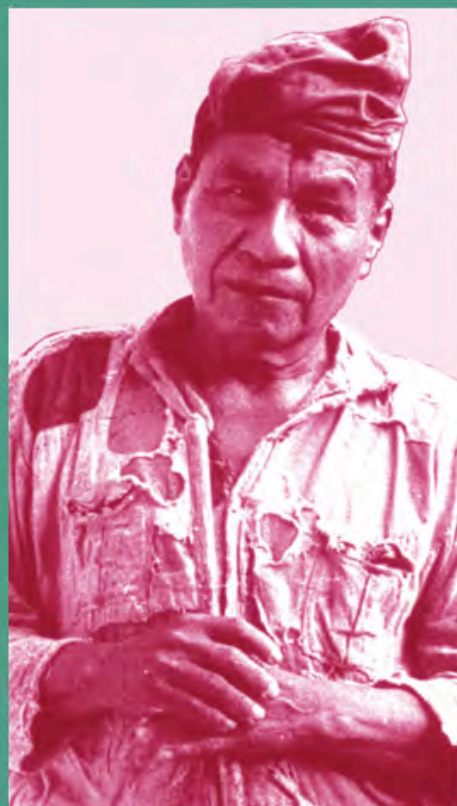


los chami

LA SITUACION DEL INDIGENA
EN COLOMBIA



Luis
Guillermo
Vasco

1 minilibros
margen izquierdo

ÍNDICE

PALABRAS DEL AUTOR

INTRODUCCIÓN

CAPITULO I: DESCRIPCIÓN GENERAL DEL ARREA CHAMÍ

CAPITULO II: GRUPOS ÉTNICOS

CAPITULO III: ECONOMÍA

A. Introducción

B. Rasgos Generales

C. Economía tradicional

1. Horticultura

2. Recolección

3. Caza

4. Pesca

D. La economía capitalista

1. Proceso de formación del latifundio

2. Latifundio y peonaje

3. Mercados y comercio

4. Trapiches y fondas

E. La propiedad de los medios de producción

1. Las antiguas formas de propiedad de la tierra

2. Las actuales formas de propiedad de la tierra

F. Animales domésticos

G. Conclusiones

CAPITULO IV: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y PARENTESCO

A. Gobernador

B. Curandero o *Jaibaná*

C. Familia

CAPITULO V: CICLO VITAL CHAMÍ

A. Nacimiento

B. Niñez

C. Pubertad

D. Noviazgo y matrimonio

E. Ancianidad y muerte

CAPITULO VI: CULTURA MATERIAL

A. Vivienda

- B. Complejo de la cerbatana
- C. Vestido
- D. Adornos y otros
- E. Otros elementos
- F. Alfarería
- G. Cestería

CAPITULO VII: LINGÜÍSTICA

CONCLUSIONES

APÉNDICE 1: Historia de cómo los españoles exterminaron a los indios

APÉNDICE 2: Historia de por qué los indios son pobres

APÉNDICE 3: Historia de la culebra *jepá*

APÉNDICE 4:

Ceremonia de iniciación femenina

Relato de Ritalina Siágama sobre su noviazgo

Historia de por qué no tienen arcos y flechas

Ceremonia para “curar la tierra”

APÉNDICE 5: Algunas palabras chamíes

APÉNDICE 6: Algunos dibujos utilizados en cestería

BIBLIOGRAFÍA

PALABRAS DEL AUTOR

El presente trabajo fue escrito a mediados de 1970, luego de solo unos pocos meses de permanencia entre la comunidad indígena chamí. Es el primer resultado de un intento de confrontar las posibilidades de la antropología para dar cuenta de la realidad de un grupo indígena colombiano. Y también de cuestionar las bases mismas de la orientación predominante en los análisis antropológicos en Colombia.

En tales condiciones adolece de los defectos de una visión que no es totalizante ni suficientemente profunda. Pero en lo fundamental cumplió su objetivo de entonces. Si bien su aporte al desarrollo de la antropología es muy limitado, sí logra minar las bases de concepciones erróneas y tradicionales. Y logra insinuar caminos suficientes para emprender la marcha.

Debe entenderse, pues, que no se trata de algo acabado, definitivo, sino solamente la primera etapa en una investigación que dura todavía, otro de cuyos resultados: la profundización en el tema de la relación del hombre con la tierra, será publicado próximamente.

Su importancia fundamental radica en el “descubrimiento” de una antropología viva, palpitante, distinta de aquella rígida de textos y manuales de “sospechoso” origen y en la cual “todo está ordenado y sale bien”; en que al contacto con la realidad, la visión libresca de la antropología se derrumba estrepitosamente. Y en la comprobación indudable de que *“el método de estudiar las ciencias sociales exclusivamente en los libros es peligroso en grado sumo”*.¹

¹ MAO, Tse-tung: “Oponerse al culto a los libros”, pág. 5.

Hoy, algunas cosas descritas aquí han cambiado, muchos de los indígenas que conocimos entonces han muerto, la sociedad colombiana ha avanzado incontenible en su tarea de exterminio del grupo indígena, algunas de nuestras concepciones se han modificado o desarrollado, sin embargo, hemos optado por no efectuar cambios en la versión original porque sus líneas fundamentales siguen siendo válidas aún, porque algunas de las vías de investigación aquí indicadas han sido seguidas y se han confirmado acertadas, en fin, porque el proceso de cambio que ocurre en el Chamí es tan impetuoso que no lograríamos seguir su ritmo.

Todo mi agradecimiento para Clemente Nengarabe, gobernador del grupo de Purembará, Joaquín Estúa, y su síntesis de católico-evangélico, Marcelino Waqueramá y sus temores (razonables) sobre nuestras intenciones, Ritalina Siágama y sus ropas tan occidentales y de las cuales está tan orgullosa, Rosita Siágama y sus 90 años, su nostalgia por los tiempos idos de “los Antigua” y su irreductible entereza ante los embates de la mal llamada “civilización”, Ritalina y Flor, convertidas en obreras en Pereira, Ramoncito y sus más de 100 años de humillaciones y resistiéndose tercamente a la muerte, Magdalena, esposa de Clemente y guía incansable por caminos que sólo sus ojos expertos pueden distinguir entre la maleza, Misael Nengarabe que estudió sastrería en Medellín, Elías Moncada, arriero blanco, pleno de una profunda comprensión de clase hacia todos los indígenas, a quienes sabe explotados como él.

Y en general a todos aquellos indígenas Chamí que en una y otra forma nos acogieron y ayudaron, haciendo posible este trabajo y en cuyo único interés se orientan mis investigaciones. Y en especial a sus niños que crecen indefensos, aplastados por el peso terrible de la influencia mortal del misionero y demás agentes de la sociedad explotadora, y quienes en día quizá no lejano alcanzarán su plena libertad con el triunfo definitivo del pueblo colombiano.

INTRODUCCIÓN

En forma consecuente con sus propósitos y objetivos, la antropología burguesa ha tratado de ocultar, y en el mejor de los casos de olvidar, las raíces económicas de los distintos procesos culturales.

Por ello, casi todas sus investigaciones se hacen sin tener en cuenta que, y aun negando militantemente este hecho, en última instancia todos los elementos de la vida social, política y cultural de una sociedad están determinados por su base económica. Así hace, por ejemplo, Herskovits, quien descarta de una vez toda la teoría marxista al respecto mediante el fácil (y falso) procedimiento de calificarla de “determinismo económico”.² Está fuera de los alcances de nuestro trabajo el análisis de las posiciones ideológicas y políticas que conducen a actitudes como estas. Bástenos decir que su finalidad obvia y mal disimulada no es otra que la de colocar la antropología al servicio de las clases dominantes y hacerla así un instrumento de lucha contra la ideología del proletariado.

Es así como en el campo de la etnografía la situación es de un completo caos intencional. Nos encontramos con que, en unos casos, cada elemento (economía, organización social, cultura, etc.) se describe como algo aislado de los demás y como si fuera un todo en sí mismo. Otros casos nos brindan la “compleja” situación de hacer aparecer como que todo influye en todo en la misma medida y sin que ningún factor presente una influencia predominante.

Otros más nos dicen que el elemento que determina varía de una cultura a otra, según el azar, si es que hemos de creerles. Aun algunos, cada vez menos por fortuna, nos muestran las sociedades dominadas por la voluntad de algún

² HERSKOVITS, Melville: **El hombre y sus obras**, pág. 319.

dios o por la acción de ideologías de “origen desconocido”. Este caos, al querer impedir a los pueblos conocerse a sí mismos, trata de impedir también, en vano, el éxito de sus luchas de liberación.

Pero no es sólo esto. Todavía en el campo de una antropología que pretende hacerse pasar por marxista, encontramos el absurdo de tratar de hacer encajar por la fuerza los hechos dentro de un esquema preestablecido, según el cual la economía determina en forma directa e inmediata (mecánica) los demás fenómenos de la vida social.

Creemos nosotros, en cambio, que si bien en algunas ocasiones no es la economía el factor directamente determinante, sino que lo es algún otro elemento (la cultura, por ejemplo), la preponderancia de este tiene su explicación en las formas de organización de la producción.

Adentrándonos un poco más en la conceptualización de la antropología burguesa nos damos de manos a boca con el trajinado concepto de “aculturación”. Pero, a pesar de su uso extendido ampliamente, no encontramos un acuerdo sobre su significación. Herskovits³, Kroeber⁴, Beals⁵ y otros autores la han definido y redefinido con frecuencia, tratando siempre de adaptarla a las necesidades del estudio o análisis del momento. Y siempre en forma diferente.

En general, resumiríamos todas sus definiciones así: aculturación es el conjunto de los diferentes cambios culturales ocurridos cuando dos culturas fundamentalmente diferentes entre sí mantienen un contacto estrecho y prolongado. Agregamos nosotros que una revisión de la literatura antropológica (y no solo antropológica) indicaría que, en la generalidad de los casos, una de las dos “culturas” asume (por la fuerza o no) una posición de dominante frente a la otra.

³ HERSKOVITS, Melville: “El hombre y sus obras”, pág. 565.

⁴ KROEBER, A. L.: “Cultura y sociedad”, pág. 83.

⁵ BEALS, Ralph y HOIJER, Harry: “Introducción a la antropología”, pág 679.

Aparentemente, y según nuestros referidos autores, el proceso es muy sencillo. Dos “culturas” entran en contacto, se producen cambios aquí y allí en una o ambas culturas, de ordinario mayores o más numerosos en la que podría calificarse de “más débil”, si el contacto es suficientemente prolongado ambas culturas reducen paulatinamente su distancia hasta amalgamarse y, al final, nos encontramos con una nueva cultura producida por la “aculturación” de las originales. Todo muy simple y sin problemas.

Y, según este esquema, el que una de las “culturas” sea dominante y otra dominada no tiene más importancia que el hecho de que los mayores y más abundantes cambios se dan en esta última.

Pero... las cosas no son tan simples. Tratemos de ver qué se oculta tras la aparente sencillez del problema de la “aculturación”, o transculturación, como otros la denominan.

En primer lugar, y esto pertenece al ABC de la antropología, una cultura no se da en el vacío sino que siempre existe un grupo social que es portador de ella. Y sabemos también que el requerimiento básico de existencia de todo grupo social es la realización de ciertas actividades económicas que le garanticen su subsistencia, es decir, que dicho grupo social implica la existencia de determinado modo de producción, de determinada forma de organización económica.

En segundo lugar, y esto no es tampoco un gran misterio, todo grupo social (con poquísimas excepciones, si las hay) comporta una jerarquización de autoridad o sea alguna forma de organización política.

Así, cuando se presenta un contacto entre dos grupos, no son sólo sus culturas las que entran en interacción sino también, y ante todo, sus formas de organización económica y política. Y, más aún, es aquí en donde se plantea básicamente la relación de dominación de un grupo por el otro (esto aunque en algunos casos más recientes, como en el neocolonialismo, la dominación política

no se presente en forma directa y abierta sino velada, oculta, pero no por ello menos real).

Vemos pues, al desnudo, cuál es la verdadera esencia del problema que la antropología burguesa escamotea bajo el término inocente de “aculturación”. Resumiendo, lo que en realidad se oculta tras el falso problema de la aculturación es *“la explotación económica, el sojuzgamiento político y la **despersonalización cultural** de un grupo social por otro”*⁶ (subrayado nuestro). Y en donde la despersonalización cultural (término que preferimos al consabido de aculturación) no es sino un elemento del proceso, destinado a hacer más fáciles y a reforzar los otros dos, que en el fondo son los que interesan a los usufructuarios de la antropología burguesa.

Otro factor que debemos considerar aquí es el papel que debe cumplir el antropólogo frente a situaciones similares a la descrita. Y también en este caso las posiciones varían.

Muchos grupos, como el chamí, están desapareciendo aceleradamente en todo el mundo, asesinados por la explotación capitalista e imperialista. Surge entonces la llamada “antropología de emergencia”. “Hay que estudiar los grupos en proceso de desaparición antes de que se extingan biológica y culturalmente”, dice; “de otro modo se perderá para siempre el recuerdo de su cultura”, concluye. Solamente queremos preguntarnos: si se permite la desaparición de los hombres que la crearon, ¿para qué queremos la descripción de una cultura? Y la respuesta nos lleva a considerar que la tal “antropología de emergencia” no es otra cosa que una variante de la clásica posición de “la ciencia por la ciencia”, orientada al mantenimiento del actual orden de cosas burgués.

Pero otras veces los antropólogos no se esfuerzan siquiera en ocultar la naturaleza reaccionaria de su trabajo al servicio de los intereses imperialistas y los de las clases dominantes. He aquí lo que dice uno de ellos. *“En Sudamérica,*

⁶ STALIN, José: **“Obras completas”**, t. 7, pág 227.

rica fuente de caucho bruto, antropólogos que conocían al pueblo y el país acometieron el complejo problema de abastecer nuestra limitada provisión de este material bélico esencial”... “Hubo pocas operaciones guerreras que no hicieran uso de algún modo de los antropólogos profesionales”... “Antropólogos concurrían poderosamente en la labor de... la junta de Guerra Económica, los Servicios Estratégicos y de Inteligencia del Ejército, la Armada y otros departamentos gubernamentales”⁷. Pensamos que sobra todo comentario.

Por el contrario de estas y otras tendencias “antropológicas”, la tarea del antropólogo debe ser, fundamentalmente, la de actuar junto con los sectores explotados de la sociedad, entre ellos los grupos indígenas, para romper su condición de explotados. Su labor debe orientarse a ayudar a esos sectores a conocer su situación para que tengan éxito en su lucha contra ella. Así *“lo esencial no es que, una vez comprendidas las leyes del mundo objetivo, se pueda explicarlas, sino que se utilice el conocimiento de las leyes objetivas para **transformar activamente el mundo**”⁸* (subrayado nuestro).

En la antropología, como en toda otra ciencia, el proceso del conocimiento va de lo sensible a lo racional y lógico, de captar las relaciones externas y superficiales entre los fenómenos a encontrar la relación interna entre ellos, las leyes fundamentales que los rigen.

De acuerdo con esto, podemos considerar que hemos cumplido en este trabajo sobre los chamí, la primera etapa del conocimiento. Hemos recogido los primeros datos mediante el trabajo de campo. Luego, hemos podido establecer entre ellos algunas conexiones, hemos logrado relacionarlos en algún sentido. Es esta parte, pues, la que presentamos aquí y la que Mao Tse-tung denomina del conocimiento sensorial⁹ porque se efectúa a través de los órganos de los sentidos.

⁷ BEALS, Ralph y HOIJER, Harry: “**Introducción a la antropología**”, pág. 3.

⁸ MAO, Tse-tung: “**Cuatro tesis filosóficas**”, pág. 16.

⁹ MAO, Tse-tung: **ibid.**, pág. 5.

Lo básico, lo esencial de nuestra investigación, la búsqueda de las leyes fundamentales, de las características esenciales de la vida del grupo chamí, solamente podremos comprenderlo posteriormente aunque con la presente base y por medio de un nuevo y más prolongado trabajo sobre el terreno, el cual, por otra parte, deberá tener esta vez características completamente distintas de las anteriores. *“Si se quiere adquirir conocimientos hay que participar en la práctica que modifica la realidad”*.¹⁰

Finalmente y para terminar con la confusión reinante al llamar a un mismo grupo social con el nombre de grupo indígena, grupo primitivo y muchos otros nombres más, hemos escogido una denominación que consideramos mucho más acertada que las demás, la de minoría nacional. Esto con base en que una nacionalidad es *“una determinada comunidad estable de hombres, históricamente formada y que se caracteriza por una comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en una comunidad de cultura”*¹¹, definición que es aplicable a los chamí, según podrá verse en nuestra exposición posterior.

¹⁰ MAO, Tse-tung: *ibid.*, pág. 9.

¹¹ STALIN, José: **“Obras escogidas”**, t. 2. pág. 310.

CAPITULO I

DESCRIPCIÓN GENERAL DEL ÁREA CHAMÍ

El área geográfica habitada por los chamí, en número aproximado de 5.000, comprende toda la zona noroccidental del departamento de Risaralda, desde el cerro de Caramanta, al norte, hasta el cerro de Tatamá, al sur.

Forma parte de la vertiente chochoense de la cordillera Occidental en las cabeceras del río San Juan.

Hacia el occidente el territorio desciende rápidamente en un relieve sumamente quebrado y con la presencia de numerosos accidentes: cañones profundos y estrechos, terrazas aluviales no muy extensas, pequeños valles interandinos tanto transversales como longitudinales, diminutas vegas sobre los ríos San Juan y Agüita, en la parte más sur de la región, etc. Estas características determinan la existencia de microclimas típicos de esta área.

En su conjunto, el territorio está cubierto por selva pluvial ecuatorial de vertiente exterior andina, con altos índices de humedad y precipitación pluvial (cerca del 90% y unos 6.000 m.m. anuales, respectivamente) distribuida a lo largo de los 12 meses del año, es decir, sin que exista una estación seca en el sentido climático. Empero, durante los meses de enero-marzo se presenta una disminución en la cantidad de lluvia y sus pobladores la consideran como el “verano”.

Pero esta situación climática general está parcialmente modificada por la topografía y las diferencias de pisos térmicos. Aparecen así enclaves bioclimáticos y ecológicos que son aprovechados como hábitat por los pobladores.

Es de suponer, con miras a posibles exploraciones arqueológicas de la región, que estos lugares fueron en el pasado los sitios de habitación de la población indígena autóctona.

La temperatura es alta y constante, modificándose casi exclusivamente por la variación de altura sobre el nivel del mar, un grado por cada aproximadamente 180 metros de altura.

Sin embargo, en la parte más alta de las montañas durante la época menos húmeda, se presentan durante la noche cielos despejados y una alta evaporación que determina una disminución relativamente apreciable de la temperatura durante la noche.

Encontramos aquí los suelos lateríticos típicos de los trópicos, cálidos y húmedos. La lixiviación permanente produce la disolución de los minerales, produce cambios químicos en la composición de suelos y rocas y convierte los suelos en estériles, sobre todo después de la tala de la selva para la agricultura. Una excepción en la ocurrencia de este fenómeno se encuentra en las escasas vegas aluviales que hemos mencionado ya más arriba.

Desde el punto de vista administrativo, esta zona pertenece a los municipios de Mistrató y Pueblo Rico, ambos del departamento de Risaralda. La población indígena está ubicada entre los corregimientos de San Antonio del Chamí (municipio de Mistrató) y de población urbana blanca y Santa Cecilia (municipio de Pueblo Rico) y de población urbana negra. Y de estos dos corregimientos hacia el occidente hasta alcanzar los límites con el departamento del Chocó, al cual perteneció en otros tiempos este territorio.

Eclesiásticamente está conformado por tres estaciones misioneras, San Antonio del Chamí, Purembará, Santa Cecilia, administradas por los misioneros de Burgos y las misioneras de la Madre Laura y dependientes de la diócesis de Pereira.

CAPITULO II

GRUPOS ÉTNICOS

Parece probable que en tiempos bastante alejados, antes de la Conquista, el territorio del Alto Chamí estuvo desprovisto de una población permanente, aunque dadas sus condiciones y la existencia en el vecino Chocó de núcleos importantes de población indígena es de suponer que miembros de estos grupos incursionaban periódicamente en él.

Con la llegada de los españoles a la zona, cosa que ocurrió en la parte sur, en lo que es hoy el municipio de Pueblo Rico, la presión de estos sobre los núcleos indígenas se orientó a concentrarlos en un poblado para facilitar tanto el robo descarado de las riquezas de los mismos como su evangelización forzada y, más tarde, su mismo aniquilamiento físico¹². Las historias recogen el hecho de cómo, para escapar a la muerte, los indígenas se refugiaron en lo profundo de la selva. En esta época debió, pues, presentarse la llegada de los primeros indígenas al Alto Chamí, probablemente ascendiendo el curso del río San Juan. Creemos que lo inhóspito del medio permitió, de todas maneras, que los indios se pusieran a salvo de los españoles sin necesidad de alejarse demasiado de sus lugares de origen.

Las mismas historias cuentan como, a partir de la independencia de nuestro país de la corona española, la llegada de blancos criollos permitió que los indios retornaran a sus sitios de habitación primitivos, abandonando la selva.

Durante muchos años, otra vez el alto Chamí se encontró deshabitado. Clemente Nengarabe, uno de los más ancianos indígenas de Purembará, nos

¹² Ver apéndice 1.

cuenta cómo se produjo el nuevo poblamiento y nos da algunas indicaciones que permiten fijar este hecho en una época relativamente reciente. Pero dejemos la palabra al propio Clemente: *“Mi abuelo era de Santa Cecilia, de Bequébare. Aquí abajo, en Sicuepa, vivía el abuelo de Agustín Caizales, el primero que vino por aquí. Tenía seis hijas y sin con quién casarlas. Mi abuelo se casó con una de ellas. No había misionero por aquí y ellos eran los únicos indios. Blancos no había sino uno que estaba al lado de Umacas Y había venido por arriba”*.¹³

Según este relato, que fue confirmado más tarde por Agustín Caizales, los primeros indígenas llegaron al Chamí, en esta última etapa, aproximadamente hace unos 100 años. Es claro también que se trataba de gente venida del Chocó, pero su relación con los actuales grupos chocóes debe ser aún objeto de un amplio estudio lingüístico y etnológico que permita dilucidar sus relaciones.

Contra lo que hasta ahora se ha creído, tampoco parece haber homogeneidad en cuanto se refiere al origen de los indígenas chamíes. Porque si los de Purembará vinieron del Chocó, parece que los de San Antonio son originarios del suroeste de Antioquia, región de Andes, Jardín y Bolívar.

Los primeros indicios de esta circunstancia fueron suministrados también por Clemente. Este nos dijo: *“Del río Anquima para abajo somos todos una misma raza, los indios de San Antonio no son de los mismos sino que vinieron de Caramanta”*. Más tarde, otros hechos vinieron a reforzar esta posibilidad, aunque sin llegar a constituir pruebas suficientes para considerarla como una certeza. Algunos de ellos son: existen diferencias lingüísticas entre las dos zonas; por ejemplo, en San Antonio intercalan con mucha frecuencia en la conversación la palabra *burú* que significa me voy pero que en la frase no tiene ningún sentido que hayamos podido encontrar; en Purembará intercalan, en iguales circunstancias, la palabra *buma*, que quiere decir aquí está. Muchos de los

¹³ Quiere decir que llegó desde Mistrató.

parientes de los indígenas de San Antonio viven en Jardín y los abuelos y otros antecesores de muchos de ellos son originarios de esta región.

Esto en cuanto a los indígenas, cuyo número no ha podido ser fijado con exactitud pues no existe ningún censo de la región en que se los considere por aparte de los demás grupos étnicos. Se los calculó en unos 5.000.

El segundo grupo étnico en importancia numérica es el de los blancos. Su llegada a la región, con la excepción de unas pocas familias aisladas, se remonta todo lo más a unos 50-60 años.

La primera “ola” de población blanca estuvo conformada en su totalidad por campesinos pobres venidos del sur de Antioquia y de varias regiones de Caldas. Estos campesinos, desposeídos de tierras en sus lugares de origen y condenados por tanto a la más extrema miseria, buscaron en el Chamí con sus inmensos baldíos nacionales saciar su hambre de tierras, encontrar un lugar en el cual asegurar su subsistencia mediante su trabajo.

