

CAPITULO VI

LA VIDA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL INDÍGENA

En este capítulo se quiere mostrar en rasgos muy generales las particularidades de la vida de los pueblos y comunidades indígenas de Colombia. En la actualidad las sociedades indígenas vienen sufriendo cambios en su manera de vivir. Hay pueblos y comunidades con una alta cohesión e identidad social indígena, otros han modificado sus patrones de vida siendo similares a los de las comunidades campesinas y algunos han adoptado modelos de vida urbana -por ejemplo los muisca de Cota, Chía, Suba, Bosa- o están en proceso de adaptación a la ciudad como consecuencia de procesos migratorios involuntarios. Se observa también un interesante proceso de recuperación de la identidad indígena, este es el caso de pueblos como el Kankuamo, Mokaná, algunas comunidades Chibcha -Sesquilé, Tocancipá-, Guane -Butaregua- e incluso de pueblos tenidos como extintos. Esta recuperación de la identidad ha incluido en muchos casos, permanencias y olvidos de una tradición que se ha reinventado y resignificado de acuerdo a la nueva coyuntura histórica y política que vive el país. -Rappaport 2000-. La descripción que sigue, muestra si se quiere, las líneas generales de la vida social indígena haciendo abstracción de las condiciones reales que obrarían para cada caso -procesos de cambio cultural impuestos, inducidos o endógenos-, tema que se trata en el capítulo sobre los procesos regionales.

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL INDÍGENA

Los grupos étnicos que habitan nuestro país tienen diversas formas de agruparse y relacionarse entre sí. En particular, los sistemas de parentesco median sus relaciones individuales y grupales, la manera en que distribuyen los bienes, la estratificación de su vida social, sus formas de socialización y sus sentimientos de identidad frente al grupo al que se sienten pertenecientes. Así mismo, estos sistemas incluyen formas distintas de asociar y denominar a quienes pertenecen a su grupo y a quienes no, conformando sistemas de descendencia y de terminología particulares.

En Colombia, coexisten grupos étnicos organizados en clanes, linajes, fratrías y mitades, grupos cuyos principios de descendencia pueden ser *matrilineales*, *patrilineales*, dobles o paralelos y que además poseen complejos sistemas terminológicos para designar a sus parientes. Aunque el parentesco no es la única expresión de la organización social, para las sociedades indígenas aún constituye un elemento fundamental en el mantenimiento de su sistema cultural y de su especificidad como grupos étnicos.

Amazonas

Los pueblos indígenas amazónicos viven en organizaciones jerárquicas, repartidas en clanes y linajes patrilineales de carácter exogámico. Este es el caso de los bora y miraña, habitantes de los ríos Caquetá e Igaraparaná, quienes se organizan en linajes patrilineales compuestos por un jefe, sus parientes y sus respectivas familias nucleares⁷². En contraposición, grupos habitantes de las zonas desérticas de la Guajira tales como los wayuu, se dividen en veintidós *sibs* o clanes matrilineales, asociados a un territorio ancestral, organizados, a su vez, en grupos de parientes uterinos genealógicamente definidos bajo la tutela de un “cacique”⁷³. Al respecto de los sistemas terminológicos también se encuentran diferencias significativas; en este sentido, es posible apreciar, entre los grupos del Vaupés, el difundido sistema dravídico en el que se clasifican los miembros del grupo en parientes consanguíneos directos y aliados. En este sistema se diferencian los hijos de los hermanos del padre y de las hermanas de la madre -primos paralelos-, a quienes se asimila como hermanos; en cuanto a los hijos de las hermanas del padre y de los hermanos de la madre -primos cruzados- son aquellos con quien preferencialmente debe casarse un ego. Entre los tule o cuna de la región del Darién, Urabá, se utiliza un sistema clasificatorio, en donde no se hace diferencia entre los hermanos del padre y los de la madre, ni entre hermanos biológicos, primos paralelos y cruzados⁷⁴.

Selvas

Algunos de los grupos más documentados en la tradición etnográfica han sido los correspondientes a la región amazónica. Los pueblos indígenas de esta región, viven en complejas organizaciones jerárquicas, repartidas en linajes patrilineales de carácter exogámico. Antiguamente, y algunos todavía viven así, cada grupo con sus linajes o clanes, vivía en una o más malokas, viviendas colectivas y espacios rituales donde ejerce dominio el *Dueño de Maloka*, hombre jaguar o Chamán del grupo, llamado también *Payé* o *Curaca*, depositario de la tradición y los rituales. Algunos de estos pueblos tienen carreras ceremoniales que hacen de una persona cantor, ejecutante de un baile particular, tocar los tambores *maguaré* o llevar un tipo especial de máscara, para citar algunos. El matrimonio se hace preferentemente con personas de otro grupo étnico diferente. Esta estrategia de alianzas e intercambio matrimonial ha sido un factor decisivo en la recuperación demográfica y la supervivencia de los pueblos indígenas. La educación de los niños se hace dentro de los grupos domésticos.

En los rituales se utilizan *plantas sagradas*. Algunas se consumen como el tabaco, que tiene una compleja preparación y se consume en forma líquida o en resina -*ambil*-; de la coca se consumen las hojas luego de ser tostadas, maceradas y pulverizadas. Para rituales especiales consumen el yagé -*Banisteriopsis* sp.-. Los siona y kofán consumen la savia del bejuco yoco -*Paullinis yoco*-,

⁷² Correa, François. “Amozonia Amerindia, Territorio de diversidad Cultural”, en: Geografía Humana de Colombia, Tomo VII, V.1, Icanh, Bogotá, 2000, Pág., 73.

⁷³ Guerra, Weildler. “Los Conflictos interfamiliares Wayuu”, Tesis de Grado, Universidad de los Andes, Santa Fe de Bogotá, 1998, Pág., 24.

Vásquez, Socorro y Hernán Darío, Correa. “Los Wayuu”. En: Geografía Humana de Colombia, Nordeste Indígena, Tomo II, Instituto de Cultura Hispánica, Santa Fe de Bogotá, 1993, pag., 232

⁷⁴ Herrera, Leonor, citado en Morales, Jorge. “Cuna”, en: Introducción a la Colombia Amerindia, Icanh, Bogotá, 1983, Pág., 274.

un estimulante. También son utilizados alucinógenos y estimulantes provenientes de las familias Brugmansia *-borrachero-* y Brunfelsia. Para mucho de estos pueblos el ritual del Yuruparí recuerda y revive los elementos fundamentales de su cosmovisión. Los instrumentos musicales más utilizados son las flautas, carrizos, cascabeles, pitos de caracol, sonajas de concha de tortuga y maracas. Usan coronas rituales hechas de plumas, brazaletes, collares y máscaras. Al sur de la región, los uitoto y muinane utilizan los tambores maguaré, hembra y macho, hechos a partir de troncos ahuecados, para comunicarse a largas distancias.

Con excepción del suroeste de la región, donde las gentes Tucano Occidental, -Siona, Coreguaje, Kofán e Inga- utilizaban túnicas como vestido *-cusma-*, en la gran región amazónica los hombres vestían pampanilla o guayuco y las mujeres un pequeño delantal. Hoy en día, para toda la región se ha impuesto el vestido occidental.

Andes

Los pueblos del sur y centro de los Andes viven en familias nucleares que constituyen a su vez la principal unidad económica. El trabajo comunitario en mingas, es un elemento importante en la vida del grupo. Hay mingas que se hacen con fines económicos para la preparación de los suelos, la siembra o recolección, y las hay programadas por los cabildos para el arreglo de caminos, limpieza de cementerios, entre otras. El cabildo gobierna la vida de la comunidad en especial, en lo relacionado con el manejo de las tierras, el cuidado de los bienes públicos y las disputas internas. El cabildo está regido por un Gobernador al que le ayudan un secretario, un tesorero y algunos alguaciles. Los miembros del cabildo en la mayoría de las comunidades del sur llevan como distintivo el uso de un bastón, símbolo de su poder. Celebran fiestas patronales, dedicadas a santos católicos, actividad de la que se responsabilizan los fiesteros. Los indígenas del Valle de Sibundoy celebran un carnaval especial y los yanacona, fiestas dedicadas a La Virgen. Los nasa o páez tienen médicos tradicionales llamados Tejuele.

SISTEMAS NORMATIVOS -DERECHO INTERNO-

Cada pueblo tiene sus propias maneras de ejercer autoridad y control. En el sistema cultural las normas de carácter religioso *-el comportamiento frente a lo sagrado-*, las normas de convivencia social y las normas que regulan el comportamiento frente a la naturaleza, se amalgaman como un todo. Sin embargo, en el caso de los indígenas, la autoridad tradicional coexiste con la autoridad política resultante de las normas que regulan la relación entre los pueblos y comunidades indígenas y el Estado. Por esta razón se encuentran y coexisten dos sistemas de autoridad: uno tradicional y otro político.

En muchas sociedades indígenas, las autoridades políticas *-los cabildos-* son designados por las autoridades tradicionales quienes ejercen sobre ellos un control. Esto sucede en sociedades muy cohesionadas y con una autoridad supradoméstica clara, que generalmente es ejercida por ancianos y dirigentes espirituales. En otras comunidades, del cabildo hacen parte autoridades tradicionales. También es frecuente que se presenten contradicciones entre los dos sistemas.

Hay sistemas normativos muy desarrollados en sociedades como la Wayuu donde los códigos de sanción -compensación por lesiones, daños y perjuicios ocasionados-, son de responsabilidad social, lo que ha dado lugar a la existencia de *especialistas en el derecho* que median en los conflictos sociales.

Entre los sistemas tradicionales de autoridad hay muchas diferencias: algunos pueblos no tienen una autoridad supra-doméstica, sino que ésta se ejerce a través de mecanismos más o menos formalizados de carácter familiar -autoridad segmentada-. Entre los nómades de la selva, el grupo local que obra como unidad residencial que reúne no más de 50 personas, está compuesto de grupos domésticos -que son también unidades de producción- conformados cada uno por la pareja, sus hijos y parientes solteros o viudos vinculados al grupo, donde la autoridad la ejerce el esposo. En pueblos como los de la Sierra Nevada y entre los u'wa se mantienen dos órdenes: la autoridad religiosa a la que se subordina la autoridad civil de los comisarios con sus alguaciles y los cabildantes

En los pueblos amazónicos el Dueño de Maloka -Payé, Taita- y los viejos -sabedores- a través del conocimiento y manejo de la tradición y los rituales, ejercen el control y manejo de la vida social. El *Capitán* -la autoridad civil- se encarga de las relaciones con las instituciones. Pueblos como el Tule realizan frecuentes asambleas donde delibera toda la comunidad bajo la autoridad de un *Saila*.

A partir de los años setenta comienzan a conformarse organizaciones indígenas de reivindicación étnica y territorial. Algunas son de carácter regional y otras convocan al grupo étnico. Estas organizaciones ejercen algún nivel de control en especial, en la relación con las instituciones del Estado.

SISTEMAS DE AUTORIDAD

Los pueblos indígenas tienen sus propios sistemas de control social y de resolución de los conflictos sociales. El Decreto 2164 de diciembre 7 de 1995 ha definido la Autoridad Tradicional así: “Las autoridades tradicionales son los miembros de una comunidad indígena que ejercen, dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social. Para los efectos de este Decreto, las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas tienen, frente al Incora, la misma representación y atribuciones que corresponde a los cabildos indígenas”.

Los Cabildos Indígenas

Los sistemas de autoridad pueden corresponder a una estructura organizativa definida, con funciones, jerarquías, formas de elección y procedimientos, como sucede con los llamados cabildos indígenas, adoptados por el derecho indiano y que se constituyeron en el centro de la vida comunitaria en la Región Andina desde ese entonces, hasta el presente. Los Cabildos fueron reglamentados por la Ley 89 de 1890, ley que los reconoció como entidades especiales de carácter público.

