuana y Tetúan. En estas fuentes abundan el rúcuro, la mojarra, el bagre, la dorada, el bocachico, la cucha o coroncoro, la sardinata, el capaz, la palometa, el blanquillo y la curvina. La cachama y la tilapia se crían a nivel de cultivo.

Entre los mamíferos son comunes el borugo, el zorro, el cupiro, el guatín, la zarigüeya o chucha, el paraguán, el erizo, el ñeque, el venado y el armadillo; entre los reptiles la iguana, el morrocoy, las babillas, las serpientes cazadoras y en las aves la perdiz, el chilacó, la torcaza, la chorola, la bujona, la guacharaca, el pichilingo.

La calidad de los suelos, el tipo de vegetación, los parámetros climáticos descritos sumados a los frágiles ecosistemas de fauna y flora de la zona obligan a un mando especial del medio para su aprovechamiento. Las prácticas de tala, quema y la ganadería extensiva han llevado a un grave deterioro del medio ambiente, haciendo que las condiciones de vida cada día sean más inciertas para los Coyaima y Natagaima.

CARACTERÍSTICAS POBLACIONALES

Al sur del departamento del Tolima encontramos poblaciones indígenas pertenecientes a las etnias Pijao y Páez, esta última presenta un número de población menor con respecto a la primera, se ubican en el municipio de Planadas y Río Blanco, conformando el resguardo de Gaitania y la comunidad indígena de Barbacoas en Herrera.

Los Coyaima y Natagaima se concentran en pequeñas parcialidades en su generalidad reconocidas como “comunidades civiles”; sólo dos de ellas, Tinajas en Natagaima y Paso Ancho, Ortega, se legalizan en territorio de resguardo. Es importante anotar que bajo el movimiento indígena del sur del Tolima, muchas comunidades han renacido y se han agrupado alrededor de la figura del cabildo, por esta razón muchas de las comunidades consideradas en el presente escrito, están en proceso de organización para su reconocimiento legal como comunidades indígenas.

Los resguardos y comunidades civiles Pijao se asientan en los municipios de Coyaima, Natagaima, Ortega, Chaparral y San Antonio, suman 77 comunidades con más de 5.337 familias, aproximadamente 35.000 individuos.

En el municipio de Coyaima se asienta el 49% del total de parcialidades indígenas del sur del Tolima, en su orden sigilen el municipio de Ortega con el 32% y Natagaima 14%, el 5% se distribuye entre los municipios de Chaparral, San Antonio y Saldaña.

Las parcialidades o comunidades se conforman por un mínimo de 30 familias extensas, cada una de ellas constituida por familias nucleares con un promedio de 5 individuos. Generalmente se establecen de dos a tres familias nucleares por vivienda.



Docente comunidad indígena de Hilarco-Coyaima.

Comunidades Coyaima y Natagaima en el sur del Tolima 1995

Comunidad	Municipio	Población
1. Aico	Ortega	53 Familias
2. Anaba	Ortega	-
3. Anacarco	Natagaima	105
4. Anonales	Coyaima	-
5. Altosano La Flecha	Ortega	100
6. Bateas	Natagaima	-
7. Balsillas	Ortega	160
8. Bocas de Baby	Coyaima	35
9. Bocas de Tetuan	Ortega	45
10. Canali Vantaquemada	Ortega	30
11. Castilla	Coyaima	-
12. Chaquira	Natagaima	25
13. Chenche Aguafría	Coyaima	22
14. Chenche Amayarco	Coyaima	40
15. Chenche Asoliado	Saldaña	-
16. Chenche Balsillas	Coyaima	73
17. Chenche Buenos Aires	Coyaima	130
18. Chenche Socorro	Coyaima	80
19. Chiquinima	Ortega	40
20. Coyarco	Coyaima	-
21. Cucharo San Antonio	Ortega	58
22. Delicias	Ortega	-

23. Doyare Centro	Coyaima	-
24. Doyare Porvenir	Coyaima	-
25. Floral	Coyaima	80
26. Guadualito	Coyaima	-
27. Guayaquil	Coyaima	-
28. Guaipa Centro	Ortega	190
29. Guaipa Uno	Ortega	14
30. Guatavita-Tua	Ortega	700
31. Guavio Flautillo	Ortega	-
32. Lomas de Gugarco	Coyaima	150
33. Lomas de Hilarco	Coyaima	84
34. Media Luna	Coyaima	66
35. Mercadillo	Natagaima	-
36. Mesas de Cucuana	Ortega	250
37. Mesas de Inca	Coyaima	-
38. Mesas de Ortega	Ortega	-
39. Mesas de San Juan	Coyaima	370
40. Natagaima (Urbano)	Natagaima	-
41. Nicolás Ramírez	Ortega	85
42. Nueva Esperanza	Coyaima	70
43. Palermo	Ortega	70
45. Palmas	Coyaima	-
46. Palma Alta	Natagaima	-
48. Paso Ancho	Ortega	87
49. Pocara	Ortega	122
50. Potrerito	Coyaima	205
51. Recinto Palmarosa	Ortega	43
52. Rincón de Anchique	Natagaima	-
53. San Antonio de Calarma	San Antonio	60
54. San Diego	Ortega	-
55. San Miguel	Coyaima	-
56. Santa Martha Diamante	Coyaima	33
57. Santa Martha Palmar	Coyaima	60
58. Santa Martha Inspección	Coyaima	95

59. Tambo	Coyaima	97
60. Tamirco	Natagaima	120
61. Tinajas	Natagaima	30
62. Tres Esquinas	Coyaima	-
63. Totarco Dinde	Coyaima	60
64. Totarco Niple	Coyaima	30
65. Totarco Piedras	Coyaima	80
66. Totarco Tamarindo	Coyaima	50
67. Vergel	Ortega	148
68. Vuelta al Río	Ortega	75
69. Yaberco	Coyaima	-
70. Yaco- Molana	Natagaima	-
71. Yaguará	Chaparral	123
72. Zanja Honda	Coyaima	-
73. Zaragoza Centro	Coyaima	-
74. Zaragoza Tamarindo	Coyaima	160
75. Banderas	Ortega	142
76. Sortija	Ortega	40
77. Buenavista	Coyaima	312
	Subtotal	5.337 familias

Datos tomados del Censo del Consejo Regional Indígena del Tolima (1994) y Unidad Regional de Planificación Agropecuaria, URPA (1990).

Nota: Algunos de los Cabildos que aparecen en este cuadro no cuentan con el reconocimiento legal de la administración municipal.

Patrón de asentamiento

Los Coyaima y Natagaima se dividen en pequeñas parcialidades que conservan un tipo de asentamiento disperso, tradicional en los grupos pijao; estos patrones, debido a las migraciones causadas por la violencia, la reducción territorial y el crecimiento poblacional se han modificado; algunas comunidades se han ido agrupando y nucleando alrededor de sitios de reunión como la escuela o la casa del cabildo y de producción como la huerta comunitaria. Lo anterior se observa en comunidades como Rincón de Anchique, Yaco-

Molana, Tinajas en Natagaima, Chenche Amayarco (Coyaima), Guaipa Centro, Vuelta del Río El Vergel en Ortega.



Tipo de asentamiento comunidad de Balsillas, Coyaima.

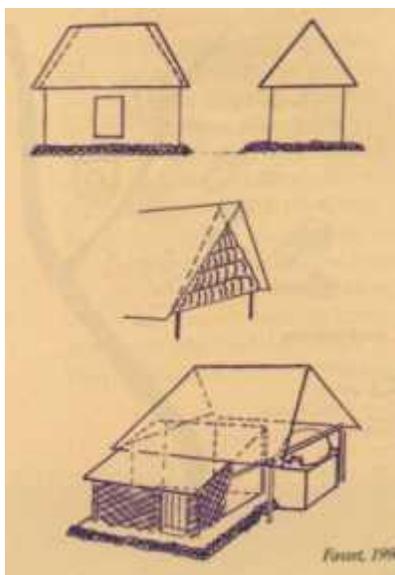
Las viviendas se localizan en las partes altas de vegetación escasa, que permiten una visibilidad amplia sobre los lugares de cultivo y caminos de acceso a la parcialidad, además se acostumbran a segar el suelo de cualquier tipo de vegetación alrededor de la casa para contrarrestar la plaga de jején, mosquito tropical muy común en esta zona; sin embargo se siembran árboles frutales o de sombra en la cercanías de la vivienda.

Estructura de la vivienda

Distribución de la vivienda Coyaima y Natagaima



Planos de Vivienda Típica Coyaima y Natagaima



Generalmente la vivienda está cerca a fuentes de agua y a las huertas familiares, algunas veces se encuentran cercanas a su lugar de producción individual pancogeres; su arquitectura conserva la estructura antigua de la vivienda Pijao, de paredes de bahareque con planta rectangular y techo en palmicha a cuatro aguas, los que están siendo reemplazados por tejas de zinc. Su construcción guarda dos características que la diferencian de la vivienda común del campesino tolimense. La primera consiste en que las vertientes largas del techo forman voladizos sobre las vertientes cortas y la segunda, que en la mayoría de los casos la casa se erige sobre una plataforma. (Faust 1990, 5).

La edificación se empieza de forma individual por el futuro dueño, él se encargará de sentar las bases en madera o guadua, sobre las que montará la estructura de la nueva vivienda, luego invitará a sus

vecinos a un convite con abundante chicha y comida, ellos por su parte, le ayudarán a empalmar el techo o en el embarre de las paredes de la casa.

La vivienda es de poca luminosidad en su interior, se divide en una o dos habitaciones utilizadas como dormitorio con pisos en tierra, comúnmente de sus paredes cuelgan totumos, costales o cestas, duermen en esteras o en un tipo de cama hecha con piel de ganado a la que llaman cuja.

La cocina se instala a un costado de la vivienda o en la parte ulterior de la misma, si las condiciones económicas así lo permiten. Su construcción es en guadua o bahareque con techo en palmicha, el fogón se fabrica encima de un relleno de barro o una mesa con tapa de barro, otra manera es colocando en el piso piedras en forma de triángulo; algunas veces se encuentra un horno encima de un relleno reforzado por guadua (Faust, 1990, 19).

Entre la cocina y el dormitorio encontramos la sanjuanera, que es una especie de enramada, donde en las calurosas tardes se cuelgan las hamacas o se descansa sobre la barbacoa, mesón construido en guagua; constituyéndose así como el espacio de reunión de la familia y muchas veces de la comunidad.

Las basuras inorgánicas escasas veces son quemadas, los residuos orgánicos se descomponen naturalmente o los comen los animales domésticos que permanecen sueltos en el área de vivienda. Se carece totalmente de servicios sanitarios; los pozos sépticos

existentes son muy poco utilizados. El agua para la alimentación se extrae de pozos, aljibes, manás y quebradas cercanas a la vivienda.



cultivo de plátano (variedad cachaco) asociado a maíz. Vivienda coyaima. C

SISTEMAS DE PRODUCCIÓN

La zona sur del departamento del Tolima, en especial las tierras bajas de los valles del Saldaña y Magdalena donde se encuentran los grupos Coyaima y Natagaima, presentan condiciones agroecológicas críticas: fuerte inclinación a la erosión, terrenos con afloramiento rocoso, salinos y ácidos; estaciones climáticas con tendencia seca donde en las épocas de lluvia los intensos aguaceros barren y arrastran las capas de suelo.

Además, el inadecuado manejo de las prácticas extensivas de ganadería, el desplazamiento de prácticas agrícolas de rotación, la utilización de herbicidas y abonos químicos en los cultivos de tipo industrial como arroz, algodón y sorgo; las técnicas de tala y quema pero ante todo el despojo de las tierras productivas de los resguardos, son factores que limitan fundamentalmente la economía indígena a la subsistencia y a la relativa dependencia de productos comerciales de consumo básico.

Tenencia de la tierra

La relación que sostienen los indígenas con su economía está singularmente vinculada a las formas de propiedad; para este caso las relaciones de tenencia se caracterizan en dos sentidos; uno al interior de las comunidades que poseen tierras recuperadas y otro en las comunidades sin terrenos adjudicados o con terrenos colectivos, en ambos casos la posesión de tierra es escasa y no alcanza a suplir las necesidades productivas de la familia y el grupo.

En las parcialidades con territorio recuperado, la distribución de parcelas se hace entre los comuneros que “permanecieron en la lucha”, es decir, se adjudica a los indígenas que realizaron la recuperación o “invasión” de la finca del terrateniente o a los que estuvieron atentos y cohesionados en espera de la entrega de la tierra solicitada al Incora. Los

comuneros pueden conservar sus antiguas parcelas, si las tuviesen. Generalmente, dentro de estas parcialidades se mantiene un terreno comunitario donde se llevan a cabo prácticas agrícolas colectivas o se desarrollan proyectos productivos de interés comunitario.

Los derechos a los terrenos adjudicados se mantienen por la asistencia al trabajo comunitario y a las reuniones de cabildo, la presencia en estas actividades da mayor inferencia sobre las decisiones y determinaciones comunitarias.

Las comunidades que no cuentan con terrenos adjudicados mantienen su cohesión a través de las reuniones y asambleas periódicas que cita el cabildo. Los cabildantes en este caso pueden pertenecer a una misma parcialidad o mantener relaciones de parentesco con ella; al igual que pueden poseer pequeñas parcelas para la subsistencia o simplemente sobrevivir como jornaleros de las haciendas ganaderas o agrícolas de la zona.

Comúnmente cada familia posee un promedio de una a dos hectáreas de terreno individual, del cual aproximadamente media hectárea es cultivable, ya que una vasta parte de los terrenos indígenas son tierras quebradas o de peñas, las fértiles vegas como las de los Ríos Saldaña y Magdalena no están en poder de indígenas sino de propietarios que las tienen destinadas para cultivos industriales o las utilizan en ganadería extensiva.



Vivienda en la comunidad indígena de Totarco-Piedras (Coyaima).

Organización del trabajo

Las fuerzas de trabajo se canalizan en tres sentidos: individual, tradicional y comunitario.

El trabajo individual lo efectúan principalmente los indígenas que carecen o poseen menos de una hectárea de tierra, se ven obligados a vender su fuerza productiva como jornaleros en fincas de la región o donde se solicite mano de obra para tareas agropecuarias.

El trabajo individual sin pago se presta todavía entre parientes más cercanos o vecinos. Cuando un hijo empieza a formar familia, su primera siembra será en un pedacito de su

padre o su suegro, donde el joven debe dar parte de la semilla de la siembra y toda la mano de obra, por esto obtiene la mitad de la cosecha. (Faust 1990: 32).



Joven tejiendo un chinchorro. Comunidad indígena “Yaco Molan” Natagaima.

Las formas tradicionales de trabajo evidencian una división por sexo, se dividen en familiar y colectiva: la primera de ellas es la de mayor relevancia, ya que gran parte de las labores productivas son esencialmente ejecutadas por la familia; al interior de ésta las mujeres y los niños realizan labores de tipo “casero”, ellos se encargan del cuidado de la huerta familiar, mantenimiento de los animales domésticos, aprovisionamiento de agua y leña. El hombre por su parte desarrolla actividades de tipo comunitario y colectivo tradicional, además de intervenir en las labores de atención al pancoger.

Entre las labores colectivas tradicionales, subsisten el convite y la mano devuelta: En la primera el indígena invita con abundante comida y chicha a sus vecinos o parientes para faenas de construcción como el entechado y la embarrada de la casa; la mano devuelta la preparan entre parientes y/o vecinos, que a manera de rotación trabajarán en grupo en cada una de sus parcelas individuales, allí desarrollarán actividades de limpia y siembra de maíz, cachaco y yuca, sus cultivos básicos, puesto que para los cultivos comerciales no se organizan trabajos tradicionales.

El trabajo comunitario se efectúa en los lotes comunitarios de las parcialidades o en arreglo de carreteras, jagüeyes (lagos artificiales), mantenimiento de cercas, electrificación, etc. Los trabajos comunitarios se hacen un día por semana y es obligatoria la asistencia del cabildante. Este tipo de actividades grupales se ha consolidado a partir de los procesos de recuperación de los resguardos indígenas en el Tolima.



Niño en un cultivo de plátano “cachaco” Resguardo Guatavita-Tua, Ortega.

Ciclos productivos

Los ciclos productivos son pronosticados con base en las cabañuelas; es decir, a partir de los registros climáticos de los doce primeros días del año. Durante este tiempo se definen limpias, siembra y recolección de cosechas. En los lapsos de inactividad agropecuaria (tiempo de verano) se llevan a cabo labores temporales de minería, pesca y artesanía.

La agricultura es la actividad principal entre los indígenas, con carácter rotatorio definido por las épocas de lluvias: la primera siembra en febrero y marzo, la recolección se hace entre los meses de junio y julio; la segunda siembra entre agosto y septiembre, la recolección entre diciembre y enero.

A principios del verano se tumban los rastrojos y los bosques alrededor de las vegas de los ríos, luego, poco antes del invierno, se quema la vegetación tumbada y se siembra con la primera lluvia; después de tres cosechas se deja crecer el monte y se abre una nueva roza. Actualmente, los sistemas de agricultura tienden a ser estacionarios debido a que antes de cuatro años se debe volver a la misma roza, así no se hayan recuperado el suelo y la vegetación totalmente.



Pescador comunidad indígena de Yaco-Molana, Natagaima.

Los cultivos de plantas primordiales como el maíz, la yuca, el plátano, suman el 95% de la superficie cultivada; se conforman como la base de la alimentación indígena y se siembran asociados, muy pocas veces se recurre al abono, que sólo se utiliza en cultivos industriales como el sorgo, el arroz y el algodón, estos últimos son poco sembrados debido a los gastos que representan en la preparación del terreno, abonos y plaguicidas. En escala mucho menor, se cosechan el fríjol maicero, el ajonjolí y las frutas como el melón, el mango, la patilla y los cítricos.

La segunda actividad económica de la zona es la ganadería, tanto bovina como de especies menores, la cual se combina con la cría de aves de corral; estas últimas son labores primordialmente femeninas y significan ganancias familiares ocasionales.

La ganadería es una labor exclusiva de hombres, ésta se desarrolla a nivel familiar y comunitario. Algunas familias tienen entre una y dos reses, ovejas y cerdos; éstos casi nunca se consumen porque son destinados para la venta, la cual deja dinero en efectivo con el que se suplen algunas de las necesidades básicas, en este sentido el aporte proteínico a la dieta alimenticia es mínimo, la deficiencia es suplida por el consumo de huevos y de pescado principalmente.