Como sucede siempre en nuestro país, tras años de labor titánica de los campesinos, hicieron su aparición en la región los voraces latifundistas, también blancos, con la intención de aprovechar en su favor el trabajo de años de los campesinos y los indígenas. Paulatinamente y por los métodos ya conocidos en todo el país, se fueron apoderando de las mejores tierras ya desmontadas y mejoradas por campesinos e indígenas. Esto produjo una escasez relativa de tierra y llevó a los colonos blancos a entrar en una franca competencia con los indígenas por su posesión. Competencia en la cual los indígenas llevaban las de perder pues el apoyo de las autoridades estaba para los blancos.

Un tercer grupo étnico y de escasa importancia numérica en la región es el negro. Un núcleo importante de ellos, venidos del Chocó en circunstancias no investigadas, se asentó en la localidad de Santa Cecilia, curso medio del San Juan y a 125 kilómetros del Chocó. Allí se mantienen, en número aproximado de 800, sin que su presencia se haya extendido más adentro en el territorio indígena,

salvo casos aislados, y permaneciendo en casi total aislamiento respecto de ellos.

Mención aparte debemos dedicar a considerar la presencia de otro sector étnico blanco pero que presenta características específicas, las cuales lo diferencian de los demás blancos. Se trata de los misioneros, actuantes de manera estable en la región desde hace unos 40 años.

Habíamos mencionado ya la existencia de tres estaciones misioneras dirigidas por misioneros de Burgos, todos ellos de procedencia española. En dos de estas estaciones, San Antonio del Chamí y Purembará, existen, además, dos internados para indígenas y en los cuales estos reciben “educación” a manos de misioneras de la Madre Laura.

Estos misioneros, tomados en su conjunto aunque existen variaciones de una región a otra, participan activamente y con gran peso en los tres elementos de acción o dominación del grupo indígena. Es decir, cooperan en su explotación económica y, a veces, la realizan ellos mismos en una forma directa, son de hecho las virtuales autoridades políticas de la zona y, sobre todo, juegan un papel decisivo en la despersonalización cultural del indígena, colocándolo, por las características básicas como se efectúa este proceso, en situación de extinción biológica. Más adelante analizaremos más a profundidad esta situación.

CAPITULO III

ECONOMÍA

A. Introducción

Describiremos básicamente las formas de la economía indígena, sujeto de esta investigación. Los demás aspectos, que corresponden al latifundio y colonato blancos, los trataremos únicamente en cuanto tienen una relación con los indígenas.

Pero, es necesario anotar aquí que en las próximas etapas de la investigación subsiguiente será absolutamente necesario hacer un análisis profundo y extenso, no solo del latifundio y el colonato, sino también del modo como el comercio pone en relación con la economía nacional a toda la región que estamos tratando.

B. Rasgos generales

La característica fundamental de la economía de los chamí, característica que resalta no bien se esboza el primer análisis de la situación, es su organización dual.

Entendemos por tal la participación indígena como elemento importante en lo que podríamos considerar son las formas que asume en el Chamí la organización económica nacional y, al mismo tiempo, el mantenimiento de lo más característico de su economía autóctona y la conservación de sus formas tradicionales de procurar su subsistencia.

Esta situación aparentemente contradictoria es, en realidad, un sistema casi perfecto, desarrollado por los grupos dominantes blancos, que permite una

más exhaustiva explotación del indio con el mínimo de retribución para este y sin que se produzca su extinción física inmediata. Más adelante volveremos sobre esta circunstancia para explicar el modo de interrelación, en provecho de los explotadores blancos, de las dos formas de economía, integradas en un sistema único, dentro del cual cada tipo de organización de la producción tiene un papel bien definido y necesario.

C. Economía tradicional

Se trata en este caso de las formas básicas de acumulación de alimentos que distinguen a la mayor parte de los grupos indígenas en todas partes. Son ellas la caza, la pesca y la recolección. Unida a ellas se presenta una “horticultura” de subsistencia que, dadas sus peculiares condiciones de atraso, solo de una manera muy elástica podríamos calificar de producción y cuyo nivel de productividad se encuentra en el mínimo posible.

No podríamos distinguir cuál de estos elementos provee principalmente los medios de subsistencia para cubrir las necesidades del grupo. La relación entre ellos presenta una amplia variabilidad en cuanto a su participación en el producto total; variabilidad que está determinada por el sitio de ubicación, la época del año, las preferencias del indígena y aun el azar. Mas si tenemos en cuenta que la cacería y la pesca están libradas en buena parte al arbitrio de las circunstancias y que la horticultura y la recolección (vegetal sobre todo) son bastante más estables que aquellas, podemos asignarles el papel de actividades fundamentales, dejando para caza y pesca la designación de suplementarias.

Sin embargo, existen elementos de juicio suficientes para considerar, como veremos más adelante, que en una época no muy lejana en el tiempo, la relación de importancia de las diferentes actividades económicas tradicionales se presentaba invertida en relación con la de hoy, con la cacería como la más importante. Esta anotación está de acuerdo con lo planteado por Antonio García

en 1937 acerca de que la base de subsistencia de los grupos indígenas del occidente de Caldas, entre ellos el Chamí, era la caza¹⁴.

1. Horticultura

Está basada en dos elementos básicos: el maíz y el plátano. Y cuyo cultivo se realiza por el sistema de roza y siembra en el rastrojo. Sin otro trabajo que esperar la cosecha para comenzar a disfrutar del producto.

Ordinariamente el indígena desmonta un sector de selva en la montaña y deja secar o podrir el rastrojo durante algún tiempo. Cuando se ha cumplido este proceso, de ordinario a comienzos del año, el indígena (hombre o mujer indistintamente) siembra el maíz al voleo y entierra los cogollos del plátano. No existe, y no parece haberse presentado antes, la quema, la cual no es practicada tampoco por los colonos blancos a pesar de su origen antioqueño, departamento en donde ese sistema está bastante extendido. Las razones para no quemar parecen ser, a más del estricto control realizado por funcionarios oficiales encargados de la conservación de los bosques, la excesiva humedad del medio y las frecuentes y abundantes precipitaciones pluviales.

No existe una época precisa para recoger la cosecha. Una vez que los sembrados comienzan a producir, el indígena va recogiendo, durante todo el año, el maíz y el plátano que va necesitando.

Como la productividad es tan baja, se presenta en la zona de Purembará-Puerto de Oro (la única en la cual la distribución de las tierras lo permite) un semi-nomadismo entre los dos sitios. Cada familia posee dos fincas, una en Purembará y otra en Puerto de Oro; algunas existen que tienen dos posesiones en este último lugar. Y alternan su residencia entre ellas durante el año. Después de permanecer durante dos o tres meses en una de ellas y de haber agotado sus productos, toda la familia se traslada a la otra finca hasta terminar, allí también,

¹⁴ GARCIA, Antonio: “Caldas”, pág. 228.

las existencias de alimentos. Retornan, entonces a la primera en la cual los alimentos ya han aparecido de nuevo. Y repitiendo este ciclo tantas veces como la necesidad de alimentos lo determine.

La laterización del suelo, por otra parte, ha originado (cuando es posible) la rotación de tierras. El indígena cultiva una parte de su finca (la extensión total de la cual es de un promedio de 30-50 cuadras) durante dos o tres años. Luego, deja esta en descanso y cultiva el resto durante otros dos o tres años. Luego vuelve a cultivar la primera parte.

En otro tiempo, cuando la presión del blanco sobre la tierra no asumía las características dramáticas de lucha salvaje por ella que se dan hoy, el indígena abandonaba la tierra cuando su fertilidad se agotaba. Y desmontaba un nuevo trozo de selva para repetir el ciclo.

Con base en la forma descripta de utilización de la tierra se ha generado un tipo de poblamiento disperso. La baja productividad y la rotación de tierras no permitirían en modo alguno la formación de núcleos concentrados de la población indígena.

Otros productos agrícolas tienen en la alimentación un carácter suplementario y varían con los distintos microclimas. Son ellos: yuca, mafafa, calabaza, cacao, achote, frisol, ají, col, repollo, etc. Y todos ellos se producen en muy pequeñas cantidades.

La foto No. 1 nos da una idea clara del tipo de poblamiento en la vereda de Umacas, bastante representativa en este aspecto. La parte superior de la montaña, que aparece totalmente descuajada, pertenece a un latifundista.



Foto No. 1: Vereda Umacas

Cultivos como el lulo, cacao, café, caña de azúcar han sido introducidos recientemente, pero no se destinan al consumo sino que se producen para la venta; así que volveremos a hablar de ellos más adelante.

Es notable la disminución que pudimos observar, entre nuestras dos visitas a la región, en la producción del maíz. Esto, según los propios indígenas, se debe a que *“su cultivo necesita rastrojo, la tierra vieja ya está sin rastrojo y la CHEC¹⁵ no deja desmontar más selva”*. Pero lo más probable es que se trate aquí de una racionalización creada por los indígenas para explicarse el paulatino empobrecimiento de la tierra por las causas que ya hemos anotado más arriba.

Incluso se pretende que la zona sea declarada reserva forestal, lo cual asestaría un duro golpe a la subsistencia de los indígenas y los colocaría en una situación todavía más crítica aún que la presente.

2. Recolección

Desde el punto de vista alimenticio, la recolección se encuentra especializada casi exclusivamente en un solo producto: el chontaduro, producido

¹⁵ Chec = Central Hidroeléctrica de Caldas.

por una palma que se encuentra silvestre en la región, la *Guillielma*. El chontaduro se tumba golpeándolo con un palo largo y se consume con sal después de haberlo cocinado en agua. Es, también, carnada para la pesca. Las mujeres y/o los niños realizan su recolección.

A pesar de que es posible sembrar intencionalmente el chontaduro, esto no ocurre, probablemente porque su reproducción natural es suficiente para cubrir las necesidades de los indígenas. Así, estos dejan que sean las loras y las tijeretas (una variedad de pájaros) las que riegan la semilla. Las palmas de chontaduro son propiedad del dueño de la tierra en la que crecen.

Otros productos de recolección son: una especie de guama, más pequeña que la conocida por nosotros. “Yuyos” que son retoños comestibles de diversas plantas, la principal de ellas el helecho. Hasta hace pocos años, el consumo de “yuyos” era de importancia en la alimentación; hoy ha disminuido mucho porque los blancos han infundido al indio la idea de que esta es comida “de animales”. Quienes aún los utilizan, se avergüenzan y se niegan a hablar de ello. Pero con un poco de paciencia y observación es posible sorprender su consumo.

Yerbas y hojas de árboles diferentes se comen con agua o solas y se les atribuyen cualidades estimulantes, como que quitan el cansancio, etc.

La importancia de los vegetales para el grupo chamí está ilustrada por los siguientes dos hechos.

Su método tradicional para el cómputo del tiempo estaba basado en los cambios de follaje de ciertos árboles que lo hacen siempre en una época fija. Los períodos eran: *karra*, abril a mayo; *muri* (sande, cuya savia es medicinal), junio a julio; *guarahó* (guarájo), agosto; *kukúi* (matagente), septiembre a octubre; *tukabá* (nochebuena), noviembre a diciembre; *dokesahó* (churimo), enero; *hohenchoa* (guamo), marzo.

Cuando talan la selva lo hacen respetando todas las plantas útiles. Un chamí no cortará nunca una palma de chontaduro, una mata de biao o de helecho, un

bejuco usado en cestería, un árbol de macana. Y se quejan de que los blancos al rozar destruyen todo. Dicen *“blanco no sabe tumbar monte, acaba todo, no deja nada, por eso pasamos ahora tantos trabajos, no encuentra bejuco para hacer canastro, no hay biao para el curandero”*.

La foto No. 2 permite apreciar una rocería indígena, al hacer la cual se conservaron el chontaduro, varias palmas, las matas de *biao*, un bejuco y otras plantas utilizables.



Foto No. 2. Rocería

3. Caza

Esta actividad, que en otro tiempo fue la base de la subsistencia de los chamíes, como dejamos anotado más arriba, se encuentra hoy en franca decadencia. Las razones para ella: baja tecnología y retroceso incesante de la selva. Los mismos indígenas reconocen que *“la caza se está acabando por falta de monte”*.

La principal arma de cacería es la bodoquera o cerbatana (o, como ellos la llaman, *boloquera*) que dispara dardos de madera de guadua o de macana envenenados “con leche de rana roja”. Pero empieza a ser desplazada por la

escopeta. Las causas de su paulatina desaparición son múltiples, entre ellas: 1) cada vez escasean más y están más lejos las ranas de las cuales se extrae el veneno y, sin este, es imposible dar muerte a una pieza grande, 2) su fabricación, muy compleja, se ha especializado; su precio fluctúa entre 60 y 80 pesos, con tendencia al alza, y es necesario ir a comprar hasta Santa Cecilia (ver mapa), 3) los carabineros las decomisan a los indios “para que no maten el ganado con ellas”, 4) por razones de desprestigio que son racionalizadas diciendo que *“dificultan perseguir la caza entre el monte, se enredan en los árboles y se quiebran con facilidad”*.

Anteriormente las piezas de caza eran tigres, osos, venados. Hoy, excepto un ocasional venado, se ha reducido a la captura de guaguas, guatines, cuzumbos, tatabras (muy raras), ardillas, perros de monte y aves (loras y pájaros).



Foto No. 3: La relación con los perros

Utilizan el perro para levantar el rastro de los animales. Por esto, los perros son altamente apreciados y se los cuida con cariño. Se considera que salir a cazar sin perro es perder el tiempo, tanto más cuanto que la cacería se efectúa casi siempre de noche. Los perros son escasos pues son muertos por las culebras; alcanzan precios relativamente altos, un cachorro “gozque” no vale menos de 500 pesos y a veces mucho más.

Cuando el animal de caza, guagua más comúnmente, se “encueva”, se le hace salir y se le mata a machete o garrote, “*para ahorrar flechas*”.

Pese a la ya anotada escasa eficacia de la cacería, sigue siendo la actividad predilecta y más valorada por los hombres, quienes desafían el peligro de las culebras para llevarla a cabo con gran frecuencia.

4. Pesca

Su importancia decrece aceleradamente por la desaparición de la fauna acuática. Este fenómeno se atribuye por los funcionarios del gobierno y de la CHEC a la utilización del barbasco y de la atarraya como técnicas más extendidas entre los indígenas.

Ahora estas dos formas de pesquería están prohibidas y rígidamente controladas, sin que se registre un aumento notable en la cantidad de pescado.

Los métodos empleados en la actualidad son el anzuelo, las redes y las trampas de canastos. Y no es raro encontrar a un indígena pescando, en una quebrada en medio de la selva (Foto No. 4), durante el día entero sin que al anochecer haya capturado siquiera un pez. Cada vez son más pocos los adultos que se deciden a perder el tiempo de esta manera.

Los peces más frecuentes en los ríos y quebradas, ya que parece que el río San Juan es bastante pobre en pesca a causa de ser excesivamente correntoso, son el llamado capitán negro y el *wakukú*, cuyo nombre en español no pudimos obtener.



Foto No 4: Hombre chamí pescando en la quebrada *Ankima*

Es de anotar que pese al conocimiento por parte de los indígenas del mayor rendimiento de la pesca cuando esta se efectúa de noche, la realizan casi siempre a pleno día por temor a las culebras.



Foto No. 5: Niño pescando con anzuelo

El bajo rendimiento de esta actividad, aunado a la realización diurna ha llevado a que los niños comiencen a participar de ella (Ver foto No 5), arrancados de su habitual ociosidad, en tanto que los adultos dedican sus esfuerzos a procurarse el sustento por otros medios. Así, el tiempo dedicado a la pesca no es algo perdido.

D. La economía capitalista

Nos referiremos aquí a una economía basada en la producción, producción que está orientada hacia el mercado. La consideramos capitalista porque, esto es indudable, forma parte de la economía colombiana cuyo carácter es decididamente capitalista, aunque en las peculiares condiciones de ser un país neocolonizado y dependiente del imperialismo norteamericano.

Parece haber un cierto acuerdo alrededor de la existencia en Colombia de ciertos rasgos feudales que conforman en algunas regiones, campesinas en su totalidad, lo que se ha considerado como un semifeudalismo que, de todas maneras, está integrado a la economía nacional capitalista, precisamente a través del mercado y del salario. Para nosotros, el Alto Chamí es una de tales regiones.

1. Proceso de formación del latifundio¹⁶

Hemos mencionado ya como los primeros colonos blancos llegados a la región, no más allá de hace unos 60 años, fueron campesinos pobres de Antioquia y Caldas. En la década del 30, unas 100 familias llegaron a establecerse aquí, constituyendo lo fundamental del colonato actual. En épocas posteriores, la violencia y otros factores, como el hambre crónico de tierras del campesino colombiano, trajeron, y continúan trayendo, otros colonos. Todos

¹⁶ Consideramos latifundios a las haciendas de una extensión entre 200-500 hectáreas, pertenecientes a propietarios ausentistas y dedicadas en su casi totalidad a la ganadería, extensiva en lo fundamental.

ellos caracterizados, como los primeros, por su pobreza y su búsqueda de una tierra propia para trabajarla.

Pronto aprendieron estos colonos que era más fácil tarea la de hacerse a las mejoras y desmontes de los indios, en lugar de dedicarse a la titánica lucha por abrir ellos mismos la selva. Y no escamotearon ningún medio para conseguirlo: el engaño para convencer al indio de vender barato, a menos precio; el pago de la tierra con objetos de poco valor (ruanas, machetes y hasta alcohol imponible); presiones de todo tipo para obligar a quienes no querían vender; y, no podía faltar, la ocupación descarada, la usurpación directa y apoyada por las autoridades, de la tierra del indio. Este proceso no ha terminado y continúa repitiéndose hoy, pese a los aparentes esfuerzos de algunos misioneros por evitarlo.

Desposeído de su tierra, el indio se adentra en la selva para realizar nuevos desmontes. Y cuando otra zona ha sido ya cultivada, y abierta, nuevos colonos llegan a despojarlo y empujarlo otra vez a la selva. Así, el indio ha sido convertido en una máquina de tumbar monte para el blanco.

Pero poco tiempo logran los pequeños colonos disfrutar la tierra arrebatada al indio. Tras suyo llega el latifundista. Un hombre rico proveniente de una capital de departamento (Medellín, Pereira, Manizales) con capitales que quiere invertir y multiplicar fabulosamente con el menor esfuerzo.

La base de su ofensiva y de su fuerza es su control de los mercados exteriores, aquellos a los cuales los colonos deben llevar a vender sus productos (Mistrató, Pueblo Rico, Anserma, etc.). Y con este control del mercado, el latifundista en potencia, o que ya lo es en otra parte, endeuda al pequeño colono y rápidamente se apodera de su tierra. Y a una parcela suma otra y otra, hasta constituir su latifundio.

Al colono le quedan, entonces, dos caminos. Adentrarse más en la región, en pos del indio para arrebatarse sus nuevas tierras, las que a su vez perderá en

manos del latifundista, o quedarse y convertirse en peón para este, bien sea recibiendo un pequeño pedazo de tierra para vivir y que deberá pagar en arriendo con su trabajo, bien sea estableciéndose en el área urbana de pequeños poblados rodeados por las tierras que antes fueron suyas y ahora pertenecen a 1 o 2 latifundistas, como en el caso de San Antonio del Chamí (Foto No. 6).



Foto No. 6: San Antonio del Chamí en medio de las haciendas

Este proceso de creación del latifundio ha terminado ya, en lo fundamental, en San Antonio del Chamí y en Santa Cecilia, mientras que en Purembará ha comenzado a marchar. Es así como en los dos años que separaron nuestras dos visitas, surgieron los dos primeros latifundios aquí.

2. Latifundio y peonaje

En San Antonio, todos los indígenas, sus mujeres y sus hijos mayores de ambos sexos trabajan como peones en las haciendas. Estas están dirigidas por administradores venidos de fuera y por agregados permanentes, estos sí de la región y a veces indígenas.

Los salarios se calculan en dinero; sin embargo, y esta es una característica feudal, se pagan en todo o en parte en especies. Los agregados permanentes, por ejemplo, ganan 180 pesos mensuales, de los cuales se les entregan únicamente 120, y aún menos, en dinero. El resto se les “paga en ropa o cuando se casen”. Otro tanto sucede con los peones, quienes ganan 15 pesos diarios. Están obligados a llevar su alimentación: si esta les es suministrada (un almuerzo magro) por la finca, entonces solo se les dan 12 pesos de jornal. Y aun este les es pagado con mucha frecuencia en ropa, en “carne” (los huesos de dos ancas de res y algunos de costilla de una res que se mató accidentalmente, fueron entregados a un indígena en pago de 5 días de trabajo, tal como pudimos constatarlo), y hasta en alcohol im potable, pese a que lo último está rigurosamente prohibido por las autoridades.

En un caso pudimos comprobar que a una familia se le da el sitio para construir su tambo en un potrero, a cambio de que esta se encargue de la vigilancia del ganado en el mismo.

A esta situación no escapan siquiera los misioneros. Uno de ellos es dueño de una hacienda ganadera (que precisamente suministra la carne para el pueblo y la cual es vendida en la carnicería propiedad del mismo misionero) y es él quien lleva la cuenta de los días trabajados por el indígena. Comprobamos que no entrega a estos sus jornales en dinero sino que los carga a una cuenta que cada uno tiene en la “cooperativa” del misionero. No cuesta gran trabajo suponer que el indígena no logra saldar nunca esta cuenta. El hecho de que se afirme que hacienda, carnicería y cooperativa funcionan para financiar el funcionamiento del internado no cambia en nada la situación.

Algunas de las haciendas son propietarias de los únicos trapiches de la región. En ellos se ocupa también el trabajo asalariado de los indígenas (ver foto No. t: Un chamí alimenta el horno de un trapiche) y se paga su labor con unos

cuantos pares de panela. En contadas ocasiones se entrega también un poco de dinero.



Foto. No. 7: El horno se alimenta con bagazo de caña seco

A esto se agrega el que los indígenas ganar salarios inferiores a los de los blancos por igual trabajo y con un mayor rendimiento. Es notorio que por esta razón, los mayordomos o administradores de las fincas prefieren contratar indígenas para trabajar. El administrador de una hacienda nos decía que *“el indio cobra menos, trabaja todo el día y, lo principal, al final está trabajando con el mismo ánimo y el mismo rendimiento que al comenzar”*.

Un sistema que ha comenzando emplearse con algún auge es el de contratos. El administrador llama a un indio ya conocido y le dice que debe realizar tal tarea en tantos días y con una cierta cantidad de indios. Este consigue la cantidad necesaria de sus compañeros que reciben jornales de 10 a 15 pesos según su capacidad y se comprometen a hacer el trabajo en el plazo fijado y, lógico, por una cantidad fija de dinero. A la postre, siempre demoran más tiempo del contratado y pierden esos jornales extras. (La “sabiduría” del administrador está en fijar un plazo que engañe al indio y lo haga creer que

alcanza terminar en ese tiempo). Los indios manifiestan abiertamente su descontento por tal sistema que, por la misma razón comienza a introducirse cada vez en mayor escala.

Es esta baja ganancia la que obliga al trabajo de todos los miembros de la familia indígena. Y de este modo el latifundio tiene a su disposición la mano de obra necesaria y barata en cualquier momento. Esto agregado al hecho de que el indio realiza trabajos que los blancos se niegan a hacer por el peligro de las culebras, como empujar potreros o recoger el pasto artificial para el ganado.

En la zona en donde el latifundio apenas ha comenzado a hacer su aparición, los indígenas trabajan por días con los colonos blancos en las pequeñas fincas de estos. Pero las condiciones de su trabajo y salario no son muy diferentes de las anteriores y, si se quiere, más duras aún.

3. Mercados y comercio

Ya hemos dicho como el dominio de los mercados en los centros urbanos está en poder de los latifundistas o controlado por ellos a través de sus intermediarios. De tal manera pueden ellos dominar los precios de la competencia del pequeño colono e impedirle que se convierta en un real competidor.

Por otra parte, los precios que logran los productos agrícolas en estos mercados son mayores que los que alcanzan en la propia región; esto lleva a los productores pequeños a esforzarse por sacar sus productos a ellos, beneficiando así a quienes controlan el transporte y encareciendo tremendamente los artículos en las pequeñas poblaciones, pues se establece el hecho absurdo de que un colono de las cercanías de San Antonio lleve a vender sus productos a Mistrató, mientras el habitante del propio pueblo debe viajar también hasta Mistrató para comprar tal producto.