El Decreto 2164 de 1995 los definió en el Artículo 2 como: una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

Los cabildos suelen tener diferencias en los cargos auxiliares, en los nombres y procedimientos, entre otros, pero su estructura suele ser muy parecida. La autoridad mayor recae en un *Gobernador* que tiene como colaboradores a un *Secretario*, un *Tesorero* y unos *alguaciles* que cumplen funciones policivas. Algunos nombran un *Comunero* o encargado de llevar los registros y el estado de las asignaciones de tierras, otros un *Clavero*, encargado de los bienes religiosos -la capilla- y un *Fiestero*, encargado de la fiesta del Santo Patrón o de la Virgen de la comunidad.

Los cabildantes suelen llevar una vara o bastón de mando que los distingue. Entre los nasa o páez, estas varas son lavadas por los *teweles*, o dirigentes espirituales.

Las misiones religiosas que tuvieron gran preponderancia en los territorios indígenas hasta mediados del presente siglo, impulsaron la conformación de cabildos en regiones como el alto Putumayo y el Alto Caquetá, la región de Urabá, la Sierra Nevada, y otras más. En el Putumayo el *Gobernador* es a la vez *Fiestero*, lo que ha llevado a la institución a crisis frecuentes por lo oneroso del cargo. En el Valle de Sibundoy se nombraba entre los cabildantes a un *Gobernador de los Niños*, una persona encargada de velar porque los niños fueran a la escuela.

Cuadro 70
Composición de los Cabildos -Ejemplos-

	Resguardo				
	Cañamomo Caldas	San Lorenzo Caldas	Guanacas Cauca	Huellas Cauca	Donachuí Sierra Nevada
Cargos	Gobernador	Gobernador	Gobernador Principal	Gobernador	Mamö
	Alcalde Primero	Alcalde	Gobernador Suplente	Secretario	Comisario Tradicional
	Alcalde Segundo	Secretario	Capitán Mayor	Alguacil Mayor	Cabildo
	Regidor Primero	Tesorero	Capitán Menor	Alcalde Mayor	Comisario Interno
	Regidor Segundo	Regidores	Alcalde Primero	Alcalde Mayor	
	Secretario	Auxiliares de Regidores	Alcalde Menor	Alcalde Menor	
		Oidor Fiscal	Alguaciles -2-	Comisario Mayor	
			Comisarios -2-	Fiscal	
			Tesorero	Alcaldes Menores	
			Secretario	Comisario Menor	
			Fiscal		

Fuente: Tabla elaborada por los autores

Los cabildos adoptaron sistemas de sanción para las infracciones o delitos a veces muy severos. El calabozo, el cepo, los castigos corporales -azotes- se utilizan junto a los trabajos obligatorios, como la limpieza de malezas y arreglo de los caminos y cementerios. Para comunidades como la del Cauca, la expulsión de una persona de su comunidad, constituye el máximo castigo.

Con el auge del movimiento indígena de los años setenta y la creación de las reservas y resguardos, algunos pueblos, en los que no era tradicional esta forma de organización, la adoptaron, lo que ocasionó serios conflictos con los llamados sistemas tradicionales.

Los Capitanes

Otra forma de autoridad muy frecuente en la Orinoquia es la de los llamados Capitanes. Estos eran antiguamente nombrados por las misiones religiosas por las autoridades civiles. Eran comúnmente personas experimentadas en el trato con la sociedad nacional o que manejaban el castellano. En algunas comunidades, con el tiempo, el Capitán coincidió con la autoridad tradicional -entre los sikuani por ejemplo-. La cauchería también nombró capitanes en la Amazonia para la organización del trabajo y la recolección del látex. En el Vaupés persiste esta forma de autoridad al lado de los dueños de maloka. El Capitán representa la comunidad ante las autoridades y se encarga de la promoción de eventos y actividades comunales.

Otras autoridades

De manera similar a los Capitanes se nombraron Caciques en algunos lugares -entre los embera katio por ejemplo- y en algunos pueblos, como entre los kurripako y piapoco los *Pastores* evangélicos ejercen autoridad en la comunidad.

Estas formas de autoridad son reconocidas plenamente por la Ley que las equipara a los cabildos. Entre los sistemas tradicionales de autoridad hay muchas diferencias:

1. Algunos pueblos no tienen una autoridad supra-doméstica, sino que se ejerce a través de mecanismos más o menos formalizados de carácter familiar. Los awa son un ejemplo de este caso. Otro es el de los embera, aunque en los últimos tiempos vienen adoptando el régimen de cabildos.
2. En pueblos como los de la Sierra Nevada y entre los u'wa, se mantienen dos ordenes subordinadas; es así como a la autoridad religiosa de los Mamö o del Werjayá, se somete la autoridad civil de los cabildantes. En la Sierra Nevada en cada pueblo, bajo el poder los Mamö, está un *Comisario* con sus *alguaciles*.
3. En los pueblos amazónicos el Dueño de Maloka -Chamán- y los viejos -sabedores- a través del conocimiento y manejo de la tradición y los rituales, ejercen el control y manejo de la vida social. Las nuevas formas organizativas indígenas suelen ocasionar entre estos pueblos conflictos de poder.
4. En pueblos como el piaroa, existe un consejo de ancianos.

5. Pueblos como el Tule, realizan frecuentes asambleas donde delibera toda la comunidad bajo la autoridad de un Saila. Entre pueblos como los de la Sierra y los u'wa, estas asambleas son exclusivamente masculinas.

SISTEMAS TRADICIONALES DE SALUD

Colombia, en razón de su diversidad cultural, tiene diferentes tradiciones médicas⁷⁵. En términos generales los sistemas tradicionales indígenas parten de una concepción integral de la salud y la enfermedad.

Las causas de las dolencias están asociadas a estados de desequilibrio y desarmonía del mundo material y espiritual. Entre los uitoto del Amazonas, la salud es una especie de estado de equilibrio entre el cuerpo y la mente, lo que exige una actividad permanente de la persona, especialmente *actividad de conocimiento*. Los tanimuka conciben el cuerpo y la energía vital como dos entidades diferentes y de su armonía depende el estado de salud. La enfermedad es para muchos una fuerza que debe ser encauzada. Hay curaciones que sólo las puede hacer un Chamán. Otras las curan sabedores y conocedores de los medicamentos naturales. Para el indígena tradicional, como lo explica C. Arbeláez, la planta es el extremo visible de la cura, la enfermedad, un extremo visible del conjunto de la vida de un enfermo -Camilo Arbeláez 1991: 2-. Para los indígenas de Atánquez, la enfermedad existe como un elemento de la naturaleza, al igual que el aire y se hace presente o por la malevolencia del prójimo y una ocasión propicia para contraerla - G. Reichel Dolmatoff: 1955: 38-. Muchas curaciones son de dominio común y cotidiano. Algunas curaciones son propias de las mujeres, como las relativas al parto, puerperio y la atención a los niños. Las enfermedades por brujería son frecuentes como el *amibeje* o embrujamiento del seno entre los sikuani, que hace que los lactantes enfermen.

Muchas dolencias son enviadas por los dueños de los animales, o por chamanes enemigos. Si se respetan las restricciones alimenticias, sexuales prescritas por el Chamán, si se respetan y siguen los rituales, la persona puede proteger su salud y la de su familia. El sistema de restricciones constituye en la práctica un sistema de manejo del medio ambiente y de los recursos biológicos, en el que el Chamán administra la demanda ambiental y regula el tamaño del grupo y su permanencia en un lugar. Los ritos restituyen el equilibrio del mundo. Algunos pueblos consideran la tristeza una enfermedad muy grave. La desnutrición afecta a los pueblos que han modificado su entorno natural y han perdido sus fuentes tradicionales de alimentación. Los pueblos relativamente aislados tienen niveles de nutrición adecuados. Respecto del conocimiento y uso de plantas medicinales es inagotable el *conocimiento tradicional*. Schultes señala en uno de sus escritos que las llamadas “drogas maravilla” provienen en su mayoría de la investigación etnobotánica y menciona, por vía de ejemplo, la existencia en el Amazonas colombiano, por lo menos de sesenta y cinco especies de plantas que se utilizan para curar enfermedades de la piel ocasionadas aparentemente por hongos.

⁷⁵ “Las investigaciones disponibles nos muestran claramente que Colombia no tiene una medicina tradicional sino muchas y variadas tradiciones médicas, acordes con la gran variedad de culturas regionales, minorías étnicas y procesos de sincretismo y cambio sociocultural que caracterizan al país” -Herrera y Lobo Guerrero 1988:17-.

Los agentes médico-tradicionales son diferentes de acuerdo a los pueblos y culturas, pero en general hay personas que ejercen la cura chamánica, personas que utilizan plantas medicinales y personas con saberes especializados. Hay especialistas en plantas medicinales -yerbateros- en rezos, en la selección y *refrescamiento* -preparación- de las tierras para el cultivo, especialistas en diagnosticar y curar tomando el pulso, en la *asijawa*, una acupuntura Wayuu, en preparar el curare y el yagé, entre otros. Hay también saberes médicos que son exclusivos de las mujeres. Sobre estas últimas, entre los siona señala la investigadora Clara Giraldo: "...el uso que hacen las mujeres de las plantas corresponde a la necesidad de enfrentarse a situaciones que sólo afectan a las mujeres y a sus hijos. Practican el control de la natalidad, tienen efectivos métodos para acelerar los partos, conocen las plantas que les ayudan a la lactancia y en las irregularidades de la menstruación, curan enfermedades en el sistema reproductor y que se presentan en los niños - Giraldo Tafur, Clara 1996: 227-. El siguiente cuadro muestra la denominación que reciben algunos de estos médicos o curanderos tradicionales.

Cuadro 71
Denominación que reciben algunos agentes de salud tradicionales

Pueblo	Médicos y curanderos indígenas
Embera	Jaibaná
Guambiano	Pishimarobik
Indígenas del Vaupés	Payé -Chamán-
Kamsá	Curaca
Kogüi	Mamō
Nasa -Paez-	Te-en; tewele -médico-
Puinabe	Ipuigot -soplador-
Puinabe	Ijicot -Chamán maestro-
Tikuna	Dy'ukeya, curaca
Tule	Nele -Chamán de posición elevada-
Tule	Absogedi -Chamán que previene y cura epidemias-
Tule	Inatuledi -Chamán-
tuyuca	Cumu -Chamán-
Uitoto	Numaira / Numairama -Chamán, dueño de la maloka-
Uitoto	Aima. Chamán visto desde su rol negativo
Uitoto	Icoragma. Chamán visto desde su rol positivo
Wayuu	Piache -médico-
U'wa	Kurala / Bita Wedhaiya -Maestro Chamán-
Yanacona	Macuco -médico-
Yuko	Tuana -Chamán médico-

Fuente: Tabla elaborada por los autores.

El siguiente cuadro muestra de manera esquemática la complejidad del acervo de conocimientos y prácticas más frecuentes asociadas a la salud.



Cuadro 72
Prácticas consuetudinarias de salud de las comunidades indígenas

Conocimientos, prácticas e innovaciones	
Relacionados con las especies biológicas	Otros
<p>Los indígenas manejan numerosas especies medicinales cuyos principios activos han sido descubiertos a través de prácticas milenarias.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Conocimientos sobre las especies medicinales ▪ Sistemas clasificatorios de las especies ▪ Ecología de las especies medicinales ▪ Sistemas de diagnóstico mediante el uso de especies psicoactivas ▪ Posología para la utilización terapéutica de las plantas ▪ Aplicaciones: Emplastos, tisanas, vaporizaciones ▪ Preparaciones: Tinturas, extractos, “piedras de la salud” fabricadas a partir de extractos Purgas 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sistemas de diagnóstico mediante la interpretación de “señales” y pulsos del cuerpo ▪ Diagnósticos a partir de la interpretación de sueños ▪ Masajes, sobas, soplos ▪ Utilización del calor aplicado a puntos del cuerpo ▪ Dietas y regulaciones alimenticias ▪ Rezos ▪ Secretos ▪ Amuletos

Fuente: tabla elaborada por los autores.