La pesca se practica en períodos de verano en las algunas o jagüeyes, ríos y quebradas; es una actividad totalmente artesanal, donde se utiliza algunas veces la canoa o balsa y se pesca con la atarraya, frecuentemente hecha por el pescador en hilo de algodón o pita, también se emplean el hilo y el anzuelo.

Esta labor es de subsistencia, principalmente la desarrollan los hombres y los niños, quienes desde muy temprana edad conocen la importancia del río, no sólo por su aporte a la alimentación indígena sino porque él es parte fundamental de su historia y de su cosmovisión.



Resguardo indígena, Guatavita-Tua, Ortega

La caza, la artesanía y la minería son labores marginales dentro de la vida de las comunidades: la primera de ellas poco se realiza a causa de las mismas condiciones de deterioro faunístico. Esta actividad, más que suplemento alimenticio, se aprovecha para la obtención de sustancias como la grasa de las iguanas y la hiel del borugo, utilizadas en las prácticas medicinales.

El trabajo artesanal se elabora en arcilla, totumo, palma, cabuya y cuero de res. Con estos materiales se hacen ollas, tinajas, vajillas, esteras, sopladeras, hamacas adorotes (cunas de niños), suaderos (aparejos de monta), mochilas y muebles forrados en piel.

Ocasionalmente se desarrollan tareas de minería con mazamorreo en las quebradas y ríos como Chenche, Vicurco o se extrae de vetas en tierra.

Dieta alimentaría

La base alimentaría para los Coyaimas y Natagaimas es el maíz, la yuca y el plátano, se alternan con el arroz y las verduras como la cebolla y el tomate, la carne es escasa y el complemento proteínico animal lo aportan el pescado y los huevos. En particular, la nutrición se basa en el consumo de muchos carbohidratos, pocas vitaminas y proteínas. Las frutas se consumen conforme al período de cosecha, sin embargo algunas de ellas resultan ser muy “frías” como los cítricos, que se comen muy poco porque pueden causar enfermedad. La chicha como bebida tradicional es de suma importancia en la cotidianidad de la comunidad y ella está presente en casi todas las actividades de tipo colectivo.



Venta de Chicha. Plaza de mercado, Coyaima

Comercialización

Los productos se comercializan en pequeña escala en las plazas de Natagaima, Ortega, Coyaima, Guamo y Chaparral o como en el caso de la hoja de cachaco se vende a los intermediarios que luego la expenderán en Santafé de Bogotá, Ibagué y Neiva.

El maíz es el cultivo fundamental que aunque no produzca económicamente tanto como la hoja, se hace importante para la alimentación humana y animal, la preparación de la chicha, que además de venderla en las chicherías o plazas de mercado, es la bebida tradicional que acompaña los convites, los novenarios, las fiestas patronales, etc.

En síntesis, podríamos decir que las actividades productivas son de subsistencia, quedando muy poco para la comercialización. La principal labor es la agricultura, combinada con otras tareas como la ganadería, la pesca y la minería. Las técnicas de agricultura son rotación de tierras de cultivo, tala y quema; estas labores se realizan de forma individual y colectiva, pero generalmente son trabajadas por unidades familiares.



Venta de hoja de “cachaco” para envolver tamales. Comunidad indígena de Totarco, Coyaima.

La dependencia de productos como el arroz, la manteca, la sal, el azúcar, el café, las velas, el jabón y las telas, determina la necesidad de dinero al interior de las comunidades que por sus condiciones territoriales, ambientales y económicas se encuentran en clara desventaja con la sociedad mayoritaria. Estas presiones, sumadas a las deficiencias educativas y de salud, hacen que el joven indígena opte por la migración como única forma de alcanzar su bienestar, podríamos decir que cada familia indígena tiene al menos un miembro en ciudades como Ibagué y Santafé de Bogotá.



Detalle de plaza de mercado, Coyaima.

ORGANIZACIÓN SOCIAL

Sobre la organización social Pijao no existen investigaciones; aunque Frank Faust (1990) anota que con respecto a la concentración de apellidos en ciertas regiones, se podría inferir que los Coyaimas y Natagaimas se organizaron en clanes exogámicos patrilineales, con sentido de patrilocalidad.

Las huellas de este tipo de organización aún son observables: por ejemplo, subsisten apellidos que se asocian a sitios geográficos como los Capera, Ducuaxas y Arocas en Ortega; los Yaima y Yara en Natagaima; los Malambo, Poloche y Cacáis en Coyaima y los Palomino en Chaparral. Sin embargo, es muy común que en cualquier comunidad, encontremos esta mezcla de apellidos, pero al igual evidencia una fuerte tendencia a la endogamia grupal, muestra de ellos son los resultados de pureza genética indígena que revelan los individuos de estos grupos.

Frecuentemente, las uniones matrimoniales se hacen entre vecinos; antes los padres destinaban los esposos para sus hijas, ahora se tiene la libertad de tomar la mujer y algunas veces el hombre que se desee, siempre y cuando no sea familiar.

La mujer desde el momento de su primera menstruación está lista para el matrimonio, el hombre antes de tomar mujer debe saber trabajar la tierra y demostrar que está en capacidad de sostener una familia. Los nuevos esposos vivirán un tiempo de “amaño” en la vivienda de los padres del novio (patrilocalidad), debido a las actuales circunstancias de reducción

territorial los novios se ven obligados a buscar una nueva vivienda (neolocalidad), por igual razón, sólo se unirán en matrimonio católico si las circunstancias económicas y de convivencia lo disponen. Si la unión no diera resultado, la pareja se separa y los hijos serán responsabilidad de la madre, que esporádicamente contará con el apoyo de sus padres.

Los hijos son socializados dentro del quehacer cotidiano de la familia y la comunidad: las niñas deben aprender a desempeñar las labores domésticas como la preparación de alimentos, la crianza de animales domésticos, el cuidado de la huerta familiar y todo aquello que concierne al desempeño de una buena esposa y madre.

Los niños, además de conocer los ciclos y técnicas agrícolas, aprenderán el manejo de la ganadería, los secretos de una fructífera pesca y la construcción de viviendas. Los hijos varones son los que tradicionalmente heredan la tierra de sus padres, la mujer abandona la casa paterna al momento de tomar esposo y sobre ella no recae ningún bien sucesorio; pero son en realidad, el cabildo y la comunidad quienes basándose en la responsabilidad, el compromiso comunitario y la capacidad de trabajo de los sucesores, deciden cuál de los hijos o si el hijo elegido merece heredar la tierra. En caso de que no existieran hijos varones o éstos fueran menores de edad, los yernos pueden heredar bajo el compromiso de asumir las labores de cabeza de familia y de comunero.

Es de anotar que debido a la escasez de tierra, la mayoría de hijos no son herederos y deben conseguir su tierra por otros medios.

La unidad familiar la conforman los abuelos, padres, hijos, nueras o yernos, ordinariamente comparten una misma vivienda hasta cuando el hijo o la hijas se independizan construyendo un nuevo sitio de habitación. Cada familia extensa se constituye como grupo de trabajo para la agricultura, ganadería, pesca, minería y esporádicamente para la caza y la elaboración de artesanías.



Familia indígena. Comunidad Yaco-Molana, Natagaima.

La terminología de parentesco ha sido totalmente trastocada por la pérdida de la tradición lingüística. Hoy día no subsisten palabras indígenas para designar a los miembros de la familia, salvo el abuelo al que se le dice Papa abuelo o Papa señor, denotando el sentido de respeto hacia los mayores o antiguos.

En consecuencia, la familia extensa es la base de la organización social y económica de los Pijao, ella se sostiene a través de los sistemas de patrilinealidad y endogamia grupal, que de igual modo significan un medio para conservar la cohesión cultural y social como grupo étnico.

ORGANIZACIÓN POLÍTICA

Las estructuras políticas de los Coyaima y Natagaima han pasado por cambios radicales, desde el sistema de alianzas claniles por matrimonio, mediada por los mohanés, hasta la figura del cabildo como regulador de relaciones sociales en la comunidad.

Cada familia extensa se agrupa alrededor del cabildo que es elegido dentro de los miembros de la parcialidad por un período de un año. El número y los cargos de los miembros del cabildo varían de acuerdo con la comunidad: los cargos básicos son: gobernador, gobernador suplente, tesorero, secretario y alguacil. En general, la mayor responsabilidad recae sobre la figura del Gobernador del cabildo.

El cabildo, encabezado por el gobernador, es el encargado legal de la parcialidad, se fundamenta en las decisiones de los cabildantes comuneros y las canaliza de acuerdo con los proyectos y programas que se vayan o se estén desarrollando en la comunidad; más que un ente de poder, se establece como un organismo comunicador, administrador de los bienes y de la fuerza laboral del colectivo.

El gobernador es elegido por su capacidad de trabajo, liderazgo, expresión oral y comprensión de las leyes y reglas impuestas por la sociedad mayoritaria; él se convertirá en el traductor de las necesidades de la comunidad frente a las instituciones gubernamentales y a las organizaciones indígenas que los representan.

La acción del cabildo se fortalece a medida que la organización de base comunitaria logra claridad en lo que se desea para su futuro y reconfiguran un nuevo orden sociocultural; por esta misma razón se encuentran en período de formación muchos cabildos que aún no gozan de “legalidad” frente al Estado, pero han conseguido establecer cimientos de tipo comunitario y cohesionarse en torno a unas necesidades territoriales y culturales concretas como son el recuperar un territorio, la autonomía en sus decisiones políticas y la posibilidad de implementar planes de desarrollo que vayan acordes con sus realidades culturales, económicas y sociales.

Dentro de estos espacios de reconstrucción comunitaria, se han establecido mecanismos de comunicación y espacios de determinación colectiva como lo son las reuniones de cabildo y los días de trabajo comunitario, en estos espacios se recogen las expectativas, se discute sobre los problemas de índole comunitaria y algunas veces familiares y ante todo se planean las actividades productivas, sociales y políticas que se desarrollarán.

Status y liderazgo

Durante las reuniones de cabildo se observa claramente el status que representa cada uno de los individuos ante la colectividad, la cual se compone de una serie de familias extensas que a su vez conforman familias nucleares; estas familias ampliadas logran su representatividad a través del jefe de familia que como afiliado al cabildo tiene facultad de influir sobre las determinaciones del mismo.

El status o reconocimiento social se obtiene por la edad, la capacidad de trabajo, el manejo de la palabra, el desarrollo económico y el control sobre su familia que ha conseguido el individuo y también por haber participado de una forma comprometida en la recuperación del territorio. En algunas comunidades donde hay médicos tradicionales, éstos son respetados y en la mayoría de casos apoyadas sus decisiones.

Dentro de la organización sociopolítica, la mujer no tiene participación, a excepción de algunas comunidades como El Tambo y Amayarco en Coyaima, Chiquinima y Guaipa Centro en Ortega, donde las mujeres mantienen un alto status y desempeñan cargos de responsabilidad en el cabildo y en los programas de desarrollo social.

Unidades de organización política regionales

Los cabildos se afilian a tres organizaciones indígenas regionales: El Consejo Regional Indígena del Tolima, CRIT, que recoge la mayor representatividad dentro de las comunidades indígenas; la Asociación de Cabildos Indígenas del Tolima, ACIT, y la Federación de Cabildos Autónomos del Tolima, FICAT. Estas dos últimas organizaciones aunque se originan a partir del CRIT, han tomado diferentes posiciones políticas, generando algunos conflictos de tipo social al interior de las comunidades que han sido aprovechados por otros sectores sociales para zanjar aún más estas diferencias y debilitar la unidad del movimiento indígena en el sur del Tolima.

Sin embargo, los procesos de reconstrucción al interior de las comunidades continúan fortaleciéndose y podría decirse que han alcanzado una dinámica social propia, la cual muy difícilmente se estancaría por problemas de índole político externo.

SISTEMAS DE CREENCIAS

Los Mohanes guiaban el mundo espiritual Pijao. Eran ellos los conocedores de la tradición, del ritual y de las formas de comunicación con la naturaleza, de las cuales dependían el equilibrio social, el intercambio económico, las alianzas familiares y militares.

Su poder, que alternaba entre lo religioso, lo político y militar, no se mantenía por orden de descendencia, ni significaba un trato preferencial dentro del grupo, su liderazgo residía en la capacidad de manejar las fuerzas naturales y el poder de adivinación con respecto al triunfo o la derrota en las guerras.

Con la intromisión española, los curas doctrineros se percataron de la importancia que representaban los mohanes en la conservación de la dinámica cultural y la cohesión social; en consecuencia fueron perseguidos y aniquilados. Algunas versiones de la tradición oral cuentan cómo los mohanes antes de ser bautizados escaparon a los ríos, quebradas, muy cerca del agua salada donde habitan los gigantes del origen. Los Mohanes se convirtieron en dueños de los peces y espíritus protectores de las aguas, los pescadores piden sus favores con tabaco y aguardiente, las madres cuidan a sus hijas vírgenes de su encantamiento, el cual provoca la pérdida de la razón y el rapto que las lleva a un viaje sin regreso a las profundas aguas del río.

A pesar de los contactos con la religión católica, los Coyaimas y Natagaimas aún mantienen creencias y prácticas con respecto al orden de la naturaleza, las leyes morales, el conocimiento del medio y los sistemas de curación, todos éstos guardan un estrecho sincretismo entre lo católico y lo mágicoreligioso indígena.

Cosmovisión y mitología

El cosmos Pija o se encuentra ordenado en capas, en cada una de ellas interactúan fuerzas sobrenaturales. Frank Faust (1990) describe siete capas, que en realidad se podrían unificar en cuatro.

La primera capa es de agua salada, ella sostiene el mundo, es habitada por los gigantes de origen y por el canto de los amantes.

La capa posterior se sustenta en el agua dulce, la componen los ríos, quebradas, lagunas. Allí viven los antepasados indígenas y sus tesoros: El Poirá (dueño del oro), El Coco, la madre de agua, los mohanes y mohanas. El indígena profesa gran respeto a las fuerzas que habitan el agua dulce, no sólo porque en ellas viven los espíritus de los hombres antiguos, sino que además por ser “frías”, desequilibran el “calor” normal del cuerpo y causan la enfermedad.

La capa seca o tierra flota en el agua dulce, sostenida por dos vigas de oro que se interceptan en forma de cruz, señalando cada uno de los puntos cardinales; con referencia a lo anterior, Frank Faust las toma como canales que conducen al mundo de origen (Faust 1990: 39). Sin embargo, los datos recientes de tradición oral no comprueban esta afirmación, al contrario, muestran cómo las puertas de entrada a estos canales: El Cerro de Pacandé (Natagaima), la iglesia de Coyaima, los Cerros de los Avechucos (Ortega), son sólo sitios de paso de estas vigas, que se conciben de manera horizontal y no vertical.

La última capa es caracterizada por la luz, la fuerza y el calor, donde reina el Sol, “astro rey”; las estrellas o “los verdaderos espíritus de las personas, el trueno y el arco iris”.

Estas capas sostienen una interacción constante entre sí y con el hombre, sus canales de comunicación pueden afectar, tanto en forma positiva como negativa al individuo, el procedimiento para nivelar todas estas fuerzas se encuentra presente en las enseñanzas morales de los mitos y de la tradición oral. Los conocedores de estos saberes como los mayores y médicos tradicionales guían y ayudan a contrarrestar estas energías.



Cerro de los Avechucos, lugar donde vive el trueno.

Según el mito del origen del Mohán, los Pijao actuales fueron los que se quedaron en sus antiguas tierras y no huyeron a los ríos o los montes cuando llegaron los españoles y los misioneros a evangelizarlos. Habiéndose quedado afrontaron la pérdida de su cultura, el poder de decisión sobre su pueblo y al igual que la serpiente de Yaco-Molana (Natagaima) emergida del lago antiguo del desierto de La Tatacoa, fueron conjurados y convertidos en piedras con alma de indio.

Pero la piedra se agrietó y dejó brotar los espíritus indígenas que se reunieron de nuevo a recordar su historia y por ello volvieron a escucharse los mitos ordenadores.

Dentro de estos mitos se encuentra la Madremonte: ella atemoriza a los hombres que destruyen los bosques extrayendo la leña que no necesitan para cocinar sus alimentos.

La Patasola devora a los cazadores enamorados que no respetan los días sagrados; este personaje es el único que hace referencia a la práctica del canibalismo, que se atribuyó a los Pijaos en tiempo de la Conquista.

Son innumerables los ejemplos de los mitos ordenadores, cada uno guarda una regla básica de convivencia y son unas fracciones del pensamiento indígena que sobreviven a pesar de los elevados niveles de aculturación que afronta el grupo.

Prácticas médicas

Entre los indígenas del sur del Tolima subyace un sistema de frío y calor que influye en todos los niveles de la vida. Por ejemplo: una mujer embarazada se encuentra en etapa de frío, no puede sobreexponerse a los árboles y frutos “yelosos”, ni a la influencia de la Luna después del parto, ya que podría caer en la locura.

En este orden de ideas, la enfermedad significa desequilibrio entre frío-calor, cuerpo-mente-espíritu o por la acción de espíritus que roban el alma, poseen el cuerpo o causan maleficio.

Los espíritus se asocian a factores fríos, ellos causan: Coco, susto de agua, encantamientos, pérdida del alma y frío de muerto. Estas enfermedades se eluden evitando el contacto con el agua, los muertos. Otras enfermedades del frío se previenen alejándose de mujeres menstruantes, en posparto o de las plantas frías.

Cuando se padecen estas enfermedades, generalmente se recurre a la medicina casera, basada en la utilización de plantas, en infusiones y bálsamos. Si la enfermedad persiste, se busca al curandero, médico tradicional o el “Hermanito” que ha llevado un arduo camino en el conocer las plantas, los espíritus, identificar su astro respectivo y viajar a la muerte, volviéndose fuerte e iniciado en el saber. No todos los curanderos de la zona indígena reúnen estos requisitos, igualmente no gozan del mismo prestigio entre uno y otros, ya que depende en gran medida de la efectividad que demuestren en sus tratamientos, además el trabajar “para el bien” crea un ambiente de confianza entre el curandero y sus pacientes.