Los internados misioneros con sus cooperativas han tratado de modificar esto, convirtiéndose ellos mismos en intermediarios, pero las modificaciones son leves. El internado compra el maíz, el café, el cacao y otros productos a los indígenas y pequeños colonos y los vende con pequeños recargos. Esto alivia un poco la situación de los pobladores más pobres pero sin modificarla substancialmente.

La razón de los mejores precios en los mercados de Mistrató y Pueblo Rico es inducir a los indígenas a que dediquen parte de su trabajo a producir para el mercado algunos productos. Es así como se han introducido los cultivos de cacao, café, lulo y otros y que el indígena no consume sino que lleva al mercado, obteniendo ínfimos precios de los intermediarios que hacen su agosto.



Foto No. 8: Comprando en la carnicería del internado misionero

Pese a ser una zona de latifundio ganadero, la carne es difícil de conseguir y muy cara. Los indígenas pueden comprar únicamente hueso y eso no siempre. Es común que lo piensen varias veces antes de decidirse a hacer su compra en la carnicería de las misiones, único sitio en donde se matan animales Foto No. 8).

En esos mismos mercados o en las cooperativas misionales, los indígenas adquieren con su dinero ropa occidental, machetes, cosméticos las mujeres, radios de transistores, vitrolas de cuerda (y que llegan a valer hasta 2.500 pesos), escopetas y utensilios de aluminio para cocina, cubiertos metálicos y toda clase de artefactos producidos por nuestra sociedad. No es necesario afirmar que estos artículos alcanzan precios hasta 3 y 4 veces superiores a su valor real en cualquiera de nuestras grandes ciudades.

Foto No. 9: Chamí “negociando” con un colono



Es importante anotar que no existen evidencias de negocios directos entre los indígenas. No encontramos ninguna información de que un indígena hubiera comprado una finca a otro, cuando sí las hay de que lo han hecho a blancos. Tampoco parecen existir ventas o compras de alimentos, aunque sucede que unos compran en un sitio lo que su vecino está

vendiendo allí mismo en su presencia. Sus negocios con los blancos son complicadísimos y sobra decir que siempre resultan engañados. El blanco

interesado en obtener algo, visita al indio en su casa e insiste hasta cansarlo y convencerlo. Envuelto en la palabrería del blanco, el indígena queda convencido de haber hecho un gran negocio. Nos tocó presenciar como un blanco trataba de cambiar su viejo caballo por un potro sin domar a un indígena, arguyendo que el caballo valía más porque estaba domado y por tanto se le debía dar sobreprecio por el cambio.

4. Trapiches y fondas

Ahora debemos decir algo más respecto a los trapiches de la región. Frente a los mecanizados de las haciendas, aún se conservan algunos vestigios feudales en los antiquísimos trapiches que funcionan con trabajo humano (ver foto No. 10).



Foto No. 10. Trapiche de guadua y madera movido a mano entre dos

Estos últimos alcanzan apenas para satisfacer las necesidades de procesamiento de la caña de sus dueños, familias indígenas todos, y no podrían de ningún modo ser utilizados por la totalidad de los cultivadores de caña. Estos, cuyo número es más o menos elevado relativamente, se ven, pues, obligados a vender toda su producción de caña de azúcar a los dueños de las haciendas que

poseen un trapiche mecánico y a precios tan ínfimos que no alcanzan ni para pagar el precio de la panela que deben comprar más tarde en el mismo trapiche y que es necesaria para su subsistencia; no pudimos encontrar ninguna razón o explicación para que los indígenas acepten continuar en un negocio, la siembra de la caña, que no les produce ningún beneficio y al cual, aparentemente, nada los obliga.

Las fondas, que el latifundio y el dominio del comercio y los mercados por sus dueños hicieron desaparecer de San Antonio, se conservan en pleno florecimiento en Purembará. Y constituyen una “institucionalización” del trueque que se realizaba hace algunos años. Algunos de los ancianos del grupo recuerdan que venían negociantes de Anserma y de Mistrató y *“traían ropa, comida y todo para negociar; lo cambiaban por cacao, por café y otras cosas. Una camisa daban por cuatro libras de cacao y carne por cacao. El resto lo vendían por plata”*. Podemos entrever aquí el extremo desequilibrio en las equivalencias de este intercambio y cómo el indio, después de entregar todos sus productos, a cambio de algunas mercancías, todavía debía pagar el resto en dinero.

Pues no es muy grande la diferencia con lo que ocurre en las fondas de hoy. Estas, situadas en sitios estratégicos de los pocos y malos caminos, se han convertido en los lugares obligados de venta de sus productos por parte de los indios. De otro modo, estos se verían forzados a llevar sus mercancías hasta los pueblos y pagar un transporte costoso o hacer un largo viaje a pie por caminos casi intransitables.

Reciben precios ínfimos por lo que venden, según los dueños de las fondas porque si pagan más, sumado con lo del transporte, no les pagaría ni los gastos. En cambio, los objetos que compran tienen precios 3 y 4 veces su valor normal en Pereira o cualquier otra ciudad de Risaralda. De esta manera, el indígena siempre está endeudado con el fondero, deuda que a veces debe cubrir en trabajo o con la prestación de otros servicios. No pudimos constatar si estas

deudas son hereditarias pero sí que son grandes. Aunque las transacciones se calculan en dinero, el indio rara vez recibe algo de este. Se calcula el valor de lo que el indio lleva a vender y se deduce el valor de lo que compra y ya vimos cómo este último es siempre muy superior al primero.

Preguntados por la razón de preferir las fondas más bien que la misión que los explota menos, los indígenas respondieron que *“prefieren la misión y les gusta vender allá, pero que queda muy lejos; si llevan mucha carga el viaje es muy pesado y si poca no vale pena la diferencia”*.

Pudimos comprobar, finalmente, que las fondas compran a veces las cosechas por adelantado.

E. La propiedad de los medios de producción

A lo ya dicho sobre los trapiches mecánicos, bástenos agregar que, en general, todo lo que represente algún grado de modernización técnica (equipos de fumigación y otros) pertenece a los propietarios latifundistas.

Los indígenas y los pequeños colonos blancos poseen únicamente los instrumentos de trabajo más rudimentarios y primitivos y aquellos metálicos, tampoco muy avanzados, del campesino colombiano. Machetes, hachas, azadones, barretones, escasas carretillas de mano, etc.

En cuanto se refiere a los medios de transporte, es claro que los principales de ellos pertenecen a blancos ricos, latifundistas u otros, lo cual les permite abaratar el costo de su producción hasta su llegada al mercado e incrementar según conveniencias la de indígenas y pequeños colonos. Subsisten aquí algunas recuas de mulas que, con la llegada de carreteras hasta San Antonio del Chamí y Santa Cecilia, han quedado relegadas al exclusivo transporte a lo largo del cauce del San Juan comprendido entre estos dos sitios. A quién sirven estas vías de comunicación por carretera podremos deducirlo del hecho de que apenas ahora, cuando el latifundio ha comenzado a incursionar a lo largo del San

Juan, se comienza a hablar de construir una carretera a través de este territorio. Demás está decir que la realización de esta iniciativa significaría el completo desplazamiento de los indígenas de la región en una forma todavía más acelerada de como ocurre hasta ahora.

Pero el principal de los medios de producción, como ocurre en toda región campesina atrasada, es la tierra.

1. Las antiguas formas de propiedad de la tierra

Poco es lo que sabemos acerca de las primitivas formas de propiedad entre los chamíes. Pero creemos que es posible que se tratara de una propiedad comunitaria de la misma y tal como existía a la llegada de Robledo, por 1550, a Anserma y regiones aledañas, entre los llamados indígenas supías, apías, umbrías, ansermas y guáticas. No vemos ninguna razón para que los chamí que habitaban un territorio similar al de aquellos grupos y bastante diferente del actual, el curso medio y superior del río Chamí (ver mapa), hubiesen sido una excepción a este tipo de propiedad.

Según Antonio García¹⁷, los chamíes fueron víctimas del tradicional método de despojo y las dos terceras partes de su tierra fueron rematadas para pagar *“una supuesta deuda contraída por los indígenas con un buscador de títulos coloniales”*. En Santa Cecilia, 4.000 hectáreas de su territorio fueron cercenadas para la fundación de una colonia penal en 1922. Esta no pudo mantenerse y se desintegró. No dice García la suerte corrida por las tierras, pero nos parece probable que con base en ellas se crearan los más grandes latifundios existentes en la actualidad.

De acuerdo con el mismo autor, en la época de su investigación (1936) los indígenas de San Antonio del Chamí hacían *“vida en comunidades... que ha traído la estabilización con los cultivos permanentes. En Tutú, Chamí y Guapá*

¹⁷ GARCIA, Antonio: **“Caldas”**, pág. 234.

hay principios de dehesas, hortalizas, cultivos de plátano, etc., aunque por razón del avance de los colonos, en un período de 20 años no hay desarrollo extensivo apreciable". Pero ni el mismo García, ni ninguno de los mapas que hemos consultado da la probable localización de los sitios mencionados.

En todo caso, en la época de nuestro viaje, poco más de 30 años después, ninguna comunidad existe en San Antonio o sus alrededores y ni siquiera obtuvimos mención de ellas. Es probable que al aumentar la presión de los colonos, de la cual ya habla García, las comunidades indígenas, indefensas frente a ellos, hayan acabado por convertirse en parcelas de "colonización" blanca. Para luego entroncar con el proceso de formación del latifundio descrito más arriba.

Hemos encontrado también mención de "un resguardo de la parcialidad" y de unos "protectores de indígenas" creados por el gobierno departamental. Pero ninguna otra información sobre ellos.

2. Las actuales formas de propiedad de la tierra

De acuerdo con la ley, solamente existen dos formas de propiedad legal de la tierra. Una de ellas está conformada por los baldíos, propiedad de la nación colombiana. La otra, por la propiedad privada de los latifundistas, quienes están directamente interesados en tener legalizados sus títulos y quienes, por otra parte, son los únicos en capacidad económica para pagar la titulación, la cual implica la traída de una comisión desde la ciudad.

Existe además una propiedad, la del pequeño colono y la del indígena, determinada por la explotación y ocupación de la tierra y que en este caso, como en casi todas las zonas de colonización, beneficia los intereses del más fuerte, que es aquí el colono blanco. Con esta base se realizan los más amplios despojos de los desmontes de los indígenas, quienes ningún título legal tienen para hacer valer sus derechos ante una justicia parcializada en contra suyo.

Es probable que dentro de la antigua propiedad comunal, el trabajo de la tierra estuviera organizado familiarmente, con formas de trabajo comunal de ciertos terrenos. Y es probable, también, que la organización familiar estuviera basada en la familia extensa. Vemos como Clemente Nengarabe nos dice que “*aquí (en Purembará. N. del A.) todos somos de la misma familia*”. Esto está comprobado por el hecho de que generalmente toda una vereda está poblada por familias que tienen un apellido común y estrechos y múltiples lazos de parentesco.

Hoy, esta forma de cultivo de la tierra trata de mantenerse, y lo logra en alguna medida durante un tiempo. La tierra se considera propiedad del padre, jefe de la familia. Y este la cultiva con su mujer y sus hijos solteros. Como existe la residencia patrilocal, al matrimonio de los hijos varones, estos continúan con sus esposas e hijos pequeños al lado de sus padres y cultivando la tierra en común. A la muerte del padre, la tierra es dividida entre sus hijos.

Pero la patrilocalidad comienza a romperse y los hijos varones a alejarse del hogar paterno al casarse. Para evitarlo, el padre regala a su hijo que va a casarse una parte de su parcela con el objetivo de que el hijo permanezca cerca suyo con su familia. Y continúan trabajando juntos la tierra de ambos como si nada hubiera sido dividido.

De todas formas, este tipo de división de la tierra va generando un cada vez mayor minifundio entre los indígenas. Parcelas pequeñas que ya no alcanzan a procurar el sustento de la familia y que obligan a sus miembros al trabajo como peones en las haciendas y, en donde esto es posible, a realizar desmontes de selva en sitios alejados y mantener un semi-nomadismo entre las dos fincas, como vimos ocurre en Purembará y Puerto de Oro.

La escasez creciente de la tierra, la defensa obligada e individual de cada parcela por el indígena y la creciente defensa de la propiedad individual de la tierra desarrollada por el misionero en el proceso de despersonalización cultural

del indígena, ha roto con el antiguo sentido de propiedad comunal de este. Sentido de propiedad que, además, ha quedado sin bases con la desaparición de la comunidad indígena integrada y con conciencia de serlo, a causa del proceso de sojuzgamiento político del grupo.

Se ha desarrollado, concomitantemente, un arraigado sentido “excluyente de propiedad individual”. Y hoy vemos el tambo indígena, levantarse completamente solo, rodeado apenas por sus ya insuficientes cultivos y mostrando el actual aislamiento individual del indígena que lo imposibilita para defenderse de sus enemigos, unido a sus hermanos (ver foto No. 11). He aquí, pues, uno de los principales papeles jugados por el proceso de despersonalización cultural en su misión de contribuir a mantener la dominación y explotación del indio.



Foto No. 11: Tambo tradicional en La Montaña

Como dice García en su obra ya citada: *“El nuevo orden de cosas... ha producido un efecto: la ruptura violenta de la tradición colectivista, la formación de un sentido excluyente de la propiedad individual, la incorporación forzosa a un sistema económico superior para el cual no tienen los indígenas preparación defensiva. De este desconcierto ha nacido la propagación de los delitos de sangre y contra la propiedad”*¹⁸.

F. Animales domésticos

Este renglón de la economía tiene un muy escaso desarrollo entre los indígenas.

Perros y gatos tienen aquí una importancia económica y no son en ningún caso animales de adorno o de “compañía”. Ya vimos el importante papel del perro en la cacería. Los gatos impiden que las ratas devoren los escasos alimentos almacenados sin otra seguridad que estar guardados en canastos.

Gallinas y marranos son criados para el comercio. Incluso los huevos de aquellas no se consumen sino que se venden. Existe una excepción en relación con las gallinas: se ha extendido entre los indígenas la costumbre de que la mujer debe consumir un caldo de gallina no bien ha tenido un parto.

Entre los blancos, en cambio, los animales domésticos son fundamentalmente para el consumo doméstico y solo algunos de ellos son objetos para el comercio.

Algunos indígenas han logrado conseguir una o dos vacas de las cuales utilizan la leche. Otros, más integrados a las formas económicas nacionales, han logrado levantar minúsculas ganaderías de no más allá de 15 animales. Es necesario aclarar que el dinero para esto ha sido conseguido por estos contados

¹⁸ GARCIA, Antonio: **“Caldas”**, pág. 234.

indígenas mediante su trabajo de varios años fuera de la zona indígena, ordinariamente administrando fincas en otras regiones campesinas.

G. Conclusiones

Debemos retomar ahora, luego de la anterior descripción, la afirmación que hacíamos al comenzar este capítulo y cuando comentábamos los rasgos generales de la economía indígena de los chamíes. Aquella de la aparente contradicción entre dos formas de economía: la indígena tradicional a base de la simple acumulación de alimentos, y la capitalista, con rasgos feudales, de la nación colombiana.

Nos encontramos aquí ante un fenómeno de común ocurrencia cuando se presenta el caso de la dominación de una nacionalidad pequeña, débil, con una economía relativamente atrasada, en este caso la minoría nacional chamí, por otra nacionalidad más grande, más poderosa y con una economía nacional relativamente más desarrollada, en este caso la nacionalidad colombiana. Se trata del desarrollo peculiar paralelo de las dos formas de economía durante un período más o menos largo de tiempo integradas en un sistema único, en el cual la economía de la nacionalidad dominada asume un carácter de complementariedad con respecto a la economía de la nacionalidad dominante.

Este es el caso general y ejemplos de él tenemos muchos. Uno de ellos, muy actual, el desarrollo de economía de monocultivos en América Latina y que las hace complementarias de la economía industrial desarrollada de los Estados Unidos de América.

Pero en cada caso particular, el carácter complementario de la economía dominada se manifiesta de un modo especial y asume un papel peculiar, determinado por las demás condiciones de organización de la producción en su conjunto.

Sin profundizar demasiado, cosa que corresponde a etapas más avanzadas de nuestra investigación, vamos a intentar aquí un primer análisis de las características generales de la manera como se interrelacionan las dos economías en la región del Alto Chamí.

Creemos que la descripción anterior ha demostrado en forma concluyente el primer hecho, a saber, la coexistencia de las dos formas de economía. Vemos, también, como el indígena deriva de su economía tradicional lo principal de sus medios de subsistencia. Y cómo destina su salario como peón, es decir, el producto de sus actividades económicas dentro de la economía de latifundio, a la adquisición de objetos que, sin que nos atrevamos a llamarlos suntuarios, sí son más bien pertenecientes a la cultura nacional colombiana, extraños a la cultura indígena tradicional.

Con base en lo anterior creemos posible entrever ya el papel fundamental de las dos economías.

Corresponde a la economía de acumulación de los indígenas el papel fundamental en la satisfacción de las necesidades biológicas mínimas que este requiere para su sobrevivencia, o al menos, para no extinguirse muy rápidamente. Esto es más notorio en el campo de la alimentación y solo escasos productos de este ramo deben ser adquiridos por aparte: la sal, la panela y otros pocos de menor importancia.

En cambio, a la economía capitalista semi-feudal corresponde el peso principal en la explotación del indígena, mediante el sistema de convertirlo en mano de obra asalariada. Y mediante el hábil método descrito más arriba empleado para aprovechar su habilidad y su trabajo en el desmonte de la selva.

Vemos pues cómo ambas economías se articulan entre sí a dos niveles. El primero y principal, el nivel de las fuerzas productivas y en este caso con relación a la principal de ellas: el trabajador. El segundo, pero no menos efectivo, el mercado.

Y cuando hablamos de mercado, entendemos también la lógica y correspondiente existencia de una circulación de dinero.

Pero, surge el interrogante, si el indígena logra su supervivencia a base de su economía tradicional en la cual no existe la circulación monetaria, ¿para qué necesita el dinero? Y si no necesita dinero, ¿cómo podría ser obligado a vender su fuerza de trabajo como peón asalariado?

Es aquí en donde entra a desempeñar su papel la despersonalización cultural. Y esta actúa sobre el indio en todas las instancias: el cambio en las pautas de prestigio, la religión católica con su secuela de múltiples imposiciones, el contacto con los blancos, el cambio en las dietas alimenticias, la cultura material y, en general, todos los campos de la sociedad indígena.

Y el indígena, a medida que avanza su despersonalización cultural, se ve introducido cada vez más en el marco de la economía monetaria. Una de las cosas que es necesario enfatizar aquí es la “institucionalización” de este proceso despersonalizador a través de la educación que es impartida en las escuelas misionales. Anotando que estas desempeñan un doble papel: uno, el más conocido, el de impartir a los indígenas una educación dentro de la llamada cultura “occidental” (de cuya existencia real no es este el momento de discutir); otro, el más nocivo para la supervivencia del indígena, el de impedir que el niño indígena se socialice en su cultura, manteniéndolo interno en la misión en la época de su vida en la cual debería efectuarse, tradicionalmente, tal socialización, dejándolo, al abandonar la misión, indefenso frente a su medio .

Son muchísimos los ejemplos de cómo la despersonalización cultural empuja al indígena hacia la economía monetaria. Veamos solamente algunos de ellos.

La religión tiene un papel fundamental en este caso. El indio debe vestirse a lo occidental porque ir desnudo es pecado y con sus ropas tradicionales es “cosa de animales y de salvajes” y, además, para ir a la iglesia es necesario estar

bien vestido. Es necesario dar una pequeña ayuda a cambio de tener a los hijos “educándose” en el internado. Hay que “ayudar” para la realización de las festividades religiosas y en las misas se recoge una “limosna para sostenimiento del culto”.



Foto No. 12: Familia con sus ropas de ir a misa los domingos

Se han prohibido las festividades del indio porque en ellas “se invoca al demonio” y este las reemplaza por otras en las que beben alcohol que necesitan comprar; reemplazando los instrumentos musicales autóctonos y que estaban asociados a sus ceremonias (pututos de yarumo, flautas de carrizo y tambores) por vitrolas de cuerda para discos y que tienen que comprar. O bailan en las cantinas del pueblo, dejando en ellas su dinero.

La educación misionera también induce al indio a reemplazar sus utensilios y cubiertos de calabazo y madera por los occidentales metálicos que, como es lógico, deben ser comprados (ver Foto No. 13: Niña vaciando un calabazo; a su lado, una taza esmaltada y tapas de olla de aluminio). Anotamos de paso que

muchas familias a pesar de cocinar en ollas de aluminio, las tapan no con sus tapas respectivas sino con hojas de plátano, tal como se hacía antiguamente.

Los blancos se burlan de ellos por sus collares de plantas medicinales y ellos los reemplazan por collares de cuentas de vidrio “comprados a caquetá”. Y los someten al influjo de la moda en los vestidos y, en general, en todo cuanto usan. Hasta los relojes y los radios de transistores han invadido ya la región, estos últimos llevando consigo todas las presiones de la propaganda organizada y masiva.



Foto No. 13: Niña trabajando en la cocina

Resumiendo, la despersonalización ha creado en la sociedad indígena una serie de necesidades no básicas, incluso algunas marcan un retroceso con

respecto a las costumbres autóctonas, con una amplia escala de variabilidad pero todas con una característica común: la de ser satisfechas con productos de la economía dominante y, por ello, todos sometidos a la economía del mercado en el cual sólo la moneda cuenta. Para satisfacer estas necesidades, el indígena se ve obligado a ganar algún dinero y esto no es posible más que a condición de integrarse a la cultura nacional colombiana y, sobre todo a su economía de salario y mercado, a la explotación del hombre por el hombre, explotación que no pueden resistir víctimas de la atomización y disgregación de su cultura, de un individualismo acentuado cada día que también les ha sido infundido en el proceso de despersonalización cultural que, como vimos en la introducción general, incluye básicamente la psicológica (ver apéndice 2).

De todo lo anterior, una conclusión definitiva es posible extraer.

La única posibilidad de liberación de la minoría nacional chamí está en la lucha por alcanzar su plena independencia en la dirección de sus destinos, en la posibilidad de organizar su economía de acuerdo con sus peculiaridades nacionales y en la reconstitución de los elementos básicos de su nacionalidad, elementos que ha ido perdiendo en el proceso de explotación económica, con todos sus concomitantes y auxiliares.

Y es obvio que esta lucha debe estar dirigida contra sus explotadores, los latifundistas y los grandes comerciantes. Pero estos, como clase, ocupan papeles dominantes también en la economía nacional. Por esto, la lucha de la minoría chamí por su liberación se inscribe en el campo general de la lucha de todo el pueblo colombiano. Por esto también, la lucha de los chamíes se convierte en una lucha de clases. Confirmando la tesis de que *“el problema racial es en esencia, un problema de lucha de clases”*.¹⁹

¹⁹ MAO, Tse-tung: **“Declaración en apoyo de la lucha de los negros norteamericanos”**, pág. 3.

CAPITULO IV

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y PARENTESCO

No podemos fijar con certeza cuáles fueron las primitivas formas de organización social y parentesco de los Chamí.

El único dato que pudimos recoger hace referencia a la existencia de varios grupos localizados en sitios diferentes y cada uno bajo la dirección de un cacique.

También se menciona la existencia de una población nucleada de indígenas en un pequeño valle del río San Juan, cerca a la desembocadura del Agüita en este. Esta aldea estaría también bajo el mando de un cacique y, según la tradición, habría sido destruida por los españoles (ver apéndice 1).

En cuanto a la familia se refiere, todo parece indicar que se trataba de familias extensas con descendencia patrilineal y residencia patrilocal.

A falta de una mayor información, nos limitaremos aquí a la situación actual.

Es poco lo que hay que decir de su organización política y más bien podríamos considerar que en ella ha desaparecido todo rastro de lo que pudo haber sido en el pasado. Pero existen ligeras diferencias entre San Antonio del Chamí y Purembará²⁰.