EL CICLO VITAL DE LA PERSONA EN LAS SOCIEDADES INDÍGENAS

Para cada cultura la vida, la muerte y los distintos acontecimientos y trayectorias que las componen tienen un significado y una forma particular de representación en el mundo social. De acuerdo a esto, la cosmovisión, los roles en que se estructura cada sociedad, el contexto medioambiental y económico, entre otros factores, determinan la manera en que se entiende el devenir de la existencia humana. En particular, el desarrollo biológico de los seres humanos y los cambios físicos que éste trae consigo, han sido la pauta para que, desde la especificidad de cada sistema de creencias, se estructuren etapas y roles correspondientes a los individuos, generando diferentes nociones sobre el nacimiento, la infancia, la adultez, y los momentos que merecen ser resaltados en su transcurso.

Las ceremonias y ritos de paso han sido los marcadores por excelencia de los hitos en el ciclo vital dentro de distintas culturas. En la literatura etnográfica muchos de estas ceremonias han sido interpretadas como mecanismos de refuerzo de la solidaridad, como formas de socialización en las que se asumen las responsabilidades de los diferentes momentos de la vida o como vínculos con los elementos de la tradición y la memoria colectiva -Echeverry 1988-. Así, enmarcadas en contextos rituales complejos, los ritos de iniciación, las ceremonias de intercambio, los entierros, entre otras prácticas, han representado momentos importantes dentro de las sociedades, pues es a partir de ellos que los individuos entran a formar parte activa de la comunidad, aprenden los derechos y deberes asociados a su status y a su condición o muchas veces, como es el caso de la muerte, entran a otras etapas de la vida que requieren distintas disposiciones por parte de sus familiares.

Para los grupos indígenas que habitan el país existen múltiples formas de conceptualizar la trayectoria que cumple el individuo desde el nacimiento hasta la muerte. Sin embargo, en la

mayoría de las comunidades están presentes una serie de etapas que organizan la vida individual y colectiva de una persona, así como diferentes prácticas y ceremonias que marcan la ruptura con cada una de ellas. La manera en que se entiende el nacimiento, la infancia, el paso a la vida adulta y la muerte, son un buen ejemplo de la diversidad de significados y prácticas rituales que los acompañan.

En términos generales los indígenas piensan el nacimiento de una persona como un momento liminal, peligroso y en esta medida acompañado de prohibiciones y estrictas reglas para las madres, su hijo y en algunos casos para toda la comunidad. Entre los makuna la madre próxima a dar a luz no puede pasearse cerca de los ríos para evitar que los dueños de los sitios sagrados la vean y quieran robar el bebé. Una vez éste ha nacido, su padrino adivina mediante los espíritus lo que será su vida en las diferentes edades; a continuación se sacan todos los elementos de la maloka, se le cubre de pintura negra, se le introduce a la casa por una abertura en la pared y su madre, su padre y su padrino, guardan una estricta dieta por cinco días para protegerlo de cualquier enfermedad -Cayón 1998: 143-. Por lo general los niños pasan sus primeros años junto a las personas de su mismo género, integrados en proceso de socialización con el medio ambiente, con el sistema cultural y con los roles que en el transcurso de su infancia deberán aprender para desempeñarse en la vida adulta. Es así como las niñas wayuu crecen al lado de las mujeres participando en la recolección de frutos, el transporte del agua, entre otras labores domésticas, mientras que en sus juegos reproducen la ranchería en barro, madera y otros materiales -Vásquez, Correa 1993: 254-.

El paso a la etapa adulta se constituye también en un momento definitivo en la vida de las personas. Dado que el trabajo en la mayor parte de los grupos está dividido sexualmente, la llegada a este punto del ciclo vital representa para la comunidad la adhesión de un miembro que se considera en capacidad no solo de reproducirse y garantizar la supervivencia cultural de la sociedad, sino también de cumplir con las labores económicas y sociales requeridas para su mantenimiento. El matrimonio, la capacidad para proveerse los medios para subsistir y la vida en comunidad, son algunos valores importantes asociados a la edad adulta dentro de los grupos indígenas; el período en el que ingresa a este grupo etario por lo general esta determinado por el desarrollo biológico de hombres y mujeres y en esta medida, por el momento en que se consideran aptos para tener una familia propia. Ejemplo de la ruptura con la infancia son los ritos que se celebran en la adolescencia de los indígenas, por lo general asociados a los modelos de comportamiento de cada género. En algunos asentamientos tikuna se celebra la iniciación de las jóvenes, un tiempo después de su primera menstruación, mediante la *Fiesta de Pelazón*. Antes de la ceremonia que dura varios días, la muchacha es aislada de la casa por unos meses en los cuales ha aprendido a tejer y a realizar otras labores domésticas; luego sus parientes fabrican un corral de madera a donde la joven es conducida por las abuelas, evitando la mirada de los hombres. Una vez allí se le adorna y pinta con distintas cortezas, para después ser depilada por sus tíos. La fiesta concluye con el baño ceremonial de la muchacha y la entrega por parte de la comunidad de su vestido de mujer adulta -Camacho 1995-. Su celebración no solo cumple el papel de resaltar el fin de la niñez sino también, de acuerdo con el mito de creación Tikuna, agradecer a los creadores por la supervivencia de la comunidad y mantener el orden cósmico. En otras comunidades los ritos de paso a la adultez tienen como función enseñar al joven los elementos de la tradición, los derechos y deberes que lo hacen miembro de su grupo. Este es el caso de los adolescentes kogui quienes deben entrar a la casa ceremonial masculina para escuchar de boca

del Mamo la historia de la creación, sus lecciones sobre la vida en comunidad y en pareja, sus instrucciones para aprender a tejer, la manera en que el muchacho -ahora adulto- deberá comportarse y especialmente, para recibir el poporo, como símbolo de su entrada en la edad en que puede casarse, velar por una familia y ser un miembro activo de su grupo de acuerdo al status asignado en él.

Por su parte, la muerte es uno de los acontecimientos de mayor simbolismo y relevancia en todas las sociedades, dando paso a una gran variedad de formas de entender este fenómeno, sus causas y procedimientos subyacentes. Para algunos grupos la muerte y en particular, los rituales que le siguen, constituyen los eventos más importantes en la vida de su comunidad, mientras que para otros es simplemente un paso más dentro de la misma trayectoria vital. Así, dentro de las creencias de grupos como los wayuu, los muertos no se deben llorar inmediatamente para no apresurar su despedida. El entierro que puede prolongarse incluso durante un mes, es el momento en el que además de despedir al muerto, surge la oportunidad para renovar alianzas y volver a encontrar a los parientes de la familia extensa. Los difuntos aparecen en forma de espíritus y tienen acción en la tierra hasta su segundo entierro en el cual se transportan los restos en una vasija de barro hasta el cementerio familiar -Vásquez, Correa 1993: 236-. En relación con el ejemplo anterior, la muerte de una persona entre los inga y kamëntsá, implica que algunos meses más tarde, en la fiesta de los muertos, deben tratar de cerrarse todos aquellos lazos que se construyeron en vida del pariente difunto. Así, después de asistir a la iglesia, de limpiar la tumba y rociar en ella agua bendita se hace una fiesta en donde la chicha y la comida se dedican al muerto para desearle bienestar en el más allá y para cerrar un ciclo de la vida familiar -Pinzón, Garay 1998: 222-. En contraposición, los sikuni no tienen mayores preparativos respecto a la muerte, dado que tradicionalmente los ancianos abandonan la comunidad y mueren lejos de ella.

Como componentes de la cultura, las distintas prácticas y concepciones al respecto del ciclo vital están condicionadas por el significado que cada sociedad de a la vida y a su curso en un momento histórico particular. Estas formas de entender el proceso de los seres humanos lejos de ser elementos inmutables y esenciales a los grupos, responden a transformaciones graduales de la cultura y en muchos casos, a apropiaciones y resignificaciones de otras formas de pensamiento diferentes a sus sistemas tradicionales. Así, hoy resulta necesario reconocer los aportes de la medicina, de las religiones occidentales y de sus sistemas de creencias en la manera particular en que los grupos indígenas conceptualizan la trayectoria vital, así como la influencia de los modelos de comportamiento de los demás actores sociales que comparten su territorio. Los ritos entonces se han transformado: han incluido costumbres de la religión católica como los curas oficiantes de las ceremonias y los cementerios para los entierros, han desechado elementos de la tradición como el encierro de las niñas púberes por varios años, han resignificado elementos como los iconos y símbolos de la tradición judeo-cristiana y en este sentido, lejos de desaparecer, se han adaptado a las dinámicas cambiantes de un contexto social que aún requiere de marcadores y rituales para organizar la vida y su trayectoria.



VIDA ESPIRITUAL

En las cosmovisiones⁷⁶ indígenas intervienen tanto las cosmologías de cada pueblo como su experiencia histórica y particular en su relación con el medio ambiente, con otras sociedades y con su propia sociedad. Las cosmovisiones de los grupos étnicos y comunidades locales tradicionales muestran una naturaleza altamente simbolizada y un alto sentido de pertenencia a un territorio y a una comunidad humana.

Entre los pueblos indígenas estas concepciones se expresan principalmente en conjuntos históricos y mitológicos, sistemas religiosos y chamánicos y un conjunto de regulaciones internas relativas, entre otras, al origen del mundo y de cada pueblo, al manejo del medio ambiente y los sistemas de producción e intercambio. Hay en las cosmovisiones un doble proceso: de socialización de la naturaleza y naturalización de la vida social, y una integración dialéctica de dos planos: El que va del individuo a la comunidad - pertenencia social y cultural- y otro que integra la vida social y la naturaleza -*el territorio*-. Esto no niega -sería imposible- las tensiones y contradicciones entre la vida personal y comunitaria y entre la cultura y la naturaleza. Se quiere resaltar, que estas dos dimensiones son vistas como un todo y como un plano complejo de relaciones. Esto explica por ejemplo, la oposición de los grupos étnicos a que se considere en las normas agrarias a *la tierra* como un factor de producción, aislado de los demás recursos y de la vida social. Refiriéndose a las culturas indígenas amazónicas F. Urbina⁷⁷ señala que los valores estructurantes de las sociedades amazónicas aborígenes afianzan una idea del hombre que lo hace ver como desprovisto de sentido fuera de la relación comunitaria extensa. Esta relación se establece no sólo entre las personas y entre los grupos sino también con la naturaleza misma”-

Todo está en proceso permanente de creación y el mundo natural es entendido como un flujo permanente de energía y de transformación, y un orden. *La tradición* expresa la memoria de este proceso y los fundamentos de este orden. Cada pueblo o comunidad está unido estrechamente un *territorio* que les fue dado desde el origen por unos dueños tutelares -los ancestros- y las personas y la comunidad hacen parte de una imbricada red de relaciones que integran como un todo tres planos: la naturaleza, la cultura y el mundo sobrenatural. En este *territorio* hay un equilibrio natural y cultural que debe ser respetado y restaurado cuando este equilibrio es roto por la intervención humana, individual o colectiva.

El mundo es visto en muchas culturas como el resultado de la tensión u oposición de dos fuerzas. Es común, en los pueblos indígenas, que se conciba por ejemplo, como el resultado de dos conos opuestos unidos por su base. En la unión está el mundo que habitamos, arriba está el mundo luminoso, abajo el mundo oscuro. Los tres mundos son necesarios. Los indígenas de la Sierra hablan del *mundo sol*, *este mundo* y el *mundo noche*. Cada mundo de arriba o abajo tiene cuatro niveles y la unión, el noveno, donde se conjugan los dos mundos, es el *nuestro*⁷⁸.

⁷⁶ *Cosmovisión*. Manera particular que tiene cada sociedad y cada persona de entender el universo, en especial, la relación que hay entre la sociedad, el individuo, la naturaleza y el sentido de su existencia.