El conocer su astro respectivo le ayuda a invocar y conjurar, las plantas amigas (tabaco y coca) sostienen su poder con apoyo del aguardiente. En el momento de diagnóstico y curación florece el sincretismo producto de la cercanía con Occidente; destacándose rituales y santos católicos entre estructuras propias de magia.

Cuando la enfermedad sale del saber del médico tradicional, él recomienda consultar la medicina occidental; en otros casos, cura la enfermedad con medicamentos totalmente occidentales; en ningún momento este hecho crea desconfianza del conocimiento del curandero.



Médico tradicional comunidad indígena de Hilarco, Coyaima.

Como exponíamos al principio de este capítulo, los Coyaimas y Natagaimas comparten igualmente creencias católicas e indígenas que se han fusionado y conviven sin aparente contradicción. Algunos lugares sagrados antiguos se constituyen como centro de peregrinación cristianos: El Cerro de Pacandé en Natagaima y la iglesia de Coyaima; el rito del bautismo como la aplicación de agua bendita protege a los niños indígenas de algunos espíritus; el matrimonio católico en ningún momento impide a la pareja que conviva antes de éste y en general muchos de los sistemas de curación de la medicina tradicional realizan esta simbiosis. Esto en ningún momento justifica la intromisión que hizo el cristianismo en el mundo religioso Pijao.

CONSIDERACIONES FINALES

Los indígenas del sur del Tolima se han caracterizado por sus continuas luchas territoriales que han dejado profundas huellas en sus estructuras sociales y culturales. La pérdida del territorio condujo al desequilibrio de la unidad social y por ende al abandono de prácticas culturales, lingüísticas, productivas y rituales; elementos esencialmente cohesionadores al interior de una sociedad indígena.

Sin embargo, el permanecer en contra de las adversidades en su territorio ancestral, conservar una estructura familiar extensa y una fuerte endogamia entre las parcialidades o comunidades, además de haber mimetizado muchas de sus prácticas rituales y sociales con la religión cristiana son algunos de los factores que les brindan la posibilidad de sobrevivencia cultural.

La tierra para el indígena del sur es importante porque ella da el sustento básico, allí el hombre cultiva, vive, aprende, recuerda la historia, ve a sus hijos crecer y muere. Pero no podemos limitar la problemática indígena al aspecto meramente territorial; si bien es cierto

la tierra sustenta la vida del ser humano, no le brinda todas las condiciones para sobrevivir como ser social, culturalmente diferente.

Ahora bien, las políticas del Estado han posibilitado la reconfiguración y saneamiento de las tierras de los antiguos resguardos de los Coyaimas y Natagaimas; pero esto no implica que se solucionen los problemas de degradación de la tierra y del medio ambiente; tampoco ofrecen alternativas frente a los programas educativos y de salud que no cuentan con las realidades sociales y culturales del indígena, pero ante todo no detienen la discriminación y el rechazo social del cual son víctimas las comunidades indígenas Pijao.

De acuerdo con estas consideraciones, es necesario orientar una política de apoyo integral hacia los programas que se desarrollen en esta zona. Es decir, atiendan la interculturalidad del saber y del accionar colectivo, las expectativas, las necesidades reales y brinden soluciones adecuadas que permitan la autogestión dinamizando los procesos culturales y sociales.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS COYAIMAS Y NATAGAIMAS

CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL TOLIMA. *Conclusiones Tercer Congreso Indígena del CRIT*. Escipión Editores, Bogotá, 1987.

CUBILLOS, JULIO CÉSAR. *Apuntes para el estudio de la cultura Pijao*. Boletín de Arqueología. 2: 47-81, Bogotá, 1946.

FAJARDO, DARÍO. *Violencia y desarrollo*. Fondo Editorial Suramericana, Bogotá, 1979.

FAUST, FRANK. *Supervivencia de conceptos y prácticas médicas tradicionales entre los indígenas del sur del Tolima*. Revista del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima 1: 5-105, Ibagué, 1990.

FIREDE, JUAN. *El Indio en la lucha por la tierra*. Editorial La Chispa, Bogotá, 1972.

FUNDACIÓN PARA LAS COMUNIDADES COLOMBIANAS, FUNCOL. *Estudio Socio-jurídico de los resguardos indígenas de Ortega, Coyaima y Natagaima*. Mecanog., 1983.

GÓMEZ DEL CORREAL, MARÍA ALBA. *Producción en la comunidad indígena de Chenche Buenos Aires*. Trabajo de Grado Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1983.

INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZL, IGAC. *Tolima Aspectos Geográficos*. Ediciones IGAC, Bogotá, 1984.

LUCENA SAMORAL, MANUEL. *Mitos, usos y costumbres de los indios Pixaos*. Revista Colombiana de Antropología. 11:145-152. Bogotá, 1962.

—*Datos antropológicos sobre los Pijao*. Historia extensa de Colombia. 1 (3): 95-249. Bogotá, Ediciones Lerner, 1972.

POVEDA GÓMEZ, NARZHA. *Problemática alrededor de la tenencia de la tierra en jurisdicción de la Villa de Nuestra Señora de Purificación sudeste del Tolima 1500-1800*. Trabajo de Grado. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1981.

QUINTÍN LAME, MANUEL. *En defensa de mi raza*. Editorial Rosca, Bogotá, 1971.

— *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá, ONIC, 1987.

RODRÍGUEZ, CLARA INÉS. *Desintegración del resguardo y consolidación de la propiedad privada en Natagaima*. Trabajo de Grado Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1984

TRIANA ANTORVEZA, ADOLFO. *La colonización española en el Tolima siglos XVI XVII* Editorial Cuadernos del Jagua; Bogotá, 1992.

VELANDIA, CÉSAR AUGUSTO. *El problema indígena en el sur del Tolima 1950-1980*. Universidad del Tolima. Ibagué, 1989.



ETNOGRAFIA MUISCA: EL RESGUARDO DE COTA

Luis Eduardo Wiesner Gracia

INTRODUCCIÓN

A la llegada de los españoles en 1537, la región Andina central de la cordillera Oriental de Colombia estaba habitada por la nación Muisca. Las evidencias arqueológicas más antiguas indican que su asentamiento se inició en el siglo VII d. de C. Al comenzar la Conquista, en el siglo XVI, se hallaba organizada en cacicazgos confederados y atravesaba por un proceso de transición hacia la configuración de un estado primitivo.

El sometimiento violento de los cacicazgos a un régimen de explotación colonial destruyó, paulatinamente, su organización económica, social, política y cultural, que causó a mediados del siglo XVII la “catástrofe” demográfica de su población.

Actualmente, la extinción de los Muisca se da como un hecho cumplido, pero aún es posible reconocer entre el campesinado de la región, algunas permanencias étnicas y culturales. El caso más notable lo constituyen las comunidades indígenas de Resguardo que subsisten en las municipalidades de Cota, Chía, Tenjo, Suba, Engativá, Tocancipá, Gachancipá y Ubaté.

La conservación en la actualidad de estos resguardos encierra una gran significación cultural, no sólo como testimonio de una forma de vida en el pasado, sino por su concreción en el presente. Su persistencia resulta extraña en una área de acentuada transformación demográfica y cultural del país, dentro de un contexto de acelerado desarrollo capitalista.

La cultura Muisca, después de la Conquista, se sumergió en el proceso de formación colonial de la sociedad “blanca” (colombiana). Los cacicazgos, antes de su desaparición, se transformaron en “resguardos”, pero éstos conservaron algunos rasgos de su organización ancestral, ante la imposibilidad de romper totalmente sus relaciones sociales tradicionales sin producir la extinción física y cultural de la población.

El caso del resguardo de Cota permite comprender la dinámica etnohistórica subyacente en su supervivencia e ilustrar el proceso de transformación vivido por la población indígena de la región.

ETNÓNIMOS

Los Muisca se consideraban a si mismos “gente”, “hombre” o “persona”; tal parece haber sido el significado del término apelativo. Los demás pueblos por oposición eran: extranjeros, forasteros o advenedizos y los nombraban: “gueba”, “sunguia y “sue”. Los cronistas españoles escribieron el término Muisca con diferente ortografía: muyzcas, moscas, muscas, moxcas, muexcas, muiskas (Acosta, 1938, 152), respondiendo, quizás, a la manera como los pueblos vecinos los nombraban en distintas partes (Rodríguez, 1968, 25), o a variantes dialectales entre ellos mismos.

Por “Cota” conocieron los españoles a un “cacique y señor” “encomendado” con sus indios en 1555 (AGN. E. C., T. XII, fls. 223-225). La denominación se aplicó más adelante para nombrar el “resguardo” al que fuera reducido su cacicazgo en el siglo XVII. En el curso del siglo XIX, se transformó en “parroquia” de “feligreses” y conservó el nombre cuando ésta fue trasladada, en calidad de cabecera municipal, al lugar donde hoy se encuentra.

La palabra “Cota” pertenece al idioma Chibcha (Acosta, 1938, 31), pero, tal como se escribe y pronuncia actualmente, es una adaptación al alfabeto y la lengua españoles. Dentro de la fonética y la semántica Chibcha, la **c** era gutural explosiva en forma de **k** en español, en la época de la Conquista tenía dos sonidos: uno de **ts** o **tz**, con el que se interpretó el sonido suave de la **ch** indígena, y otro de **z**. También se igualó el sonido de la **k** al sonido de la **q** suave o de **c**, cuando la **k** estaba seguida de las vocales a, o, u, lo que hizo que “Cota” se pronunciara en tres formas diferentes: Chota, Kota y Quota. Las pronunciaciones “Quota” y “Cota” aparecen transcritas alfabéticamente en los documentos coloniales.

Gramaticalmente, la palabra “Cota” es participio del verbo chibcha “cotansuca” y significa “crespo, crespa, encrespado, desgreñado”. El participio del presente se forma del presente del verbo “cotansuca” de la siguiente manera:

- “cotansuca”: o “mantos de suca” (activo, tiene el participio del presente igual al presente indicativo aunado).
- “co”: “Apoyo”.
- “ta”: “Propiedad, dominio, labranza sementera, cosecha”.

- “suca”: “tras detrás, frecuentemente, ordinariamente, a menudo” (Acosta, 1938, 22, 31, 40).

El significado contextual de la palabra “cotansuca”, así descompuesta, sería: apoyo, detrás de la labranza. Esta alocución parece referirse de manera ideográfica a la relación topográfica y humana existente entre geografía local y la ubicación del asentamiento indígena.

La palabra “Cota”, actualmente tiene el sentido de un sustantivo propio o un patronímico, con el cual la comunidad indígena del resguardo se autoidentifica a nivel local, dentro y fuera de entidad municipal en la que se inscribe su territorio.

LOCALIZACIÓN Y TERRITORIO

El resguardo se encuentra ubicado en el municipio de Cola, enclavado en el centro del área geográfica que ocupa el altiplano de la Sabana de Bogotá, en el departamento de Cundinamarca, sobre un tramo montañoso del cerro de “Manjuy” que se desplaza, con direción sur-oeste, norte-este, a dos kilómetros de distancia de la cabecera municipal. Esta se localiza en los 4° 49’ latitud norte y 74° 06’ longitud oeste del meridiano de Greenwich.

El resguardo tiene una extensión global de 500 hectáreas; su altura sobre el nivel del mar varía entre 2.600 metros la parte más baja, y 3.050 metros, la parte más alta. Colinda con predios privados de pequeña y mediana dimensión que lo rodean por los cuatro costados: al norte, la hacienda “El Noviciado”; al sur, la hacienda “La Gioconda” y algunos predios menores; al oeste, por la parte alta, las haciendas “Meridor”, “Miravalle”, “La Aldea” y “Sierra Morena”, que pertenecen al municipio de Tenjo; al Este, por la parte baja, un camino carretable que bordea el pie del cerro del Manjuy interrumpido por tres entradas o “golfos” de la planicie en los sitios canon del Abra”, “cañada del agua” y “Las Brisas” pertenecientes a la finca “La Fontana” y pequeños propietarios particulares (Mapa 1).

Resguardo de Cota – Localización



En relación con la división político administrativa del municipio, el resguardo colinda al este y de sur a norte, con las veredas “Rozo”, “Abra”, “Setime” y “Moya”; éstas se extienden hasta el este sobre la parte plana de la Sabana hasta encontrar la Carretera Central (antiguo “camino real” o “camino público”), que comunica las localidades de Funza y Zipaquirá.

El cerro de Manjuy es una península que sirve de límite natural entre dos sectores de la misma formación de la Sabana: los valles de Tenjo y Bogotá, en cuyo borde oeste se encuentra el municipio de Cota; hace parte de las montañas del altiplano central de la cordillera Oriental de origen sedimentario marino, plegadas durante el cretácico-terciario y su depresión posglacial. La Sabana, tiene un origen sedimentario lacustre dulce, del período terciario-cuaternario, por desecación de la gran laguna glacial que se formó allí en la época, su relieve es plano y casi plano, con pendientes inferiores al 2%.

Los suelos del resguardo corresponden a una estructura geológica de niveles duros atribuidos comúnmente a la formación tipo Guadalupe, bajo la que se encuentran los tipos Villeta y Girón, característicos de toda la cordillera Oriental, ricos en cuarcita, pizarra, arenisca y arcilla. De las 500 hectáreas del resguardo, el 90% son de topografía quebrada, con pendientes de más del 20%, muy escarpadas y de difícil acceso. El 10% restante, localizado en la parte baja del cerro, son de menor pendiente.

El resguardo participa de las mismas condiciones climáticas del área municipal y del Altiplano. Sus tierras están comprendidas en el piso térmico frío o clima ecuatorial de alta montaña (conocido también como clima tropical lluvioso), que determina la sucesión de períodos estacionales hídricos (y no térmicos), rigiéndose la vida del hombre y la naturaleza por los períodos de lluvia y de sequía (precipitación y humedad ambiental), como lo hacen el invierno y el verano térmicos en latitudes medias (Guhl, 1975, 81). La temperatura media anual es de 13°C, cae dentro de los límites de la gradación climática de la formación 12°C a 16°C.

Por la condición climática, el período vegetativo es de 365 días anuales, pero con mayores oscilaciones en el área del resguardo entre el día y la noche. Sobre el cerro de Manjuy se descarga la evaporación originada en la amplia superficie de la Sabana, impulsada por corrientes de convección hacia las partes más altas. El resguardo se cubre de nubes bajas, humedad en forma de bruma y niebla, y experimenta frecuentes precipitaciones en horas del amanecer y a la caída del sol en la tarde.

La precipitación promedio anual es de 500 a 1.000 mm con 157 días lluviosos como índice más alto. Las variaciones de temperatura originan dos estaciones secas -“verano”- y dos lluviosas -“invierno”-, que determinan las épocas de siembra, recolección y rotación de cultivos. Las primeras estaciones se presentan de diciembre a enero o marzo, y de julio a agosto; las segundas entre marzo y junio, y octubre y diciembre.

En el Manjuy nacen pequeñas corrientes de agua que descienden en forma de quebrada hacia la planicie, las más conocidas son: “Los Manzanos”, “Setime” (de la que se toma el agua para el acueducto municipal), “Ciénaga”, la “cañada del Aura” y “La Hichita”. En la parte baja hay dos “ojos de agua” (o afloramientos superficiales de aguas subterráneas), que se disputan los vecinos.

A finales del siglo pasado el caudal de las quebradas era todavía abundante e incluso existían depósitos de agua en la parte alta del cerro. En la parte baja, en el costado sur occidental del Manjuy, afloran corrientes termales que son aprovechadas ventajosamente por personas ajenas al resguardo.

Actualmente por causa del desmonte de la tierra, el uso permanente y los continuos incendios forestales del cerro hay escasez de agua durante gran parte del año. En los terrenos del resguardo, la construcción de pozos artesianos no es posible por la dureza del suelo y la pendiente que “entierra”, o “huye las aguas” (en la interpretación local) hacia la parte plana de la Sabana, donde su uso se ha generalizado.

El manto vegetal de la formación montañosa de la que hace parte el Manjuy es de rastrojo con manchas de bosque andino (Hettner, 1966). El rastrojo es denominado por los campesinos del lugar “charrasco” o “barrizal”, está compuesto por numerosas plantas y arbustos silvestres de tierra fría: helechos, frailejones raquíuticos, pajonales, manzanillos, musgos, líquenes, canelillos, moras silvestres, mirtos, cañas, carrizos, carretones blancos, aguadijas, salvios, apios, cardosantos, quiches, encenillos, lamas, pajas finas, chusques, laureles, cardoncillos, arrayanes, guayas, cubios, malvas, chites (o monte), san gregorios, cucharos, barbas de diablo (o hierba mala), siete cueros, romeros y tunos, son algunos de los nombres comunes con los que se conoce la vegetación del resguardo.

La vegetación original ha desaparecido casi por completo debido al uso intensivo desde épocas coloniales. En 1555 los indígenas tributaban cuatro cargas de leña diarias a su encomendero y hasta hace 40 años del presente siglo, se usaba en forma generalizada el sistema de tala y recolección con destino a la fabricación de “carbón de palo” (carbón vegetal) para su venta en Bogotá, hoy todavía se continúa con esta práctica para el consumo doméstico. Incendios accidental o intencionalmente producidos en los últimos 16 años han devastado en gran parte el área del resguardo una vez cada dos años en promedio.

La fauna actual se reduce a pájaros de tierra fría, uno que otro armadillo y conejo, y algunos roedores. Lo mismo que en el caso de la vegetación nativa, la fauna primitiva ha desaparecido casi por completo, el empleo de pesticidas en la agricultura, la desecación de la laguna pleistocénica y sus residuos pantanosos, la práctica común de la cacería con escopeta, más los continuos incendios del cerro han contribuido a ello.

DEMOGRAFÍA

En 1988 la comunidad indígena tenía una población total de 1.482 individuos vivos, que fueron censados en función de su residencia dentro o fuera de los linderos del resguardo, y su unidad de vivienda con vínculos familiares o no (Funcol, 1988). Es posible que la población “comunera” sea más numerosa si se tiene en cuenta un censo adelantado por el Departamento Nacional de Planeación, que arrojó en 1989 un total de 1.859 individuos, agrupados en 308 familias. Entonces, según esta cifra, la comunidad del resguardo representaba el 23% de la población total (8.080 personas) del municipio y el 37% de la población (4.977 personas) asentadas en el área rural (Arango, 1989).