En ambos sitios, la autoridad nominal está en manos de las autoridades nacionales, en este caso los corregidores. Y se asegura el cumplimiento de sus mandatos y leyes por la actuación de carabineros localizados en sitios estratégicos. Estos mantienen un control estricto sobre los indígenas y uno

²⁰ *Purembará*: pueblo de indios De *pure* = pueblo y *embera* = gente.

mucho menor sobre los blancos, sobre todo en lo que se refiere a su abuso con los indígenas.

Pudimos presenciar cómo los carabineros llegan de improviso y penetran a los tambos de los indígenas a practicar requisas. El objetivo de las mismas es tratar de localizar la fabricación clandestina de la chicha, decomisar las cerbatanas para que los indígenas “no maten las vacas con ellas”. Pero, en realidad, creemos nosotros, para hacer sentir su presencia a los indígenas y mantenerlos amedrentados con ella. Frente a ellos, el indio adopta una actitud de reserva, malicia y desconfianza (ver Foto No. 14).



Foto No. 14: Carabiniero inspeccionando en la cada de Joaquín Estúa

Los indígenas son considerados como “ciudadanos colombianos” y se les han expedido las cédulas correspondientes. Por lo tanto están sometidos al mismo régimen jurídico-político del país.

Las diferencias se dan en lo que podría considerarse como una supervivencia de alguna forma de organización del pasado, aunque también podría tratarse de una creación de los explotadores para mejor asegurar su dominio sobre el indio.

Mientras en San Antonio del Chamí las familias indígenas solamente mantienen entre sí relaciones de parentesco y no existe ningún asomo de un

estatus superior entre ellos, en Purembará ocurre lo contrario. Aquí, gobernador y curandero conservan todavía un prestigio. Hemos oído hablar de que en Santa Cecilia existe una tribu con un gobernador cuyos mandatos son acatados por los indígenas, pero nada más sabemos sobre esto.

A. Gobernador.

El cargo de Gobernador en Purembará es ejercido por uno de los indígenas más ancianos y más respetados del grupo, uno de los "MAYORÍAS" como ellos los llaman. Pero su nombramiento es realizado por los blancos, en este caso los misioneros con un antiguo visitador escolar, y no tiene ninguna autoridad real. (ver Foto No. 15: Clemente Nengarabe).



Foto No. 15: Clemente Nengarabe en el Internado

En un comienzo, el primer gobernador fue nombrado para que auxiliara a la maestra de una de las primeras escuelas de la región en asegurar la asistencia de los niños a las clases; es decir, que surgió como una especie de policía escolar. Más tarde, se comenzó a pedir su concepto y conocer su opinión sobre los casos de policía ocurridos en la zona y se le llamaba para que averiguara quién era el culpable de un robo o de una pelea o para que confirmara si el detenido era o no culpable.

Hoy, los indígenas piden su concepto sobre los más variados asuntos y en la mayoría de las veces su opinión es acatada. También intervine en los casos de conflictos poco importantes de linderos o de otro tipo, si él no puede resolverlos, da aviso al misionero; si este nada consigue, se recurre entonces a la intervención de las autoridades.

No existe una disposición que reglamente la elección del nuevo gobernador a la muerte del actual. Este fue el primero nombrado y solo ha dejado de serlo durante dos años, tiempo en el cual fue reemplazado por un familiar porque “me sentía muy cansado”. La creencia más extendida es la de que será sucedido por su hijo mayor.

Fuera de su prestigio ante sus compañeros indígenas y con las autoridades blancas, ninguna prerrogativa lo diferencia de los demás indios. El usa como “distintivo” de su cargo un pequeño gorro viejo y descolorido de color verde oliva.

B. Curandero o *Jaibaná*.

Comúnmente se emplea el nombre de *Jaibaná* para designar al hechicero y al curandero de las picaduras de serpientes.

Sin embargo, creemos que se trata de un sincretismo, producido por circunstancias extrañas al grupo, de dos elementos originalmente diferentes: el

hechicero o verdadero *Jaibaná* y el hombre-medicina que cura por su conocimiento de las yerbas medicinales.

En los “antigua”²¹ el *Jaibaná* curaba solo cantando, “*los enfermos no necesitaban remedios, curaban por canto, por secreto sería*”. El *Jaibaná* estaba sentado en su casa y los enfermos iban llegando; el *Jaibaná* cantaba y ellos se iban curados.

Más tarde se habla de la curación empleando técnicas diferentes. Las curaciones se efectúan ahora por la noche y este elemento nocturno está asociado estrechamente con los cantos; es así como un aprendiz de *jaibaná* llega a casa del “maestro” y le dice: vengo “*aprender canto de la noche*”. Ahora, además de cantar, el *jaibaná* chupa el cuerpo del enfermo directamente con la boca o empleando un tubo de carrizo.

Sobre el *jaibaná* actual se dice que cura con la utilización de aguardiente, hojas de *biao* y, básicamente, suministrando al enfermo distintas bebidas de yerbas y baños en agua caliente de yerbas hervidas. Pero al mismo tiempo se afirma que los *jaibanás* se volvieron malos y ya no curan sino que “*lanzan a los vientos para que vayan a enfermar a la gente y clavan los bastones negros para que los niños se mueran*”.

Parece claro deducir de aquí que se trata de dos personajes diferentes.

Esto se hace más evidente aún si consideramos las demás funciones del *jaibaná*. La más importante de ellas es la llamada “curar la tierra”, que parece ser una ceremonia propiciatoria de la agricultura y en la cual el *jaibaná* invoca la venida de un espíritu (*antumiá* o *tumiaw*) para que fertilice la tierra. Otra es la captura de achaques; estos son espíritus que adoptan formas de animales y dañan las cosechas. Se les atribuía también el poder de ahuyentar las culebras y de hacer ocultar la caza y la pesca por venganzas; es decir, el poder sobre los

²¹ Parece que este término designa a los antepasados más allá de una generación, la inmediata a los más viejos actuales.

animales. Ninguna de estas actividades se menciona nunca como realizada por el curandero. (Ver apéndice 3).

Por otra parte, el *Jaibaná* curaba toda clase de enfermedades. Cuando se hace referencia al curandero, se habla únicamente de la curación de la picadura de la culebra. Otras yerbas medicinales son conocidas por casi todos los demás hombres del grupo.

Resumiendo, creemos que verdaderamente se trata de dos elementos diferentes en la cultura original chamí. Con la desaparición del *jaibaná*, el cual era el verdadero rival del misionero, algunas de sus atribuciones pasaron al curandero u hombre-medicina y este tomó para sí el antiguo bastón de *jai*, ahora sin las incrustaciones de oro y plata que tenía cuando era el distintivo del curandero mágico o *jaibaná*.

Hasta una época no muy lejana, el *jaibaná* debió tener un gran prestigio e, indudablemente, poder. Ahora, la influencia del misionero ha invertido este prestigio, el cual es ahora completamente negativo. Los *jaibaná* son asesinados en la noche por grupos armado que llegan a su vivienda, y nadie quiere ser *jaibaná*. Y los misioneros han recogido los bastones del *jai* en los cuales es probable que radicara gran parte de su poder.

Los curanderos permanecen aún en Purembará. En San Antonio, en cambio, no existe ya ninguno de ellos y cuando hay algún picado de culebra, hay que mandar llamar un curandero a varias horas de distancia. Estos curanderos venden sus servicios, de 100 a 200 pesos por una curación, y no tienen un especial prestigio social, únicamente el derivado de sus capacidades curativas.

Hasta donde pudimos comprobarlo, cualquier hombre puede ser curandero mediante el pago de unos 500 pesos y la realización de un curso de aprendizaje a manos de un curandero de fama, al cual se le da el nombre de “maestro”. Sin embargo, en un caso se nos dijo que se hacía curandero el que se soñaba por la

noche curando. En todo caso, no parece haber características especiales que determinen quién puede serlo y quién no.

C. Familia.

La única forma de organización social que perdura entre los chamí es la familia. Pero aun ésta está sometida a un cambio intenso.

Lo más seguro es que se tratara en sus orígenes de una familia extensa patrilineal y patrilocal. En este momento, la familia extensa está en proceso de desintegración y la patrilocalidad es en numerosas ocasiones solamente temporal.

Nos explicamos. El empobrecimiento de las tierras, su disminución de tamaño, el aumento desenfrenado de la explotación por parte del blanco, hacen casi imposible que varias familias nucleares puedan procurarse el sustento dentro de un mismo pedazo de tierra. De esta manera, las nuevas familias nucleares que se forman tienden a establecerse por cuenta propia en su pedazo de tierra. Esto es estimulado por la inducción, como ya lo habíamos dicho, de un creciente sentido de la individualidad dentro del grupo indígena.

Pero, como aún existe la tradición de la familia extensa, los jefes de familia tratan de evitar su ruptura. Para conseguirlo, acceden a dividir su parcela para dar a cada hijo varón que se casa su propio pedazo cercano. Esto da resultados en algunos casos. En otros, su único efecto es retardar la separación de la nueva familia. Esta se mantiene por un tiempo en la casa paterna, pero finalmente se separa de ella y se establece en forma neolocal. Y este proceso es cada vez más acelerado.

Otro hecho ha contribuido a reducir notablemente el vigor de la familia, debilitándola en alto grado. Se trata de que los internados misioneros católicos le han arrebatado su papel en la socialización del niño. Dicho proceso de socialización se realizaba en lo fundamental en el período comprendido entre los

siete años de edad y el matrimonio, esto especialmente para las mujeres. Era durante esta época que los niños indígenas recibían de sus padres y abuelos las tradiciones y conocimientos del grupo, transmitidos por el ejemplo y la enseñanza oral.

Ahora, los niños pasan este tiempo, exceptuando cortos períodos de vacaciones, internos en la misión, librados al más intenso proceso de despersonalización cultural y entregados al aprendizaje de los mismos conocimientos que rigen la enseñanza en el resto del país y que de nada les sirven después en la vida diaria de explotados. Al salir del internado para casarse, nada han aprendido de lo que verdaderamente necesitan. Cosa más notoria en el caso de las mujeres, quienes casi siempre pierden su primer hijo por no saber qué cosa deben hacer para su nacimiento, enseñanza que indudablemente no han recibido de las misioneras. Y esta circunstancia se repite en toda la vida diaria del chamí.

Privada, pues, de uno de sus papeles fundamentales, la familia chamí es cada vez menos capaz de resistir los embates de las demás presiones externas sobre ella. Los cambios en las formas de matrimonio, la aparente endogamia entre los distintos grupos, todavía no suficientemente esclarecida, y toda una serie de otros factores, contribuyen también en mayor o menor medida a la decadencia de la familia indígena, otrora base de la vida social y económica del grupo.

Es fácil ahora comprender cómo la cohesión social del grupo chamí está en completa desaparición y por qué en algunas zonas no existe ya ni siquiera el sentido de pertenencia a un grupo, tal como ocurre en algunas veredas de San Antonio del Chamí.

CAPITULO V

CICLO VITAL CHAMÍ

Consideraremos brevemente las características de la vida del indígena chamí en las etapas culminantes de su vida: nacimiento, niñez, pubertad, matrimonio, vejez y muerte. Estamos ciertos que posteriores investigaciones sacarán a luz aspectos que nosotros hemos pasado por alto o no pudimos observar y que serán de importancia para comprender mejor cada una de las etapas del ciclo vital en este grupo indígena. Pero creemos que los datos recogidos por nosotros, servirán para marcar pautas a dicha investigación.

A. Nacimiento.

Durante el embarazo, la mujer es objeto de múltiples cuidados por parte de su marido; especialmente es objeto de una alimentación especial.

Tiene “antojos”, muchos de los cuales determinan características que va a tener el niño. Si toma mucha agua, al niño le crece demasiado la cabeza, si come ñame sin partir, el niño nace con seis dedos en la mano o en el pie. Si come plátanos que estén pegados, nacen mellizos. Si se antoja de leche y queso, el niño nace blanco.

Además, la mujer tiene ansia y pereza todo el día. Se dice que si una embarazada entra donde hay un picado de culebra, el veneno se sube y el picado vomita sangre y muere.

La vida dura de la mujer indígena produce en ella frecuentes abortos involuntarios. Les duelen más que el parto normal y no dan cuenta de ellos a

nadie, ni al marido. Lo entierran en el monte o en el rastrojo; si está ya formado le ponen una cruz, si todavía “es de agüita” no le ponen nada.

Antiguamente, la mujer daba a luz en la selva. Las parteras la colgaban de un árbol por los brazos y en esta posición daba a luz. Hoy, solamente algunas salen de su casa para tener el hijo. La mayoría se mantienen en ella y las demás personas deben abandonarla. Los niños los llevan a otra casa y el marido se va al trabajo o se sale al corredor *“porque habla mucho y no es compañero igual”*. Dos parteras la atienden, una la tiene por detrás apretada con los brazos y otra le sostiene las piernas; regularmente, las asistentes deben ser casadas, pero algunas mujeres dijeron haber sido atendidas por sus hijas de 6 o 7 años de edad.

Al nacer el niño, lo bañan con rosamarilla y con anamís; la madre toma anamís que es bueno contra la neuralgia y deshincha. La madre es muy caliente y por eso guarda dieta; de no hacerlo, se hincharía más. Actualmente, algunas mujeres creen que si bañan al niño este muere, y no lo hacen.

La sobremadre o sobreparto (placenta) la entierran para que no se la coman los perros. El ombligo del niño se corta con una guadua afilada o un cuchillo o unas tijeras. Cuando el ombligo se cae, lo conservan por un año o dos y luego lo entierran en la raíz de un árbol fino (guayacán o naranjo) para que el niño crezca inteligente y sano; si lo botan, el niño sale bobo. Esta costumbre se está perdiendo.

Luego del parto, la madre debe tomar un caldo de gallina y guardar dieta por 30 o 40 días. Casi no sale del tambo y no hace ningún oficio de la casa; estos son hechos por la madre, la suegra u otra mujer. No existe ningún tabú alimenticio.

Muchas mujeres dijeron haber perdido su primer hijo pues se casaron al salir del internado y no sabían cómo se tienen los niños. Les da pena preguntar y están solas al momento del parto, *“si el niño se esconde, se muere”*, a pesar de

que ellas introducen la mano tratando de modificar la posición del niño. Entonces le preguntan a la mamá o a una amiga y aprenden para el próximo hijo.

Antiguamente se quitaba la virginidad a la niña tan pronto nacía. Decían *“si virginidad, hombre no casa, no quiere”*. Practicaban la operación con un cuchillo o una astilla de guadua. Los misioneros han prohibido esto y no pudimos confirmar si todavía sucede. Un misionero nos habló de la cliterectomía, pero no tuvimos confirmación de su existencia.

B. Niñez.

Desde su nacimiento, el niño permanece casi todo el tiempo en una hamaca de fique (ver foto No. 19), la cual se mece por medio de una cuerda larga que permite hacerlo desde cualquier sitio de la casa. De esta hamaca, el niño sale únicamente para que su madre lo alimente cada que llora. Incluso pudimos presenciar cómo en una ocasión, una madre dio el pecho a su hijo estando este en la hamaca y siguiéndolo ella en su vaivén.



Foto No. 16: Niños en hamacas tejidas con cabuya

Pero en la noche, el niño duerme en el suelo al lado de su madre, así esta puede alimentarlo con facilidad. El niño continúa mamando hasta que nace otro, a veces hasta durante dos años. Cuando nace el otro, el niño es retirado del lado de su madre y se le asigna un lugar para dormir y se le da su propia cobija.

Durante bastantes días llora y llora hasta acostumbrarse, pero mientras tanto “*la mamá sufre mucho*”. Otras veces es amamantado por otra mujer; es cosa corriente que cualquiera de los niños lactantes sea amamantado indistintamente por cualquier mujer de la casa que esté criando. Dan de mamar al niño colocándolo de frente y no recostado en el regazo. A los 8 meses comienzan a darle alimentación ordinaria: plátano cocinado, yuca y toda clase de “comida así”.



Foto No. 17: Niño con el pelo cortado por primera vez

Cuando el niño está pequeño no les gusta cortarles el pelo porque se enferma. El de algunos llega casi hasta la cintura y tienen que cortárselos porque se les enreda y lloran. Pero hasta los cuatro años lo tienen bastante largo (Ver foto No. 17: Niño con el pelo recién cortado por primera vez). También a los 4 años, el papá les corta las uñas con una navaja y por primera vez.

Desde muy pequeños, los niños de ambos sexos comienzan a ayudar en las labores de la casa, pero pasan gran parte de su tiempo jugando Ver Foto No. 18: Niños jugando a hacer rodar un ronco de guagua



Foto No. 18: Niños jugando en el patiodel tambo. Al fondo, el río San Juan

Las niñas ayudan a la madre a barrer y a cocinar. Los niños traen agua, leña, revuelto y, a veces, chontaduro.

Nunca pegan a los niños de brazos. Cuando están más grandes, los golpean con la mano o con un rejo, pero no demasiado duro. Los castigan por: *“si daña sembrado, mata pollito, si aruña como gatico, si embravece, si responde*

a la mamá; si muerde con diente, le pega en la boca. Si son juiciosos, regala pollito y ellos quedan contentos, también regala ropa”.

Tanto el padre como la madre reprenden al niño, pero cada uno se dedica a enseñar al hijo del mismo sexo las tareas que le corresponden. Así, a los 7 años, el niño acompaña al padre a su trabajo y colabora en él.

Pero ya desde antes y a través de los juegos, el niño ha comenzado a capacitarse para dichas tareas. Es frecuente que los niños jueguen con canastos (ver foto No. 19) y otros elementos de trabajo hechos a su medida para que aprendan tempranamente su manejo.



Foto No. 19: Niño que juega con canasto

Rápidamente, los niños adquieren el control de sus necesidades fisiológicas. Se les enseña a quitarse los pantalones, cuando los usan, y a orinar a través de la esterilla del piso. Y debe avisar para defecar y entonces la madre los lleva a hacerlo a la quebrada o al sembrado; si no avisa, le pegan.

Algunas indígenas expresaron diferencias entre enseñanza y aprendizaje y la creencia de que el niño nace con una serie de habilidades naturales. Así, una madre nos dijo: *“Los niños no se enseñan, aprenden solos, viendo; la niña ve hacer canastos y hace”*. Y otra: *“El que nació cazador, caza. El que no nació cazador, no caza”*.

C. Pubertad.

Para los varones no existe esta etapa entre la niñez y la edad adulta desde el punto de vista social. Vimos cómo el niño va participando gradualmente de las actividades del adulto hasta que llega un momento en que las realiza todas, en que se ha hecho adulto.

Para las niñas sí existen distinciones marcadas entre la niñez y esta etapa de la pubertad que termina con el matrimonio. Es un período bastante corto, puesto que la mujer chamí se casa muy joven, a los 14 o 15 años. Y aun no existe pubertad para algunas que se casan a los 11 y 12 años, antes de su primera menstruación.

En tiempos pasados, había una ceremonia de iniciación (ver apéndice 4) pero esta ha desaparecido hoy y muchas mujeres ni siquiera recuerdan su existencia.

Es probable que la muchacha menstruante se considerara impura; hoy es solamente algo vergonzoso.

Cuando tienen su primer mes, las niñas no han estado prevenidas para ello. *“Está sin salir y sin que nadie la vea. Cree que va a morir. Como no quita, pregunta a mamá y esta dice que no se deje ver, que da mucha pena. Si se vacía mucho, mamá dice: ‘Vaya monte y esté sentada, quieta ahí, que no vea niños ni hombres’”*.

De ordinario *“se curan con yerba”*, pero en algunas regiones *“usa remedio de farmacia”*.

En esta época, la muchacha está ya participando en todas las tareas de la casa. Usa ya los vestidos de la mujer adulta y le regalan sus primeros collares (Foto No. 20). Después de su primera menstruación se considera casadera, aunque ya vimos que no es una regla demasiado estricta.



Foto No. 20: Niñas adolescentes en el corredor de su casa

D. Noviazgo y matrimonio.

El establecimiento del noviazgo es a todas luces de reciente introducción. “Antigua”, las formas de matrimonio eran más directas. Todo parece indicar que los misioneros han sido los impulsores de esta nueva costumbre. Ella es de rigurosa obligación para las muchachas del internado, la mayoría, y es probable que la costumbre se haya extendido rápidamente.

En el internado, el muchacho pide permiso a las misioneras para hablar con una muchacha. Estas lo conceden de común acuerdo con aquella. Se sientan a conversar en una banca y la mujer da la espalda al hombre; este trata de verle la cara y ella la oculta celosamente. A partir de la primera visita, comienzan los

regalos para la novia: freskola, harina y boya de plátano. La muchacha debe pedir permiso a la misionera para recibir el regalo. Según las monjas, la muchacha es completamente libre de recibir o no, pero tenemos motivos fundados para creer que no es así. La aceptación de este primer regalo implica un noviazgo formal. Después, el novio lleva cortes de tela, cosméticos, etc. Cuando van a casarse, el misionero exige del novio la compra de, al menos, 5-6 vestidos para ella, plancha, cama, loza, cosméticos y otros objetos occidentales. (Para la manera cómo este noviazgo se ha extendido a los demás indígenas, ver apéndice 4).

Cuando existía el pueblo en San Juan, *“cacigue recogía a las muchachas casaderas en el pueblo San Juan; el muchacho venía y escogía la que quería”* (ver apéndice 4. Historia de porqué los indios no tienen arcos y flechas).

Destruído el pueblo, el amaño se convirtió en la forma tradicional de matrimonio. Un muchacho de 15 o 16 años conocía una muchacha que le gustaba. La pedía al papá. Si este aceptaba, el muchacho se quedaba y dormía con ella, *“al otro día, amanecían casados; no pagaba nada. Hacían cantaradas de chicha y se borrachaban”*.

A su llegada, los misioneros implantaron el matrimonio católico e incluso casaron a todas las parejas indígenas. Esta forma es la dominante hoy. El amaño ha subsistido en forma de un matrimonio de prueba por un año; pero aún así comienza ya a desaparecer. Este matrimonio de prueba tiene relación con la esterilidad. Si al año no ha habido hijos, el hombre abandona a la mujer y hace correr la voz de la “esterilidad de esta”, así, ningún hombre se casará con ella.

Hemos mencionado más arriba que existe una endogamia de algunas veredas con respecto a otras y cuya causa no pudimos encontrar. Sin un mapa que nos permita localizar todas las veredas mencionadas, no creemos de mayor utilidad repetir aquí todo el cuadro de las “incompatibilidades! mencionadas. Anotamos sí que los grupos de Purembará y sus alrededores no pueden casarse con los de San Antonio del Chamí.

Lo que sí es una norma casi absoluta es la endogamia del grupo indígena como un todo. Solamente un matrimonio interracial pudimos encontrar en toda la zona: un matrimonio entre un indígena y una blanca (Ver foto No. 21: Crispín, chamí, Juana, blanca, y su cuñada). Y se trata evidentemente de un caso en el cual el elemento racial tiene la mínima importancia. Juana es huérfana, criada en el internado en compañía de las niñas indígenas y ha adoptado muchas de las costumbres de ellas, hasta el idioma. Crispín, huérfano también, fue criado por blancos, lejos de la zona indígena y ni siquiera sabe el chamí.



Foto No 21: Matrimonio interracial: Juana (blanca), Crispín y la hermana de este

Las relaciones de Juana son estrechas con otras mujeres indígenas y casi nulas con otras de su grupo étnico (ver foto No. 22, nótese las diferencias fenotípicas entre los dos hijos de Juana, derecha, y el hijo de su amiga indígena, izquierda).



Foto No. 22: Juana con unas amigas chamíes y sus hijos

No parece existir la más mínima posibilidad de matrimonio entre indios y negros y la situación de los dos grupos es la de un mutuo aislamiento y la casi inexistencia de contactos entre ellos. Sólo en el campo de la cultura material, algunos objetos de un grupo han sido adoptados por el otro.

El matrimonio es monogámico, pero parece existir un intercambio sexual bastante amplio y encubierto, al menos para los observadores extraños. Lo único evidente es el alto grado de celos mostrado por los varones hacia las mujeres.

Esta libertad sexual se extiende aun a los solteros y está propiciada por el extenso uso de anticonceptivos de origen vegetal. *“Para no tener hijos hay una florecita amarilla sin nombre, la mamá lleva a la hija al monte y se la muestra, es finita y se come la hoja; el misionero dice que usarla es pecado”*.