⁷⁷ Urbina, Fernando. Amazonia, naturaleza y cultura. En: Amazonia. Escenarios y conflicto, Cedime / Abya-Yala. Quito Ecuador, 1993.

⁷⁸ Para los u'wa que comparten esta visión de cuatro niveles, el mundo de abajo se asocia al útero -*ruya*-. Los embera se refieren a los tres niveles en el cual, este mundo es el resultado de la tensión dialéctica de dos deidades tutelares y opuestas, *Karagabí*, luminoso y *Antumía*, dueño del mundo de abajo, lugar oscuro donde los alimentos no se

Arriba está el sol. La luz y el calor del sol es energía seminal. Abajo está la tierra. La tierra es fértil y necesita de la energía del sol. Los humanos estamos en la mitad y somos mediadores y mediados por estas dos fuerzas. Hay puntos en el territorio donde concurren varios planos de los mundos. Huecos por donde suben los de abajo, lugares subacuáticos donde viven los dueños de los peces, sitios *-patios-* donde se conmemora el ascenso de un héroe al mundo de arriba, lugares donde los seres sobrenaturales, vestidos de animal se reúnen a deliberar como lo hacen los humanos y muchos otros sitios, que son considerados lugares sagrados. En sociedades como la Wayuu, los cementerios son residencia de los antepasados y marcan los territorios de pertenencia de los clanes. Las comunidades afrocolombianas tienen igual valoración de los cementerios. En algunos grupos, en especial los pueblos agricultores, la relación con la tierra, por ejemplo, es muy fuerte. La consideran madre y fundamento de la vida. Esta relación con la tierra modela un estilo de vivir y de ver el mundo. Este es el caso de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, de los guambiano y de los nasa o páez, pueblo este último en el que la agricultura y el contacto directo con la tierra tiene un inmenso valor⁷⁹. En estos pueblos la tierra debe ser *resfrescada* - sometida a un ritual- antes de ser utilizada. Los nukak y los uitoto, por ejemplo consideran, que provienen de un mundo subterráneo. Los huecos por donde accedieron a este mundo determinan puntos sagrados de su territorio.

El medio natural se perturba por su uso -y abuso- y por la acumulación de bienes. La acumulación de bienes interrumpe los flujos de energía y produce efectos inconvenientes. Si una comunidad cultiva o tiene cosechas en exceso puede ser sancionada por los *dueños espirituales* de las plantas cultivadas y sufrir privaciones en el futuro. Por esa razón los excedentes, en el caso del Vaupés, son obsequiados a otra comunidad que no los tiene en una fiesta conocida como el *Dabucurí*. La acumulación económica es entendida como mezquindad y es sancionada moralmente. En las comunidades tradicionales con frecuencia se sanciona moralmente la acumulación individual de riqueza y se evita todo proceso de diferenciación social que ésta pueda generar. En casi todos los pueblos indígenas hay historias de su tradición oral que sancionan la acumulación.

Los seres humanos siempre perturban el orden de la naturaleza mediante el uso arbitrario de los recursos naturales y la trasgresión de las normas sociales. Deben, por lo tanto, restablecer el orden perdido que amenaza la naturaleza y la vida social. Los mitos contienen numerosos ejemplos de *involución* humana a causa del rompimiento de este orden. El ritual -este es el caso del *Yuruparí* amazónico- se hace para restablecer el orden, que siempre es precario.

Para muchos pueblos y comunidades, los bienes de la naturaleza les fueron dados a los seres humanos como un don, los cuales deben ser retribuidos. Para los pueblos agricultores animales, plantas, minerales y el agua, son un don dado por la Madre Tierra. En la selva se habla de los

consumen, porque la gente no tiene ano. Los nukak, nómades de la selva amazónica, conciben también tres niveles: el de arriba *-jea-* donde viven los *takueyi* y a donde va una de las tres almas que toda persona tiene; este mundo *-yee-* donde viven los nukak y los *nemep* -espíritus peligrosos- y el mundo de abajo de donde son originarios los nukak y en donde viven los *bak munu*, que en ocasiones suben a buscar alimento en este mundo convirtiéndose en animales y en consecuencia, posible alimento para los humanos. -D. Mahecha et al, 1998: 6-.

⁷⁹ “Pertenecer a los páez en buena ley equivale a ser agricultor (...) Para los páez el único trabajo válido es la agricultura” -Rappaport 1989: 51-

dueños de una u otra especie animal o vegetal. Si las plantas y animales son dones, se debe pagar su uso. Se paga mediante el ritual, las ofrendas dadas a la Tierra -pagamentos- y se obliga al cuidado del recurso. “A la tierra hay que devolverle lo que nos da” es frecuente que diga un indígena o campesino tradicional. Para los u’wa por ejemplo, las deidades ancestrales les exigieron a cambio de las plantas y árboles silvestres, que servirían de medicina y alimento, pagos rituales simbolizados en agua, el tambor, la caracola, una corona y la sombra que, de acuerdo con A. Osborn, corresponden en la vida y la fisonomía de las plantas: el agua a la lluvia, la corona a los estigmas de la flor y la sombra al sombrío del sotobosque. El tambor y la caracola son, en la parafernalia U’wa, alma y aliento de los seres vivos -A. Osborn 1995: 121-. Entre los uitoto las plantas rituales o importantes tienen un *dueño* espiritual que las domestica y cultiva. Como lo señala M. Cecilia López en su trabajo sobre el pueblo Uitoto, “Cuando el indígena habla sobre el dueño de la planta, se refiere en su mitología a los seres míticos que por primera vez utilizaron la fuerza de las plantas” -M.C. López, 1996: 276-. Cada *dueño* tiene un nombre que se menciona en rituales, rezos y conjuros. Los nombres de estos dueños están asociados a las plantas. “Por lo general los nombres tienen la misma raíz lingüística del nombre de la planta; la mayoría son nombres compuestos por dos palabras. La segunda se refiere al ser divino. Por ejemplo: ñekida buinaima es el dueño mítico del cumare -*Astrocaryum chambira*- y en donde buinaima significa divino” -M.C. López: 1996: 278-. Los kurripako denominan a los dueños de los animales como ñapirricurri. Algunos rituales expresan una transacción con los dueños espirituales de los recursos biológicos. El *rezo del pescado* un ritual de los indígenas sikuani y kuiba, que hace parte, a su vez, de los ritos de iniciación femenina, es de alguna manera una transacción con el mundo subacuático para que, a la vez que proporciona alimentos, no se lleve a los seres humanos como alimento suyo.

Refiriéndose a este rezo, Francisco Ortiz señala que “en un sentido general, el ritual inaugura una nueva etapa del individuo tanto desde el punto de vista de su desarrollo biológico, como desde el punto de vista de su relación con la naturaleza misma. Se trata en efecto de momentos críticos del equilibrio Hombre-Medio Ambiente, al aparecer un nuevo consumidor de carne animal o al surgir en un individuo la capacidad de multiplicar la especie humana” -1991:28-. Esta mediación y relación con los seres espirituales que tienen un dominio sobre los bienes de la naturaleza y con la matriz cultural que aleja o aproxima a los seres humanos a la flora y a la fauna, obliga a repensar el concepto de *ecosistema*, que en este caso estaría definido, no sólo por la relación entre los seres vivos, y entre los llamados componentes abióticos, sino que también por la relación cultural con los humanos. En esta relación cultural, los seres espirituales y los chamanes aparecen como los administradores de los flujos de energía y cadenas tróficas que se dan entre los seres vivos.

Hay plantas sagradas o de alto valor religioso por razones estrictamente culturales. A manera de ejemplo, entre los embera se habla del *Árbol genené*, origen de los ríos que A. Gómez identifica con el *Caryocar amygdaliferum* -Caryocaceae-. Para los siriano el árbol llamado *mochilero*, en su lengua *U’muy deh*, tiene un alto valor religioso y para los sikuani el *kaliawiri*, asociado al origen de los alimentos cultivados.



Cuadro 73
Plantas asociadas a contextos rituales

Nombre común o indígena	Nombre científico	Pueblo
Coca	<i>Erythroxylum</i> sp ⁸⁰	Pueblos amazónicos, pueblos del Cauca y la Sierra Nevada de Santa Marta
Tabaco	<i>Nicotina tabacum</i>	Pueblos amazónicos, U'wa y pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta
Yagé	<i>Banisteriopsis caapi</i> , <i>B. Inebrians</i> , <i>B. Rusbyana</i> <i>Tetrapteryx methystica</i> <i>Diplopteryx cabreraza</i>	Pueblos amazónicos y del Pacífico
Yoco	<i>Paullinia yoco</i>	Llanos Orientales
Yopo	<i>Piptadenia peregrina</i>	Llanos Orientales
Borrachero	<i>Datura suaveolens</i> , <i>D. Candia</i> , <i>D. arborea</i> , <i>D. sanguinea</i> , <i>D. delichocarpa</i>	Bajo Putumayo, Caquetá y Amazonas
Virola	<i>Virola calophylla</i> <i>Virola calophylloidea</i>	Amazonia
Otros	<i>Methysticodendron amesianum</i>	Amazonia

Fuente: Cuadro elaborado por los autores con base en: N. Uscátegui, 1959.

El legado del pensamiento⁸¹

G. Reichel-Dolmatoff señala que entre los desana, el origen de las ideas abstractas es el Cosmos, la unidad primigenia, que precede a las imágenes y por tanto a las acciones. Abusando quizás de la metáfora, podría decirse que el pensamiento es un texto escrito desde siempre en el Cosmos mismo. La tradición es la lectura de ese texto y se tiene como un legado de los antepasados.

El pensamiento como legado quiere decir entonces que es recibido, como tradición, por una comunidad o una persona -el jefe espiritual- a la manera de un *don* que le entregan los ancestros. La obligación de quien lo recibe es preservar y hacer un buen uso de este legado, que es de todos y transmitirlo a las generaciones futuras. Todos son beneficiarios de este pensamiento, pero hay personas que tienen un mayor conocimiento o capacidad de acceso al mismo como los chamanes, por ejemplo. Entre el pensamiento y el mundo material hay una correspondencia pero son dos cosas diferentes. La *comida cultivada* tiene en correspondencia un *Pensamiento de la comida cultivada*. Este Pensamiento pasa de generación en generación. -C. van der Hammen, 153-. Pero corre el peligro, tal como lo enseñan los mitos, que se pierda. En el pasado mítico de algunos pueblos, por transgresión de tabúes, los ancestros les han quitado este *pensamiento*. De acuerdo con el mito, los seres humanos tenían los alimentos, los cultivos, pero no sabían para qué servían, no sabían cultivarlos, entonces se disuelve la vida social y los seres humanos regresan a la

⁸⁰ Las especies más cultivadas tradicionalmente son la *Erythroxylum coca* -amazonia- y la *novogranatense Erythroxylum* -Cauca, Sierra Nevada de Santa Marta-.

⁸¹ El texto se toma del estudio realizado por el Instituto Humboldt: Protección del conocimiento tradicional. Bogotá, 2000. E. Sánchez, M.P. Pardo y otros.

condición animal. Se trata indudablemente del tránsito de la naturaleza a la cultura y del *conocimiento tradicional* como un legado. Ir contra este *pensamiento* es ir contra la cultura. Es poner en peligro la condición social de los seres humanos.

Los modelos energéticos de explicación del mundo han sido divulgados, para el Amazonas, en los trabajos de G. Reichel-Dolmatoff⁸². “Para todas las criaturas de la tierra el padre sol proporcionó una cierta cantidad de energía vital que debía pasar por las plantas, los animales y el hombre, pero siempre manando del sol y regresando a él. Para regular este flujo el padre sol instituyó en esta tierra el amo de los animales que debía ser el mediador entre el hombre y su medio; entre los hombres, el padre sol instituyó el chamán para que actuara como mediador entre su gente y el amo de los animales...” -1978:244-.