De acuerdo con el censo de 1988, el más confiable realizado hasta el momento, 494 comuneros (33%) habitan dentro de las tierras del resguardo; mientras 898 (61%) viven dispersos en las veredas municipales, 59 (4%) en municipios vecinos de Cota y 31 (2%) en Bogotá. En función del sexo, la distribución de la población comunera es más o menos equitativa: 50.1% son hombres y 49.9% mujeres. De acuerdo con la edad, la pirámide poblacional es de base angosta: el grupo menor de 16 años comprende el 25% de la población, mientras el grupo en edad productiva, entre 16 y 45 años, representa el 58% en el extremo superior, el grupo de edad mayor de 46 años comprende el 16.7%.

La comunidad tiene una baja tasa de reproducción natal, pero el crecimiento bruto de la población total de Cota tiene una gran incidencia sobre un posterior desarrollo del resguardo que se traducirá en una mayor carga económica, el aumento de la presión sobre la tierra y la demanda de ampliación de la infraestructura de servicios. En el año 1973, se estimaba la población comunera en 1.110 personas, sobre la base de 4.827 personas en todo el municipio. De acuerdo con el Departamento Nacional de Estadística, DANE, entre los años 1976-1985, hubo un aumento de población en Cota de 67.4% y, en 1985, la población menor de cinco años fue del 13.1%. Tomando la tasa cruda de nacimiento del 18.6%, se confirma la baja participación del grupo 0-4 años (9.3%), inferior respecto al total del municipio (13.1%), que elimina el factor de la presión demográfica dentro de la comunidad. Desde el punto de vista de la fertilidad 74.8% niños por cada 100 mujeres, significa un relativo crecimiento vegetativo en el resguardo.

AFILIACIÓN LINGÜÍSTICA

Los Muisca hablaban una lengua de la macrofamilia Chibcha, extendida y dividida en diversas variantes dialectales desde Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, hasta algunas regiones de Colombia, Venezuela y Ecuador.

En el Altiplano Central, la lengua de los Muisca se diferenció en dos variantes principales separadas geopolíticamente: una al norte, en el departamento de Boyacá, y otra al sur, en el departamento de Cundinamarca. El Muisca del sur, fuera de las diferencias mayores o menores a que hacen referencia los cronistas, se caracterizaba por la presencia en los

fitónimos del rasgo dialectológico ch; mientras en el del norte alternaba el rasgo r. (Rodríguez, 1984,2.8). Los muisca de Cota, por su posición geográfica, hablaban el dialecto del sur.

Hoy no hay hablantes Muisca; el uso de los dialectos nativos fue prohibido en 1770, mediante una Cédula Real por razones económicas, culturales y políticas en favor del español, que desde entonces se impuso como lengua general. En el Altiplano Central sólo sobrevive una variante del Chibcha, al norte de Boyacá, entre los actuales indígenas U'wa (o Tunebos).

Sin embargo, a pesar del sincretismo cultural el vocabulario activo de la región guarda algunos elementos lingüísticos, particularmente referidos a los temas de agricultura, animales, cuerpo humano, enfermedades, construcción, alimentos, vestuario, utensilios domésticos, familia, vida espiritual, instrumentos musicales, accidentes geográficos y apellidos (Rodríguez, 1984).

En Cota y el área aledaña se conservan varios vocablos de claro sabor Muisca, como en los toponímicos: Chipó, Chucua, Churuguaco, Chauta, Chitasuga, Chicú, Chinga, Hichita, Paunchica, Tiguasé, Jarasucá, Guangata, Oigata, Guacos, Guaicata, Cune, Cubita, Cana, Manjuy y Tibabuyes. Así mismo en los apellidos comuneros: Cana, Mórtingo, Guitarrero, Tauta, Fiquitiva, Cao, Tibaquicha, Neuque, Nempó.

ETNOHISTORIA

El cacicazgo

A la llegada de los españoles los indígenas de “Cota” estaban sujetos al señor de “Bogotá” (deletreándolo, ya sea “Vogotá” o “Uogotá” (Broadbent 1974: 127) (Mapa 2); se diferenciaban de los demás cacicazgos por el dominio de un territorio propio, la existencia de un “cacique” local, varios “capitanes e indios principales” y una comunidad indígena tributaria (AGN. E: T. XII, f. 224).

Los Muisca habían conformado cuatro “confederaciones” o “señoríos” o “jefaturas” que los cronistas españoles llamaron “reinos”, independientes entre sí; cada una administrada por un centro político superior, conocido por el nombre del “pueblo” o “cacicazgo” donde tenía asiento: “Bogotá”, al sur del altiplano; “Hunza”, al centro, y “Tundama” e “Iracá”, al norte. Las más importantes eran las confederaciones de "Bogotá", gobernada por un gran “señor” o “zipa” y la de “Hunza”, gobernada por un gran “Zaque”, quienes sostenían un enfrentamiento militar por el predominio territorial.

Las “confederaciones” habían surgido a partir de la sujeción económica, social y política de un conjunto de cacicazgos locales que eran autónomos e igualitarios, a un nivel de organización más complejo, mediante el desarrollo de nuevas relaciones económico-políticas, por causa de la intensificación de los sistemas de producción agrícolas, que a su

vez generaron excedentes, estimularon el crecimiento demográfico, desarrollaron nuevas formas de intercambio económico y abrieron paso a la especialización artesanal, política y religiosa.

“Expresada en una acentuada jerarquización social, caracterizada por la desigualdad tanto de individuos como de grupos enteros. Se instituye el señorío, junto con un sistema de linajes matrilineales y de prerrogativas, generalmente hereditarias; alrededor de esta jefatura surge un grupo de familias de alto rango que ejercen los controles sociales, económicos y religiosos. La gradación de rango lleva entonces al fenómeno de “clanes cónicos” y, a través de ellos, a una sociedad piramidal de ancha base, sobre la cual se estructura el escalonamiento, a lo largo de varios estratos, hasta culminar en la persona del cacique” (Reichel-Dolmatoff, 1989, 43).

LOCALIZACIÓN DEL RESGUARDO DE COTA Confederación de Bogotá - Territorio Muisca



Los “pueblos” o “cacicazgos” estaban compuestos por “partes”, “parcialidades” o “capitanías”. Las partes constituían las estructuras básicas de la organización social local de los Muisca, tenían un significado tanto de unidad territorial, como de parentesco y administración política. Estaban constituidas por grupos de parentesco de filiación matrilineal exógamos, que de acuerdo con su jerarquía y tamaño podían denominarse “uta” (la parte menor”) y “sybyn” (la parte mayor) (Langebaek, 1992, 76).

La unión de “partes”, “parcialidades o capitanías” conformaba un “pueblo” o “cacicazgo” (Broadben, 1964). Al estudiar en el archivo parroquial, las partidas de bautismo, matrimonio y defunción de “naturales” o “indios”, se constató el uso de la palabra “parte”, “parcialidad” o “capitanía” en forma sinónima, para referirse a su procedencia local hasta la mitad del siglo XIX. En total se identificaron seis “partes”, algunas con variaciones

ortográficas, denominadas bajo los términos: “Cana”; “Chipo”; “Quiquene”, “Quiquen” o “Quique”; “libio”, “livio”, “tivia” o “limio”; “Sagua”, “Sacua” o “Sucua”; y “Suchoque” (APC. L.B., T.I.). El número de partes variaba por lo general entre tres y siete, aunque el cacicazgo como Bogotá tenía al menos 13 y el de Suesca 11 (Broadbent, 1964, 28).

La parte de “Cana”, a diferencia de las demás, se encuentra también entre las nueve partes del vecino cacicazgo de Chía (Hernández 1978: 85), de la cual provenía el linaje matrilineal del “señor” de Bogotá y del cacique local (Simón 1981: 195). Esta coincidencia es enigmática, pero era común entre los cacicazgos; se sabe, por ejemplo, que las partes “Gacha” o “Gacho” y “Suta” o “Suata” aparecen en varios pueblos. Con el primer nombre se llamaba una parte de los cacicazgos de Chocontá y Guatavita siendo, en este último, la parte del cacique (Broadbent, 1964: Apéndice 8). Otra relación que permanece desconocida es la coincidencia entre los nombres de dos de las trece partes del cacicazgo de Funza: “lauta” y “Neuque” y dos apellidos semejantes de Cota, preservados desde la Colonia.

Es posible que se trate de una vieja relación comunitaria de origen segmentario, o relacionada con el sistema de parentesco matrilineal exogámico, o con el proceso de la sucesiva incorporación política y social de unos cacicazgos a otros en calidad de partes. Se ha podido comprobar que la sucesión de las “capitanías” era análoga a la de los cacicazgos, es decir matrilineal (pasaba al hijo mayor de la hermana mayor), esto permite suponer que en una época anterior los capitanes habrían tenido una autoridad similar a la que gozaban los caciques en el momento de la conquista.

De otro lado se ha podido establecer que esta autonomía no se había perdido del todo y por eso los capitanes solían separarse de los cacicazgos cuando surgían disensiones internas, trasladándose con todos sus indios a otro repartimiento. Este hecho “permitiría explicar por qué a cada capitanía correspondía una unidad territorial que distanciaba a las diferentes partes entre sí” (Colmenares, 1975, 50).

Se afirma que en algunos pueblos una sola “parte” tenía varios nombres intercambiables que aparecen de vez en cuando en las partidas parroquiales, por ejemplo en el municipio de Gachancipá,

“la parte de Chunsa también se llamaba Muisuca o Munsuca, porque según sus partidas de bautismo tres de los “indios útiles” de la parte de Chunsa de la lista de 1782 era de la de Muisuca o Munsuca” (Broadbent, 1964, 75). Sin embargo en el caso de Cota no se ha podido comprobar algo similar.

La organización de los “cacicazgos” se jerarquizaba internamente a partir de la existencia de “capitanes” que sujetaban las “partes”, “parcialidades” o “capitanías” y que, como éstas, podían ser mayores (sybyntiva) y menores (utativa), según el tamaño y la jerarquía de los “pueblos” o “cacicazgos” que les eran sujetos.

Los “capitanes”, al igual que sus capitanías en relación con la estructura del cacicazgo, se sujetaban, a su vez, al cacique y éste, dependiendo de la importancia y tamaño de su cacicazgo, a un cacique mayor que dominaba la región, o a un cacique “muy mayor”, señor de la “provincia” y de la confederación de cacicazgos.

Aunque no se conocen los nombres de los capitanes, así como el cacique “Cota” llevaba el nombre del cacicazgo, es posible que esta misma práctica se diera entre sus “capitanes” respecto de las “partes”, porque muchos indios aparecen en las partidas con sus nombres como apellidos (APC. L. B., T.I-II). Las partes de los cacicazgos además de ser unidades territoriales eran unidades de gente (grupos de parentesco). “El hecho de que los españoles mandaron que los pueblos indígenas se poblaran juntos “por sus capitanes o con barrios diferentes” para las partes también sugiere una separación precolonial, semejante a la de los ayllus incas o tal vez a la de los calpulli aztecas: “grupos de parentesco unilineares que funcionaban como divisiones sociales y administrativas de comunidades locales que tenían funcionarios hereditarios” (Broadbent, 1964, 35, Apéndice 20 b, 37).

En ellas se encontraban formando una unidad, a veces contradictoria, el parentesco y la territorialidad, con una primada del parentesco. Este indicaba a qué “parte” territorial pertenecía un individuo, pero aquélla señala a su vez el sitio de localización correspondiente a la forma de parentesco muisca, que aún subsistía como la forma básica de organización social, en un momento de tránsito hacia la configuración de una unidad geopolítica más compleja.

Un auto del oidor de la Real Audiencia de Santa Fe, Mateo Ibáñez, menciona la existencia de cinco “capitanes”, un “gobernador” y un “cacique” todavía en el año 1670, que indica una correspondencia entre el número de “panes” y el número de “capitanes”, ya que el gobernador era a la vez capitán de una de las partes (AGN, V. C., T. XI, f. 398 en: Velandia, 1979, 786 V. II). No es claro si el cacique “Cota” mandaba la “parte” de donde provenía como se ha comprobado en otros Cacicazgos.

Los indios “principales” tenían alguna posición de autoridad, no mandaban partes; pero, junto con los capitanes y el cacique se diferenciaban de los “indios particulares” que eran la gente común y aquéllos sus “mandaderos” (Broadbent, 1964, 86).

La jerarquía del cacique y los capitanes se conservó durante gran parte de la Colonia. En los documentos parroquiales son nombrados con el mote o título de “Don” (APC. L. B., T. I-II) usado por los españoles como reconocimiento de alguna nobleza menor que corría por su sangre (Melo, 1978,203). Su uso fue permitido a los indios con alguna autoridad tradicional, especialmente a aquellos que se encontraban en una relación de “capitanes” respecto al cacique de su pueblo, al que se distinguía adicionalmente llamándolo “cacique”, en tanto que se ignoraron los vínculos en la formación de los grandes cacicazgos (Colmenares, 1975, 48).

El cacicazgo de Cota tenía su centro geopolítico en las proximidades del “Pueblo Viejo”, en la vereda del mismo nombre, cerca del sitio “La Balsa”, unos 300 metros al oeste de la margen izquierda del río Funza y un kilómetro al este del lugar donde fue emplazado el pueblo nuevo en el año 1871.

El río separaba el cacicazgo de los de Suba y Funza, y aislaba la parte plana del resto del territorio de la Sabana hasta dar con el cerro de Manjuy.

Documentos orales y escritos coinciden en ubicar la “parte de Chipo” al este de la cabecera municipal en la vereda Pueblo Viejo, que se denominaba “partido de Chipo” en 1687. Con el nombre de “Chipo” también se conoció en el siglo XIX una pequeña finca, hoy incorporada a la hacienda “El Arrayán”, situada entre el área central de la vereda Pueblo Viejo y el río Fuina. Su territorio pudo comprender un área que se extendía desde la margen izquierda del río Funza (o Bogotá), hasta el antiguo camino real al oeste (AGN. NT. 2, T. 337, f. 99) y por el norte, desde la parte baja de la hacienda Noviciado en colindación con el cacicazgo de Chía, hasta la parte baja de la vereda Rozo, al sur.

Al oeste de la hacienda el Arrayán, en la margen izquierda del río, en el sitio “La Balsa” el cacicazgo tenía su asiento principal. La Balsa era el paso obligado para atravesar el río en la frontera con el cacicazgo de Suba y continuó siéndolo durante la Colonia; muchos indios se ahogaron en el intento de cruzarlo (APC. L.D: T. I.). Ecológicamente, la Balsa era un humedal como otros que aún subsisten en la Sabana, que por su aspecto se confunden comúnmente con una “laguna”, “pantano” o “ciénaga”, formados por un depósito de agua semiestancada, ricos en juncos pescados, aves acuáticas y curíes (Broadbent, 1974, 119).

La “parte de Cana” se localizaba en lo que hoy corresponde a las veredas “Moya” y Setime, e incluía algunos terrenos de la hacienda Noviciado (AGN. NT. 2, T. 345, f. 247; T. 338, f. 815), hasta tocar con las actuales veredas de Aura y Rozo. La “Moya” era “un partido de Cana” en 1687.

Las partes restantes estarían ubicadas en el territorio sobrante al sur del cacicazgo, la falta de referencias toponímicas y escritas no permite ubicar con precisión su lugar. La de “Suchoque” pudo estar situada al sudoeste, en inmediaciones del río Subachoque, con el cual comparte cierta afinidad lingüística. La de “Quiquen” era apenas un “punto” en 1868 (AGN. NT. 2, T. 350, f. 522) y un “sitio” en 1870 (AGN. NT. 3, T. 320, f. 678). La de “Sacua” era todavía un “partido” de Cota en el año 1875 (AGN. NT. 3, T. 320, f. 636).

En general la palabra “parte” desaparece de los documentos parroquiales en el siglo XIX, sustituida por la palabra “partido” (en el sentido administrativo de una provincia) o “sitio”; hacia la mitad de este siglo se impone la palabra “vereda”, que se usa actualmente, y donde hubo resguardos cobija las antiguas partes o capitanías (Hernández, 1978,85; Fals Borda 1978,48).

En los documentos de la conquista no se registró la extensión del cacicazgo, pero es factible que cobijara un territorio cercano a los 70 kilómetros cuadrados, semejante al que tuvo el “partido” de Cota entre los años 1538 y 1811, y conservó el municipio hasta comienzos del presente siglo. Los españoles, por fuerza de las circunstancias, tuvieron que adoptar la división geopolítica regional y local de la comunidad indígena existente en el siglo XVI, al establecer el sistema de las “encomiendas”, basado en el otorgamiento por pueblos en relación con un cacique y a todos los que le eran sujetos y no individualmente considerados (Hernández, 1978,215). De ser así el territorio comprendía la jurisdicción actual del municipio (52 km²), más un área adicional al sudoreste, en los municipios de Funza (veredas: Vuelta Grande, Carrasquilla, La Punta) y Tenjo (veredas: Santa Cruz, Jacalito, Chacal) (Mapa 1).

En el año 1537 el cacicazgo tendría una densidad promedio de 2.400 personas. Esta cifra resulta al proyectar el decrecimiento de 80% en promedio sufrido por la población Muisca en 100 años, según el estimativo general propuesto para toda la región (Friede, 1974, 219), sobre la base de 96 indios tributarios (varones entre 15 y 50 años) existentes en la encomienda, en el año 1663 y su grupo familiar, cada una calculada con un promedio de cinco personas.

Como cada parte era a la vez una subunidad territorial y social, tenía su propio asentamiento humano. Aunque se carece de información sobre el patrón local, teniendo en cuenta el patrón desarrollado por los Muisca, éste consistiría en parcelas cultivadas y casas dispersas en el valle, con seis asentamientos separados y alguna nucleación en la parte del cacique, cuyo conjunto conformaba el “pueblo” o aldea del cacicazgo. En el sitio de Pueblo Viejo, la vereda Setime y el Alto de la Cruz se han encontrado restos arqueológicos, y existe una pintura rupestre conocida como “piedra de Tapia o piedra Cargada”, situada a media altura del Manjuy.

La distribución de las parcelas familiares de cultivo sobre el territorio de las partes, estando jerarquizado el cacicazgo bajo la figura del cacique y los capitanes, debió orientarse en torno de sus posesiones, que eran trabajadas colectivamente por los indios comunes. Las tierras reservadas para cazar y pescar, y los sitios rituales, estaban al sudoeste, principalmente en tomo del río Chicú, las quebradas que convergen a él, la ciénaga de Cubita y el cerro del Manjuy, al oeste.