La yerba anticonceptiva se toma cruda y machacada. Debe tomarse en menguante cuando solo queda ya un pedacito de luna. Cada vez que se toma, se va reduciendo la cantidad de sangre en la menstruación, hasta que desaparece del todo. Cada vez se toma media taza. Según algunos, el efecto de la yerba es permanente; según otros, dura solamente por 1 año o año y medio. Podría

tratarse también de dos yerbas distintas, pues se dice que “*antigua tomaban yerba después de tener 4 o 5 hijos y ya no tenían más*”.

Algunas mujeres dicen que la yerba se llama costeño. Otras afirman no conocer su nombre.

E. Ancianidad y muerte

Son pocos los ancianos que es posible encontrar entre los chamíes. El promedio de vida, a causa de las durísimas condiciones de vida, enfermedades, picaduras de culebra y otras razones, es extremadamente bajo y creemos que supera en muy poco los 35 años.

Pero, algunos logran sobrepasar los 50 y encontramos 3 casos que pasan de los 90 años: Ramoncito, que era ya anciano a la llegada de las misiones hace 40 años y que por lo tanto debe pasar ampliamente de los 100 años; Manuelito, antiguo *Jaibaná* y que tiene algunas canas, las que según dicen solo salen a un indio después de los 90; Rosita Siágama, que conoce las costumbres de antigua y se ha mostrado irreductible a la despersonalización cultural.

A los 50-60 años, el chamí realiza todavía todos los trabajos que corresponden a su sexo y se muestra infatigable en ellos, (tal es el caso de Marcelino Waqueramá, a quien vemos en la foto No. 23, abajo).



Algunos, por su experiencia, son respetados y consultados por los indígenas más jóvenes, quienes les dan el título de “mayoría”. Y, cuando se trata del padre, mantiene en sí toda la autoridad del hogar.

Los más ancianos se dedican a hacer pequeños y livianos trabajos en el tambo y a cuidar a sus múltiples nietos y biznietos. Es bastante notorio el cariño que los ancianos sienten por los niños. Las mujeres más viejas dedican todo su tiempo a los niños de la casa. Y no es raro sorprender este mismo cariño en los hombres. Quizás, los viejos ven en esa vida que comienza la esperanza de su grupo; tal vez, mejor, les dan tanto cariño porque conocen la cruel vida que les espera. (Ver foto No. 24: Rosita Siágama se negó a hablar el español, a que su vida girara alrededor del internado misionero y en general a aceptar las costumbres del blanco).



Foto No. 24: Rosita Siágama con uno de sus nietos

Cuando muere un niño, llevan su cadáver envuelto en una tela blanca hasta el internado, para enterrarlo en el cementerio de la misión (en el caso de

Purembará) o en el del pueblo (en el caso de San Antonio). Pero no parece existir mucha tristeza por esta muerte, quizás por la gran cantidad de niños que mueren; en cada casa han muerto pequeños no menos de la mitad de los nacidos. Solo la mamá los llora porque *“le da mucho remordimiento”*.

Ocurre a menudo, si los padres viven lejos, que estos entierren a sus hijos muertos debajo del tambo, para evitarse el viaje con el cadáver y ahorrar los 50-60 pesos que vale el ataúd en el internado.

En cuanto a los adultos, las costumbres han cambiado notablemente con relación a las de “antigua”.

Antes, el muerto era envuelto en una tela de corteza de árbol, llevado al cementerio indígena y enterrado con algunas de sus pertenencias. La tumba era de foso con una bóveda lateral, en el fondo de la cual se depositaba el cadáver encima de una esterilla de guadua.

Al regresar a la casa, *“si tiene mucha tristeza, mata marrano”* y las mujeres cumplían su misión de llorar al muerto con largos y monótonos cantos monorrítmicos, algunos de los cuales se conservan aún hoy. Se trataba de recordar las cosas que hacía el muerto durante su vida y de lamentarse por su ausencia.

Un ejemplo de estos cantos dice como sigue: *“Pobrecito que estaba en casa y dejó solita, que ya no podemos ver la cara, que ya se murió, que quién va a cuidar ahora, que ya se murió, que tan bueno cuando traía el agua, que cuando iba a trabajar a la montaña, que bastante que nos ayudaba, etc.”* Si se trataba de un niño, agregaban *“que ya lo dejaron en la tierra solito, que ya no vuelve más; pobrecito que estaba en la tierra y sufrió mucho”*.

Luego quemaban la casa del muerto o, al menos, la abandonaban (esta costumbre se conserva, según referencias, en la zona de Canchíbare). Y los familiares se entregaban a una pena profunda. Lloraban y se negaban a comer.

No era raro que a la muerte de uno de los esposos, el otro muriera poco tiempo después.

Otra creencia y práctica tenía lugar a la muerte de un hombre casado. Después del entierro, la viuda no podía comer entre las doce de la mañana y las seis de la mañana del día siguiente. *“Por la tarde y noche no puede comer. Si come, el muerto se hincha entre la tierra y entonces ella también se hincha, tanto que se le raja la carne en los brazos y se muere rápido. Todavía hay mujeres que siguen el mandato. Las que no lo siguen, se hinchan pero no se rajan porque no saben. El almuerzo de las once y media de la mañana lo comían bien grande para que no les diera hambre”.*

Hoy, en San Antonio, cobran 50 pesos de multa si entierran a los muertos sin llevarlos primero a la iglesia. El cadáver es envuelto en una sábana y llevado hasta el internado en una parihuela de guadua cargada por 4 hombres. En el internado compran el ataúd de madera hecho en la carpintería de la misión y, si son muy pobres, lo entierran envuelto en esterilla de guadua. Existe una especie de cooperativa, por medio de la cual el indígena paga en vida su ataúd, dando uno o dos pesos semanales.

Abren la tumba en la tierra, bajan el ataúd y, antes de tapanlo, cada uno de los asistentes lanza un terrón de tierra en la tumba *“para que el muerto no se devuelva por la noche”.* Luego, las mujeres se marchan con las manos cruzadas sobre la cabeza mientras lanzan gritos agudos, en tanto que los hombres terminan de tapan la tumba y colocan una cruz de guadua. En la noche, en la casa del muerto, tiene lugar una tremenda borrachera. En algunos casos, los cantos se realizan todavía.

CAPITULO VI

CULTURA MATERIAL

El elemento fundamental en la cultura material de los chamíes es la guadua. Hasta tal punto es importante esta planta, que bien podríamos calificarlos de “cultura de la guadua”.

Con ella se fabrican elementos tan complejos como la vivienda, sea el clásico tambo (ver fotos Nos. 11 y 25) sean las mas recientes (ver Foto. No 26) y puentes de la magnitud del que vemos en las fotos Nos. 27 y 28, sobre el río San Juan).



Foto No. 25: Tambo antiguo con techo de hoja, en La Montaña



Foto No. 26: Casa reciente con techo de coca de guadua, cerca de Purembará

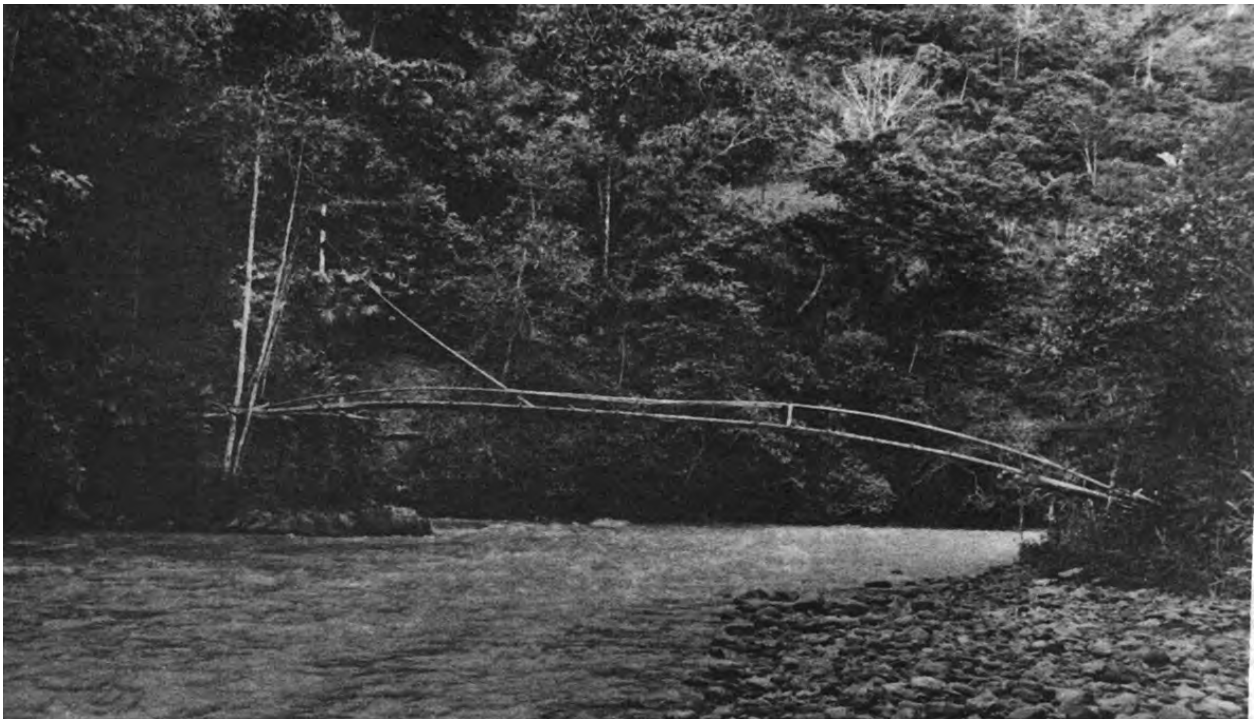


Foto No. 27: Puente colgante sobre el río San Juan, en Canchíbare



Foto No. 28: Cruzando. Puede apreciarse la estructura de guadua
También son de guadua elementos mas simples como los dardos para la cerbatana. Y, entre estos dos extremos, una amplísima gama de objetos.

A. Vivienda

Recibe la denominación de tambo. Se encuentra en una etapa acelerada de cambio; principalmente ante la influencia misionera como pudimos constatarl;; por la incidencia de los valores del blanco, secundariamente..

Los tambos tradicionales se levantan sobre vigas de guadua hasta unos dos o tres metros de altura, como protección contra la humedad y las culebras y, a lo mejor, como supervivencia de una época en la que su hábitat se encontraba en regiones inundables. Las paredes y piso son de esterilla de guadua que obtienen golpeando esta con una maza de madera. El techo es en forma de cúpula de pirámide aplanada y recubierto de paja. Y con solamente una habitación común para toda la familia y algunos animales y en la cual, contra una de las paredes, se ubica el fogón sobre un montón de tierra entre cuatro palos de guadua. El acceso a él se cumple por una escalera de guadua formada por una sola viga en la cual se han tallado agujeros para apoyar los pies (Foto No. 29).



Foto No. 29: Interior de un tambo

Estas características son las que han sufrido mayores modificaciones. El techo de cúpula ha desaparecido y solo se conserva en tres tambos muy antiguos de la zona de Purembará. Lo ha reemplazado un techo casi plano, formado por especies de canaletas de guaduas partidas en dos. La altura ha disminuido bastante y hoy existen algunos a nivel del suelo, por lo menos por uno de sus lados (ya que rara vez banquean el terreno). La escalera se conserva y sirve para apreciar lo reciente de estas transformaciones puesto que la mayor parte de ellas son casi dos veces más largas de lo necesario (Ver Foto No. 30: Una casa reciente). En otros tambos han sido reemplazadas por una tabla, por una escalera de madera tipo occidental o simplemente se ha prescindido de ella por la baja altura del tambo.

En el interior se han realizado divisiones en cuartos, separando al menos el dormitorio de la cocina, por tabiques de esterilla que en pocas ocasiones alcanzan hasta el techo, siendo la norma que lleguen solo a un poco más de la mitad de la altura.



Foto 30: Casa toda de guadua, construida recientemente

Aunque la mayoría de la gente sigue durmiendo acostada directamente sobre el suelo, cada vez son más usadas unas especies de plataformas de guadua a 50-100 centímetros de altura sobre el piso. En San Antonio del Chamí se encuentran muy a menudo camas, aunque la mayor parte de las veces sin colchón. En este último sitio encontramos fogones no en el suelo sino colocados sobre plataformas, pero del mismo tipo acostumbrado.

Cuando un tambo se deteriora no se lo arregla casi nunca, se le deja hasta que se hace inhabitable y entonces se abandona, construyendo otro. La construcción se realizaba, al menos algunos lo dicen así, en una especie de convite en el cual participaban todos los miembros de la familia. Hoy, esta tarea corresponde al interesado y comienzan ya a aparecer algunos individuos especializados en su construcción, en la cual, por otra parte, ni siquiera ahora se usan clavos: todo es ajustado o amarrado.

En algunos tambos se encuentra una especie de zarzo al cual se llega por una escalera de guadua y en el que se conservan canastos y otros objetos, por lo general en desuso.

B. Complejo de la cerbatana

Hemos denominado así a la cerbatana y a los demás objetos que tienen una relación directa con ella. (Ver fotos Nos. 31 y 32).



Foto No. 31: Modo de intertar el dardo en el tubo

La “boloquera” como ellos la llaman es un tubo de sección troncocónica de hasta 3 metros de largo y fabricado en madera de macana.



Foto No. 32: Forma de sostener la cervatana con ambas manos

Su hechura está hoy especializada y se hace únicamente en las zonas de Santa Cecilia y la Montaña. El valor de una de ellas fluctúa entre los 60 y 80 pesos.

La vara de macana se parte en dos a lo largo con un machete. Le sacan el corazón y pulen el cañón interior con una varita lisa, pulida, también de macana, la cual pasan una y otra vez hasta que quede totalmente liso y del mismo calibre en toda su extensión. Luego, pegan las dos mitades con cera o con resina de “árbol caucho” y la envuelven con un bejuco en espiral. En el extremo más delgado tallan una mira en la misma madera o adaptan una de madera o cera.

La flecha o dardo se fabrica en madera de macana o, más comúnmente en guadua. Tiene unos 20-30 cms. de largo y es labrado exclusivamente con el uso de un machete bien afilado.

En el extremo afiliado en punta labran, también con el machete, una rosca en espiral que sirve para que la flecha retenga bien el veneno y para que esta

parte se desprenda y quede clavada en el cuerpo del animal. Por el extremo opuesto colocan el estabilizador de lana de balso, amarrada con hilos de fique.

La lana para los estabilizadores se carga en un pequeño calabazo redondo y pulido o en bolsas de tela recubiertas con una resina oscura, que ellos llaman caucho, para hacerlas impermeables .

El equipo comprende también un carcaj hecho con un tubo de guadua con tapa de lo mismo, la cual entra ajustada para que no se salga. Poco más arriba de la mitad, en la parte exterior, se le hace una ranura en redondo para pasar por ella un bejuco o una pita fuerte que les permite colgárselo del cuello o de través, en bandolera.

Completan este equipo: un limpiador para el cañón de la cerbatana y que consta de un bejuco un poco más largo que aquella, en cuyo extremo lleva atada una cantidad de lana de balso envuelta en una tela, el extremo opuesto ha sido ligeramente afilado para facilitar su introducción en la espiga del arma. Se carga enrollado y amarrado al carcaj; y un pequeño aparato en forma de arco con el cual sacan las semillas a la lana.

C. Vestido

Originalmente, los chamíes confeccionaban sus vestidos, un taparrabos los hombres, y una paruma las mujeres, en tela de corteza de árbol de “caucho”. *“Cortaban cáscara de árbol caucho y machacaban con piedra con dibujitos así (se trata de una piedra en forma de hacha, muy dura, y cuyos bordes superior e inferior están labrados con un diseño similar al de una lima). Golpeaba, estiraba con la mano y quedaba muy bueno. Esta tela le secaban al sol”.*

Luego, los hombres usaban *“pampanilla, que era un trapito rojo”* y las mujeres *“paruma, que es tela negra amarrada a la cintura”* y que llegaba un poco más abajo de la rodilla y “un saquito”. Según la descripción, este “saquito” era más bien una especie de chaleco.

Hoy, los hombres han adoptado completamente la ropa occidental, excepto los zapatos que solo usan en ocasiones especiales, como los domingos (Foto No. 33) por ejemplo, o para las fiestas religiosas).



Foto No. 33: Ataviados para la misa del domingo en San Antonio del Chamí

Las mujeres, en cambio, continúan utilizando la paruma para estar en el tambo. Para salir o cuando llega un extraño, usan amplios vestidos de telas brillantes de colores vivos y, a veces, con grandes estampados de flores. Los niños muy pequeños viven desnudos.

Los misioneros han intentado desarrollar en los indígenas un exagerado sentido del “pudor” referente al cuerpo, pero lo han conseguido a medias puesto que únicamente se manifiesta frente al blanco; no entre ellos.

D. Adornos y otros

“Antigua” los hombres usaban collares, aretes y manípulos de oro. Las mujeres usaban el pelo largo, collares finos y unas como coronitas de lana en la cabeza. Unos y otras se adornaban el pelo con flores. Hoy, todo esto ha desaparecido, el oro robado por los españoles y los adornos de flores porque “*blanco burla mucho*”.

Actualmente, los hombres no usan ningún adorno. Las mujeres usan collares de cuentas de vidrio “*comprados a Caquetá en Jardín o Pereira*” y a ellos agregan otros de plantas medicinales o de olor. En un caso encontramos los siguientes, que son representativos de la norma general: 1) Vainilla del Cauca para curar el dolor de estómago: se raspa y se toma con agua; hay que cargarla para que cure; 2) balso del Cauca, se raspa y se toma con agua tibia para el dolor de estómago; 3) hojitas que huelen bien; 4) collar de *sentura*: pepitas que se pican, se mascan y curan, también se unta; se siembran en tierra como la papa; 5) *botuma*, pedazos de madera medicinales.

Antes existía bastante extendida la pintura facial en ambos sexos y a base de pinturas vegetales. En la actualidad, las mujeres se pintan rodetes colorados en las mejillas con colorete o pintalabios y usan pintalabios de colores vivos (morado, bermellón, etc.). Pero los antiguos motivos han desaparecido.

Como accesorio al vestido, usaban antes una pieza de tela de corteza con la cual cargaban los niños a la espalda. Ahora ha sido reemplazada por tela ordinaria que compran en los pueblos. (Ver foto No. 34).



Foto No. 34: Cargando a su hermanito en una paruma

E. Otros elementos

Ampliamente extendidos se encuentran multitud de pequeños objetos autóctonos: recipientes de guadua o calabazo, cucharas de madera o calabazo, cuchillos de madera. (Ver foto No. 35 - Taladro).



Foto No. 35: Taladro con punta hecha con una lima

Encontramos dos elementos más complejos, pero muy poco difundidos.

Uno de ellos, el trapiche, construido totalmente de guadua, que aparece en la foto No. 10.

Otro es un alambique construido por completo con materiales de la región y que se usa para la destilación de chicha. Se trata de una olla que contiene la chicha, una tapa de madera muy gruesa. Del centro de esta tapa sale un tubo de guadua de unos 10 cm. de diámetro y que sube verticalmente unos 60 cms. El extremo superior está taponado naturalmente por una división de la guadua; por un lado se ha abierto un agujero del cual sale un tubo mucho más delgado (uno o dos cms.) con una pequeñísima inclinación hacia su extremo opuesto. Este tubo, que sirve de serpentín, va entre media guadua ancha llena de agua que lo enfría para condensar el vapor. Por el extremo más bajo, el líquido gotea por una lana de balso, para que no se riegue. Todas las juntas del aparato están taponadas y selladas con pasta de plátano.

También son notables algunos banquitos de madera de figura zoomorfa, como el que aparece en la foto No. 36.



Foto No. 36: Banco de *jai* con figura de tortuga

F. Alfarería

Esta producción debió ser bastante desarrollada entre los antiguos chamíes, a juzgar por algunas muestras extraídas de guacas y que pudimos conocer en la región. La técnica de estas es el enrollado en espiral y se trata en lo fundamental de recipientes de boca amplia y forma redondeada o ligeramente alargada. El borde es recto y de unos dos centímetros de alto; base aplanada. Las piezas que conocimos han sido pintadas por sus dueños, por lo que no fue posible apreciar si tenían alguna decoración pintada. Apreciamos decoración de

muestras en hoja de sierra en el borde y figuras zoomorfas, ranas principalmente, por pastillaje.

En la actualidad, ha decaído enormemente y es difícil encontrar una vasija de barro en la región, distinta de las ollas grandes para tostar el maíz. Estas son de forma globular, base redonda, borde evertido, técnica de espiral. E incluso algunas son fabricadas por otros grupos indígenas y adquiridas por los chamíes en los mercados de las distintas poblaciones cercanas.

En un tambo abandonado encontramos dos ollas pequeñas, una mayor que la otra y cuya técnica de factura no fue posible identificar. Carentes de engobe y de todo tipo de pintura, tenían decoración de muescas en el borde. Forma subglobular de base aplanada. La más pequeña con dos asas perforadas y colocadas en posición opuesta muy cerca del borde.

Se practica por las mujeres y generalmente cada una hace la olla que necesita. Los carabineros las destruyen porque *“las necesitan para hacer la chicha y sin ollas no la pueden fabricar”*. Esto sobre todo en la zona de San Antonio del Chamí. Los misioneros presionan fuertemente para que sean reemplazadas por ollas metálicas.

G. Cestería

La producción de canastos en la más extendida entre los chamíes. Hay una gran variedad de canastos en cuanto a forma y motivos decorativos. Es practicada por las mujeres y estas aprenden a fabricar los canastos desde pequeñas viendo trabajar a sus madres. En varios casos, pudimos comprobar que también algunos hombres saben tejer, pero no lo hacen más que en casos especiales, dejando este campo de acción a las mujeres. (Ver foto No. 37). Esto se traduce en el lenguaje y existe una palabra chamí casi para cada tipo de canasto y para cada función de cada uno. (Ver apéndice 5).

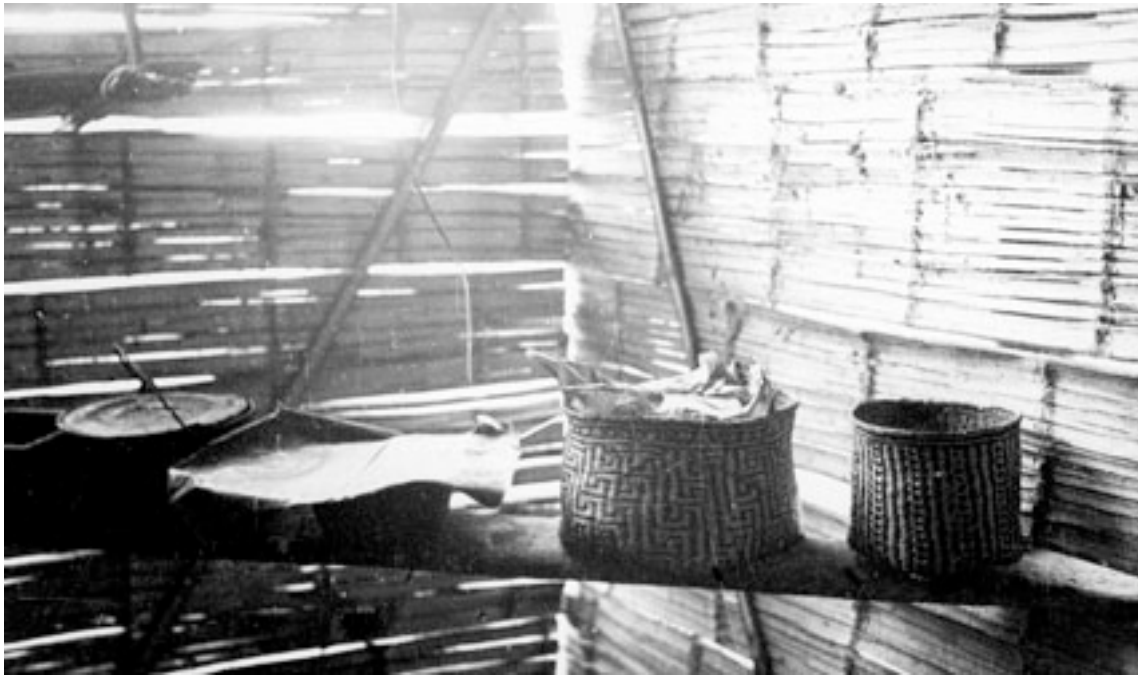


Foto No. 37: Dos jaboras pintados en la repisa de una casa

Los canastos se hacen con fibra de sagú y de algunos otros bejucos. La primera es cultivada; los segundos son silvestres y se están acabando por el sistema de roza indiscriminada empleada por los blancos en sus desmontes. Esta circunstancia está produciendo una gradual especialización en la producción de cestería y ya muchas mujeres la compran a otras. Algunas hay que la consideran una actividad denigrante (ocurre en San Antonio), más que todo por la necesidad de ir al monte a recoger el bejuco.