En la concepción del mundo descrita como de flujos de energía, los distintos niveles energéticos son representados con frecuencia con colores. Para los u’wa la secuencia es hacia arriba o abajo: azul, rojo, amarillo, blanco y conlleva un movimiento⁸³. Los flujos energéticos son también concebidos como una cadena alimentaria. En culturas que consideran sus orígenes en un mundo subterráneo es común que se den intercambios alimenticios entre los dos mundos. Los del mundo de abajo que suben a buscar alimento se convierten en animales, por lo tanto en alimento y son cazados, los de este mundo al morir pueden ir a ese mundo como animales y ser también cazados. Hay muchos otros ejemplos de intercambio entre seres humanos y animales que muestran una compleja cadena alimenticia simbólica en la que intervienen distintas categorías: animales, animales/humanos, humanos/animales -que no deben ser cazados, animales parientes -que no deben ser cazados- y animales no parientes. Esta cadena exige al cazador someterse a rituales y normas precisas que como lo muestran los estudios etnográficos sobre la materia, tienen una incidencia favorable en la preservación de la fauna. En algunas culturas la planta, el animal es fuerza, una energía, que domina el *dueño espiritual* de la planta o animal. Por esa razón se asocian plantas, animales y personas.

El pensamiento en la mayoría de culturas indígenas no es un patrimonio exclusivo del ser humano. Las especies piensan y enseñan. Es común oír que el Chamán viaja al mundo de los animales para aprender de ellos, o que un animal le enseñó la virtud curativa de una planta o que a una persona en sus sueños, un animal le enseñó un conocimiento. También que un Chamán puede recibir en estados de excitación y éxtasis producidos, el mensaje de una especie biológica determinada. Si uno se abre al conocimiento de la planta, generalmente mediante el uso de alucinógenos, la planta le enseña. Así lo describe Schultes: “Los medicine man de las tribus kamsá e Inga del Valle del Sibundoy tienen un conocimiento desacostumbradamente amplio de plantas medicinales y tóxicas (...) Uno de los más reputados entre ellos se llama Salvador Chindoy, quien insiste en el hecho de que su saber respecto al valor medicinal de las plantas le ha sido enseñado por las mismas plantas a través de alucinaciones experimentadas en el curso de su larga vida de medicine man”⁸⁴.

⁸² Explicaciones de esta naturaleza se encuentran también en Clara van der Hammen y Martín von Hildebrand, quienes trabajaron en el Amazonas.

⁸³ Como lo señala A. Osborn “Para los Uwa el espacio no tiene sentido o significado sin movimiento”. -1995:82-.

⁸⁴ Shultes y Raffaui, 1992:58, citado por Narby, 1995: 45.

El antropólogo François Correa analizando los mitos de los pueblos del Vaupés muestra la importancia que tiene *la conservación* en la cosmovisión indígena, como dominio y mantenimiento de un orden universal⁸⁵. Si se desconoce el orden del cosmos, no se puede dominar la naturaleza y en consecuencia se puede tener un comportamiento inadecuado que desencadene males -en especial enfermedades- para el grupo social⁸⁶. La conservación es una práctica de control, o como lo sugiere F. Correa, de manejo del orden cósmico -1989: 144-.

El jefe espiritual suele ser lo que la antropología designa como Chamán. El Chamán descrito por la antropología muestra una persona especialista en el mundo sobrenatural, que se vale de psicoativos, alucinógenos u otros medios para alcanzar un trance, curar los enfermos y en ocasiones, ocasionar la enfermedad. Los estudios etnográficos han venido haciendo énfasis en el discurso ordenador del Chamán mostrando el papel e importancia de los mitos y un universo de actividades chamánicas cada vez más complejo, donde se mezclan el conocimiento de especies y relaciones biológicas, actividades sociales y prácticas psicoterapéuticas. El Chamán amazónico suele ser denominado "*hombre jaguar*". Se utiliza también una denominación genérica que suele ser precisa: "*dueño de maloka*". Es común que se le llame taita o payé -Vaupés-. El Chamán, principal especialista del *conocimiento tradicional*, para acceder al pensamiento como tradición -a la que debe *conectarse*- usa *plantas maestras* como la *Banasteriopsis caapi* el principal bejuco del yagé, ambí, una resina preparado a partir del tabaco y hojas de coca o el ayuno prolongado. El yagé es utilizado por 72 pueblos amazónicos -Luna, 1986- en su mayoría, del occidente de la cuenca.

Este personaje juega un importante papel social ya que sostiene la unidad social y espiritual de la comunidad a la que pertenece⁸⁷, obra como el depositario y conocedor de la tradición y los rituales y mediante el dominio de las técnicas del éxtasis, puede acceder a lugares donde viven seres espirituales -el lugar de los muertos, los ancestros, los dueños de las especies- y transar con ellos. Su acceso al *pensamiento* -como legado- está ligado muchas veces a restricciones alimentarias y sexuales. Un Chamán es generalmente un especialista que conoce la historia original a la que consulta siempre para dilucidar y resolver problemas individuales y comunitarios. Todo relato chamánico es de alguna manera una reconstrucción narrativa de la historia de su grupo. Utiliza el sueño como base de interpretación de muchos fenómenos y sucesos. El Chamán obra como el depositario y conocedor del legado cultural y cognoscitivo de su grupo.

Hay pueblos donde el chamanismo está reservado a los hombres. En otros pueblos hay chamanes hombres y mujeres, pero es menos frecuente que se presenten chamanes mujeres. El Chamán cura⁸⁸. Suele suceder que existan contradicciones, enemistades y guerras entre chamanes de comunidades diferentes. De allí que sean valorados de manera distinta según se mire desde el grupo al cual el Chamán pertenece o desde otros grupos que lo consideran aliado o enemigo. En

⁸⁵ Véase: F. Correa. Relatos Míticos Kabiari. Servicio Colombiano de Comunicación. Bogotá, 1989.

⁸⁶ Cercano a este concepto sería el *principio de precaución*, de la legislación ambiental.

⁸⁷ Refiriéndose a esta institución entre los nasa, dice Nachtigall que "...existen algunas parcialidades en donde, como en tiempos antiguos, todavía se encuentran hombres con conocimientos y prácticas sobrenaturales, que sostienen la unidad social y espiritual de esta comunidad. Estos son los téyu o ñiy."

⁸⁸ Se identifican dos fuentes de energía que intervienen en la cura chamánica, una positiva, "de arriba" y una negativa, "de abajo". En algunos pueblos, como el Nasa, existen especialistas en cada una de estas energías.

pueblos como el Embera y el Nasa a esta enemistad se le atribuyen muchas de las enfermedades: son males enviados por chamanes. Esto explica en parte que algunas comunidades distingan entre un chamanismo positivo, protector y otro dañino, negativo.

El Chamán utiliza el éxtasis y estados alternos de conciencia⁸⁹. Puede acceder -viajar- a otros espacios donde viven seres espirituales -el lugar de los muertos, los ancestros, los dueños de las especies- y *negociar* con ellos. Su acceso al *pensamiento* -como legado- está ligado muchas veces a restricciones alimentarias y sexuales. Los chamanes utilizan para acceder al éxtasis, plantas estimulantes y alucinógenas. Algunos pueblos, como los de la Sierra utilizan el ayuno. Los cantos y danzas contribuyen a crear un ambiente favorable al éxtasis. Un Chamán amazónico suele, en los rituales, cuando recibe una ofrenda de un grupo, recitar la genealogía completa del mismo. Este reconocimiento es una confirmación del saber y de la autoridad del dueño de maloka. Las discusiones sobre el origen y significado de las palabras son comunes cuando se reúnen chamanes y sabedores.

El Chamán u hombre jaguar, debe ser un conocedor del territorio y de los recursos en él existentes. En la medida que una de sus funciones es la de regular el aprovechamiento de los recursos que se extraen del bosque y de negociar con sus dueños espirituales, este conocimiento es vital. El debe indicarles, al cazador y al pescador, donde obtener sus presas, cuando deben cazar; debe también decirle al cultivador dónde hacer las chagras. Estas actividades, extractivas y agrícolas deben ajustarse a condiciones particulares en correspondencia con ciclos naturales. El Chamán posee conocimientos astronómicos, por eso sigue las estrellas y los ciclos solares. Por ejemplo, los chamanes nasa utilizan las montañas de su escarpado territorio, en relación con la salida y puesta del sol, para establecer calendarios agrícolas -Rappaport.1989: 56-. Para todo se utilizan las fases de la luna. Muchos eventos biológicos son indicadores para los cultivos. El vuelo de las hormigas en las sabanas del oriente, al comienzo de las lluvias después de la temporada seca, le anuncia a los indígenas el tiempo de la siembra. Cada tiempo, cada evento social trae su ritual. Estos rituales son liturgias complejas donde se re-edita la historia del grupo, se afirman los nexos comunitarios y donde a la vez que se hace una afirmación colectiva, se garantiza el pasaje de un papel o de una situación social a otra. Los jóvenes se hacen guerreros, pueden consumir las hojas sagradas de coca, se hacen alianzas matrimoniales, se curan los enfermos y se despide a los muertos. Los recitativos, los cantos, las danzas, las prácticas curativas, la adivinación mediante el viaje chamánico -el éxtasis- precisa de conocimientos profundos sobre la tradición. En algunas comunidades el Chamán se apoya en el especialista en plantas y en algunos pueblos -tule, uitoto-, donde existen carreras ceremoniales, en especialistas en campos específicos -cantores, músicos y otros-.



⁸⁹ No todos los pueblos que acuden a técnicas del éxtasis tienen instituciones chamánicas.

Cuadro 74
Los Seres Espirituales

Nombre	Pueblo	F	M	O	Descripción
Abara	U'wa	x			Custodia las aguas malignas
Agdjibadara	Barí				Se Transformó en hormiga
Anamei	Piaroa				Vive el templo sagrado ñuema
Aikia	Tikuna	x			Nació junto a Ipi. Se casó con la ardilla
Arina	U'wa	x			Deidad de la luz
Baclibe	Tule		x		Nele fundador
Baukara	U'wa	x			Deidad de la luz asociada a las mujeres
Bothwata	U'wa				Asociado al maíz de tierra alta
Buinaima	Uitoto		x		Héroe de abajo
Bukowa	U'wa	x			Asociada a la sal de roca
Buriatha	U'wa		x		Asociado a la yuca
Buwaria	U'wa				Deidad asociada a la enfermedad de las esferas amarilla/roja
Cubilel	Tule		x		Nele fundador
Cueche	Awa				Espíritu dañino del bosque
Chejeru	Piaroa				Vive el templo sagrado ñuema
Chivarina -los-	Barí				Espíritus dañinos
Chutún	Awa				Deidad maléfica del bosque
Dadibdú/Daviddu	Barí		x		Asociado a la enfermedad, la noche
Daybagdodjira	Barí				Vive en el lecho de los ríos
Duejin	Puinave		x		Héroe principal. Es hijo de Kwai. Distribuye los clanes
Etuana	Yuko				Liberó el mundo de las aguas del diluvio
Garrabás	Yanacona		x		Domina el mundo de abajo/oscuridad/dueño de los animales
Guarirom	Puinave		x		Creador del Universo
Huagun/Yagun	Tule		x		Nele fundador. Castiga a los malos
Huaquiblel	Tule		x		Nele fundador
Ibaki	Tule				Deidad que recompensa a los vivos
Ibelel/Ibeorgún	Tule		x		Héroe cultural. Introdujo las normas y las instituciones Tule