Los muisca de Cota eran agricultores de maíz y turmas, consumían bollos y chicha, se dedicaban a la cacería del venado, confeccionaban textiles en algodón de diferente calidad, empleaban vasijas de cerámica y hachas de piedra, tenían objetos de oro y esmeraldas de carácter botijo, enterraban en tumbas sus muertos acompañados de ajuar funerario y tenían sitios ceremoniales. El cronista Simón (1981, 374) recogió

“...una tradición certísima que tienen todos los de este Reino, de haber venido a él, veinte edades, y cuentan en cada edad setenta años”, el héroe civilizador “Chimizapagua”, el cual después de transitar por el “valle de Bogotá”, estuvo en el cacicazgo de Cota, “donde gasté algunos días predicando con gran concurso de gente de todos los pueblos comarcanos (...). A donde después en reverencia suya hicieron santuarios y entierros los más principales indios”.

El cacique pertenecía a la “parte de Chipó” pero es incierto si residía en ella o en otras tierras que le correspondían en calidad de cacique. Se sabe por el contrario que las posesiones de los capitanes e indios principales se hallaban dentro de cada parte.

En el cacicazgo se daba la endogamia entre las partes, o sea el matrimonio entre parejas de partes del mismo pueblo (Wiesner, 1982, Anexo. D.1c). Por matrilinealidad, entre matrimonios de indios de distintas partes los hijos dependían de la parte de la madre (Wiesner, 1982, Anexo D. 1, b, c) y de los matrimonios de indios de Cota con indios de otros pueblos, los hijos eran considerados del pueblo de la madre y eran exógamos.

La residencia era de tendencia matrilocal, ajustada a la forma de filiación matrilineal de los Muisca. La matrilocalidad fue una de las primeras instituciones indígenas en ser extinguida porque los españoles no estaban interesados en permitir que los indios abandonasen sus partes cuando se casaban con individuos de otros pueblos porque afectaba las encomiendas.

La encomienda

Una vez concluida la conquista, los españoles sujetaron los cacicazgos Muisca al sistema de “repartimiento” o “encomienda”, institucionalizado mediante la expedición de las Leyes de Burgos en el año 1512 y las “Nuevas Leyes” de 1542, encaminadas a limitar al poder de explotación de los “encomenderos” mediante la tasación de los “tributos” o “demoras” que los indios debían rendir.

La “encomienda” consistía en dar un grupo de indígenas, generalmente un “pueblo” o “cacicazgo”, “con sus tierras, estancias y labranzas” a un español meritorio. Los indios debían pagar temporalmente como grupo primero y más tarde *per capita*, un tributo fijado por la Corona, cedido en derecho de usufructo como propietaria universal de todo lo descubierto (bienes, tierras e indios), con obligación para el beneficiario, entre otros deberes, de transferir la quinta parte de lo recaudado a la Corona, ocuparse del adoctrinamiento de los indios y enseñarles a vivir en “policía”.

El sistema fue introducido entre los Muisca por primera vez en 1539 por el conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada en favor de los miembros sobrevivientes de su expedición. Al finalizar el siglo entró en decadencia y el primer decreto general de extinción se expidió en

1718, pero se conservó hasta finales del siglo XVIII en medio de una legislación que lo sometió a múltiples vicisitudes y de una lucha que lo orientó a la hacienda colonial.

Los indígenas de Cota fueron encomendados al soldado ancabucero Francisco de Tordehúmos en 1553 (AGN. E., T. XII, f. 230), aunque antes es posible que hubiesen sido asignados al soldado Juan de Torres encomendero de Turmeque (Gutiérrez, 1903, 116). Es factible que el número de “tributario” estuviese entre 200 y 500 indios, como en el caso de los cacicazgos de Fusagasugá, Cueca y Tubacuy, Usme, etc. Los repartimientos mayores correspondían a los cacicazgos mayores, tenían entre 700 y 1.000 indios, como los de Bogotá, Suba y Zipaquirá; el más grande de todos era el de Guatavita, con 2.000 indios.

La encomienda fue tasada oficialmente en 1555 por el Licenciado Francisco Briceño, miembro de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, en cabeza del cacique “Cota” y sus sujetos “presentes y futuros”, capitanes, principales e indios del lugar (AGN. E., T. XII, f. 223-255). El cacique como representante de la organización social conservaba su autoridad pero al mismo tiempo era incorporado a la formación de la estructura colonial, con la nueva función de pagar la tributación a los corregidores españoles nombrados para cobrarla.

La correspondencia entre el cacicazgo y su repartimiento en una sola encomienda tenía por objeto no separar a los indios de su cacique. La Corona adoptó esta política en el año 1549, que fue refrendada en 1594 y mantenida en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680. En estas Leyes se observó que si el repartimiento era de mucha utilidad debía encomendarse a un solo “benemérito”, cargando pensiones en favor de otros (Hernández, 1978, 221).

Conservando la forma de organización social de los cacicazgos se buscaba mantener agrupados a los indios para preservar la fuerza de trabajo y su reproducción natural, en beneficio del mantenimiento de su repartimiento. La tasa y moderación de la tributación tenía el carácter de una “prestación obligatoria” para la supervivencia y sostenimiento de las instituciones sociales de los colonos españoles: encomenderos, doctrineros, corregidores, fiscales de la Corona, etc.

En general la tributación debía pagarse anualmente, la mitad cada seis meses en los 20 primeros días de los períodos señalados, el uno con el día de San Juan y el otro en Navidad. Esta periodización, correspondiente con el mundo español, de hecho introdujo cambios significativos en el ciclo cultural y productivo del cacicazgo. En la tasa de tributos exigida a los indígenas se combinó la satisfacción de las necesidades del encomendero y la doctrina, con la utilización de algunos bienes de la cultura local como la tierra, las labranzas, los recursos naturales y la fuerza de trabajo, que se sumaron a otros bienes de origen español apropiados por los indios en el proceso aculturativo de la conquista (Ver cuadro de la página siguiente).

Debían dar 400 “mantas” de la clase que producían los Muiscas, de medidas uniformes, unas “buenas” y otras de “algodón” conocidas también como mantas “chingas”, de inferior calidad que las “buenas”.

Sembrar y cultivar dos productos agrícolas nativos en una extensión de 13 “hanegas”, tres de “turmas” (17.3%) y ocho de “maíz” (34.7%) del que se daba en el “pueblo”; y dos productos del Viejo Mundo: ocho de “trigo” (34.7%) y cuatro de “cebada” (17.3%), en las tierras de los propios indígenas pero en un lugar señalado por el encomendero, quien además les entregaría la simiente” para ello.

La “hanega” o “fanega” era una unidad de medida tomada de los árabes por los españoles, equivalía en varas cuadradas “castellanas” o de la ciudad de Burgos a 8.832 la de trigo y cebada y 50.784 la de maíz, la de turmas parece que era igual que las primeras, la vara cuadrada o vara de Burgos equivalía a 0.8359 metros. Bajo la conversión en esta vara el tributo agrícola del encomendero significaba en total 60.6 hanegas de sembradura, 45.6 en maíz (75.3%) y 15 en otros productos (24.7%).

Dar 10 indios para el servicio exclusivo de la “casa” y de la “tierra” del encomendero: dos en condición de pastores y dos de “gañanes labradores usando bueyes y mulas”. Este servicio representaba una forma directa y restrictiva de la utilización personal de la fuerza de trabajo de los encomendados.

Las labores de pastoreo y gañán implicaban ya el desarrollo de una incipiente ganadería junto a la presencia de una agricultura diferente de la tasada en las tierras de los indígenas, el ganado ovino fue introducido en la Sabana por Alonso Luis de Lugo en el año 1544, es posible que la agricultura del encomendero estuviera orientada a la ampliación del cultivo de los mismos u otros productos agrícolas.

La utilización de bueyes y mulas para labrar la tierra indica que en Cota ya se usaba el arado en 1555. El encomendero debía dar a cambio de los servicios personales de los indios el alimento y vestido, sacados de la tasa en demoras que recibía por otro concepto.

Seis indios más en condición de “ordinarios”, debían suplir al encomendero diariamente de servicio doméstico, compañía para viajar fuera de Santa Fe, mandadero, cargador, etc., residían en sus propias tierras y el cacique debía enviarlos al sitio de trabajo, cuidando de cambiarlos cada día, rotándolos entre los miembros de la comunidad.

Otros bienes que tributaban los indígenas eran productos para la construcción de la vivienda y el consumo personal del encomendero como madera, leña y carne de venado del que “comían y mataban en Gota”, y hierbas para el consumo de su cabalgadura, bueyes, mulas y ganado. Es posible que las mantas para vestir a los indios no fuesen de las mejores, ya que no se estipulaba; y que el alimento fuese maíz y no trigo o cebada, que se ajustaba mejor con la tradición local, y quizás era por ello el producto mayormente tributado.

Tributación de los indios de la Encomienda de Cota Año 1555

Encomendero	Bienes	Cantidad	Especificaciones
	Mantas	400	300 "buenas" de 6 V de largo x 2 y de ancho. 100 de «algodón»,anualmente.
	Labranzas	23	3 hanegas de turmas, 8 hanegas de trigo, 4 hanegas de cebada, 8 hanegas de maíz, anualmente.
	Servicios	10	2 indios pastores, 2 indios gañanes, 6 indios ordinarios cada día.
	Otros productos:		
	Madera	124	4 estantes o vigas, 40 estantillos o vigas cortas pero anchas, 80 varas largas anualmente.
	Leña	4	cargas cada día.
	Yerba	4	de 1 3/4 varas de grueso el atado cada cabuya de la de Santafé, cada día.
	Carne	2	venados cada mes.
Doctrinero	Labranzas	48	4 hanegas de maíz cada mes.
	Otros productos:		
	carnes	480	10 aves: 5 machos, 5 hembras cada semana, durante 11 meses. Pescado: diariamente, durante la cuaresma (40 días).
	huevos	480	1 docena cada día, durante la

		cuaresma (40 días).
bebidas	365	1 cántara llena de chicha cada día del año.
leña		
hierba		

Mientras había diezmo se tasó provisionalmente la tributación debida al doctrinero, en productos semejantes a los del encomendero, con algunas diferencias en función de su investidura: maíz, carne, huevo, chicha, leña y hierba.

La mayor carga estaba representada en el cultivo de 48 hanegas de maíz al año, distribuidas de a cuatro por mes y sembradas en las tierras de los indios. La carne era de dos clases: de gallina, introducida por los españoles, y pescado, proveniente del río Funza y la Sabana.

Se exigía que diesen diez aves cada semana excepto los 40 días de la cuaresma, divididas en cinco hembras y cinco machos, pensando quizá en la reproducción de un gallinero, de manera que los machos sirviesen de carne para el consumo diario y las gallinas para la recolección de huevos. El número de 10 aves por semana indica que los indígenas debían estar en capacidad de aportar más de un ave por día, 40 al mes y 480 al año y, cada familia indígena, un promedio de 10 una vez al año.

Las gallinas traídas en 1537 se adaptaron rápidamente al ambiente de la Sabana y alcanzaron pronto un uso generalizado entre los indígenas. Los huevos diarios y el pescado durante la cuaresma suponen una actividad continua de recolección y pesca. La chicha, tasada en una cántara llena diariamente, era la principal bebida elaborada por los Muisca mediante la fermentación del maíz; se consumía en el trabajo, festividades y momentos ceremoniales. No se especifica el monto de la tributación en leña y hierba pero debió ser de características semejantes a la otorgada al encomendero.

En total debían cultivar un área de 71 hanegas, de ellas 56 (79.7%) en maíz y 15 (21.3%) en los demás productos. En varas cuadradas castellanas esta área representaba un total de 380.5 hanegas, 365.5 (96%) en maíz y 15.0 (4%) en los demás productos.

Para cumplir con la tasa agrícola del encomendero y el doctrinero, los indios debían rotar entre sí la siembra, el cultivo y la cosecha de los productos en diferentes épocas del año; el maíz, por ejemplo, sólo produce una cosecha anual en la Sabana.

La tributación que recibía el encomendero era suficiente para suplir sus necesidades de vivienda y alimentación durante un año, y para cubrir los gastos de funcionamiento de la

encomienda representados en insumos como semillas, herramientas, arados, bueyes y mulas; servicios; vestidos y comida; y aportes a la doctrina. El encomendero lograba acumular un pequeño excedente primario que podía aprovechar ventajosamente en el incipiente mercado de Santa Fe, donde era vecino, mediante su venta o intercambio. Las mantas constituían el producto más apreciado por los españoles después del oro por su valor comercial de medio peso cada una.

Por el contrario, el maíz tributado en abundancia tenía un bajo valor y constituía más bien un seguro para épocas de escasez y para el alimento de los animales. Aunque incipiente, la producción ganadera y agraria realizada en las tierras del encomendero, con una mayor explotación de la fuerza de trabajo de los indios pronto arrojaría un mayor excedente.

Al morir Tordehúmo la encomienda pasó a manos de su viuda, doña María de Santiago, sin dividir el cacicazgo y como la había poseído su esposo. El cacicazgo durante la visita del oidor Miguel de Ibarra, efectuada en 1595, tenía una población de 988 personas: 313 indios “tributarios”, 670 “chusma” (mujeres, ancianos, y niños no tributarios) y 5 indios “concertados” en las minas. La relación existente era de un tributario por cada 2.1 familiares; la proporción muestra un promedio muy bajo de individuos por familia y una reducción drástica de la población total, similar con la relación existente en otras 15 encomiendas de Santa Fe.

Sin embargo, en el contexto de toda la población tributaria de los corregimientos y pueblos de la provincia (Ruiz, 1974, 352-354) la encomienda ocupaba el puesto 16 entre 106, es decir una posición muy favorable. Dentro de las primeras 15 encomiendas la “chusma” de Gota se situaba en el quinto lugar, después de encomiendas importantes como Chocontá (765), Bogotá (673), Chía (553) y Fontibón (507).

Hacia 1563 existía ya una iglesia en las tierras de Cota y aunque en forma irregular, en 1566 concurría un doctrinero que evangelizaba también los indios de los cacicazgos vecinos de Tabio y Subachoque (AGN, C.O., T. XVII, f. 95). Pero sólo a partir de 1586 cuando el encomendero decidió fundar sobre el ható que tenía una capellanía en favor del convento de Santo Domingo, la iglesia entró a compartir realmente el poder local, y participar decisivamente en el manejo de los indios y de los asuntos de la región.

En 1590 tanto el cacique de Cota, “don Diego”, y sus capitanes, como la encomendera, se quejaron contra el aumento oneroso del estipendio de la doctrina. Los indios habían acordado con su difunto encomendero trabajar tres meses de balde fuera de los seis meses que tenían que pagar obligatoriamente, pero los dominicos le exigían pagar 56 pesos en oro de 13 quilates. Además debían “concertar” para su servicio y sin retribución 17 indios en el ható que tenían “junto”, como indios de “doctrina” para desyerbar, sembrar y laborar en obrajes de “esteras y cabuyas”, los indios del obraje producían 206 esteras y cabuyas por año que se vendían a buen precio con un rendimiento casi igual al de una manta de lana o

algodón. Por una Cédula Real el valor de la doctrina se había establecido en 50.000 maravedíes que los indios pagaban al encomendero, el valor incluía la comida para el sostenimiento del doctrinero; pero a pesar de ello los dominicos no aceptaban las gallinas sino les entregaban también “bollos, chicha y otras cosas”.

La cesión del tributo no daba al encomendero el derecho de propiedad sobre la tierra de los indios, pero Francisco de Tordehúmos recibió en merced una estancia en calidad de vecino morador de la ciudad de Santa Fe, fundada 25 kilómetros en línea recta hacia el sudoeste. La tierra se encontraba al sur del área central del cacicazgo, al pie del cerro del Manjuy, donde hoy se localiza la hacienda “Bellavista”.

La encomienda tampoco le daba al encomendero derecho de usufructuar la tierra, pero éste optó por introducir ganado en las partes cenagosas y en proximidad a los cultivos de los indígenas, así como construir un bohío para aumentar su hacienda. Mediante este sistema de formación de pastos los indígenas terminaron perdiendo gran parte de sus tierras ancestrales. El encomendero fue acusado por ello en 1557, pero continuó la práctica hasta 1563, cuando el visitador Diego de Villafañe dispuso que trasladara el ganado a una zona fronterá, situada a dos leguas de distancia, pero no por ello ajena al dominio del cacicazgo. El encomendero adujo que el ganado estaba separado de los cultivos por “cienagas brazos agua” en un sitio de poca utilidad para los indios; la zona de invasión se ubicaba al sudoeste de la estancia del encomendero, en el sitio la “Culebrera” en cuyos confines terminaba el cacicazgo y comenzaba el de Funza (AGN. E., T. XII, f.232-248).

La medida, en vez de salvaguardar las tierras de los indios, sirvió, por el contrario, para tender un puente entre las tierras del encomendero y abrir una nueva zona de pastaje.

Al comienzo del siglo XVII los indios de Cota continuaban viviendo en granjas dispersas como sus antecesores; la comunidad podía llegar a más o menos 700 individuos de los cuales 230 eran tributarios (Velandia, 1979, 785 V. II).

Al morir doña María de Santiago la encomienda quedó vacante, pero fue “compuesta” en 1621 por don Diego Maldonado de Bohórquez (AGN. E., T. IX, f. 72), vecino del pueblo de Suba, donde tenía varias estancias (Colmenares, 1968, 307). Maldonado poseyó la encomienda durante 40 años y al final la “compuso” por una vida más.

En el año 1663 la audiencia de Santa Fe tasó la encomienda nuevamente (AGN. E., T. IX, f. 72-131); entonces tenía “96 indios útiles” que se tasaron en: un peso de nueve reales, dos mantas de algodón y dos gallinas de demora al año; las mantas valían 40 pesos la docena, y una gallina un tomín, el importe total fue de 2.383 pesos, sin contar 58 pesos y un real del pago del impuesto de la media anata.