La fibra se recoge cuando todavía está verde y *“se cocinan la raíz y la corteza para sacarle el veneno”*. Las fibras las sacan de la raíz y las ponen a secar al sol. Cuando están secas, las parten con las uñas por la mitad y las guardan en manojos. Para teñirlas se prepara una tintura a base de una yerba cocinada. Si la usan sola, da un color café claro. Si antes de hervirla la entierran en el barro negro durante un día, da color negro. Recientemente han introducido el teñido con otros colores a base de tintas compradas en el internado.

Para hacer canastos por tejido cruzado, es necesario tener desde el principio las fibras del tamaño, color y cantidad necesarios para cada tipo de

canasto. Por eso lo más difícil *“es empezar, después sale casi solo”*. Siempre se toman la misma cantidad de fibras teñidas y sin teñir. La combinación para los dibujos se hace de memoria. Se teje en diagonal.

En el Apéndice 5 presentamos algunos de los dibujos más comunes. Anotando que existen de cada uno casi que variaciones individuales.

CAPITULO VII

LINGÜÍSTICA

Únicamente queremos hacer aquí algunas anotaciones generales con base en el escaso vocabulario que recogimos y en el cual existen las obvias imperfecciones y defectos producto de la inexperiencia en este campo.

La primera mención del chamí fue hecha por Paul Rivet, ya en 1912, en su catálogo de Familias Lingüísticas del noroeste de América del Sur y lo consideraba perteneciente a la familia Chokó.

Sobre esta clasificación hay un acuerdo por parte de los demás autores que han tratado sobre él, entre ellos Manuel Uribe Ángel, Emilio Robledo y el p. Bernardo Merizalde del Carmen. Así lo reconoce también Sergio Elías Ortiz, quien considera *“más de acuerdo con la realidad lingüística la siguiente clasificación de Cestmir Loukotka: Familia Chocó: 1. Chokó, 2. Noamaná, 3. Chamí, 4. Tadó, 5. Katío, 6. Andágueda y 7. Kimbaya”*²².

Pero hasta ahí la unanimidad. En todos los ejemplos comparados, entre los distintos dialectos y, aun, entre distintos vocabularios chamíes tomados en diferentes épocas, la disparidad es tan grande que sólo una cosa es posible afirmar: el parentesco de los dialectos mencionados.

Creemos que esta variabilidad se debe a la variación individual en los distintos informantes y que es sorprendente. Solamente en unas cuantas palabras uno tiene la seguridad de que todos los informantes las utilizarán de la misma manera. La norma es que cada persona usa una palabra distinta y,

²² ORTIZ, Sergio Elías: “Estudios sobre lingüística aborígen de Colombia”, pág. 280.

preguntados por lo que han dicho otros informantes, responden que “también se dice así”.

El alfabeto estaría formado por los siguientes sonidos: Vocales: a, e, i, o, u, u nasal y \emptyset . Consonantes y con sonido similar al español: b, ch, d, f, g, j, k, m, n, ñ, p, r, s, t, y. No existen ni la c suave ni casi la l. Hay una r nasal, h aspirada, g, b, j. Dobles se dan: rr, mm, pp, dd, gg, bb (en pocas ocasiones). Nunca existe la r al comienzo de palabra y se da el caso de que deforman las palabras españolas para evitar esta pronunciación, así, dicen orsa, en lugar de rosa.

No existen los artículos, pero a veces se usa el sufijo a para indicarlo.

No hay una terminación para el género. Se usa la palabra *mukira* para significar el masculino y *uera* para el femenino. (Ver vocabulario más abajo). Parece que el daltonismo atribuido a ciertos grupos indígenas aparece aquí pues no hay palabra para el verde y en español no distinguen entre el verde y el azul.

Es notable la gran cantidad de palabras derivadas del maíz (*be*) y hay más de 50 en los distintos vocabularios recogidos. En menor escala sucede lo mismo con lo referente a la cerbatana y a la cestería. Se ve aquí con claridad la influencia de la economía de un grupo en su lenguaje.

Un informante nos dijo que su lengua la entienden en Caramanta, en Aguasal es la misma pero como enredada (ver mapa), en Dabeiba no entienden nada, pero hay palabras que tienen la misma raíz. Con los embera entienden muy poco.

El infinitivo de los verbos termina en y. Pero encontramos excepciones, probablemente por haber dado el informante alguna conjugación como infinitivo.

Es notable la no existencia del verbo ser.

Para los términos sobrino, primo, compadre y sus equivalentes en femenino no existe palabra correspondiente en chamí y se utilizan los mismos términos que en español

.

cabeza	boro	ojo	daw
boca	é	brazo	ikra
pierna	hiru	pie	hiroekar
dedo (pie)	hiro honbidi	diente	kidda
marrano	sina	gato	minichip
culebra	dama	venado	bi
vaca	Baca	caballo	múra
yegua	múra	pájaro	inbanachake
loro	mista	perro	usa
gallo	etermukira	gallina	eterwera
pescado	beta	araña	biri
gallinazo	akoso	ardilla	ardita
oso	oso	lora verde	kare
cuñado	way	cuñada	añure
hijo	bara	hija	kawchake
abuelo	chañure	abuela	dada
hermano	ambachake	papá	tata
máma	dana	tío	ambachake
tía	minabekaw	nieto	iwchake
nieta	kawchake	yerno	iu
nuera	añu		
pelo	budda	oreja	kiri
naríz	ku	mano	hua
rodilla	ondar	dedo (mano)	huahonbidi
uñas	piszi	lengua	kirame
marrano	sina		
tierra	drua	cielo	baha
montaña	montana	río	do
quebrada	dochake	lago	tuma
viento	nau	selva	selba
agua	bania	luz	inda
chicha	itua	chontaduro	kitua
harina	ðo	caña	soso
casa	de	techo	itare
suelo	heda	cocina	kocinade

caminar	banday	llorar	bianay
vivir	bibiday	ser	
ver	ochiay	correr	pirabay
gritar	biay	nadar	kwiday
estar	namabuma	comer	chichokoy
coger	giddayoy	acostar	kaimbey
mamar	dooru	criar	tooru
crecer	baribay		

Complejo de la cerbatana:

bejuco para envolverla	ðorre
mira	chiku
punta envenenada de flecha	niara
lana de balso	mohauðura
boquilla de la cerbatana	wandaw
punta de la bodoquera	ukun
punta con breya para que no se abra	hir
carcaj de guadua	niarantu
cerbatana	u
bolsa de guardar la lana	hiniðutu
bejuco limpiador	uhare

Cestería:

canasto de hueco grande	kora
canasto para guardar maíz o harina	inðúrru
canasto grande para leña o revuelto	e
canasta cuadrada	petaquita
canasta cuadrada con tapa	duade
canasta pequeña con tapa para anzuelos	borosuka
china o venteador de cestería	pepema

Insultos:

ojo grande
ojo torcido
ojo tuerto
ojo blanco
ojo de marrano
ojo de gato
ojo lagafioso
ojo pequeño
diente grande
diente sucio
cabeza grande
tacaño

daw michi baribu (michiabu)
daw hure baribu
daw berr
dawðarra
dawsina
daw michi
daw hure (morrobu)
daw nistínga
kidda michiabu
kidda mar
boro michiabu
embera kachirua

CONCLUSIONES

Pese a que, como anotábamos al comienzo, nuestro estudio es fundamentalmente descriptivo, es posible extraer de él algunas conclusiones generales, las que, por otra parte, pueden constituir líneas de investigación que propongan su comprobación o negación para el caso de otras comunidades indígenas colombianas.

Consideramos de importancia la comprobación de que la penetración de la economía nacional colombiana en la zona habitada por los Chamí no ha sido causa de una rápida extinción de la economía tradicional. Es decir, que la afirmación tantas veces aplicada de una manera dogmática y mecanicista, de que el modo de producción capitalista es excluyente con la comunidad primitiva, en el sentido de que no puede coexistir con ella ni por un momento, debe considerarse en cada condición histórica concreta. Y, además, tener en cuenta que tal exclusión está definida como un proceso, a lo largo del cual los dos tipos de economía, además de excluirse, coexisten como los elementos de una contradicción normada por la economía capitalista.

Aparece con claridad cómo entre los chamí, los elementos de la comunidad primitiva (muchos de ellos), especialmente los de su modo de producción, adquieren dentro de dicha contradicción un nuevo carácter, determinado precisamente por ser la economía capitalista el elemento principal en ella. Ya lo hemos visto, por ejemplo, para la economía de subsistencia de los indígenas, que se convierte en un elemento importante para las características que reviste el trabajo asalariado en la región, permitiendo una desmesurada plusvalía y que el precio del trabajo del indígena caiga muy por debajo de su valor.

Es preciso enfatizar también el hecho, no muy claramente desarrollado en nuestro análisis pero aún así posible de percibir, de que ciertas características de las a veces consideradas como feudales en otras zonas del país, se dan aquí, pero no como rezagos o supervivencias de un antiguo feudalismo, sino, por el contrario, como un resultado, como un efecto de la acción de la economía colombiana sobre las peculiares condiciones internas de la minoría chamí, las de la comunidad primitiva en proceso de desintegración. Este elemento es de fundamental importancia en el momento en que se quiera dilucidar la verdadera esencia de dichas características con fines de una definición del modo de producción de la sociedad colombiana.

El papel económico-político de la despersonalización cultural aparece con claridad meridiana en el caso chamí, como ocurre con frecuencia en los territorios indígenas. Y este papel es el que otorga su gran importancia a la defensa de su patrimonio cultural por parte de las minorías nacionales. La defensa del idioma, hábitos y costumbres, manifestaciones artísticas y, en general, de la superestructura ideológica, es un arma importante de la lucha de los indígenas contra la sociedad explotadora. Seguramente, luego del triunfo de la lucha libertadora, y también durante su desarrollo, las propias comunidades deberán emprender una revisión y depuración de su superestructura, con miras a desarrollar los elementos de una cultura nacional; pero hoy, todavía, muchos de los elementos que será necesario modificar o suprimir luego, tienen un papel importante al ser enfrentados a los que pretenden imponer los explotadores.

La inserción y subordinación de la minoría chamí a la sociedad colombiana mayoritaria deriva en la línea general que ofrece solución a la opresión de que los chamí, como otros indígenas colombianos, son objeto. Se trata de la unión de todas las nacionalidades minoritarias del país junto con las clases explotadas de la nacionalidad dominante colombiana en la lucha contra los explotadores, ubicados casi todos ellos dentro de la nacionalidad mayoritaria, pero que

comienzan a hacerse presentes también dentro de las minorías con el desarrollo paulatino de una burguesía y/o una pequeña burguesía indígenas en ciertas zonas del país. Solo este camino permitirá el triunfo de las luchas populares de liberación.

Este desarrollo de la burguesía indígena, así como la desaparición de los indígenas en algunos lugares, nos muestra cómo el proceso de la relación economía colombiana-economía indígena, termina con el predominio total de la primera y la desaparición de la segunda. O sea que el carácter excluyente de las dos economías se manifiesta aquí en el resultado final del proceso. Lo que rechazamos, pues, es la errónea concepción de que desde los inicios mismos de su implantación el capitalismo destruye todos los elementos de la economía indígena, cuando, como hemos visto, lo que ocurre es que puede darse, como en el caso concreto de los chamí, la conservación de algunos de tales elementos, aunque su carácter se modifique consecuentemente.

Ante la presente situación de los chamí, debemos preguntarnos cuál será el destino futuro de sus niños. ¿Será el de vivir perpetuamente aterrados ante los blancos y temerosos hasta de su vista, como estas niñas ante nosotros? (Foto No. 38)



Foto No. 38: Niñas resguardándose ante nuestra presencia

¿O será vivir en la desnutrición, hinchados por al hambre y con la perspectiva irremediable de tener solo chontaduro para alimentarse, como este niño? Foto No. 39).



Foto No. 39: Niño cerca de Purembará; al fondo, palma de chontaduro

¿O ser la muerte por inanición, por la tuberculosis, por el sarampión, como tantos niños de cuya muerte tuvimos noticias o cuyos cadáveres vimos enterrar? ¿O será una vida de miseria, de humillaciones, de explotación, hasta llegar a una vejez sin esperanzas, como la de Manuelito y María Cuncia, su mujer? Foto No. 40).



Foto No. 40: Manuelito Arce y su mujer, María Cuncia Meza

No lo sabemos, pero, para terminar, queremos recalcar cómo el desarrollo de una antropología científica implica y exige una definición del antropólogo. El dilema es claro: o con los indígenas o con sus explotadores. Y para quienes nos acogemos a la primera de las opciones, se impone, además de las tareas que anotábamos en nuestra introducción, la tarea de romper con la antropología libresca, al servicio de los explotadores, y hacer realidad que *“LA ÚNICA FINALIDAD DEL PROLETARIADO EN SU CONOCIMIENTO DEL MUNDO ES LOGRAR LA TRANSFORMACIÓN DE ESTE”*. (Mao Tse-tung).

APÉNDICE 1

Historia de cómo los españoles exterminaron a los indios²³

Los mayores contaban así cerca a yo, sentaba ai, le contaban. Él tenía mucha familia. A mayor Paulino, lo que conté ahora también. Entonces ellos le contaba con too familias “vea hijitos, nosotros anteriormente teníamos riqueza”. Y el muchacho... y contaba: “¿Cómo papá?”. “Pues mijito estamo tan pobre ahora, nosotros también riqueza”. “¿Qué riqueza, papá?”. “Pues mijito, teníamos tanta oro, tenía nosotros”. “Vea papá, entonces qué riqueza, ¿qué pasó pues?”. “Pues esa riqueza y los españoles quitaron todo, y se lo llevaron too, entonces nosotros estamos tan pobre”.

Entonces el viejo contaba: “Vea hijo, con ese asunto les acabaron nosotros, la raza de nosotros, todos se acabaron; aquí hay mucha gente tenía, y ai tiene se acabaron; este de crianza poquito quedó, pero escondió en las selvas. Ese si quedamos sacó a raza, se resultó aquí”. Entonces muchacho preguntaba: “Bueno papá, con los españoles ¿cómo pasaba?”. “Con los españoles, ay, vea mijito por dios, uh, nosotros no sabemos pues, entonces ellos dejan de sufrir mucho. Y ellos venían muchas guerrillas aquí en esta tierra de acá; y venían. Pero ese día también a... a San Juan.

Tenía un pueblo de cacique, todavía mandaba allá, vivía el cacique. Entonces el cacique le recogió toos los vecindario para que le ayudara él. Y decía que es cuento que va a llegar los españoles. Entonces que ellos llegarán para acá de esta región de aquí San Juan. “Da tristeza, hombre por dios, que van a acabar nosotros, ¿qué hacemos?”. “Qué va a hacer, mijito por dios, ya no hay

²³ Transcripción literal de la grabación del relato de Clemente Nengarabe.

defendedero, nosotros que vamos a acabar, too parte nos están acabando, solamente falta aquí no más acabar todo”. “¿Cómo así papá?”, decía eso cosa así.

Entonces ai mismo tenía cacigue, tenía arma de flecha; lo que le tiraba así no era boca, como tiraba así con arco. Y le recogió todo; se llenaron todo eso... eso poblacioncita de ai. Y entonces, yo no sé cómo es que, si eso es verdá, en último la pelea llegó; too los hombres esta tiene arma, y uno tenía una vara de apena, de los que no tenía flecha tenía una vara así de grueso. Y lo cogían ai.

Y después llegó un misionero onde el padre, yo no sé de... de Pueblo Rico pa... vino uno, llegó primero. Y el padre dijo: “Reúnase muchacho, que reúna todo mañana oír misa aquí en esta capilla”. Pues el cacigue dijo: “Reúnase muchacho, dízque el padre oír misa mañana, pero ¡oyo muchacho!, es que no era a oír misa, mañana es la vida de nosotros van a pasar, yo no creo que van a oír misa, sino a la vida de nosotros no más que van a salir mañana, ¡oyo muchachos! morimos también con hombre, la verdá, es mejor morir con hombre, no dejemos matar con otro también, igual también tiene que morir ai también”.

Bueno, entonces, por ai a las siete, el padre entró la capilla haciendo misa y reunieron toda gente por ai; entonces una viejita de edad, de 80 años tenía, una indígena. Y le dijo: “éntrese mijito, la vida de nosotros hoy, creo pues, échenme para acá una... una hacha, hacha mejor, me quedo aquí en cuartel y si van a cerrar puerta lo hago tumbar con ese hachazos y ai puede movese usted también para acá, para fuera”. Entonces el hijo le dieron a viejita un hacha y dejaron ai puerta. Y el padre cerró todo puerta de capilla; quedaron ahí, oyendo misa, una sin saber oyendo misa. Y allá pidieron alto de... que llaman alto de San Juan, una cordillera San Juan. Oyeron músico de corneta con tambor viniendo pa los españoles, entonces cacigue dijo “no le dije mijito por dios, si la vida está por allá de nosotros, oiga los músicos de allá viene”. Entonces una temblaba cuerpo pobre indicecito, también el hombre, también así pasando, temblaba cuerpo.

A los que llegaron cercando, le dieron más de quinientos persona, le dieron balazo a toa la capilla. Le tumbaron; y después una viejita está parao entre la puerta, “pobre mi familia que van a acabar, yo me muero mantes... antes primero me muero yo”.

Aunque ya tumbaron ya la casa, después de con un hachazo la puerta como así, le dio un juetazo, ai mismo se tumbó, ai mismo se brincaron de allá gente pa fuera, con gente de así pasaron; venía otra flecha para acá, venía otro por uno garrote de palo, venía, se brincaron entre... entre el patio así, uno placita tenía. Hai mismo se alcanzaron los españoles tirando con los fusiles, con revólveres, con una machete venía así, y el pobre Simón con carretazo na más defendía, por una traición echando con machete, otro por detrás le daba con una... con una palo en la cabeza y en el suelo que iban así; otro tenía va alcanzando con una flechazo echaba por ai suelo pasaban así. Y el último, mataron viejita, lo... lo que se rompió la puerta, el viejita mataron ai, se echaron también. Ya todos parece van acabando. Si es la verdá o será historia que... que era cierta tal vez.

Y después las muchas mujeres que estaban matando ai también. El padre estaba por ai en la capilla como... le dijeron: “maldito, que va a tener estos padres misioneros que nosotros vino sino a acabar no más, matámole más bien”; y entonces las mujeres con una carretazo al pobre padre, echao con un carretazo too le quebraron la cabeza, y mataron ai mismo capilla; de muerto dejaron ai y ellos se brincaron como pa fuera y lo cogieron su... su barretones de este palito y defendiendo por ai siempre; y después hubo una... ese capillita tenía un santico así, bonito, mantenía allá también. Y el cacigue siempre tanto con mucho rato, luchando, al cacigue también a últimas pusieron tumbar.

Y después, otro indio cogió un santo y llevó pa fuera. Tenía ese naranjo. ¡Qué iba a morir!, todavía está vivo; mata de naranjo todavía tiene San Juan, yo reconozco ai. De’s mata naranjo un santico, la virgen, ai puso para que después

que recuerden por este imagen si es verdaderamente si acabaron de estos aquí, pa saberlo, echó ai. Y todos se acabaron los muchachos chiquitos, todos los parejitos se acabaron y el santico quedó ai. Y los españoles todo robo de riqueza se lo llevaron para ellos, muy no dejó nada, se llevaron todo. Tenían mucho oro, mucha oro de cantarada tenían, todo eso se lo llevaron, barrieron, se lo llevaron.

Entonces, más tarde, muchos años, vinieron blanco después de libertó Simón Bolívar, después, ya junto de él quedó, vinieron blancos y... y de ese playa, que hasta era muy bonito, se socolaron, tumbando, y en la socola se encontró una mata de naranjo, ese naranjo, se encontró una virgen imagen, se encontró ai, y le cogieron ese imagen se llevaron p'a Pueblo Rico. Mi papá contaba a mí dizque es imagen de antigua, en Pueblo Rico había, todavía está arreglaíta. Imagen no acaba. Así le contaba.

De ai parece quedó así, ya no quedaba los indiecito, too había barrido, too, y los otros se fueron de güida en el bosque, por allá lejos se fueron y nosotros de esa raza había escondía en la montaña, de esa raza quedaron muy pocos, escondidos. Y venían de allá, poco muchos años de venía por allá, escondi-i-i-i-dos; salían andando por allá entre el pueblo, buscando salesita, ropita, por mucho miedo.

Y entonces ya se libertó Simón Bolívar, entonces los blancos de aquí no pasaba nada. Siempre hacía negocio. Y quedamos así. Y no está pasando nada y entonces pues ya... ya cuando hicieron los blancos de nosotros, los colombianos, entonces ya del bosque retiraban pa'cá, retiraban pa'cá, vivir más bien entre cerca a los blancos. Entonces ya quedaron bien. Y ya no pasaba.

Entonces así pasó. Ai le acabé la historia.

APÉNDICE 2

Historia de por qué los indios son pobres²⁴

Antes que... que la maldición de Noé se echó en esa tierra primerito. Maldición de Noé y echaron para allá, entonces gente y se... se resultó los indios y too muy negros, y los negro también quedó allá, los indios se partió parece.

Pues maldición de Noé y cuentan que un viejo y tomó un vino, se borrachó, cayó en suelo. Bueno, y entonces por esa borrachera too desnúo cayó el viejo ai. Tenían dos hijos. Y no tapó bien, pobre viejito estaba caído, se burlaron por papá. Y de la mañana, le contó muchacho: “Vea papá, usted me respetó, este se burló mucho vusté”. “¿Usted también burlo?”. “No, papá, yo junto siempre por vusté, apena yo tapé”. Este no se burló. Y después ai mismo dio rabia; le dijo: “Maldita, usted no era hijo mío, ¿por qué tú no respetó nada?, ¿por qué quedó así?, entonces usted tiene que no... no van a quedar aquí, váyasen otra parte, tienen que envivir por allá”; y después se tuvieron. . . ai mismo se fueron para allá. Por que... tú... no sabe nosotros por qué tenemos tan pobre, porque el papá por de... de maldición como de Noé era... era papá, pues, ¿no?, entonces por esa raza que estamos tan pobre nosotros vive en este mundo.

Porque ahora también el papá propio puede hablar maldición al hijo propio; decir: “Maldito, vusté no era hijo mío; ¿por qué quedastes así?, vusté no era hijo mío, por qué esa raza de otro?, maldito, saque. . . salíte de aquí para allá, trabaja en otra parte. Entonces ya... ya no... ya no puee, ya no puee porque le papá tanto respetuoso. Y así pasó.

²⁴ Transcripción literal de la grabación del relato de Clemente Nengarabe.

Por eso nosotros estamos tan vivo... tan pobres nosotros, blanco no es así. Blanco a toa por parejo no era tanta pobreza, no. Porque nosotros siempre habla con otro compañero; decir: “si es verdá, hombre, así, a los blancos mi dios le crió, pero no era como maldición crió los blancos, piense a ver vusté como mismo propio dijo en... en la... a la maldición nosotros, por eso es una pobreza de nosotros. Entonces uno cuenta: “Sí, es verdá, hombre, si es verdaderamente derecho, es así”.

A los negros dicen, pues, que lo que burló más, quedó más negro, y nosotros un poquito como... como cara, como que se ve como media... media risa, entonces quedó de nosotros así. Si fuera bien burlao, ya había quedao negro no más.

XXXXXXXXXX

Es fácil notar aquí, sin mayores esfuerzos, el papel reaccionario de la religión en la creación de una conciencia que predisponga al indígena para aceptar la explotación de que es objeto.