Idn Kamni	Makú			Creador. Hizo el mundo con su saliba. (Correa F. 1987)
Ipi	Tikuna		x	Héroe opuesto a Yoi
Ium -los-	Puinave			Espíritus malignos de la selva y las aguas
Iyara	Uwa	x		Columna del universo/ terremoto
Juan Tama	Nasa -Paez-		x	Histórico. Hijo del Trueno. Asociado a una estrella
Juashcona	Kamēntsá	x		La luna. Asociada a la sexualidad femenina
Jutsiñamui	Uitoto		x	Héroe de arriba
Juyá	Wayuu		x	Héroe asociado a las lluvias
Kaba	U'wa	x		Domina el mundo de abajo/oscuridad
Kakina	U'wa	x		Dueña de las plantas
Kalu	Tule			Fortificación habitada por los espíritus tutelares. Morada
Kalu Cuquili	Tule			Fortaleza de las deidades bienhechoras contra los espíritus del mal
Kalu Tigun	Tule			Allí se produce la vida humana
Kalu Yagun	Tule			Allí van los muertos que han cometido graves faltas
Kalyim	Guambiano			Duende travieso
Kanwara	U'wa	x		Deidad chamánica asociada a la fertilidad y al sexo
Kapish/ K'pish	Nasa -Paez-			Asociado al trueno. Expresión de la deidad principal
Karina -los-	Barí			Gente con forma de animal
Kario-Kwigra	U'wa			Arbol mítico/ Kara
Karotha	U'wa			Deidad mensajera
Kawaya	U'wa		x	Asociado a la coca
Ketimora	U'wa			Deidad mensajera
Kokatuma	U'wa	x		Hermana de la dueña de las plantas
Kotina	U'wa			Los primeros abuelos
Kubojowa	U'wa		x	Deidad asociada al maíz
Kwai	Puinave		x	Hermano de Guarírom
Kwai	Sikuani /Piapoco/Kurripako/Kubeo		x	Creó el mundo actual
Locomboo	Pijao	x		Creador
Llibán	Nasa -Paez-		x	Histórico. Emisario del Trueno
Maleiwa	Wayuu		x	El Creador

Mama Concia	Yanacona	x			Imágen de la Virgen de Caquiona
Masartummi	Tule		x		Nele fundador
Mereiwa	Wayuu				Deidad principal
Mowacha	Tikuna	x			Nació junto a Yoi
Muchú	Barí				Modificó el paisaje de montañas en vegas
Nacuco	Pijao				Creador de este mundo
Nadili	Tule		x		Nele fundador
Nía	Tule				Espíritus que pueden ocasionar daño
Nibdá	Puinave	x			Hermana de Guarirom
Nicuara	Barí				"Motilón blanco" asociado a la práctica del canibalismo
Nuchu (los)	Tule				Ayudantes del Nele representados en figurillas de madera
Nuguwaymasig	Guambiano				Espíritu maligno
Nutapa	Tikuna	x			Madre de Yoi e Ipi que nacieron de sus rodillas
Ologana- Conquilel	Tule		x		Nele fundador
Olonicdiligua	Tule		x		Nele fundador
Páptumat	Tule		x		El creador
Pirkibiari	Puinave		x		Hermano menor de Guarirom
Poni	Tule				Espíritus que pueden ocasionar daño
Pulowi	Wayuu	x			Esposa de Juyá. Se asocia a la sequía y los vientos
Purba	Tule				Principio animado. Espíritu de los seres vivos
Quiccadir	Tule	x			Esposa de Ibelel. Enseñó las labores femeninas
Sabaseba	Barí				Principio creador
Saymaydodjira/ Saimadoyi	Barí		x		Creador
Señor de Cuaiquer	Awa		x		Imagen de Cristo venerada por los awa
Señor de Sibundoy	Kamëntsa		x		Imagen de Cristo
Shinye	Kamëntsa		x		El sol. Principio creador
Sibabio	Barí	x			Asociada al incesto. De sus cenizas surgieron otros pueblos
Sibu	Tule		x		Nele fundador
Tae	Tikuna				Suministra el espíritu a los niños que van a nacer
Tapucos	Yanacona				Seres del mundo de abajo

Tiegún/Tigun	Tule		x	Nele fundador
Tudon	Puinave		x	Héroe asociado a los cultivos
Uigudun	Tule		x	Nele fundador
Ure	Guambiano			Espíritu maligno que vive debajo de la tierra
Utapinomaku	Tuyuka	x		Héroe fundador. Anaconda / piedra
Virgen de la Purificación	Yanacona	x		Imagen de la Virgen de Pancitará
Virgen de los Remedios	Yanacona	x		Imagen de la Virgen de Bolívar
Wanülü	Wayuu			Tío materno de Pulowi. Asociado a la enfermedad
Withra	U'wa			Se transformaron en plantas
Yash	Guambiano			Espíritu asociado al borrachero
Yoi	Tikuna		x	Héroe principal. Hizo la gente, estableció las normas tikuna
Yoluja	Wayuu			Ser sobrenatural
Yoruja -los-	Wayuu			Espíritus malos
Yuruparí	Indígenas del Vaupés - Amazonas		x	Palabra de origen Geral. Flautas ancestrales. Legitiman el poder masculino. Ritual.
Wajari	Piaroa		x	Principal héroe cultural

Fuente: Cuadro elaborado por los autores.

Los rituales indígenas y las plantas sagradas

En los rituales se utilizan *plantas sagradas*. Algunas se consumen como el tabaco, que tiene una compleja preparación y se consume en forma líquida o en resina *-ambil-*; de la coca se consumen las hojas luego de ser tostadas, maceradas y pulverizadas. Para rituales especiales consumen el yagé *-Banisteriopsis sp.-*. El siguiente cuadro registra esta clase de plantas.



Cuadro 75
Plantas estimulantes, embriagantes y alucinógenas utilizadas

Pueblo	Tabaco			Coca	Yagé	Kapi	Yopo	Datura	Virola	Aji	Balsámico	Chicha					
	AM	CI	RA				E	SE				MA	CH	YU	PL	PI	CA
Awa																	
Nasa -Páez-		X		X X								X X				X	X
U’wa	X X			X X								X X					X 90
Barí		X X															
Kofán		X				X X						X					
Uitoto	X X	X	X	X X		X X			X			X	X X	X X		X X	
Nukak		X X							X X								
Sikuani	X						X X										
Embera		X				X						X X					
Afro- Pacífico		X				X					X X	X				X X	
Kogui	X X			X X													
Wayuu																	

Fuente: Cuadro elaborado por los autores.

AM: Ambil; CI: Cigarro; RA: Rapé; OT: Otros; E: Elaborado; SE: Sin Elaborar; MA: Maíz; CH: Chontaduro, Pumpuñá; YU: Yuca; PL: Plátano; PI: Piña; CA: Caña de Azúcar; OT: Otros

Los siona y kofán consumen la savia del bejuco yoco -*Paullinis yoco*-, un estimulante. Alucinógenos y estimulantes de las familias *Brugmansia -borrachero-* y *Brunfelsia* también son utilizados. Los amazónicos cultivan o recolectan para consumo ritual de los varones adultos tabaco, arbustos de coca, yagé y otras plantas estimulantes o narcóticas -como las virolas. En el llano utilizan el yopo y en el Pacífico el pildé que se obtiene también de variedades de la *Banasteripsis*.



⁹⁰ Los u'wa utilizan también chicha de batata y de kara -un frutal-. De maíz se hacen dos preparaciones: kanoba y kathira -A. Osborn. 1995: 109-

SISTEMAS TRADICIONALES DE EDUCACIÓN

El sistema de referencia de una persona indígena

Hay tres referentes sociales básicos: la comunidad de origen, la tradición cultural y el territorio. De un lado están todos los procesos de identidad que hacen que una persona haga parte de un grupo social y que tenga un legado histórico que lo explica y sitúa en el mundo y de otro, sus referentes espaciales -que también hacen parte de esa identidad-. El territorio es una unidad y todos los seres vivos que están en él, incluyendo las personas y los seres espirituales -como los dueños de los animales y plantas-, están relacionados entre sí. El territorio hace parte también de una trama simbólica cruzada por hechos históricos narrados de generación en generación por los dirigentes espirituales y sabedores, como parte fundamental de la vida indígena. Así, el territorio y sus recursos constituyen un legado que une -como un todo- la generación presente a las generaciones del pasado y a las generaciones del futuro.

Junto a estas tres condiciones está la manera de conocer. El conocimiento hace parte del orden natural y cumple, respecto a la naturaleza y la vida social una importante función en su conservación y mantenimiento. Algunos pueblos consideran que tienen una misión que cumplir en la conservación del equilibrio del mundo y la naturaleza. El ejercicio del pensamiento en el ritual contribuye a mantener el mundo en el que vivimos. De esta manera, el pensamiento adquiere un alto valor religioso.

La palabra es una fuerza, tiene poder y debe ser utilizada de manera responsable. Las hojas de coca -*el mambe*- y el ambil de tabaco ayudan a suavizar, a dominar la palabra⁹¹.

Cuadro 76
Sistema de Referencia

Condición	Efecto	Procesos adversos
Pueblo/comunidad/linaje	Pertenencia, identidad	Fragmentación social,
Cultura	Sentido de la vida, pertenencia, identidad	Erosión e imposición cultural
Territorio	Seguridad, pertenencia, identidad	Desplazamiento forzado Pérdidas territoriales Pérdida de gobernabilidad
Conocimiento	Capacidad, proyección, identidad	Erosión de los sistemas de conocimiento Ruptura generacional

Fuente: Cuadro elaborado por los autores.

⁹¹ Entre los uitoto, como lo muestra la antropóloga María Cecilia López, así como la yuca es alimento, la palabra es el verdadero alimento para el ser humano. “La palabra se debe preparar, debe pasar por todo un proceso para que nos sirva, así como la yuca brava que requiere de todo un complejo proceso para tornarla útil. La palabra es fuerte, así como la yuca, que tiene veneno, pero si se domina es útil; por eso no se puede decir que hay cosas malas, lo que se debe hacer es transformarlas para el bien de las personas”. -M.C. López 1996:277-.

La transmisión de conocimientos

Hay una *función social general*, de transmisión de conocimiento, que recae de manera especial en la familia donde los adultos -del núcleo familiar, generalmente extenso- instruyen a los niños y jóvenes de su mismo sexo. Hay también una responsabilidad en esta transmisión de conocimientos en la relación entre grupos generacionales en la cual los ancianos o mayores tienen un lugar de preeminencia⁹². A esta función suele designársele como proceso de socialización, en el cual la familia y la comunidad en su conjunto transmiten los conocimientos, valores y pautas de comportamiento a los individuos, moldeando su carácter desde el nacimiento hasta su muerte. -V. Gutiérrez 1978-.

La socialización primaria es la que se vive principalmente en la niñez en el seno de la familia y la comunidad, la secundaria hace referencia de manera principal a la vida joven y adulta donde este ciclo se cumple en instituciones formales como la escuela o un grupo generacional de iniciación o de trabajo. En los grupos indígenas el joven para pasar a la vida adulta e integrarse a la vida social propia de su género, debe someterse a rituales de iniciación en los que se exige o se somete a un proceso de instrucción previo. El iniciado debe conocer y dominar las técnicas productivas propias de su género y debe ser instruido en la tradición y normas de comportamiento social de los adultos.

En algunas concepciones al pensamiento sólo se accede después de haber pasado por el rito de iniciación. Clara van der Hamen transcribe el mito Yukuna Kariirimi en el que se muestra cómo el pensamiento solo le fue entregado al héroe cultural después del bautizo, es decir, después de que el huérfano⁹³ Kariimiri pasó el rito de iniciación, a partir del cual en la narración ya no se hace referencia al huérfano -Irimi-, sino que será llamado kari. “Una vez con el pensamiento de la comida cultivada, se puede convertir -el héroe- en capitán y mantener una maloca.”-1997:153-.