Al comparar la tasa con la de 17 encomiendas de Santa Fe, “compuestas” en la misma fecha, la tributación era baja al igual que la población en general. El empobrecimiento de

las encomiendas arruinó a sus propietarios y su poder entró definitivamente en decadencia. Para superar la crisis se inició la anexión de partidos y capitanías, de esta manera se buscaba revitalizar la población de nuevas unidades productivas. Las anexidades pertenecían por lo general a los encomenderos más ricos e influyentes. A las 18 encomiendas existentes se agregaron 10 anexidades y el número de tributarios se dividió en “capitanías mayores”, que eran aquellas que tenían entre 100 y 500 tributarios y “capitanías menores” las restantes.

En este nuevo orden la encomienda de Cota ocupa el décimo lugar del grupo inicial y el decimonoveno en el grupo posterior. Su posición con respecto a 1595 desciende un poco pero se conserva en un nivel intermedio. La relación entre número de tributarios y la población total de cada encomienda oscilaba entre 1:3.6 y 1:1, aplicando el índice mayo; Cota tendría una población total cercana a 384 indios.

En el siglo XVIII las encomiendas persistieron a pesar de decretarse su extinción general el 25 de noviembre de 1718, los descendientes de los encomenderos insisten en su perpetuación. El heredero de la encomienda de Cota debió poseerla hasta el año 1700 o un poco más; después quedó “vaca” y estuvo en poder de la Corona hasta 1771, cuando le fue adjudicada al doctor Francisco Antonio Ladrón de Guevara, junto con las encomiendas de Usme, Zipaquirá y Tenjo (AGN, C.I., T. XXXI, f. 732).

Concertaje

Veinte años después de introducida la encomienda en el Altiplano, se desarrolló otro sistema laboral denominado “concierto” o Mita. Consistía en una forma de trabajo obligatorio, al cual debía concurrir periódicamente la cuarta parte de los indios útiles de una encomienda, durante un determinado número de semanas, recibiendo en cambio un salario.

La primera distinción con los indios de reparto fue hecha en 1565 por el presidente de la Real Audiencia y el obispo Fray Juan de los Barrios, en 1575 se practicaba ampliamente en la provincia de Tunja pero como sistema de trabajo generalizado se impuso en el Nuevo Reino de Granada mediante una estricta reglamentación en 1598. El sistema se creó con el objeto de satisfacer la demanda de mano de obra indígena por parte de propietarios particulares de tierra, dueños de obrajes y minas, así como para abastecer las necesidades urbanas y el desarrollo de obras públicas y privadas de las ciudades. Los encomenderos empleaban a los indios prácticamente en forma exclusiva e indiscriminada demandándoles servicios adicionales a los pactados en las tasas.

Los indios de Cota fueron concertados para desempeñar trabajos agrarios, domésticos, urbanos e industriales. A comienzos del siglo XVII debían concertarse 56 de 230 indios útiles que tenían la encomienda. La distribución se hacía mediante sorteo teniendo en

cuenta “el barrio o la parte” del cacicazgo de la cual procedían. Un testimonio consignado en 1625 deja conocer la forma de contratación.

“Digo yo, Yusepe, tejedor del pueblo de Cota y de la parte de Chipó, que me concierto con Pedro Rico para tejer y tengo de acavar ocho varas o pañete o sayal o jergueta o de cualquier tela que me entregare (...) y yo, el dicho Pedro Rico, le tengo que dar por un año treinta y tres pesos de plata (...) y le tengo que dar ocho fanegas de maíz para su ración”. (AGN. E., T. XXXI, f. 618).

Pero las cartas de concierto no pudieron impedir que los contratantes cambiaran el destino y el trabajo de los concertados. El caso del indio Yusepe refleja la situación: después de trabajar durante cuatro meses y tejer tres varas de “sayal” y una de “pañete”, Pedro Rico se lo llevó para tierra caliente junto con otros dos indios del repartimiento de labio y un mestizo. En 1657 el encomendero Diego Maldonado de Bohórquez utilizaba a los indios del repartimiento de Cota para trabajar en las estancias que tenía en Suba y luna, junto con indios concertados de estos pueblos para hacer sementeras de maíz, trigo y turmas, y en cuidar un hato de ganado vacuno.

La concertación de indios, de otras partes se dio también hacia Cota para trabajar en las haciendas. En 1639 concurrían al hato Santa Cruz, de los dominicos, indios provenientes del pueblo de Usaquén, y en 1657 a la hacienda “Noviciado”, recientemente creada por los curas jesuitas.

El concertaje se relacionó íntimamente con la encomienda como otra forma de servicio personal, que subsiste como trabajo forzoso del indio en cualquier actividad para la que fuera solicitado. Con el salario obtenido en el concierto los indios debían contribuir al pago de los tributos de sus parcialidades a sus encomenderos.

La explotación del indio se hizo doble pero al mismo tiempo implicaba intereses contradictorios: mediante el salario el indio tenía la posibilidad de liberarse del dominio absoluto del encomendero, a la vez que comenzaba a incorporarse a una economía mercantil, a través de unas relaciones sociales de contraprestación forzada.

En 1657 se emitió una nueva y última reglamentación del sistema de concertaje en las haciendas, que constituyó un verdadero código de trabajo. Las principales disposiciones fueron las siguientes:

1. Se limitó el número de indios que podían ser concertados a una cuarta parte de los tributarios de cada pueblo.
2. Debía remunerárseles cada seis meses, pagándoles 14 patacones por año: una y media fanegada de maíz en tusa cada quince días, seis pares de alpargatas y un sombrero basto.

3. El concierto debía durar seis meses y solamente podían ser los dueños de hatos que tuvieran de 200 reses hacia arriba, o con estancieros que sembraran 15 fanegas de sembradura de trigo o cebada 1½ fanega de maíz o 5 de papa. Para sembrar podían concertar gañanes por tres meses para cada 10 hanegas de sembradura, y para segar podrían disponer de un pueblo entero (incluyendo niños hasta de 10 años) repartidos por capitanías para cada estancia.
4. Los dueños de las sementeras de menor cantidad sólo podían contratar jornaleros, a quienes debían pagar un real y un cuartillo a los hombres y un real a las mujeres.
5. Se prohibía que los indios acarrearán a cuestras lo que segaban y otras cargas; para ello debían emplear carretas y animales dados por el contratista.
6. No se debía permitir ocupar a los indios para oficios distintos para los cuales se daban. También se prohibía concertar indias solteras o niños para el servicio fuera del pueblo, el cual podían abandonar cuando salía la comunidad. Igualmente se obligaba a los indios casados a llevar a sus mujeres.

Estas disposiciones responden a la nueva situación vivida en Nuevo Reino de Granada por la disminución de la mano de obra indígena, la formación de la hacienda y la consolidación de propietarios privados no encomenderos que buscaban un nuevo tipo de relaciones sociales como garantía de su existencia. Igualmente al desarrollo del “mestizaje” que fue tomando fuerza entre los indios, españoles pobres y sectores mestizos ya existentes desde el comienzo de la conquista. De este nuevo proceso surgiría, en el curso de los siglos XVIII y XIX, una nueva masa de habitantes rurales al lado de los indios, los “campesinos”.

En Cota el concertaje subsistió más allá de 1740, fecha dada por algunos autores para su extinción (González, 1974,541). En la hacienda Noviciado se concertaban todavía cinco indios en 1769, los oficios que desempeñaban eran los siguientes: uno hacía quesos, otro cuidaba las sementeras, el tercero hacia de “vaquero”, el cuarto traía leña y agua y el último hacía de “ovejero”, ganaban anualmente: el primero 20 pesos, los tres siguientes 15 pesos y el restante siete pesos y cuatro reales y todos recibían una y media ración de maíz (fanega) cada 15 días.

El sistema de concertaje en Cota llega a su fin con el remate de las tierras propiedad de los jesuitas, que comprendían las tres cuartas partes del territorio del antiguo cacicazgo indígena.

Entonces se inicia el proceso del fraccionamiento de la tierra en manos de propietarios privados, acelerada posteriormente por el movimiento de independencia y la adopción del ideario demoliberal en los planos económico, político y cultural.

EL RESGUARDO COLONIAL

Configuración

La implantación del sistema de “concierto agrario” implicó la reducción de los indígenas en “pueblos” con un territorio delimitado, otorgado mediante un título bajo el nombre de “resguardo”. En el Nuevo Reino de Granada las primeras medidas se adoptaron en el año 1561. El objeto general era el de fijar la mano de obra aborígen en un solo lugar, donde funcionarios especiales, los corregidores pudieran regular el cobro de los tributos y la asignación de “concertados” a los encomenderos y propietarios de la tierra. Al mismo tiempo, respondía al deseo de la Corona de proteger la población indígena del descenso vertiginoso de su tasa demográfica de reproducción que había llegado a un punto crítico y ponía en peligro el cobro del tributo y la existencia del mismo Nuevo Reino de Granada (González, 1979).

La creación de “pueblos” tenía por objeto civilizar a los indios en los ideales de vida en “policía y república”, dos conceptos esenciales de la sociedad española, que se referían a tener “Dios” y “Ley” conforme al “bien común” y “una vida urbana bien arreglada y ordenada” (Morner, 1978, 8).

Las disposiciones de 1561 definieron tres tipos de propiedades territoriales: propiedades de indígenas, propiedad de particulares y propiedad de la Corona. Por propiedad de indígenas se reconocieron las tierras ocupadas y cultivadas con anterioridad a la llegada de los españoles; las demás tierras pasaron a manos de la Corona en calidad de bienes “realengos”, en gracia del título de “descubrimiento” y “ocupación” del territorio, conforme lo establecía el “derecho natural de gentes” español (Vitoria, 1981, 54); a los particulares se les reconocieron tierras de acuerdo con su participación en el proceso de conquista y por “composición”.

Sin embargo, las tierras de resguardo no correspondieron a la extensión original ocupada por los indígenas, “no todos los terrenos de los cuales se decían poseedores estaban poblados ni efectivamente cultivados” (González, 1979, 26), la delimitación fue hecha teniendo en cuenta, más que las prácticas tradicionales de los aborígenes, las necesidades y demandas de los españoles.

La creación de los resguardos se inició propiamente en 1593 con la emisión de las “Ordenanzas sobre Resguardos” y se prolongó hasta 1637, época de las últimas composiciones generales. Los indios de la Sabana recibieron las primeras asignaciones de manos del oidor Miguel de Ibarra, que fueron ratificadas entre los años 1600-1604 por el visitador Luis Rodríguez junto con las de Tunja (Colmenares, 1975, 226).

El 9 de diciembre de 1604 puede considerarse la fecha de fundación del resguardo de Cota. Así lo informó el oidor Diego Gómez de Mena a la audiencia de Santa Fe (AGN. V. C., T.

XII, f.697 en Velandia, 1979, 786 V. II), en marzo de 1603 el oidor había visitado el repartimiento encontrando que había muchos indios, “pues útiles eran solamente 230”- pero al mismo tiempo pudo constatar que vivían dispersos a pesar de las disposiciones generales impartidas para su nucleación. Ordenó, entonces, su reunión alrededor de una iglesia que debía construirse conforme a la usanza española.

La encomendera doña María de Santiago inició la construcción de la iglesia y el aglutinamiento de los indios el 29 de noviembre de 1604 reservando para ella las demoras, los indios contribuyeron con su trabajo, gallinas, fanegas de maíz, etc.

El sitio escogido para fundar el pueblo se ubicó cerca de los aposentos del cacique. Si cada familia tenía un promedio de cinco individuos (1:4), la población total era de 690 indígenas, o una proporción intermedia entre 800 y 900 individuos.

Pero la fundación del pueblo no tuvo éxito. En el año 1638 el oidor Gabriel Carvajal tuvo que ordenar su “re poblamiento”; el principal obstáculo que se presentaba era la resistencia de los indios a abandonar su patrón tradicional disperso (AGN. V. C., T. XI, f 398, en Velandia, 1979, 786 V. II). Pero la orden tampoco se cumplió, ello de julio de 1670 el visitador Ibáñez de Rivera mandó que se hiciese una “nueva población” porque aunque se había construido la iglesia los indios seguían viviendo dispersos en sus casas y bohíos.

Hecha la descripción se constató que había un cacique cuyo nombre era “don Francisco Chietativa” y 417 indios divididos en: un “gobernador”, cinco “capitanes” y 93 “tributarios los 318 restantes eran mujeres, niños y ancianos. Con respecto a 1604, la población tributaria se había reducido el 40.4% en un período de 65 años, pero los indios seguían viendo en sus “partes”, posiblemente con un promedio de 70 individuos por parcialidad. Los indios todavía hablaban muisca, por lo que el oidor se hizo acompañar de un intérprete de nombre Nicolás Romero.

El cacique Chietativa al ser interrogado respondió que el templo del pueblo era bueno, pero que no todos los indios estaban agregados en él

porque Lorenzo Chietativa estaba apartado de dicho pueblo con sus casas y viviendas y Sebastián Chinchaita (...) y Pedro Chietativa, Juan Conya, Bernabé Iguale y Juan Torqui” (AGN. y. C., T. XI, f. 398, en Velandia, 1979, 786 V. III).

Según el mismo cacique la distancia que separaba a los indios dispersos de la iglesia era de media hora y 3/4 de legua, de acuerdo con este dato la reducción del resguardo había tomado como centro el asentamiento del cacique y tenía una longitud de legua y media de sur a norte. El oidor Ibáñez en el auto de constitución del pueblo “nuevo” de Cota registró que la distancia a que estaban los indios en relación con la iglesia era de 1/4 y 1/2 legua, un poco menos que la distancia mencionada por el cacique.

La creación del pueblo se inició con un pregón, para enterar a los indios dónde se les concedía un plazo de dos meses para abandonar sus parcelas y dirigirse al lugar que se les había señalado próximo a la iglesia. Luego se procedió a destruir sus ranchos después de sacar las pertenencias que habían quedado, dejándoles sólo una “tienda” para resguardarse del mal clima cuando regresaran a cultivar sus parcelas, cuidando que no tuvieran “piedra de moler, gallinas u otros trastes”. El pueblo se trazó con base en el modelo establecido en el auto de repoblamiento.

“ (...) en contorno de la iglesia por barrios con distinción de capitanías, señalándoles sus calles derechas de 6 varas (...) y una cuadra de 76 varas con sus pulgadas que hacen 100 pasos donde se les señalan sus casas, bohíos y solares como es costumbre poblándose el cacique y los capitanes en la cuadra de la plaza y cada cuatro indios en cada cuadra donde cada uno tenga su casa y cocina, solar y labranza (...)”.

Aunque la traza urbana del pueblo se proyectó a la usanza española las indicaciones sobre la distribución de los indígenas dentro de ella procuraban integrar la estructura social que conservaban los indígenas. Con el traslado al “pueblo” de la totalidad de la población se mantenía la unidad del cacicazgo, su composición interna con la distribución de sus partes o capitanías mediante la división en barrios separados por calles, y la jerarquía social con la asignación de solares en orden de importancia o rango, partiendo de la plaza central. Se mantenía así la autoridad del cacique sobre los indios y de los capitanes sobre las partes respectivas y la plaza se convertía en el nuevo centro del cacicazgo por analogía con el asentamiento del cercado o casa del cacique.

Alrededor de la plaza se distribuyeron los barrios-capitanías con los indios, que anteriormente se hallaban dispersos, ocupando sus ranchos y bohíos con orden proveniente del sistema de parentesco y de la relación de residencia.

La ley ordenaba que las tierras de los resguardos se dividieran en dos clases: una dedicada al cultivo de parcelas familiares, para el sostenimiento de los indios y otra, compuesta por bosques, aguas y campos comunales de explotación colectiva que aportaba la producción agraria de las demoras.

No obstante, la división de las tierras indígenas en parcelas familiares por cada indio tributario no les confería la propiedad sobre la tierra. Lo que la Corona reconocía a los indios era un derecho de usufructo colectivo y familiar sobre las tierras del resguardo.

Las parcelas ubicadas entre 1/4 y 3/4 de legua alrededor del pueblo servían también como tierras de “demora”, a diferencia de las “huertas” que tenían más que aquéllas el papel de autosostenimiento; los dos tipos de posesiones indican que había diferencia.

En los predios urbanos cada indio tenía su casa y cocina, solar y labranza, mientras las parcelas eran más bien sitios de trabajo. Aunque no hacían parte del trazado del pueblo, el

resguardo contaba con tierras comunales cuya función era proporcionarle a la comunidad recursos de agua, bosques y pastos; eran tierras que estaban próximas al río Funza y al cerro del Manjuy. Más allá, se encontraban las haciendas: en el sur “Buenavista”, propiedad del encomendero y el hato de Santa Cruz de los curas dominicos; en el norte el “Noviciado” de los curas jesuitas.

La plaza tenía el tamaño de un cuadrado de cien pasos de lado, las cuadras que daban frente a ella se distribuyeron entre el cacique y los capitanes. La traza total estaba compuesta por 27 cuadras: 25 ocupadas por cada 4 de los 93 tributarios más los 7 indios principales contabilizados en 1663 (incluyendo el cacique), una por la plaza y una por la iglesia. Si la población total promedio era 417 indígenas, la densidad promedio por cada unidad de vivienda era de cuatro personas (tres parientes por cada tributario).

Si cada cuadra tenía 5.242 metros cuadrados (vara = 0,84 m) a cada indio tributario le correspondían 1.310.61 metros cuadrados, es decir un cuadrado de 36,5 metros de lado donde debía instalarse con su familia y enseres y tener casa, solar y huerta. Cada indio por familia disponía de 327.77 metros cuadrados, un espacio vital urbano equivalente a un cuadrado de 18,5 metros de lado.

La encomienda y la reducción de los indígenas al pueblo del resguardo liberaron amplias porciones de terreno que pasaron a manos del encomendero y los eclesiásticos; los indígenas perdieron casi todo su territorio ancestral al iniciarse la delimitación del resguardo, aunque trataron de defenderlo, amplias zonas consideradas “inútiles” para los indios habían sido ocupadas por los españoles.

La viuda del encomendero Tordehúmos continuó el sistema de invasión de su difunto esposo e introdujo sementeras alegando igual que aquél, que se trataba de tierras pantanosas y llenas de agua “poco útiles para otros menesteres”. Cuando fue acusada por los indios ante la Real Audiencia en 1603, sembraba y recogía 400 fanegas de maíz y 200 de trigo al año y contaba con “beneficiar” otras tierras que supuestamente tampoco utilizaban los indios.