Se distingue en este relato que los indígenas conversan entre sí acerca de su suerte de explotados. Y cómo ya hay la completa aceptación psicológica de la situación de inferioridad y pobreza. 40 años de misiones católicas en la zona han dado ya buenos frutos al servicio de los explotadores blancos.

Otro ejemplo, esta vez directo, lo encontramos en la declaración de una indígena sobre su marido. “Desde que se casó, ya no sale de cacería, ahora tiene que trabajar en colegio para sostener muchachitos”. O sea, el abandono de la economía tradicional para incorporarse a la de salario.

Un hecho más: las monjas misioneras venden a los indígenas de San Antonio los alimentos enviados por Care y Cáritas, según ellas para cubrir los gastos de transporte. Pero lo importante es que el indio debe pagarlos en dinero.

APÉNDICE 3

Historia de la culebra *Jepá*²⁵

Pero eso también que... que no conocí yo, antes de mayores que nosotros, como yo mismo era viejito, que llamaban Paulino Viejo, lo que vivió este pertenece de esta región San Juan. Yo conocía anteriormente dos mayores, llamaba Vicentico Ogari, era de San Antonio del Chamí, bajaban hasta aquí. Y el gobernador de aquí llamaba Ventura Nayasá. Era los dos gobernadores. Ellos le contaban así. Entonces yo estaba por lo menos de... de 15 años tenía yo. Los mayores contaban de eso cosa; yo atendía cerca.

Entonces...

Él contaba, pues, esa cosa también. Entonces que se ve aquella montaña, detrás tiene llano. Ese llano. . . En la noche, brujo venía el indio, sabía de curar. Ese también era *Jaibaná*, me dicen; me decía: un *Jaibaná*; era muy salvaje, anteriormente que era muy... no sabía náa, ¿no? Y de la noche se durmió mucho el hombre. Dice que... que en la noche soñó un sueño, un sueño como arrajando leña con la señora, así, entre rastrojera se chilló. Yo no sé cómo era; así le contaba. Como... como un silbando así. En el sueño le buscó, se encontró con un gusano grande y cogió en mano y trajo de la casa. Por el sueño así pasó.

Y entonces de la mañana le contó a la señora: “Vea viejita, ¿qué va a aparecer hoy?, yo no sé, por un sueño así pasó, como rastrojera, como un sueño así miró un animalito ai; ¿qué será esa cosa?”. Y la señora dijo: “Usted es un bobo, de sueño tanto cosa pasa así; ¿qué va a mirar entre el rastrojo, hombre?”. “Si mijita, que va a encontrar hoy, ¡uh!, va a encontrar alguna cosa”.

²⁵ Transcripción literal de la grabación del relato de Clemente Nengarabe.

Y por ai a las 12 del día le dijo: “Coja canastro mijita, vamos por la leña, a cortar”. Y se fue el viejito allá. Y le cortó un trozo de leña, arrajando. Verdaderamente, ai mismo entre el rastrojo, cerquita, está chillando como un animalito. Y el hombre dijo: “No le digo, vea, oiga, ¿qué cosita va a pasar ahora?; después de acabar arrajar too leña vamos a buscar ai”. “¡Que va!”, dijo mujer, dijo la señora, “que va, usté es un bobo, ¿qué va a encontrar ai?”.

Entonces se acabó de rajar, se trozó con una machetico a buscarlo, limpiando, limpiando. Verdaderamente estaba chillando ai; encontró una... gusanita así, por pintaíta, bien pintaíta. Dijo: “mijita, aquí encontré un animalito, no le digo de noche, mija, que el sueño sí es verdá, aquí encontré”.

Y escogió en mano, bien asaiaíta se llevó pa’ la casa. Y la señora dijo: “Qué va a hacer ahora, ese cosa, eso animalito, ¿por qué no mata?”. “¡Eh!, que va a matar, hombre, voy a ensayar cómo pasa eso cosa. Yo sabe todo que va a pasar eso cosa. Vea mijita, eche un cantarito con agua, ponemo ensayo”. Un cantarito así, echó poquito agua, se echó animalito ai, a la tarde. Dejó hoy y de la mañana encontró lleno de... de agua, se llenó cántaro, lleno, lleno. “Vea cómo llenó agua, estos va a quedar animalito, yo no sé cómo puea pasar”.

“Vámonos a ensayar a ver, una olla grande en la tarde, tantemos a ver”. Y a la tarde pusieron una olla grande, y echaron una olla grande agua y entonces ellos echaron otra vez. Y de la mañana vieron estaba lleno de agua, una olla grande estaba llena. Y entonces los animalito ya había crecido como así ya. En tres día ensayó. Entonces, en los tres días, una ollada grande así, ensayalo, poquito agua echó ai y de la mañana también se llenó si, too se ramó. Y después... después se dijo: “Y ahora, ¿qué va a pasar uste con ese animal, por qué no mata?”. Entonces el hombre dijo: “¡Eh!, mijito, cómo va a matar yo, hombre; es que le digo que es ensa... ensayo, a ver cómo va a pasar ese ensayo. Ese animal no puede sostener de la casa, ya no aguanta la olla tampoco, mejor más bien pongamos en aquella llanito. Vea mijita, yo resolví más bien, voy a

llevar aquello planito, poner un hoyo a ver, un hoyo”. Puso un hoyo, echó un animalito, es decir, gusano echó ai, sin ver nada; entre los tres días se fue verle allá; lleno de agua se creció. Lleno, se llenó de agua; y después ai va.

Echaban encima pa’ poder cuidarlo. Le daban comidita, piedrita, Llevaba una litrico de harina molido, todo palito cortaban y echaban ai pa’ que puede comer animalito. Comiendo eso le va creciendo, le va creciendo. Y muchos años estuvo de cuidando ai. Entonces va creció, se creció, creció, creció. Ultimo como un pescado quedó así (*Señala que ondea la cola como un pez. LGV*). Con ese movimiento, en la tierra se fue comiendo. Volando así la cola, pasando así quitó todo la tierra, bajando para abajo entre... entre charco, pasó así y duró mucho año. Ya va animalaaaáázos como de 15 metros, más claro, quedó así. Ya quedao too charco. Se creció ese gusano como 15 metros, se levantó ese animal grande. Todo ese llano se llenó charco. Eso batea todavía tiene así. Una charco grande quedó; inmenso animal; pasó así.

Entonces él cuidaba: echaba piedra, troncos de palo echaba por ai, too harinas envolvía, echaba, too plátano cortaba, echaba ai, así lo cuidaba. Tío le cuenta: ese viejo tenía un tambor; sin tambor no movía. Apenas un tamborcito le tocaba, así como cuando que va a cuidar, decía así (*tan, tan, tan. Golpea la mesa por tres veces, imitando el sonido del tambor. LGV*); ai mismo se levantaba animal con agua, venía hasta la casa; abría en boca así a ver qué echó ai; entonces el jaibaná echando tronco grande por ai, echando piedra, echando carga, echando ai, too cántaro echando ai, hasta cuando se llenó, se mermaba agua, se echaba por el charco todo emparejaba; quedaba callado, así; todos los días cuidaba así. Y tambores amarraban allá en la viga, como en techo de casa. Mientras no tocaban, dejaban allá en la viga bien amarrao, que muchachos no tocaban.

Bueno, entonces, más tarde, ya cansó el viejo. Tenía familia. Muchas ganas de comer pescao. Y le dijo que: “Ve mijita, vamos a la playa San Juan, vamos a

dar braza, secar eso río²⁶, ahora sí traemos pescaíto pa comer”. Tenía criada, una lorita, sabía hablar, una lorita mantenía la casa, estaba allí parao. El viejo le dijo al muchachos de la casa: “Cuidaíto, muchachos de la casa, que manejar bien, no se toca de tambor de arriba, si cogió ya tambores, vea usted verá, manejar muy bien”. Y entonces el viejo dejaron solo muchachos de la casa.

Y entonces se fueron a la playa secando braza y matando pescaíto.

Entonces, pendejo muchacho se fue arriba y le trajo tambor de arriba y le trajo y ai mismo les tocó y tocó; ai mismo se brincó con agua, se llegó con agua en mucho rato, pero con una boca así grandor. Mucho rato allí aguardando alimento: qué va a dar, el muchachos sin permiso qué va a entregar alguna comidita. Dejaron; entonces ya dio rabia animal, se pasó otra vez charco, se fue allá. Y el muchacho otra vez le tocaron; volvió otra vez, de asomarle. Entonces animal ya se cogió rabia, se volvió otra vez, quedarse allá. Tres viajes le tocó tambor. Y ai mismo se levantó animal con rabia, de allá se levantó con agua, se alcanzó hasta la casa arriba el agua, y se fue, todos los niños de la casa se barrió, y la boca d’el se comió pa todo, como 7 muchachos se tragó. Y se volvió ese charco.

Y entonces ai mismo llegó entre encima eso lora, entre playa, hablando: “Que suba a Jeuada; ya tragó familia”. Entonces asustó viejo: “¡ay!, mijita, cómo va a tragar eso, mijita por dios. Vamos más bien pa’ la casa, de pronto se acabó eso animal, parece”. Llegamos a la casa; sí, es verdá; llenó por esa agua, hasta arriba se alcanzó. Quedó, ni un sólo muchacho quedó, se tragó todo, todo ropita había echao por ai, todo cántaro había echao, todo se tragó, todo animalito de la casa se tragó, todo esto está tragao. Y así pasó.

²⁶ “Secar eso río”, se refiere a una de las técnicas de pesca colectiva. Consistente en colocar barreras de piedra en la entrada de un brazo del río San Juan con el fin de aislarlo de la corriente principal y secarlo casi del todo. Luego de efectuar esta operación, es posible utilizar una de dos técnicas diferentes; en la primera se usa barbasco para adormecer los peces; en la segunda, se barre el fondo del río con una red llamada “barredora”, capturando así los peces que no pueden escapar por falta de agua suficiente.

Y después viejita estaba llorando: “Sinvergüenza ese viejo que... que hizo de cría esos animales, hombre; ¿no da triste hombre vusté?, qué va a creer que hay aquí familia; todo se barrió; ¡ay!, mis hijitos por dios, ¿cómo pasaron esas cosas?”.

Viejita quiere... viejo quiere matar, se llamó. Llegó a la casa y cogió eso tambor. Tocó así (tan, tan, tan). ¡que va!. Otro toque. Otro toque. Ahora sí Llegó con agua. Y dizque crianza del, del *Jaibaná* dijo: “Abrase su boca ábrase, ábrase boca”. Que a poquito apenas, ai... ai quedó. A los que abría poquito, un muchachito venía así, se miraba por de... por encima del animal; y así pasaba. ¿Y dónde va sacar?.

Entonces el viejo tenía un cuchillo así, pa poder dejar de tragar; por encima gritando en ese charco se iban a bañar así: “Cójame a mí, cójame para mí hombre, coja para mí”. Qué va tragar. Y pensaba viejo si tragaba con ese cuchillo por dentro caía y chuzalo ai mismo, cortale corazón, podía matar ai. No dejó de capacidad. Un animalazo grandor, ¿cómo va a alcanzar?. Y entonce de ai para arriba, yo no se cómo se pasaba, ese cuenta mucho así.

Después el viejito le dijo: “Y ahora, ¿qué va a pasar usted, ya se había tragao, ya no puede sacar familia, qué hacemos ahora?”. Y entonces viejo dijo: “Voy trabajar más bien ancuanto que pierda mi familia; écha hombre eso animal mejor matalo, échále, hasta el mar voy a echar más bien, si quedamos aquí a todos los traga”.

Bueno, entonces ese viejo, como el que les diga ahora, era sabio. Y le cogió sus tragos, chichas fuertes hechos en banquete y tomó y en la noche con bordón le cantó, cantándole, cantándole. Quedó borracho, cantando. Y llamó, yo no sé, que... que... que llamó a todos los... que a *Antumiá* parece, que anteriormente decía el diablo que llamaban *Antumiá*, y habló con él, que “echaran más bien esos animal me tragó mi familia”. Bueno, entonces, si es verdá, casi de no podríamos echar, se arrastraron siempre de esos, de

<i>Antumiá,</i> entre todos se alzaron esos animales de este lado para acá de Anquima, se echaron para allá, echó al río Anquima, y se movió con ese río, se marchó para abajo, al río San Juan; pasó bastante abajo, que va a perder los... los muchachos de familia d'el.

Yo no que... yo no se qué es cierto, ¿quién sabe? Dizque parte de Chocó que llama el punto Konondó tiene dos ríos así, una salto que mantiene de dos río grande, este de San Juan y con otro río viene así; como parece con tambor tocan allá, como así grueso entre los dos ríos entonces ese... esos hombres viejo dizque puso como tijera en río, así puso, yo no se qué era cierto será, y puso como tijera y entonces tenía mucho animal también aquí, otra allí *Jepá*, otra allí *Jebanía* tenía, otra allí, otra *Jefá*, otra abajo en San Juan, montone de *Jefá* tenía. Y después de aquí se va a ir pa' mar de para abajo; él mismo nombró, dice, yo no se cómo se pasa esa cosa, dijo la palabra: "Quedar Jeguada, Jeguada, Chata, Chata, Jebanía, Jebanía, Umaca, Umaca" (*son topónimos. LGV*). Se marchó. Todo nombre puso. Y después más bastante para abajo que puso una tijera: "A los *Jefá* no tiene cuenta", se iba entre así pasaba, así... así contar, ¿no?; entre venía otra más, pasaba por aquí, tampoco no pasaba y va pasando el mar. El último debe, lo se tragó, pasó por encima, se traspasó, se cortó mitad y ai se le perdieron todos los muchachos por ai.

Qué va a aparecer en el mar tan grande pasó ai. Ai se le perdieron todos. Así es la historia de esa; hasta ai acaba.

XXXXXXXXXX

Este relato forma parte, casi seguramente, de un mito mayor de gran peso dentro de la comunidad chamí. Es uno de los pocos que se conserva y no ha sido posible encontrar el mito completo.

Sin embargo, aún así suministra información sobre algunos aspectos básicos.

En primer lugar, se aprecia una de las características, la principal, que caracteriza al *Jaibaná*: su poder sobre los animales, y del cual ya se habló atrás. Aparece aquí *Antumiá*, quien parece ser la principal figura sobrenatural en las creencias chamíes. Se trata del señor de los animales, el mismo que aparece en la ceremonia de curar la tierra transcrita más adelante. En realidad, es él quien tiene poder sobre los animales. El papel del *Jaibaná* se reduce a llamar a *Antumiá* para que se haga presente y luego pedirle que él actúe sobre los animales. En esta relación del *Jaibaná* con *Antumiá* desempeñan función fundamental tres elementos mencionados en este relato: el bordón o bastón del *Jai*, la chicha y el canto.

Como un producto de la influencia de los misioneros, *Antumiá* se ha transformado, como nos lo dice el propio Clemente, en el demonio. Es, pues, un ejemplo más de uno de los recursos aculturadores de los misioneros, quienes al imponer el dios cristiano, asimilaron los dioses o seres sobrenaturales de los indígenas con el demonio católico.

Aparece también otro elemento asociado al *Jaibaná* entre los grupos chocó; se trata de la adivinación, en este caso por medio del sueño. En el relato puede apreciarse claramente cómo el *Jaibaná* conoce el futuro por medio de sus sueños. Incluso en la discusión sostenida por este con su esposa, se reafirma de una manera tajante y explícita tal carácter adivinatorio: “*No le digo de noche, mija, que el sueño sí es verdá*”. Igualmente se da la adivinación mediante el uso de alucinógenos o chicha.

Aunque en el relato no aparece con claridad, puede notarse la explicación mítica del origen de los nombres geográficos. Jeguada, Chata, Jebanía, Umacas son nombres de quebradas o cordilleras que existen actualmente y que datan, según el relato, de la época en que se dio la historia de la *Jepá*. No se entiende si fue ésta o fue el *Jaibaná* quien puso los nombres, pero el origen de ellos sí aparece en forma inconfundible. Es de anotar que la culebra *Jepá* (una especie

de boa) tiene una gran importancia dentro de la cultura chamí, la cual no ha sido investigada suficientemente aún.

Hay que resaltar también, ya no en el contenido sino en la forma, sobre todo al final del relato, la posición de Clemente frente a lo que cuenta. Antes de la llegada de los misioneros, Clemente fue él mismo *Jaibaná*. Pero el proceso de despersonalización cultural sufrido por él lo lleva a rechazar vigorosamente sus antiguas creencias. Es así como nos dice que el *Jaibaná* “*era muy salvaje*” y que “*anteriormente no sabía náa*”. Pero no sólo se da este rechazo explícito, sino que también hay un rechazo implícito ya profundamente afincado en él y que se manifiesta por la incoherencia y las vacilaciones, dudas y explicaciones en la parte final, cuando el *Jaibaná* apela a *Antumiá* para que expulse a la *Jepá* de la laguna.

No es sólo Clemente en quien se da este rechazo. Casi todos los indígenas, cuando se refieren a creencias o costumbres de antigua tienen la misma actitud y la misma posición. Y se sienten en la obligación de aclarar que antes los indios eran muy salvajes, muy brutos, muy ignorantes. Aún se dan casos de ancianos que se niegan a hablar de las cosas del pasado porque, según ellos, les da vergüenza. Es con base en esta situación que la sociedad explotadora colombiana puede destruir los pilares básicos de la cultura indígena.

APÉNDICE 4

Ceremonia de iniciación femenina

A la antigua hacían fiesta de la pubertad. Hoy no hacen.

Encerraban a la muchacha por dos días (*eduahahunubúy*). No podía ver ni hablar con nadie. Durante este tiempo la muchacha hacía petaquitas (canastos con tapa). La mamá era la única que la podía ver y le llevaba la comida. La encerraban en un cuarto hecho en el propio tambo mediante una división con esterilla de guadua. Todo el tiempo se la pasaba trabajando en su encierro.

La mamá preparaba a la niña para la ceremonia. La sangre caía sobre un trapo limpio y nuevo que la mamá ponía en la tierra. La niña se sentaba en él y la mamá lo lavaba.

Durante el tiempo que duraba el encierro, todos los familiares y amigos hacían fiesta y bailaban en rueda día y noche. Bailaban separados hombres y mujeres. Comían y tomaban chicha hasta que se emborrachaban. Comían y dormían en la misma casa. Los niños no iban sino que se quedaban en la casa bajo la vigilancia de un mayor.

El papá de la niña probaba la chicha; si estaba fuerte decía “que está buena”. Y empezaba la tomata. Todos tomaban en la misma totuma. Cuando estaban borrachos, todos o algunos tomaban directamente en los cántaros en los que se guardaba.

El *jaibaná* también iba a la fiesta pero no hacía nada.

Para preparar la chicha molían el chócolo en piedra. Lo echaban en una olla de barro con agua de panela hasta que se cocine bien para que no se vinagre. Luego se enfría pasándola de una olla de barro a otra varias veces. Ya bien fría, la echan en un cántaro y la tapan con hojas de plátano, bien tapada. Que los

niños no vean porque se “*escandalizan*” (cogen mal ejemplo) y se “*persiguen a tomar*” (se envician). La chicha la preparan las mujeres.

A los dos días sacan la niña del encierro. La arregla la mamá y otras señoras. Le ponen muchos collares de todos los colores en el cuello. Enrollados en los brazos y en la cabeza. La cara la pintan con rayas horizontales y con tinta azul. También pintan el cuerpo con tinta azul. En los pies también se pinta con tinta azul. El pelo lo lleva largo y suelto y sin cortar. Le ponen corona de cintas de colores.

Durante el encierro, la niña está vestida con *paruma*. Cuando sale, está vestida con *paruma* y un saquito. Usaban aritas y narigueras de plata.

Los que vienen a la fiesta se levantan temprano y empieza la música con tambores, tiples y guitarras. La niña es levantada por dos hombres particulares juiciosos. La colocan en el centro y forman dos ruedas, las mujeres en el centro y los hombres afuera.

Matan gallinas y marranos, si tienen, con frisoles y yuca. De encima, toman chicha.

Relato de Ritalina Siágama sobre su noviazgo

El paseando por tíos; él pasaba y miraba; pasaba y conversaba. Conversaba así, saludaba y él dijo a mí: “Usted muy bonita; ¿quién es su papá?”. “Julio César Siágama”. “¿Usted dónde vive?”. “Ahí en esa casita”.

Y así conversaba. Así, a lo hermanito, hablaba. No sabía que todavía es marido. (Hablaban cada 15 días).

Ella le decía: “¿Por qué pasa tanto?”. “Porque visitar tío”. Y así conversaba. A veces entrar en pueblo. Y allí hablaban lo mismo: “Que está muy bonita; que yo pienso mucho. Yo cuando duerme soñaba con usted”. (La veía como moviendo todo el cuerpo). Y ella contestaba: “Sí ve, yo no se nada, yo no

se”. El dijo: “Yo hacer propuesta”. Y ella: “Si ve, yo no se nada”. “¿Cuántos años tiene?”. “Yo, 15”. “Entonces sirve pa’ casar”.

Cuando él habla, muchacha indígena dice: “Pide papá permiso. Yo no se nada. Si no, no conversar”.

Entonces, él pidió. Fue a la casa de ella y pidió al papá. Hicieron una parranda y el papá dijo: “Si le gusta la muchacha, sí. Si a la muchacha le gusta conversar, sí. Obligar, no”. El papá preguntó si gustaba conversar. Mucha pena. “Si gustar”.

Conversaba bobadas: “¿Qué tiene?, ¿qué hace?, ¿tiene marranos?, ¿tiene ganado?, ¿tiene bestias?, ¿tiene fincas?”. Y él le preguntaba: “¿Que si es desgenerada?, ¿dar capote? (esto quiere decir que si tiene relaciones sexuales).

Por esa manera le gustó a él. Si a mi le metía pobre, no. A mí no le gustaban pobres. A mi papá solo gustaba trabajador con finca. El se fue después de la parranda y luego “trajió” regalos: dulces, queso, carne, pañuelo, prendedor, anillos, pa pintar labios y cejas. “Daba mucho”.

Esto duró seis meses y se casaron. “Mi papá dijo que no le demorara. Porque hay muchos hombres que dejan la muchacha por fea y desgenerada.

“Consigue un buen ajuar de pies a cabeza, ajuar blanco para mi hija. Y buena parranda y buena comitiva. O qué quiere, ¿mi hija con ajuar sencillo?, eso no”.

Salió y trajo corte a Pastorcita Salazar (modista blanca de San Antonio). El trajo marranos. Vestido de guantes y con zapatos y velo. Todo blanco de pies a cabeza. Y hubo músicos: Paulino Variaza y otros que ya se murieron, Rafael Niaza y Alfonso Yegarí. De guitarra y lira y tiple.

Historia de por qué no tienen arcos y flechas

El hombre cacigue vivía en poblacioncita, aquí abajo San Juan. Había recogido muchas muchachas en una sola misma casa. El cacigue no daba

permiso de amañar con ninguna otra muchacha. Cualquier muchacho llegaba y daba permiso de amañar con viejita, muchacho de 18 años. Y entonces venía 3 muchachos, pidieron permiso para amañar y amañaban y les dijo. “Cómo” “y preguntaba cuál quería cada uno. Muchachos decía: “Yo quedo con esta”. Cacique decía: “Ahora pueden vivir tranquilo para que no deje con hambre a la mujer”.

Durmieron juntos y a los tres días pidieron permiso y dijeron: “Bueno cacique, dénos permiso para ir a un punto llamado Mumbú a pescar con todas las muchachas que había amañado”. Y llegaron día, hicieron rancho. Y a las 4 de la tarde, conversando, como ustedes mismos, en la playa del río en una piedra grande, se sentaron allí. Decían: “Aquí sí vamos a pescar”. Y la muchacha y su esposo, todos seis encima de la piedra.

Llegaron los enemigos del Chocó, de parte Katrú, indígenas, vinieron topar en piedra grande. Eran enemigos y venían escondidos para darle uno flechazo. Les tiraron y tumbaron 5 y tres muchachas y 2 muchachos, cayeron en río. Un muchacho se salvó la vida de él escondido en el monte. Quedó solo. Amaneció en esa montaña solito. Y a las 5 de la mañana viajó otra vez a San Juan y entonces el cacique le preguntó: “¿Tú por qué viniste?, me dijiste van a traer pescado. Los otros muchachos, ¿dónde están”. “Los indios de Katrú vinieron enemigos, mataron todos”.