En general, se aprende en la vida diaria, por imitación o instrucción de familiares o personas mayores. Se aprende en juegos como los del hilo, imitando la red de una araña, con la cual se forman figuras que enseñan sobre la forma que tienen las aves, mamíferos, insectos, el corazón de los árboles y otros, cuyo significado debe ser entendido por todos. Se aprende también en los rituales colectivos escuchando y repitiendo los recitativos que allí se hacen, siguiendo las pautas de la danza y el canto y siguiendo las curaciones y rituales del Chamán. La danza, las máscaras y los recitativos enseñan sobre la vida de los animales⁹⁴ y plantas. Tanto en el mito como en los imaginarios y en la cotidianidad se expresan actitudes, valores relacionados con los seres humanos y la naturaleza. Los mitos son una forma de almacenar y utilizar el conocimiento⁹⁵. De ellos se extraen constantemente enseñanzas y normas para el presente.

⁹² Refiriéndose a los kawayari F. Correa señala: “El conocimiento es una actividad que se acumula a largo de los años. Son los viejos los que detentan un mayor bagaje en los actos de la vida social...” -F. Correa 1989: 128-.

⁹³ Se designa como huérfano al ser humano que no tiene identidad, cultura, pertenencia a una comunidad de personas. Una persona expulsada de su comunidad es por tal razón considerado un huérfano.

⁹⁴ Koch-Grünberg hace una descripción detallada de las danzas de máscaras en el Vaupés mostrando cómo el bailarín procura imitar de la manera más exacta posible los movimientos y acciones del ser que busca representar.”. -1995: 185-.

⁹⁵ Los mitos suelen utilizar dos conectores y ejes del mundo, uno vertical, -frecuentemente un árbol-, otro horizontal, -frecuentemente *la serpiente*-. A veces los dos ejes se confunden -el arco iris / serpiente entre los nasa-. En el mito se

El dirigente espiritual -taita, curaca, payé entre otros- elige a los aprendices. En algunas comunidades jóvenes con disposiciones especiales eligen serlo y hay otras, en donde hay señales que predestinan la persona que se dedicará al servicio espiritual. María E. Márquez refiriéndose al Chamán U'wa advierte que desde antes de nacer el niño, la madre sabe si está predestinado para serlo, por los sueños que tiene durante el embarazo. Otras veces lo conocen por la forma que tiene la coronilla de la cabeza. Entre los nasa, los sueños guían a la persona. El tewele "catea" al aprendiz y en los sueños se le revele la disposición de éste para ser tewele. El estudiante es guiado a través de sueños por el maestro. En muchos grupos el dirigente espiritual no consume sal, muchas veces, tampoco dulce y sigue dietas rigurosas. Las parteras aprenden de sus madres o abuelas el oficio. Hay oficios que se transmiten de maestro a aprendiz, debiendo este último dar una contraprestación -pago- al maestro o simplemente sirviendo de ayudante. El pago debe entenderse como una compensación de un sistema comunitario de relaciones de reciprocidad.

LAS LENGUAS INDÍGENAS

Siguiendo a Jon Landaburu en el país se hablan sesenta y cinco lenguas indígenas americanas con cerca de 400.000 personas hablantes en 22 de los 32 departamentos de Colombia. Las sesenta y cinco lenguas indígenas que subsisten hoy en día se reagrupan en 12 familias lingüísticas y 10 lenguas aisladas no clasificadas hasta el momento.

Las familias se agrupan a su vez en cuatro secciones:

1. Chibcha, de probable procedencia centroamericana.
2. Arahua, Caribe, Quechua y Tupí, grandes familias suramericanas.
3. Chocó, Guahibo, Sáliba, Macú, Huitoto, Bora, Tucano, que son familias solamente presentes en el ámbito regional.
4. Diez lenguas aisladas: andoque, awa, cuaiquer, cofán, guambiano, kamentsá, páez, ticuna, tinigua, yagua, yaruro.

Landaburu muestra en sus trabajos una honda preocupación por la suerte que pueden correr las lenguas indígenas. Luego de señalar una lista de lenguas ya desaparecidas de las que se tiene evidencia documental concluye que no es absurdo pensar que han podido hablarse estos últimos cinco siglos más del doble de las lenguas actualmente habladas, o sea que han podido desaparecer en ese tiempo más de setenta lenguas. En el siglo XX señala el investigador las lenguas que desaparecieron y de las que se tiene algún testimonio, sin prejuzgar de otras que también pudieron extinguirse, son las siguientes: en la Costa Atlántica: *kankuamo* -familia Chibcha- de la Sierra Nevada de Santa Marta; en el valle del río Magdalena: *Opón-Carare* -familia Caribe- y *pijao* -familia Caribe-; en la Amazonía el *resígaro* -familia Arahua- quedando por averiguar la suerte del *andakí*, del *yurí* y del *betoi*.

conjugan fuerzas contrarias o principios opuestos. Arriba, abajo -Embera-, izquierda derecha -Arhuaco-, masculino, femenino y se conectan generaciones desde el origen hasta el presente, incluyendo las especies de los reinos vegetal y animal como parientes de los seres humanos y muestran los principales linajes, genealogías y su jerarquía.

Jon Landaburu hace el siguiente diagnóstico de las 65 lenguas habladas actualmente en Colombia.

Cuadro 77
Evaluación sobre las lenguas indígenas

Nº. de hablantes Categorías	Nº. de Pueblos	Pueblos
Más de 50.000 hablantes	3	wayúu, nasa o paez, embera
Entre 10.000 y 50.000	8	guahibo o sikuani, guambiano, arhuaco o ika, inga, tikuna contando los hablantes de Perú y Brasil, tukano contando los hablantes de Brasil, tule o cuna, contando los hablantes de Panamá, piaroa contando los hablantes de Venezuela.
Entre 5.000 y 10.000	9	cuaiquer o awa, kogui, waunana, puinave, uitoto, kurripako contando los hablantes de Venezuela, piapoco contando los hablantes de Venezuela, yaruro más que todo presente en Venezuela, yuko contando los hablantes de Venezuela.
1.000 y 5.000	11	tunebo o u'wa, kubo, kamëntsá, wiwa, barí, kofán, kuiba, coreguaje, sáliba, guayabero, yagua contando los hablantes de Perú.
Menos de 1.000 hablantes	34	totoró, barasana, desano, wanano, piratapuyo, achagua, andoke, bara, bora, kawayarí, carapana, karijona, chimila, cocama, hitnu, makuna, cacua, nukak, jupda, yuhup, miraña, muinane, nonuya, ocaina, pisamira, siona, siriano, tanimuka, tariano, tatuyo, tinigua, tuyuka, yukuna, Yuruti

Fuente: Cuadro elaborado por los autores con base en Jon Landaburu.

Landaburu ha elaborado una escala de riesgo o peligro de las lenguas indígenas de la siguiente manera:

Cuadro 78
Categorías de riesgo de las lenguas indígenas

Categoría	Lenguas
En peligro potencial	Tunebo -u'wa-, camzá, wiwa, barí, cofán, cuiba, del grupo D; barasano, carapana, desano, wanano, piratapuyo, bará, macuna, cacua, siriano, tanimuka, tatuyo, tuyuca, yucuna, Yuruti
En peligro	coreguaje, sáliba, guayabero, del grupo D; achagua, andoke, bora, cabiyarí, hitnu, miraña, muinane, ocaina
En serio peligro	Chimila, cocama, nukak, siona
Moribundas	tinigua -2 hablantes- nonuya -3 hablantes-, karijona -más o menos 30 hablantes pasivos-, totoró -4 hablantes activos, 50 hablantes pasivos-, pisamira -más o menos 25 hablantes-

Fuente: Cuadro elaborado por los autores con base en Jon Landaburu.

SISTEMAS PRODUCTIVOS TRADICIONALES

Los sistemas productivos indígenas expresan la complejidad de la relación población-producción- medio ambiente y son entendidos como estrategias de sobrevivencia. Esta relación está cruzada por el sistema de valores y creencias relativas a la producción y distribución agropecuaria, forestal, pesquera y a la recolección de productos silvestres. Estos sistemas se conocen en la literatura como *adaptativos* por su estrecha relación con la oferta ambiental y por ser el resultado de un largo proceso histórico de observación, conocimiento y convivencia con los espacios naturales. Sin embargo la adaptación es apenas un aspecto de la realidad productiva de las comunidades. La chagra, o huerto habitacional es el eje de las actividades productivas de muchos grupos.

En general y haciendo abstracción de innumerables variantes los sistemas productivos indígenas están orientados a la autosubsistencia. Su organización para la producción es familiar y/o comunitaria.

Hay una división estricta de las labores por sexo. En la Amazonía por ejemplo, los hombres talan el bosque, fabrican las armas tradicionales, instrumentos musicales, hamacas de *cumare*, *chambira* u otras fibras, cierto tipo de cestería como los *balayes* y *cebucanes* o *matafríos* -un exprimidor de yuca- y canoas; las mujeres siembran y mantienen los cultivos, fabrican recipientes de barro y los *budares*, fogones para hacer las tortas de casabe, la mayor parte de los objetos de cestería y procesa los alimentos. La cacería y la pesca definen en general el papel masculino.

La unidad productiva utiliza el trabajo doméstico y formas solidarias como la mano cambiada, la minga, la cuadrilla; presentan una marcada división sexual y generacional del trabajo; la acumulación más que una función económica está relacionada con el prestigio social; la tierra y los recursos naturales tienen además de un valor productivo, un valor cultural. La valoración está referida en lo económico a los rendimientos físicos y en lo social, a los sistemas de intercambio y alianza entre grupos, los rituales y las festividades colectivas; comprenden un conjunto de conocimientos, técnicas, prácticas e innovaciones tradicionales que se transmiten de manera directa en las prácticas productivas; mantienen sistemas propios de selección y manejo de semillas, colinos y pie de cría, así como su intercambio y circulación, los sistemas de regulación están dictados por la tradición y son ejercido por autoridades tradicionales y/o jefes de las unidades domésticas.

Hay una interacción entre los diferentes espacios de uso productivos: domésticos y selváticos; lejanos y cercanos; agropecuarios y extractivos; comunitarios y familiares siendo el eje, el huerto familiar, -llamado *chagra*, *conuco*, *cultivo*, *huerto habitacional*, *colino*- y la dinámica productiva que lo relaciona con ciclos de uso de áreas de monte -“*montes bravos*”- y rastrojos.

Los pueblos nukak dependen para su subsistencia de la caza y la recolección. Los otros pueblos, por su condición de ribereños de la horticultura y la pesca.

Para la caza usan arcos y flechas, arpones y trampas, también cerbatanas cuyas flechas envenenan con el *curare* para paralizar las presas. Los indígenas de la selva utilizan para la pesca y la caza tóxicos de origen vegetal. La etnobotánica se ha interesado mucho por el *curare* o veneno para

flechas. Para envenenar las flechas se utilizan en la Amazonia cerca de noventa especies de numerosas familias. -Schultes-. La mayor parte de los curares suramericanos se preparan a partir de las especies *Strychnos* o de miembros de la familia *Menispermaceae*, especialmente el *Chondrodendron* spp. En el Pacífico el veneno más usual se obtienen de una rana. Cazan dantas -*Tapirus terrestris*-, chiguiros -*Hydrochoerus hydrochaeris*- armadillos -*Dasyus novemcinctus*- armadillos cachicamos -*Cabassous unicinctus*-, perros de agua -*Pteronura brasiliensis*-, nutrias -*Lutra* sp.- monos churuco -*Lagothrix lagothricha*-, monos araguato -*Alouatta seniculus*-, venados, zainos -*Tayassu tajacu*-, ardillas -*Microsciurus* p.-, lapas -*Agouti paca*-, picures -*Dasyprocta fuliginosa*-, cafuches -*Tayassu peccari*-, babillas, aves como loros, tucanes, pajuiles -*Crax alector*-.