El hato de los dominicos, situado al sudoeste del Manjuy, se apoderó de una porción mayor de “pantanos y ciénagas”, que colindaban con los cacicazgos de Funza, Subachoque y Tenjo, y la hacienda del encomendero. Las tierras “pantanosas” distaban de ser inútiles para los indios, por el contrario les permitían el beneficio de la caza y pesca para el complemento de su dieta alimenticia, como zonas de uso comunitario con partes reservadas para el cacique o destinadas a fines ceremoniales.

La fundación de la hacienda del encomendero y el hato de los dominicos de hecho expulsaron a los indios de sus tierras y les Impusieron una pesada carga; se adujo un supuesto derecho de propiedad concedido por la Corona y otras veces se consideró que el derecho hacía parte de la tributación de los indios. Además había “tierras vacas de jure” que

nadie discutía a sus propietarios, los indígenas, como el lugar de su asentamiento pero que usufructuaba el encomendero.

El hato de los dominicos, conocido también como Santa Cruz (Perdomo, 1972, 106), situado detrás del cerro Manjuy, se apoderó de una porción mayor de “pantanos y ciénagas” del cacicazgo de Cota y de las tierras colindantes de los indios de los cacicazgos de Funza, Subachoque y Tenjo. Finalmente, lo que quedaba en este sector fue absorbido por la hacienda Tibabuyes de los jesuitas, que llegaría a ser una de las más grandes y poderosas de toda la Sabana de Bogotá, con tierras entre los resguardos de los pueblos de Suba, Engativá, Funza y Tenjo.

En el nordeste los jesuitas fundaron la hacienda el “Chucho” que después dio origen a la hacienda “Noviciado”, en límites con los cacicazgos de Chía y Suba. La hacienda se extendió desde el cerro hasta el río en medio de los tres cacicazgos, arrebatándole a cada uno tierras y pantanos (AGN. FBCT., V. 1 caja 29, f. 1-20).

A finales del siglo XVII la tierra en poder de los jesuitas, los dominicos y el encomendero ocupaban prácticamente todo el territorio del antiguo cacicazgo de Cota. Los indios resguardados y reducidos en tomo del pueblo escasamente ocupaban una franja de 2 kilómetros cuadrados divididos en pequeñas parcelas de labor y algunos pequeños predios colectivos cerca al cerro y al río. El resguardo quedó encajonado en un rectángulo de tierra, sitiado en los cuatro costados por las haciendas de las cuales apenas los separaban por el este y el oeste del río Funza y el cerro de Manjuy; el área cubría prácticamente la misma extensión de la cabecera municipal actual.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, el proceso de transformación de la propiedad de la tierra continuó en tomo de las antiguas haciendas, integrada a la producción de una ganadería extensiva destinada al mercado de Santa Fe y otros lugares del Nuevo Reino de Granada, bajo el monopolio de los jesuitas: al norte el Noviciado se separó de la hacienda el Chucho, que quedó situada totalmente al este en Suba, río de por medio, y al sudoeste Tibabuyes en el resto del territorio. Al ser expulsados los jesuitas en 1767 poseían las 3/4 partes del antiguo territorio del cacicazgo.

La economía estaba definida por unas relaciones autárquicas propias, de una economía doméstica cerrada que resultaba especialmente de la colaboración entre diferentes tipos de haciendas. Al rematar la hacienda Tibabuyes su precio era de 118.000 pesos de plata, poseía 21 estancias de tierra (unos 76 kilómetros cuadrados), ocupaba el segundo lugar entre las haciendas jesuitas y era la primera en valor total, 4.759 cabezas de ganado representaban el 89% de los bienes de la hacienda (Colmenares 1968: 18). El Chucho, de menor tamaño, producía además de ganado derivados como mantequilla, requesón, huevos, turmas, ganado caballar (muletos) y caballitos medianos o potrancos, arrobas de lana grandes, costales y aparejos de lana para bestias, además se tenían bueyes para arar y cargar

madera y para prestarlos al pueblo de la Mesa o la hacienda El Fute, y se enviaban 20 fanegas de semillas de maíz y turmas a Tibabuyes (AGN. FBCT, V. 1, Doc. 9).

La tendencia a la formación de haciendas ganaderas fue general en la Sabana desde finales del siglo XVI. En el siglo XVIII entraron en plena producción, cultivadas de manera extensiva hasta donde lo permitían las tierras disponibles y la mano de obra concertada o agregada en condiciones de asalarije próximas a la servidumbre, que orientaba la hacienda hacia el latifundio.

El motor que sostenía toda la producción era el indio con su fuerza de trabajo haciendo de gañán, leñador aguador, cargador, mensajero, ovejero, vaquero, quesero, “concertados de pie fijo” o “contratados” como “peones de oficio”, sembrando productos agrícolas como trigo y cebada, extrayendo de sus parcelas maíz, turmas y algunos cereales, criando gallinas y dejando pastar el ganado de la doctrina en sus predios.

Los dueños de las haciendas establecieron relaciones paternalistas con sus trabajadores, anualmente hacían un “rodeo popular” mandando matar una res que se repartía entre la gente junto con carne de puerco y pan, repollo, cebollas y turmas, el rodeo duraba una semana o algunos días y era la ocasión en que se herraban los caballos, contaban y reunían los animales, etc. (AGN. FBCT., V. 1 caja 20, Vol. 3 caja 30).

En 1754 se recibieron en las audiencias de América las “Reales Instrucciones” para la desamortización de los bienes agrarios corporados o bienes de manos muertas. Los primeros en ser afectados fueron los territorios indígenas y posteriormente las propiedades de la iglesia.

La nueva política no afectó de inmediato la existencia del resguardo indígena de Cota, como en otros casos en que se declaró su extinción o su “agregación a otros pueblos, por los visitadores Verdugo y Oquendo (1755), José María Campusano (1776) y José Moreno y Escandón (1778), al constatar que estaban vacíos o con poca población, o estaban invadidos por “vecinos blancos”.

Por el contrario, las haciendas de los jesuitas, que eran dueños de la mitad de las tierras productivas en el Nuevo Reino de Granada, fueron confiscadas y sacadas a remate después de la expulsión de la Compañía en 1767.

En adelante, roto el monopolio, con la desaparición la encomienda y el concertaje y el crecimiento demográfico de la población, la tierra se sujetó a un nuevo proceso de tenencia y comercialización que atrajo nuevos propietarios y terminaría por afectar, finalmente, la existencia del resguardo, convirtiendo a los indígenas en pequeños propietarios o agregados y peones de las haciendas.

Mestizaje

Los resguardos empezaron a descomponerse lentamente en el mismo momento de su creación. A los diferentes sistemas laborales de concierto se sumaron la continuación de la pérdida de la tierra y el mestizaje étnico y cultural de la población.

En general, debido al “concierto agrario” hubo un abandono de la tierra por parte de los indios que se tomó, posteriormente, en voluntario cuando preferían quedarse como “agregados” en las haciendas en cambio de volver a sus resguardos, o eran “secuestrados” por los hacendados fijándolos en el perímetro de sus tierras utilizando el sistema de contrato individual y creando un importante flujo de servicios privados.

En 1751 el protector de naturales José Antonio de Peñalver adelantó un censo de la población de Cota pero sólo encontró en el momento niños, ancianos, inválidos y uno que otro joven; el resto estaba ausente.

La usurpación de la tierra continuó, pero esta vez causada por “vecinos blancos” con el consentimiento del cura doctrinero, a cuya autoridad se sujetaron los indios en función de su rol socio-cultural y el desplazamiento de las autoridades tradicionales.

El 20 de abril de 1779 los indios hicieron “un motín” contra el “vecino blanco” Felipe de Guzmán; éste había invadido sus tierras, sembrado trigo y levantado cinco casas; el paradero final del invasor fue la hacienda Tibabuyes, donde se asentó con el permiso de su dueño, Nicolás Bernal (AGN. M.C., T. LXXIV, f. 781, en Velandia, 1979, 792 V. II).

Otra modalidad de invasión de las tierras fue el sistema de arrendamiento con la licencia del cura doctrinero. En 1780 se abrió un largo pleito entre los indígenas de Cota y 13 vecinos que con sus mujeres, hijos y familiares” tenían “sementeras y turmas en primera flor, (...) los maízés cañando y otros empezando a florear y los trigos los más comenzando a espigar” (AGN. FBTC: 1780-1781. R. III. Caja 28, doc. 3, f.1-19).

Al respecto la posición de los curas doctrineros era contradictoria: a diferencia de don Joseph Basto, dos años antes el cura anterior don Manuel Guinca se había opuesto al sistema, porque los indios no concurrían al sostenimiento de la doctrina, “atenidos a percibir unos cortos arrendamientos de grandes pedazos de tierra” y andar embriagados frecuentemente:

“a fabricar chicha a los más de ellos no hay especie de mal que no se experimente en los miserables indios (...) siendo la embriaguez madre se ellos (...) de donde es que en tiempos que allí no había vecinos en los resguardos de los indios tenían éstos la debida subordinación a su cura (...) y últimamente los indios están acomodados con bastantes bienes conforme a su enchera” (f. 5 v).

En verdad, los arrendamientos percibidos por los indios, según el protector de naturales, les hacían confiar en que podían pagar los “tributos”, debido al “crecido número de vecinos descuidando el trabajo porque “el valor de los arriendos rara vez era percibido en dinero” y no pocas veces en bebida, con lo que llegado el caso del pago quedaba “rezagado y descubierto el tributo”.

Entonces los vecinos arrendatarios sumaban 29, el corregidor de Zipaquirá les ordenó salir del resguardo tres veces pero el 24 de julio de 1780 el Virrey Manuel Antonio Flores y la Real Audiencia proveyeron un decreto en su favor.

Según documentos de 1779 las condiciones étnicas de la población del Nuevo Reino habían cambiado radicalmente, la población mestiza (o libre) excedía a las demás “castas” y a la población nativa. El secretario del virreinato, don Francisco Silvestre, reconoció en su “Descripción del reino de Santa Fe de Bogotá”, escrita en 1789 que en la Sabana o “Llano de Bogotá” la política de segregación racial de la Corona había tenido poco éxito:

“(…) porque en él desde el principio se establecieron más españoles y mezclándose con los indios, ayudados por el terreno se han ido éstos blanqueando, aminorándose aquellos y sus pueblos, que han abandonado, pasándose a otras partes, para ahorrarse de la matrícula, doctrina y tributo” (1969, 69).

El cambio social de la población quedó registrado en los libros de partidas parroquiales. En Cota, aunque se entremezclaban se indicó al margen la categoría étnica de los individuos (APC. L.B., Ts. I-II).

Si bien en 1780 había pocos “vecinos blancos”, su prole era numerosa, el licenciado Joseph Carrión anotó que por esta causa sus “respectivas diligencias y asientos de partidas” causaban confusión entre las de los indios.

La distinción étnica entre blancos e indios se mantuvo con diferente intensidad hasta 1844 siguiendo los términos utilizados: “indio tributario”, “reservado” y “natural” hasta 1770; “indio forastero” hasta 1782; “blanco” hasta 1824; “mestizo y esclavo” hasta 1826; “español” hasta 1828; “indio” hasta 1837; “vecino” hasta 1842; “indígena” hasta 1843 y “natural” hasta 1844. De 1845 en adelante entran en uso los eufemismos “de esta feligresía”, “de este vecindario” y “vecino de esta parroquia”.

Este hecho, no obstante, distaba de significar que la presencia de los indígenas hubiese desaparecido y que se hubieran acabado las diferencias por causa del mestizaje. En 1883 un observador que visitó el lugar relata que los indios del pueblo de Suba, iban a embriagarse a Cota y Chapinero (en la periferia de Santa Fe de Bogotá) y los “vecinos” mostraban el talante bajo el cual se ha tipificado el comportamiento del campesino sabanero: “pacíficos, laboriosos y de espíritu apocado en general como que pertenecen a la raza indígena” (Gutiérrez, 1903, 117).

La presencia de los “vecinos” dentro del resguardo se puede explicar, quizás, como consecuencia del nuevo régimen en la tenencia de la tierra que se introdujo en la Sabana con la política de desamortización de los bienes de manos muertas de la iglesia. En Cota el monopolio latifundista que ejerció la Compañía de Jesús, hasta 1751, sobre las 3/4 partes del territorio del antiguo cacicazgo, había frenado en alguna medida el acceso a la tierra de propietarios particulares y vecinos españoles o mestizos durante todo este tiempo.

Así mismo, a la ausencia de vecinos probablemente correspondió un menor mestizaje entre los indios, las haciendas jesuitas funcionaban como empresas económicas que utilizaban predominantemente mano de obra indígena y no daban tierras en arrendamiento; el incremento del mestizaje vendría después de 1770 cuando culmina la política de expropiación de los bienes de manos muertas y se rematan las haciendas de los jesuitas.

Parece que el único medio de acceso de los vecinos a la tierra del resguardo fueron los curas doctrineros, que después de 1750 se interesaron en su arrendamiento para compensar la pobreza de los indios o la escasez de su población para el sostenimiento de la doctrina.

En la relación entre indios y vecinos siempre aparece de por medio el doctrinero, éste tenía la obligación de velar por la protección de los indios en ausencia del Corregidor y del Teniente de Indios, quienes vivían fuera del pueblo. Paralelamente al control de la fuerza de trabajo los resguardos facilitaron la evangelización de los indígenas y fortalecieron el papel de la doctrina.

En 1670 el oidor Mateo Ibáñez decía que los indígenas de Cota aprovechaban la dispersión de sus parcelas en el campo para no acudir a la doctrina y ocultar a sus hijos (AGN. V. C., T. XL f. 431), pero los indios más que por rechazo de la religión lo hacían para no verse obligados a prestar servicios personales al doctrinero, al encomendero o a particulares y evitar que sus hijos fueran incorporados a la lista y padrones de concertados. En otras oportunidades, según la opinión del visitador eclesiástico de Santa Fe en 1694, la causa era su concertación en las haciendas comarcanas en los días festivos cuando debían oír misa y ser instruidos en las cosas de la fe católica (APC. L. B., T. I, f. 40).

Desde la época de emisión de las leyes de constitución de los resguardos en 1561, los doctrineros participaban del usufructo tributario de las “tierras de comunidad”. En algunos casos éstos exigían incluso el cultivo de ciertas porciones destinadas al mantenimiento del culto religioso, que incluían adicionalmente ganados.

Los indios estaban obligados a pagar todo tipo de servicios eclesiásticos a su doctrina: bautismos, entierros, velaciones, matrimonios, festividades religiosas, visitas y estadía de eclesiásticos, etc., fuera de contribuir con sus diezmos y mantener con sus limosnas donaciones y trabajo “cofradías” y “tierras de doctrina” en las tierras comunales. En 1752 llegaron a ser tantas y al acomodo del cura, que el vicario visitador Alejo de Rojas, le ordenó regular el cobro de los servicios eclesiásticos: sólo podía exigirles dinero en caso de

que los padrinos fueran “españoles o forasteros” y si querían una mayor pompa en sus entierros el pago sería voluntario y con la licencia del corregidor a su teniente (APC. L.B., T.I).

A instancias del doctrinero y las autoridades indígenas se organizaron tres “cofradías” o sociedades religiosas, como en otros pueblos, cada una identificada con el nombre de una advocación religiosa: “Las Animas”, “La del Santísimo” y “Nuestra Señora del Rosario”. La función de las cofradías era la de promover su culto en fechas especiales, contribuir al desarrollo de la liturgia, tanto doctrinal como económicamente y administrar la “limosna” y donaciones recaudadas para sus sostenimiento, las “sobras” debían invertirse en el mejoramiento de la iglesia.

La “limosna” de las cofradías era obligatoria, en un comienzo consistían en “1/2 real” o su equivalente en “pollos” o “huevos”, pero en 1752 por decisión del visitador Alejo de Rojas la limosna debía pagarse sólo en plata por parte de todos los “vecinos y agregados” al pueblo en la forma siguiente: “los casados a cada cofradía cuatro reales y los solteros y solteras que por si tratasen a dos reales cada uno” (APC. L.B., T.I). En 1777 bajaron a “un real el casado y 1/2 el soltero mensualmente, el cura doctrinero debía contentarse con el estipendio que recibía del Sínodo real. Por otros servicios religiosos en 1780 pagaban: “cinco pesos por dos misas cantadas de renovación del Santísimo” y dos pesos por las de los días sábado y lunes; por los bautismos se cobraba entre tres y seis reales.

Los indios que no pagaban la limosna podían ser castigados severamente a discreción del cura y del “teniente” del pueblo, por disposición del Arzobispo del Nuevo Reino de Granada, Diego Fermín de Vargas, quien visitó el resguardo en 1744.

En 1774 los indios pagaban la limosna de las cofradías en huevos “con un visible atraso”, el “tesorero” los recibía en la iglesia a razón de cuatro el cuartillo y los llevaba a vender a Santa Fe en el mismo precio, o a cinco y seis el cuartillo. Las donaciones para las cofradías se efectuaban el primero de cada mes y eran recibidas por dos “indios capitanes”, antes de ser recogidas por el “mayordomo de fábrica” de la iglesia, que era un “vecino” (APC. L.A., 1842, f. 27).

Con el correr del tiempo las cofradías llegaron a disponer de hatos y potreros al servicio de la iglesia administrados hasta por tres “capitanes” indígenas y sistemas contables de “cargo y data”. En 1780 la más rica e importante era la de Nuestra Señora del Rosario, entonces contaba con 58 cabezas de ganado » el curato, al ser declarado parroquia, adoptó la advocación de la Virgen como la patrona del pueblo (APC. L.A., T. II).

En las primeras décadas del siglo XIX las cofradías habían desaparecido, por esta razón en 1821 el cura encargado de la parroquia volvió a fundar la de Nuestra Señora del Rosario, que al año siguiente contaba ya con 20 reses y dos años después con 40, repartidas entre los indígenas del resguardo, que lo cuidaban y propendían a su aumento, aprovechando

supuestamente la leche y el trabajo de los bueyes en sus parcelas (APC. L. C. A., 1822, f. 1-30). En 1831 se fundó otra cofradía con el nombre de “Los Dolores” a la que el cura le donó una casa que fue cambiada posteriormente por cinco toros, una novilla y cuatro pesos, administrada por “un vecino blanco”. Para 1845 las cofradías sumaban cuatro contando la de “Nuestro Amo” y la de “Juan Nepomuceno”.