Cacique le dio mucha rabia; pensó bien cabeza: “¿Cómo hiciéramo con eso indio de allá, qué tan bueno acabar bien con ellos”. En 4 días recogió gran cantidad de indígena, como 300 personas. Y se fueron bien armado con flecha para alcanzar eso gentes que se fueron y fueron detrás a buscarlos. Y alcanzaron a los indígenas en Katrú. Y allá había otro cacique, y los atacaron para no dejar salir. Hicieron mucha pelea como hombre valiente, como guerrilleros. Echaban con flecha y tumbó todo, mujeres y niños. Y cacique dijo: “Si siguen haciendo picardía, acabo todo y dejo sin casa”. Entonces el cacique de allá pensó bien y le

dio miedo y dijo: “No peleo más. Perdona. No seguimos la pelea. Me da mucho horrible que va a acabar chiquitos”. Dijo: “Ve hombre, vamos a recoger flechas, amontonemos en pila para que más tarde no peleamos. Y prendieron candela y las quemamos, para acabar la pelea”.

Qué tan jodido el de allá. Escondió la mitad de las flechas entre el rastrojo, se guardó. Y el cacique de aquí no guardó y perdió todo. Y los 300 hombres vinieron a la casa sin armas; por eso no sabemos hacer flechas ahora. Sólo sabemos hacer boloqueras.

Ceremonia para “curar la tierra”

Hacía colada de chicha fuerte y guarapo fuerte; el *Jaibaná* anunciaba que reuniera gente, convidaba, y a esta hora (*cerca de las 5 de la tarde. LGV*) venía mucha gente y le adornaban la casa con flores; bastantes flores traían. Todo el corredor con coronas y hasta adentro colgaban. Bonita cosa. Cuando estaba chiquito me tocó.

A las seis de la tarde, anocheciendo, empezaban a tomar la chicha. El *Jaibaná* ponía su guarapo con tendido de hojas blancas. Ponía cuatro pocillos y echaban guarapo o sea aguardiente. Entonces el *Jaibaná* pues ya empezaba a cantar y también invitaba como a dos señores que tocaban guitarra, tiple y tambor, y si no había, solo tambor.

Mientras que el *Jaibaná* empezaba a cantar, por un rincón empezaban a bailar y el *Jaibaná* empezaba a cantar él solo.

Por ahí a las doce de la noche, ellos decían que ya vienen pues el curandero, que ya va a curar la tierra. Anunciaban pues. El *Jaibaná* decía: “Que vayan bailando alrededor” como en círculo, e iban bailando alrededor del *Jaibaná*. Cuando decía: “En paz, que no bailen más que ya hizo curación de la tierra”. Curaban la tierra como cantando y venían como en sueño un demonio que venía como en forma de persona, en espíritu. El demonio decía: “Que ya está curado,

ya le curé toda la tierra”. Y el *Jaibaná* decía: “Que ya no más, que ya está todo en paz”.

Decía: “Repartan la comitiva de comidas”.

Mataban gallina con arroz y papa y repartía a toda la gente y cuando ya comían todo, el *Jaibaná* se levantaba y desempacaba esas hojas de *tordúa* y empezaban a cantar todos y a tomar y a bailar y amanecían parrandiando hasta el amanecer.

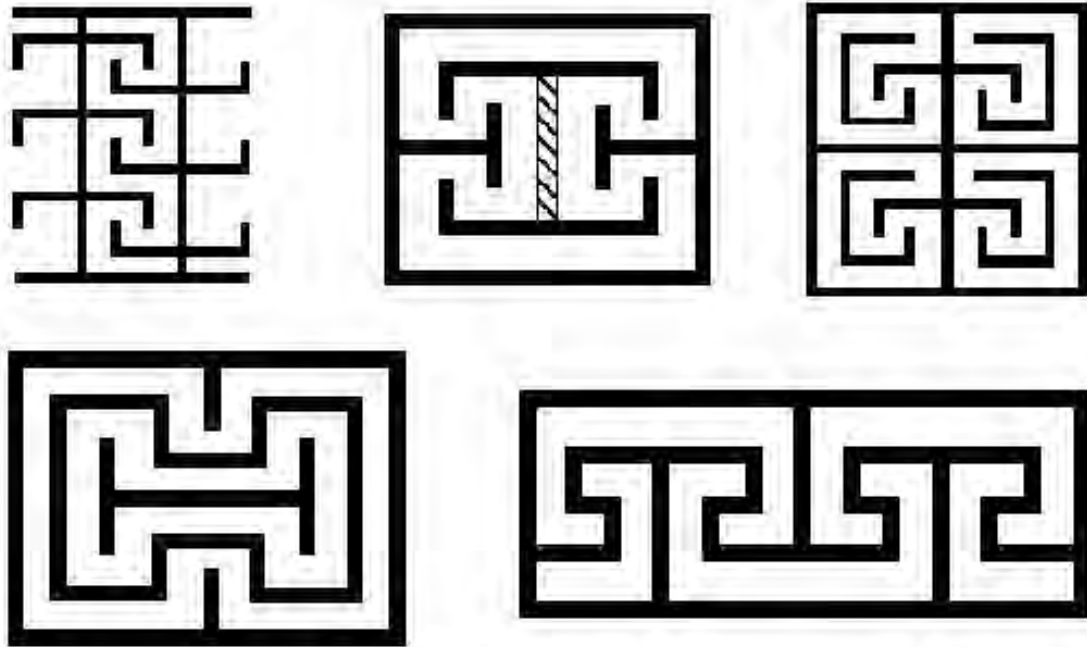
X XXXXXXXXX

Esta narración de la ceremonia de la “curación de la tierra” fue hecha por un hijo de Clemente, quien la presencié en su niñez. Actualmente no se realiza, al menos abiertamente. Inicialmente estaba ligada a la siembra del maíz y luego se hizo extensiva a los demás cultivos. Incluso podía ser utilizada para propiciar la caza y la pesca cuando algún *Jaibaná* por venganza ahuyentaba los peces o animales de cacería.

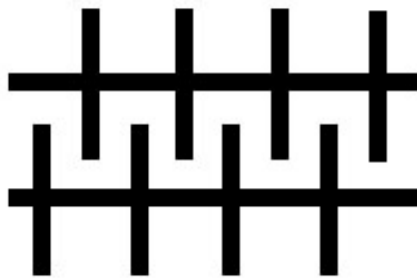
Como en el caso de la historia de la *Jepá*, se descubre con claridad que el papel del *Jaibaná* es el de un intermediario entre el sobrenatural y la comunidad, ya que tiene el poder de invocarlo e inclinarlo a que realice actividades que beneficien a ésta.

APÉNDICE 5

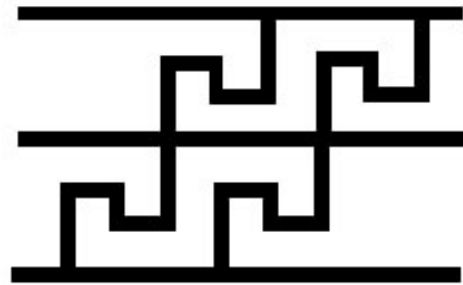
Algunos dibujos utilizados en cestería



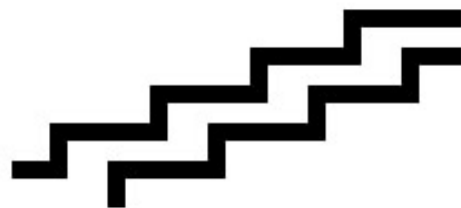
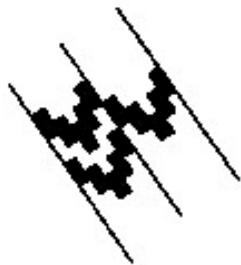
DIBUJOS DE MARTILLO



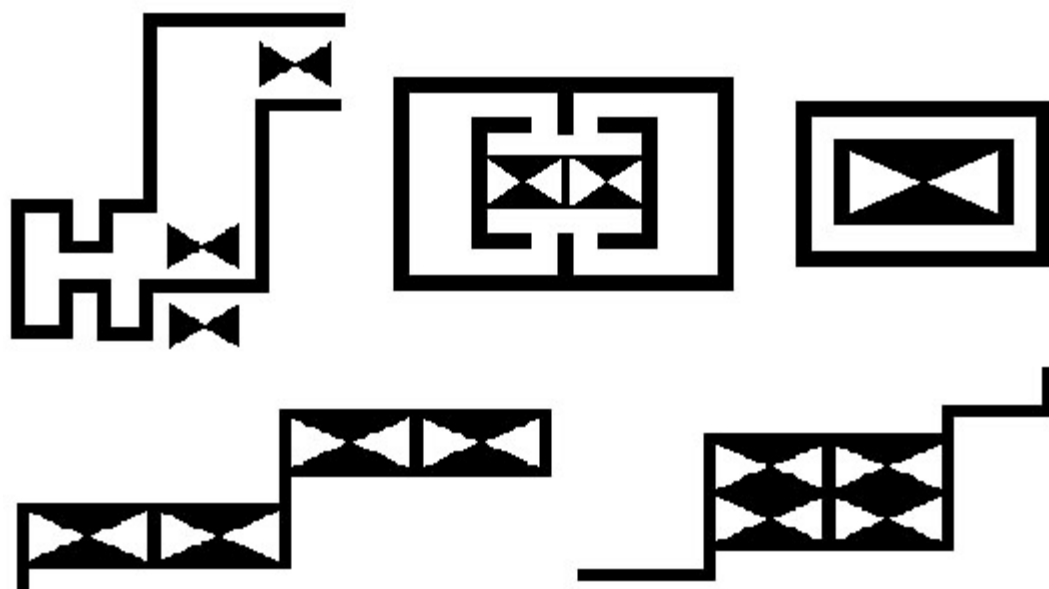
DIBUJO DE PITRU



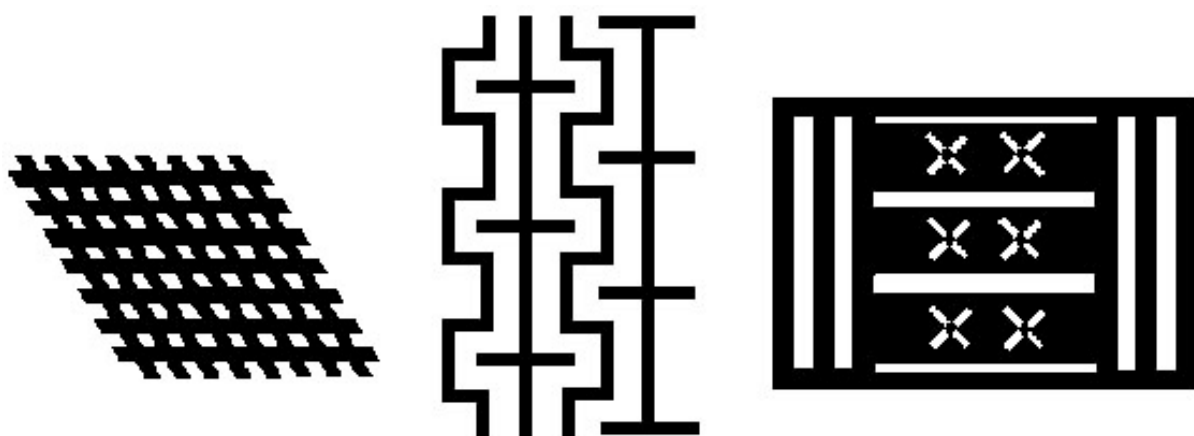
DIBUJO DE VERRUGOSO



DIBUJOS DE VENADO



DIBUJOS DE MARIPOSA



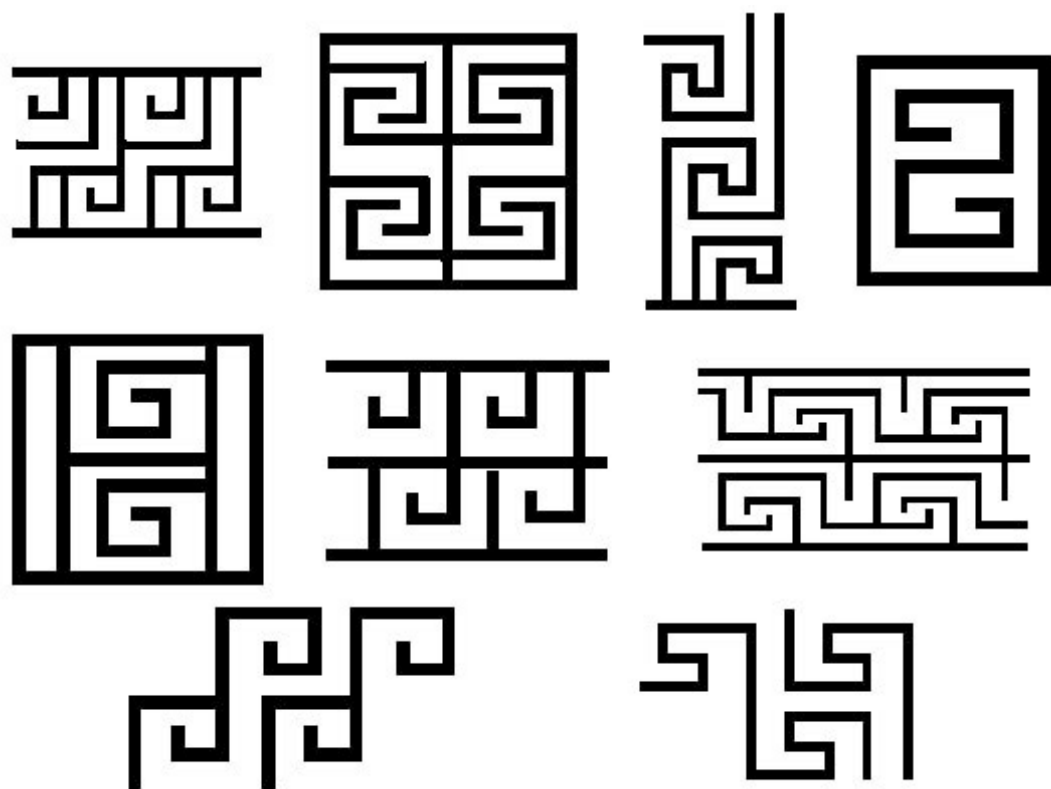
DIBUJO DE COCUYO

DIBUJO DE CRUZ

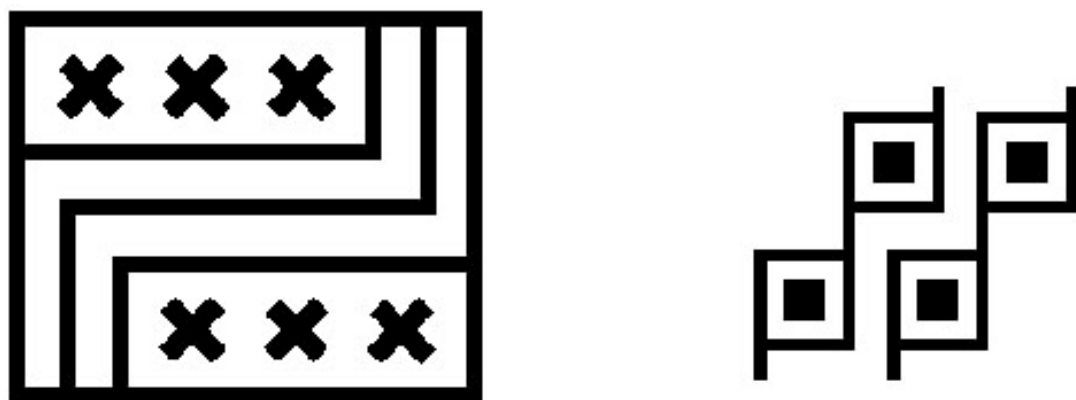
DIBUJO DE CULEBRA



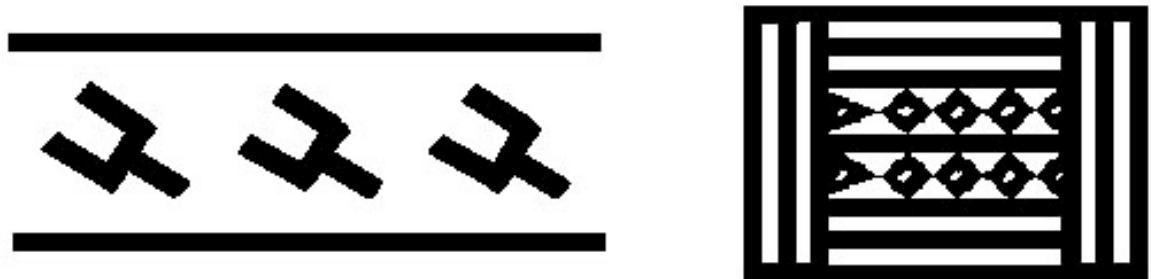
DIBUJOS DE CULEBRA JEPÁ



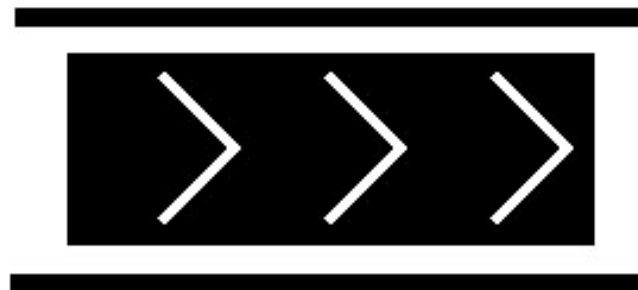
DIBUJOS DE ANZUELO



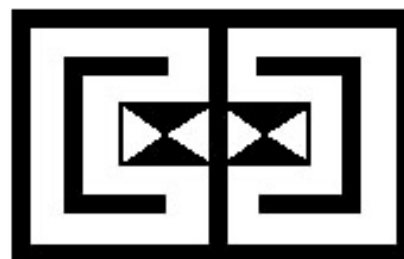
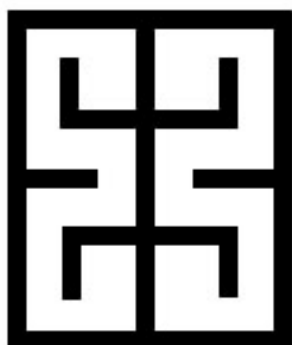
DIBUJOS DE OJO



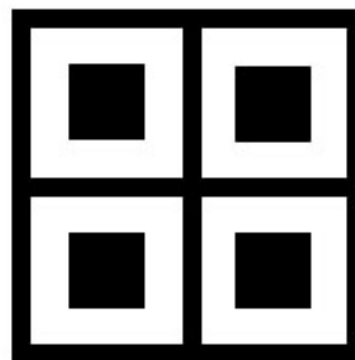
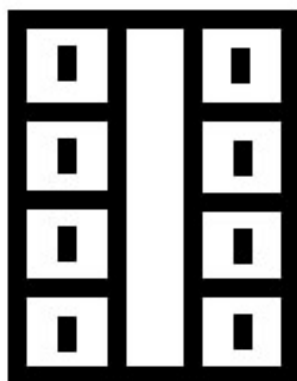
DIBUJOS DE POSIDI



DIBUJOS DE BORDES



DIBUJOS DE CANGREJO



DIBUJOS DE CARACOL

BIBLIOGRAFÍA

BEALS, Ralph. "Aculturación". En Alfred Louis Kroeber (ed.): **Cultura y sociedad**, Buenos Aires, Libros Básicos, 1965, pp. 73-117

BEALS, Ralph y HOIJER, Harry. **Introducción a la Antropología**, Madrid, Aguilar, 1953.

CHAVEZ, Milcíades. "Mitos, tradiciones y cuentos de los indios Chamí", en **Boletín de Antropología**, Vol. I, No. 3, págs. 133-159. Bogotá, 1945.

CHILDE, Vere Gordon. **Evolución social**, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

----- . **Qué sucedió en la historia**, Buenos Aires, Leviatán, 1960.

DITTMER, Kunz. **Etnología General**, México, F. C. E., 1960.

ENGELS, Federico. **Dialéctica de la naturaleza**, México, Grijalbo, 1961.

----- . **El origen de la familia, la propiedad privada y el estado**, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras. 1951.

FOSTER, G. M. **Las culturas tradicionales y los cambios técnicos**, México. F. C. E., 1964.

FRAZER, John. **La rama dorada**, México, F. C. E., 1961.

GARCÍA, Antonio. **Geografía económica de Colombia**, Vol. IV: "Caldas". Bogotá, Contraloría General de la República. 1937.

GODELIER, Mauricio. **Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels**, Medellín, La Oveja Negra, 1969.

----- . **Racionalidad e irracionalidad en la economía**, México. Siglo XXI, 1967.

GUHL, Ernesto. **Colombia. Bosquejo de su geografía tropical**, Universidad Nacional de Colombia, 1967.

HERSKOVITS, Melville. **Antropología económica**, México, F. C. E., 1954.

- _____. **El hombre y sus obras**, México. F. C. E., 1954.
- KRICKEBERG, Walter. **Etnología de América**, México, F. C. E., 1946.
- LENIN, Vladimir Ilich. "El desarrollo del capitalismo en Rusia", en **Obras completas**, Montevideo, Cartago. 1956.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Una teoría científica de la cultura**, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- MANDEL, Ernesto. **Introducción a la economía marxista**, Bogotá, La Oveja Negra, 1968.
- _____. **Tratado de economía marxista**, México, Era, 1969.
- MAO, Tse-tung. **Cuatro tesis filosóficas**, Pekín, Ediciones en lenguas Extranjeras, 1966.
- _____. **Investigación realizada en Junán sobre el movimiento campesino**, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1960.
- _____. **Citas del Presidente Mao Tsetung**, recopilación. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1967.
- _____. **Oponerse al culto a los libros**, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1966.
- MARX, Carlos. **Crítica de la economía política**, México, Edinal, 1961.
- _____. **El capital**, Vol. I. México, F. C. E., 1964.
- _____. **Formas de propiedad precapitalista**, Cali. Centro de Estudios Marxistas (CIM), 1967.
- _____ y ENGELS, Federico. **Escritos económicos varios**, México, Grijalbo, 1962.
- MOSER, Brian y TAYLER, Donald. **The Cocaine Eaters**, New York, Taplinger Publishing, 1967.
- ORTIZ, Sergio Elías. **Estudios sobre lingüística aborigen de Colombia**, Bogota, Biblioteca de autores colombianos, 1954.
- PARSONS, James. **Colonización antioqueña en el occidente de Colombia**, Medellín, Imprenta departamental de Antioquia, 1950.

- QUIMBAYA, Anteo. **El problema de la tierra en Colombia**, Bogotá. Sudamérica, 1967.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. "Algunos mitos de los indios chamí (Colombia)", en **Revista Colombiana de Folklore**, No. 2, págs. 148-165. Bogotá, 1953.
- _____. "Apuntes etnográficos sobre los indios del Alto Sinú", en **Revista de la Academia Colombiana de Ciencias**, Vol. XII, No. 45, págs. 79-40. Bogotá, 1963.
- _____. **Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés**. Bogotá, Universidad de los Andes, 1968.
- RESTREPO, Vicente. **Estudio sobre las minas de oro y plata de Colombia**, Bogotá. Silvestre y Cia., 1888.
- ROBLEDO, Emilio. "Vocabulario de los chamíes", en *Repertorio Histórico de Antioquia*, Año 4, Nos. 5-8, pp. 603-607, 1922.
- SANTA CATALINA, Madre Laura de. **Cartas misionales (1915-1922)**, Madrid, Cocolsa, 1963.
- SANTA TERESA, Fr. Severino de. **Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios catíos de la prefectura apostólica de Urabá**, Bogotá, Imprenta de San Bernardo, 1924.
- STALIN, José. **Obras completas**, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1954.
- STEWART, Julián. "The Chocó", en **Handbook of South American Indians**, Vol. IV, Smithsonian Institution, Vol. 143, Washington. 1946.
- STOUT, David B. "The Chocó", en **Handbook of South American Indians**, Vol. IV, Smithsonian Institution, Vol. 143, Washington, 1946.
- URIBE ÁNGEL, Manuel. **Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia**, Imprenta de Victor Goupy y Jourdan, París, 1885.