La pesca se hace mediante el uso de flechas, arpones, zagallas, nasas, trampas llamadas kakure y anzuelos libres o en espineles y rendales. Se utiliza también para la pesca una amplia variedad de barbasco, plantas tóxicas. Se pescan especies, entre muchas, como el bocón, la palometa, el bocachico, la sapuara, la payara, la cachama, el valentón, el cajaro y el pabón. Los ríos ricos en pesca son escasos, en la Amazonia son los llamados ríos *blancos*, ricos en nutrientes como el Caquetá, el Guaviare y el Putumayo, que nacen en los andes. Los ríos *negros* que nacen en la selva son ácidos y pobres en nutrientes y su fauna acuática es menor.

Recolectan para el consumo larvas, hormigas, miel de abejas, tubérculos y frutos silvestres como los de la palma milpesos, la palma canangucha, los árboles de guamo. Los de excedentes agrícolas y de pesca suelen redistribuirse ritualmente en fiestas de alianza entre pueblos como el llamado *Dabucurí* en la Amazonia.

Algunos grupos se han especializado en producir artefactos de gran calidad para intercambiar con otros pueblos. Los kurripako y puinave fabrican excelentes ralladores de yuca; las comunidades nukak son especialistas en el tejido de canastos que son muy valorados por los otros indígenas; los desano fabrican canastos de carrizo y ollas de arcilla muy apreciadas, los tucano elaboran bancos de madera de una sola pieza, los coreguaje tejen mochilas de. Otros grupos fabrican morteros para macerar la coca o para pilar granos y carne.

La agricultura indígena

Andes. Los pueblos del sur y centro de los andes son fundamentalmente agricultores que ocupan diferentes pisos térmicos. Muchos de ellos, como los pasto, los yanacona, algunas comunidades nasa -páez- y guambiano, las comunidades del sur del Tolima, las gentes de Cota, los guane, viven agobiados por el minifundio.

La economía dominante es la propia del campesino minifundista. Los de tierras frías tienen como cultivo dominante la papa, siembran hortalizas, maíz, tubérculos como el ulluco, trigo, cebollas y calabazas. Crían ovejas y algunos vacunos, animales domésticos como el curí. Los de tierras templadas siembran plátano, guineo, maíz, yuca, café, cacao, caña de azúcar, frutales. Los de las tierras cálidas de los valles interandinos, en tierras de mala calidad siembran maíz, arroz, plátano, yuca. Los nasa y yanacona utilizan diferentes pisos térmicos. Siembran maíz, caña, frijol, café en

las tierras medias, trigo y papa en las frías. Algunos se dedican al cultivo del fique. El café y la papa son productos destinados al mercado.

Utilizan la fuerza de trabajo familiar la forma comunal llamada minga. Debido a la insuficiencia en los ingresos familiares, es frecuente que algunas personas se empleen como jornaleros por fuera de su parcela. Las mujeres y los hombres trabajan por igual la agricultura. Las mujeres tejen con lana de oveja o fique. Se hacen chumbes, anacos, ruanas, jigras y bolsos, en ocasiones para la venta. Los hombres raspan y tuercen la cabuya. Las mujeres trabajan distintas fibras vegetales para hacer sombreros y esteras.

El cuadro siguiente relaciona algunos sistemas agrícolas tradicionales.

Cuadro 79
Sistemas agrícolas tradicionales

Sistema	Descripción
Corta y quema de tipo pionero /chagra -Itinerante, rotativo-	Es la tala de bosque primario o secundario que se encuentra previamente en el lugar donde se va a realizar la chagra; después de su uso, el espacio es abandonado con el fin de dejarlo descansar bajo una capa boscosa.
Corta y quema de tipo barbecho -descanso con capa arbustiva-	Una vez pasado el período de descanso del espacio abandonado, el suelo vuelve a utilizarse generalmente mediante la extracción de raíces, árboles y estacas.
Corta y quema de tipo rotación de lotes de cultivo	Los espacios de cultivo se usan de manera rotativa de forma que los cultivos entren en producción en tiempos diferentes. Posteriormente el espacio se deja descansar bajo una capa arbustiva.
Corta y cubierta de tipo siembra y cubierta o de tapado	Se tala la vegetación mayor en los espacios de cultivo donde posteriormente se siembra y se socola. El suelo se deja descansar bajo una capa de bosque.
Siembra intensiva alternando pastos y cultivos	El espacio de cultivo es cubierto con pasto y otras hierbas luego de 6 o más años de descanso bajo pasturas.
Siembra intensiva en huertos habitacionales	Estos espacios de cultivo permanente se abonan y preparan con materia orgánica en descomposición y abono vegetal.
Siembra en terrazas aluviales	
Siembra intensiva sin riego de tipo sistemas fuera y dentro del campo	Los cultivos en campos permanentes se intercalan con cinturones de vegetación, árboles frutales, fuentes de leña o madera.
Siembra estacional en playones	Los cultivos se realizan de manera estacional en las llanuras ribereñas, orillas de los lagos y arroyos intermitentes.
Extracción de la humedad natural de tipo campos secos de lechos de ríos	Los cultivos se hacen en campos cercados en los lechos secos de los ríos.
Extracción natural de la humedad de tipo campos en bajo relieve	Los campos se hacen excavando varios centímetros bajo el nivel del suelo.
Plataformas agrícolas y de drenaje de tipo canales y plataformas elevadas	Las zonas existentes entre canales de drenaje y diques se elevan mediante la superposición de sedimentos provenientes de los canales de riego.

Fuente: Adaptado de Brownrigg, 1987 / M. Mejía / E. Sánchez / E. Arenas

Selvas. Las regiones selváticas tienen una economía diferente. Para el agrónomo Mario Mejía, un destacado conocedor de los agro-ecosistemas amazónicos, los indígenas han desarrollado un sistema autónomo alrededor de siete especies vegetales: yuca, chontaduro, piña, barbasco, coca y

tabaco y los alucinógenos -Mejía 1987: 123- Los indígenas del pacífico viven de la horticultura del maíz -*Zea maíz s.p.*- y el plátano, la recolección, la caza y la pesca.

El principal sistema de agricultura indígena en las zonas selváticas es la tala /roza y quema. También se presentan otros sistemas agrícolas como la tala /roza y pudrición -propio del pacífico- y la siembra en huertos habitacionales. A su vez cada uno de estos sistemas presenta variaciones de acuerdo a factores ambientales y productivos.

Los pueblos amazónicos en su mayoría viven de las actividades hortícolas desarrolladas en áreas que son rozadas, quemadas y cultivadas conocidas como *chagras*. En ellas siembran variedades de yuca, en especial la yuca amarga para hacer la *fariña* -harina- y el casabe -torta-, productos fundamentales de la alimentación indígena, variedades de ñame, chontaduro, banano, mafafa, ají, caimo, aguacate, piña, calabaza, papaya, anonáceas, lulo, marañón. Algunos grupos cultivan caña de azúcar, maíz -*Zea maíz s.p.*- y unos pocos cacao. Al suroeste de la región es importante en la alimentación el plátano. Cultivan para consumo ritual, tabaco, arbustos de coca y el bejuco yagé. Completan esta actividad económica las actividades de la caza, la pesca y la recolección de frutos y materiales útiles, de origen silvestre. En algunas comunidades se ha introducido la cría de especies menores especialmente gallinas y cerdos para el comercio.

La chagra amazónica. Los grupos indígenas del área amazónica tienen como fuente principal de subsistencia la horticultura de tala y quema o roza y quema. Los espacios de cultivo denominados *chagras* o *conucos* responden a un proceso de transformación y reestructuración del territorio donde cada producto se siembra de acuerdo a un patrón predefinido en un modelo de referencia -van der Hammen, 1992-. Además de su función de subsistencia, la chagra ocupa un lugar primordial dentro del sistema de representaciones de los grupos indígenas; las plantas son consideradas como personas -*yukuna*- o como partes del cuerpo humano, condición que establece relaciones de afinidad entre las personas y sus cultivos.

Dentro del ordenamiento simbólico del territorio en las comunidades amazónicas, la chagra es el espacio de la fertilidad por lo que se considera de dominio femenino; en ella no solo se cultivan los diferentes productos que utilizará la comunidad, sino también funciona como el espacio complementario de la *maloka* en donde se desarrollan actividades tales como las relaciones de parejas y los partos. Además, la chagra es un importante lugar de socialización en donde las madres enseñan a sus hijos los conocimientos básicos sobre el ambiente que los rodea; de esta forma los niños aprenden a cazar pequeños roedores, a conocer las diversas plantas y su proceso de cultivo y cuidado.

El establecimiento de una chagra sigue un cuidadoso proceso que comienza con la elección del terreno. De acuerdo al tipo de suelo, proximidad a las viviendas y otra serie de características ambientales, los hombres eligen el lugar. Posteriormente el Chamán entra a negociar con los “dueños” del lugar, proceso denominado “curación” del terreno. El futuro dueño de la chagra tala la vegetación pequeña. Después de esto se organiza una minga u otra forma de trabajo colectivo para realizar la tumba del resto de la vegetación del terreno. La quema la hace la pareja matrimonial. Finalmente con la llegada de las lluvias se siembran las primeras raíces de yuca que han sido previamente curadas por el Chamán, después se siembra el resto de los cultivos. Los hombres plantan los cultivos que les corresponden -la coca, generalmente- -van der Hammen,

1992-. En algunas comunidades del Mirití-Paraná la siembra requiere de una minga de mujeres - von Hildebrand, 1987-. El desyerbe de las chagras es una labor femenina.

Cada chagra sigue un modelo según el cual cada parte tiene una función y un símbolo determinados. En la chagra yukuna el frente se considera masculino, la parte trasera femenina, el centro sagrado, la periferia doméstica, el lado izquierdo para los aliados y el derecho para los afines. -van der Hammen, 1992-. De este mismo modo, la yuca, que se considera femenina se cultiva en manchas, la coca -masculina- se siembra en el centro y la piña de manera lineal mientras que los demás frutales se siembran en los bordes de la chagra.

Después de usadas dos veces, las chagras son abandonadas y se dejan como “rastrojo”. Aquí se siguen recogiendo ocasionalmente frutas y productos como yuca salvaje.

El siguiente cuadro muestra los principales productos cultivados en una chagra amazónica:

Cuadro 80
Productos cultivados en una Chagra Amazónica

Nombre	Uso		
	Alimentación	Ritual	Cultura Material
Yuca brava -manihot sculenta-	X	X	
Yuca dulce -Manihot sculenta-	X	X	
Ñame -Dioscorea alata-	X		
Yota -Xanthosoma violaceum-	X		
Batata -Ipomoea batatas-	X		
Plátano -Musa Paradisiaca	X		
Piña -Ananas comosus-	X	X	
Ají -Capsicum spp.-	X	X	
Coca -Erythroxylum coca-		X	
Tabaco -Nicotiana tabacum-		X	
Guaya -Cayaponia sp-			X
Barbasco -Var. Especies-		X	
Pinturas -Var. Especies-		X	X
Chontaduro -Bactris gasipaes-	X	X	X
Cuya -Lagenaria vulgaris-		X	X
Totuma -Crescentia cujete-		X	X
Caimo -Pouteria caimito-	X	X	
Marañón -Anacardium occidentale-	X		
Guacare -Poraqueiba sericea-	X	X	
Maraca -Theobroma bicolor-	X		
Anón -Rollinia mucosa-	X	X	
Pepa de Maraca -leg-		X	X
Remedios -bar.especies-		X	
Guamo -Inga spp.-	X	X	
Uva -Pourouma cecropiifolia	X	X	

Fuente: van der Hammen, 1992.

El siguiente cuadro muestra la composición de una chagra en el sur del Amazonas:

Cuadro 81
Composición de una Chagra en el Amazonas

Nombre	Yucal -jusie /Witoto	Cultivos asociados	Frutales asociados	Plantas rituales
Chagra	Yuca brava -juyuju /Witoto/- Yuca dulce para almidón Yuca para consumir sancochada	Plátano Banano Batata Maní Ají Barbasco Plantas medicinales	Piña Guamo Caimarón Caimo Umari Cacao Lulo	Coca Tabaco Maní

Fuente: Cuadro 80.