Los naturales y vecinos también sostenían el culto de San José, en 1824 disponía de 15 novillos y 30 pesos, que fueron utilizados para dotar la iglesia ante la situación económica de notoria pobreza del vecindario de Cota. Dos años después como la situación continuaba igual el cura les pidió a los indígenas que “donaran” un pedazo de tierra comunitaria llamado “Rozo”, para sostener la cofradía de la Virgen y el curato, el rédito de las misas de la cofradía era de 150 pesos de un total de 225 por concepto del vino que se consumía durante su celebración, el cantor, hostias, ayuda a los pobres, etc. El potrero, aunque fue cedido por los indios, finalmente se remató por iniciativa del cura en 1840 ante el bajo rendimiento de los bienes de la cofradía y la pobreza de los indios. El ganado moría porque la mayor parte no tenía tierra dónde sostenerlo y cuando lo hacían preferían los bueyes que hacían trabajar continuamente.

De todos los servicios religiosos que sostenían los indígenas -y algunos vecinos- y que mayor peso ejercía sobre su economía familiar, era el pago de las fiestas religiosas en el transcurso de un año. Entre el 24 de marzo de 1821 y el 24 de marzo de 1822 se celebraron 13 fiestas: tres de aniversario (La Virgen, Nuestro Amo, Las Animas); 10 “por dotación antigua y voluntad de los naturales” (El Patriarca, El Santísimo, Nuestra Señora del Rosario, Las Almas Benditas, San José, San Salvador, Nuestra Señora de Santa Lucía, Santa Rosa, Santa Bárbara y San Isidro Labrador), con víspera, misa común y procesión, las tres últimas a 16 pesos y el resto a 12. Así mismo, 60 misas de cofradías distribuidas de cinco en el mes (la de Nuestro Amo Solemne, el primer domingo del mes con procesión solemne en el cuerpo de la iglesia, la de la Virgen Descubierta el primer sábado, con canción cantada, la de Las Animas el lunes subsiguiente, cantada con procesión por la iglesia y el cementerio y nueve responsos cantados, la misa de Renovación, cantada a los quince días, finalmente la del Patriarca San José el 19 con el Amo Descubierto.

La explotación y la pobreza de los pueblos indígenas por causa del tributo a la Corona y los estipendios y contribuciones eclesiásticas llegó a ser de tal magnitud que dio pie a dos capitulaciones (VII y XXIII) del Movimiento Comunero de 1781, reclamando que se moderaran los estipendios y se reconstituyeran los resguardos que no se habían vendido ni permutado, regresando los indios ausentes y reconociendo definitivamente la propiedad de la tierra “para poder usar de ellos como verdaderos dueños” (Briceño, 1977, 74).

Después del movimiento Independentista de España, entre el 24 de septiembre de 1810 y el 22 de junio de 1850 los indios debieron enfrentar las nuevas premisas jurídicas de la política republicana en pro de la extinción de los resguardos. Infortunadamente para ellos la

Independencia no significó una liberación real de las condiciones de miseria y explotación del período colonial; glorificados retóricamente como símbolo de esclavitud o de libertad, contra la dominación de 300 años de los americanos, y considerados “pobres hombres dignos de lástima y compasión” por culpa de los españoles (Konig, 1984,390), se fue endureciendo este criterio paternalista en favor de la necesidad general que tenía la república de alcanzar la riqueza y el progreso para todos los miembros de la sociedad por acción de la iniciativa individual, que aparece como la llave maestra del desarrollo social.

División del Resguardo Colonial

La política republicana de mediados del siglo, en relación con los indígenas fundamentalmente consistió en la liquidación efectiva de los resguardos, mediante el levantamiento del régimen de excepción a que estaban sometidos desde 1837 y que los protegía del repartimiento, reducido el arrendamiento de tierras a tres años, eliminado el pago de mejoras y prohibido enajenar los predios antes de 20 años, etc. La ley 22 promulgada en 1850, por el contrario, se produjo bajo el criterio de que con su aplicación se resolvería el problema del estancamiento de la producción agrícola y la baja mercantilización de la tierra, ocasionada desde la Colonia, supuestamente, por el régimen colectivista de los resguardos, al igual que los bienes de la iglesia y los particulares pro indiviso.

La división del resguardo colonial comenzó el 11 de septiembre de 1841, con el remate de un pedazo de tierra de 16 fanegadas, ubicado en el potrero “Los Arrayanes”, en 512 pesos destinados a cubrir el costo de la agrimensura de los predios en los que sería repartido, con el levantamiento de los planos respectivos (APC. L.C.A., 1822, f. 30-34).

Significativamente el comprador del lote fue la iglesia de Cota por intermedio del mayordomo de fábrica, quien había hecho la propuesta ante una junta de vecinos, con el dinero proveniente de la venta de 68 reses de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Los indígenas habían tratado de conseguir el dinero pero tuvieron que acceder finalmente “por no tener de dónde hacer estos gastos”. El terreno fue entregado por el alcalde parroquial al rematador en presencia de cinco indios colindantes con el lote, el “pequeño Cabildo de indígenas” y dos jueces del Cantón.

En el momento en que se adelantaba el proceso de medición del resguardo, los indígenas decidieron reclamar las tierras que les habían sido usurpadas en los últimos 80 años, en una “junta” realizada el 3 de noviembre de 1843, con la presencia de “40 naturales” y las autoridades civiles y eclesiásticas de la localidad. Las autoridades indígenas exigieron, que se les diera una copia del título de adjudicación del resguardo colonial, que hacía 10 años estaban tratando de conseguir del antiguo Archivo de la Audiencia donde reposaba el

original. Esta “junta” sería memorable y tendría su parangón con muchas reuniones que realizaría posteriormente el Cabildo del resguardo a partir de su reconstitución en 1876.

La división del resguardo se adelantó en 1852, con base en la Ley 22 de 1850, que en su artículo cuarto encargó para ello a las Cámaras Provinciales, y a la Ordenanza 141 de 7 de octubre de 1851 de la Cámara de Bogotá, respecto a la manera como se debía proceder, el proceso fue el siguiente:

1. Dos meses antes de verificarse el repartimiento las autoridades locales avisaron cada ocho días a la cabecera del distrito parroquial, Zipaquirá, para que se presentaran los indígenas que tenían derecho a recibir una parcela, en la alcaldía local y con esa información se confeccionó una lista.
2. Al concluir los dos meses el alcalde envió una copia de la lista al gobernador de la Provincia, quien procedió a contratar al agrimensor y dos evaluadores, a quienes entregó la lista.
3. El agrimensor una vez midió el terreno del resguardo estableció dos mapas de las divisiones repartidas y envió uno al gobernador y dejó el otro en la alcaldía de Cota. En los mapas iba numerada cada una de las porciones con sus linderos.
4. El agrimensor sentó en un libro las partidas de las parcelas entregadas con su numeración en el mapa, los linderos y el nombre del adjudicatario, luego le dio a cada uno de ellos una copia de su partida a manera de título de propiedad firmado por el agrimensor, el alcalde y dos testigos.

En total se distribuyeron más de 665 “derechos” o parcelas. Un área que sobró, situada sobre el cerro de Manjuy, con base en lo dispuesto en el artículo noveno de la Ordenanza 141, fue entregada a la Escuela de Varones del pueblo.

Del análisis de 199 protocolos (30% en relación con 1852) de venta de derechos efectuados entre 1857 y 1.878, se desprende que las adjudicaciones se hicieron tanto a hombres como a mujeres que eran cabeza de familia, las cuales, recibieron cada uno un predio de terreno proporcional al número de miembros incluyendo, en algunos casos, la tierra que explotaban antes y en otros en forma fraccionada, en diferentes lugares.

Cinco años después de la división del resguardo comenzó la transferencia de derechos; en 20 años 176 indígenas transfirieron 203 pedazos de tierra a 111 compradores de origen local (algunos de ellos igualmente indígenas) y procedentes de fuera. Según el sexo de los vendedores: 94 eran hombres y 82 mujeres, algunas menores de edad, solteras y viudas; de los compradores: 99 eran hombres y 12 mujeres. El número elevado de mujeres vendedoras, más su condición social, alude a un estado de fraccionamiento de las familias indígenas y de abandono, muerte o migración por parte de los hombres, semejante al que se ha establecido en el caso de otros resguardos de la Sabana (Burford, 1980, 137).

La transferencia de un número elevado de derechos en el término de una sola generación colocó a una buena parte de los nuevos propietarios en una situación de trashumancia y ruina individual; sin tener a que acogerse, debieron optar por pauperizarse hasta desaparecer físicamente o asalariarse en forma definitiva, como peones del campo o proletarios urbanos en Santa Fe de Bogotá. Los demás (70%), que permanecieron en sus tierras, entraron en una nueva simbiosis con los vecinos-campesinos, del lugar, pero guardando algunas pautas y tradiciones asociadas en un complejo sincretismo a las nuevas normas y valores sociales.

EL RESGUARDO REPUBLICANO

La división del resguardo colonial no significó necesariamente la desaparición de la comunidad. El resguardo se reconstituyó, aunque muy disminuido, 24 años después, a las 4 de la tarde del 5 de junio de 1876, con la compra del terreno adjudicado a la Escuela de Varones en el Cerro del Manjuy. Los linderos fueron los siguientes:

“por el norte, con la Hacienda del Noviciado; por el occidente, con el distrito de Tenjo, por la cima del cerro; por el sur, con el terreno del señor Joaquín Hurtado (uno de los compradores de derechos del viejo resguardo), por una línea tirada desde la puerta de golpe, que separa la propiedad de este de la de Luis Ruiz, al sitio del Pedregales hasta la cima del cerro; y por el oriente, por el pie de dicho cerro, con propiedades de diferentes particulares, excepto en la parte que entra al cerro la propiedad de Pedro Mortigo y Borja Bernal” (AGN. NT. 2, V2).

El terreno fue sacado a remate por disposición del Consejo Fiscal de Educación Pública del Estado, previa difusión de la noticia mediante carteles colocados en sitios públicos. De la compra se expidió la matrícula respectiva en la que se dejó constancia de la diligencia original del remate con fecha 17 de junio de 1876. Los mejores “circunstantes” y únicos postores fueron los señores Roque Capador, Pío León y Vicente Tovar, quienes actuaron “a nombre de los demás indígenas del mismo distrito (de Cota). El precio pagado por las tierras del resguardo fue de 1.101 pesos, después de mejorar la postura en 50 pesos en un primer remate efectuado el 27 de marzo de 1876. El dinero había sido aportado por todos los indígenas supervivientes; algunos miembros de la comunidad actual sostienen que la compra se hizo con el producto de la venta de gallinas, vacas, productos agrícolas, canastos y tierra. El terreno fue entregado libre de todo gravamen, censo o hipoteca. Lo único que quedó establecido en la cláusula número 5 de la hipoteca fue la condición que la tierra debía dedicarse exclusivamente para el beneficio de los indígenas.

Los “fundadores del nuevo resguardo eran indígenas naturales de Cota y en el momento del remate tenían una edad aproximada de: Pío León: 44 años (siendo bautizado el 9 de mayo de 1932), Roque Capador: 45 años (bautizado el 20 de agosto de 1831) y Vicente Tovar: 38

años (bautizado el 15 de septiembre de 1838). En las partidas de bautismo los dos primeros figuran al margen como “indios”, no así el último, pero sí su hermana Juliana Tovar, que estaba casada con Roque Capador. Los padres y abuelos de todos éstos eran igualmente “indígenas”. Parece que el parentesco entre las familias Tovar y Capador era anterior al enlace de Roque y Juliana, el abuelo materno y la madre de Roque Capador eran de apellido Guitarrero, que era el mismo apellido de la abuela paterna de Vicente Tovar. De acuerdo con esto el parentesco entre los indígenas de Cota se seguía transmitiendo preferentemente por el lado materno, Vicente y Juliana eran indios por esta línea al igual que la madre, quien recibió una parcela del resguardo. Roque Capador y Pío León eran indios por ambas líneas (Wiesner, 1982, Anexo Documentos 3 y 5).

Actualmente las diferencias entre los “comuneros indígenas” y demás habitantes de Cota, con los cuales tienen similitudes étnicas y culturales en general, consisten en la tenencia comunitaria de la tierra del resguardo, la tradición histórica y el reconocimiento asociadas a ella, la distribución y transferencia de las parcelas por posesión familia; la organización comunal para resolver los asuntos del resguardo, y el nombramiento anual de un Cabildo Gobernador designado colectivamente.

El reconocimiento de los lazos de consanguinidad en primer grado, respecto a los últimos “fundadores” del resguardo, adoptado gradualmente del sistema español-cristiano desde la colonia (patrilinealidad y monogamia), es el mecanismo sobre el cual funcionan actualmente las relaciones de acceso y exclusión a la comunidad, mediante la tradición oral de generación en generación. El acceso final a la tierra, sin embargo está regulado adicionalmente por la situación de “necesidad” económica y social de los comuneros, el espacio físico disponible y la participación activa y constante en los asuntos del resguardo.

CONCLUSIÓN

El resguardo de Cota surge del proceso de expropiación de las tierras del antiguo cacicazgo muisca por los españoles, como mecanismo de articulación-integración- autonomía al nuevo sistema social que se forma en la colonia. La organización socio-política que adopta la comunidad aunque no corresponde a las funciones originales que tenía en el cacicazgo, al igual que éste, se basa en sobre el derecho a la tierra. De esta manera tierra y formas de apropiación comunitaria son una unidad permanente a lo largo de su historia hasta hoy y el factor que explica su reconstitución en 1876 así como su supervivencia. Pero fuera de las causas económicas intervienen también factores socioculturales: la conservación de la comunidad indígena con su presencia a nivel local indicativa de su actividad y con ella, la supervivencia del espíritu comunitario de los antiguos Muisca.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS MUISCAS

ARCHIVO

Archivo General de la Nación (AGN). Santa Fe de Bogotá.

Encomiendas (E). Tomo XII

Caciques e Indios (C.I.). Tomo XXXI

Encomiendas de Cundinamarca (E .C.)

Censos de Curas y Obispos (CO.). Tomo IX.

Fondo Bernardo Caicedo. Temporalidades (FBCT)

Volumen 1

Notaría 2 (NT. 2). Tomos 337, 345, 338, 350

Notaría 3 (T. 3). Tomos 3, 320

Archivo Parroquial de Cota

Libro de Bautismos (L.B.). Tomos I y II

Libro de Defunciones (L.D.). Tomos I

LIBROS

ACOSTA ORTEGÓN, JOAQUÍN. *EL idioma chibcha o aborigen de Cundinamarca*. Imprenta del Departamento, Bogotá, 1938.

BROADBENT, SILVIA. *Los Chibchas, organización socio-política*. Facultad de Sociología Universidad Nacional de Colombia, No. 5, Bogotá, 1964. .

— *Situación de Bogotá chibcha*. Revista Colombiana de Antropología. Vol. XVII. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1974.

BURFORD DE BUCHANAN, JEANNE MAVIS. 1980. *Encomienda y Resguardo en Facatativá. 1538-1852*. Tesis Ms. Departamento de Historia, Universidad Javeriana, Bogotá, 1980.

COLMENARES, GERMÁN. *Fuentes coloniales para la historia del trabajo en Colombia*. Editorial Uniandes, Bogotá, 1968.

— *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada*. Siglo XVIII. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1969.

— *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Editorial La Carreta, Medellín, 1975.

FRJEDE, JUAN. *Los Chibchas bajo la dominación española*. Editorial La Carreta, Bogotá, 1974.

FUNDACIÓN PARA LAS COMUNIDADES COLOMBIANAS. *Resguardo indígena de Cota*. Censo Funcol (sin publicar), Bogotá, 1988.

GONZÁLEZ, MARGARITA. *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Editorial La Carreta, Bogotá, 1979.

GUHL, ERNESTO. *Colombia. Bosquejo de su geografía tropical* Tomo I. Bogotá, Editorial Colcultura, Bogotá, 1975.

GUTIÉRREZ, RUFINO. Monografías. Editorial Imprenta Nacional, Bogotá, 1903.

HERNÁNDEZ RODRIGUEZ, GUILLERMO. *De los Chibchas a la Colonia y a la República, del Clan a la Encomienda y al Latifundio*. Editorial Internacionales, Bogotá, 1978.

HETTER, ALFRED. *La Cordillera de Bogotá* Editorial Banco de la República, 1966.

LANGEBAEK, CARL HENRIK. *Noticias de los caciques muy mayores*. Editorial Uniandes, Bogotá, 1992.

MELO, JORGE ORLANDO. *Historia de Colombia, la dominación española*, T.I. Editorial Lealón, Medellín, 1978.

MORNER, MAGNUS. *Estado, raza y cambio social en Hispanoamérica colonial*. Editorial Sepsetentas, México, 1974.

FALS BORDA, ORLANDO. *Campesinos de los Andes, estudio sociológico de Saucío*. Editorial Punta de Lanza, Bogotá, 1978.

RODRÍGUEZ DE MONTES, MARÍA LUISA. *Muisquismos léxicos en el Atlas Lingüístico- Etnográfico de Colombia (ALEC)*. Editorial Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1984

REICHEL DOLMATOFF. *Colombia indígena, período prehispánico*. Nueva Historia de Colombia 1. Editorial Planeta, Bogotá, 1989.

RUIZ RIVERA, JULIÁN. *Encomienda y Mita en la Nueva Granada durante el siglo VII*. Editorial Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1975.

SILVESTRE, FRANCISCO, 1789. *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá*. Editorial Carbel, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1969.

SIMÓN, FRAY PEDRO. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. T. III., Banco Popular, Bogotá, 1981.

VELANDIA, ROBERTO. *Historia geopolítica de Cundinamarca*. Editorial Extensión, Cultural de la Gobernación de Cundinamarca, Bogotá, 1971.

—*Enciclopedia Histórica de Cundinamarca*. 2 Volúmenes. Editorial Biblioteca de Autores Colombianos, Bogotá, 1979.

VITORIA, FRANCISCO DE. *Relaciones sobre los indios*. Editorial El Búho, Bogotá, 1981.

WIESNER GRACIA, LUIS EDUARDO. *Historia y producción del Resguardo indígena de Cota*. Tesis Uniandes, Bogotá, 1982.