

NOTAS SOBRE LA MAGIA
DE LOS GUAHIBO

Doctor MANUEL LUCENA SALMORAL

Estas notas sobre la magia de los indios Guahibo fueron recogidas en la Comisaría del Vichada, durante 1964 y 1965. Principalmente proceden del último de los años citados, cuando el investigador fue comisionado por el Instituto Colombiano de Antropología para dicho propósito y tuvo la oportunidad de disponer de un vehículo, con el cual pudo ampliar considerablemente su radio de observación.

Las notas tomadas en 1964 son fruto de una toma de contacto con el mismo grupo indígena, efectuada en compañía de universitarios de la entonces facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, los estudiantes, que pusieron gran entusiasmo en obtener referencias sobre el complejo mágico religioso de dichos indígenas, son los siguientes: Yolanda Charris, Gilma Mora, Jorge Palacios, Arturo Pérez, Francisco Quevedo, Carlos Sterling y Hermes Tovar. A todos ellos les agradezco profundamente el interés y la colaboración que prestaron.

La zona geográfica donde se hicieron las observaciones corresponde al Vichada medio, entre un cuadrante limitado por los 4 y 5 grados de latitud N. y los 69 y 70 grados de longitud. En 1964 se visitaron principalmente poblados ribereños, situados a ambas márgenes del río Vichada, entre Cumaribo y Curicagua. En 1965 se trabajó principalmente en poblados sabaneros, situados a ambos lados de la carretera que va desde el Porvenir hasta Cumaribo, tales como Webery y Malicia, así como en algunos núcleos de vivienda ubicados en las proximidades del río Guacamayas (caño de Guacamayas al río Tuparro).

Posteriormente la "Wenner Gren Foundation" aprobó una pequeña beca para ayudar a estas investigaciones, que el autor de este trabajo tuvo que devolver en su totalidad, dado que diversas circunstancias —un viaje a Europa y Centroamérica— le obligaron a suspender la labor iniciada. Quedaron así inconclusas estas notas, engrosando el enorme caudal de materiales inéditos sobre las cul-

turas indígenas colombianas. Pero dado que los Guahibo es uno de los grupos indígenas más amenazados de desaparición cultural, y aun biológica, y que su territorio tiene un interés primario en la nueva política de colonización, me decidí a ordenar estos materiales y a publicarlos a modo de notas, en la confianza de que pueden servir para quienes intentan introducir cambios planificados en esta región del país. Con ellas se pretende dar algún conocimiento sobre el mundo espiritual de un grupo indígena del llano, del que apenas existe bibliografía reciente en español, excepción hecha de un magnífico trabajo del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, publicado en 1944¹.

Las notas fueron recogidas sobre el terreno, preguntando preferentemente a los chamanes, a través de traductores. Afortunadamente mi traductor de Guahibo, Manuel Bonilla, resultó ser un intérprete ideal, ya que además de dominar bastante bien el español, tenía la condición extraordinaria de haber sido chamán. Me sirvió así como informante y, lo más importante, como elemento de comprobación de las informaciones.

La elaboración de las notas se ha efectuado en tres grandes apartes: Creencias mágico-religiosas; organización mágico-religiosa y prácticas mágico-religiosas. El método utilizado es el descriptivo, anotándose entre paréntesis una letra que corresponde al informante (ver final del trabajo) que suministró el dato. En algunos casos las observaciones son directas, como la práctica curativa de que fui objeto por parte de María.

Al trabajo descriptivo se antepone una panorámica sobre la influencia de los credos católico y protestante, sobre los Guahibo y se posponen algunas observaciones de carácter general, que deben tener en cuenta quienes se interesen por efectuar cambios culturales en la zona. Esto último lo hacemos con el propósito de ayudar a los funcionarios del Departamento de Asuntos Indígenas, que confrontan esta problemática, a raíz de los últimos acontecimientos de violencia ocurridos entre los Guahibo.

I—UNA ENCRUCIJADA DE CREDOS

Los indios Guahibo viven en una encrucijada de credos, donde confluyen las creencias originarias, el cristianismo católico y el cris-

¹ REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. — *La cultura material de los indios Guahibo*. En Revista del Instituto Etnológico Nacional. Bogotá, 1944. Instituto Gráfico Ltda. Vol. I, entrega 2ª, pp. 437-503.

En las citas posteriores de este trabajo utilizaremos las iniciales de su autor (R. D.) y a continuación la página en referencia.

tianismo protestante. La acción de estas dos últimas religiones, propagadas por misioneros holandeses y norteamericanos y apoyadas en el prestigio del blanco, están acabando con el credo aborigen, sin conseguir tampoco que los naturales se integren a las religiones cristianas: el cambio es demasiado profundo y los misioneros son pocos, ejerciendo simplemente una acción esporádica o periódica sobre las comunidades indígenas, por otra parte muy dispersas. La magia india, por el contrario, tiene una gran receptividad entre los colonos llaneros del Vichada, pues la ausencia de médicos les obliga normalmente a acudir a los chamanes.

La misión católica está dirigida por unos sacerdotes holandeses y tiene su centro en Santa Teresita, muy próxima a Cumaribo. Su labor fundamental se orienta a la educación de varios centenares de niños Guahibo de ambos sexos, que residen en el centro misional. Estos niños reaccionan despreciativa u hostilmente hacia las creencias mágicas de sus mayores y su integración futura, dentro del grupo, plantea un serio problema, a pocos años vista (varias de las niñas estaban ya "vendidas"² por sus padres a los futuros maridos, en espera de la pubertad). La acción de estos misioneros sobre las personas adultas de las comunidades Guahibo, parece bastante tolerante, pues cerca de la misión existe un poblado indígena, llamado el Rincón, donde perviven las formas mágicas originales, e incluso ejerce su oficio un chamán (n), sin ser molestado por los sacerdotes. Durante mi breve permanencia de tres días en la misión, vi trabajar allí a un bardaje³ a quien los Padres empleaban sin hacerle preguntas embarazosas, y pese a que estaban profundamente intrigados con aquellos "casos" de hombres vestidos de mujer, que trabajan únicamente en oficios femeninos. En ninguna de las informaciones recogidas de los chamanes se proyectó tampoco animadversión hacia los Padres holandeses.

La misión protestante es mucho mayor en extensión y tiene varias zonas. Una de ellas está situada en las márgenes del río Mucó, donde se registra una gran aculturación e influencia de Orocué y del Meta, en general. Aparentemente la magia tiene aquí poca funcionalidad y los indígenas la practican encubiertamente. El com-

² Ver lo relativo a este término de "vendidas" en el apartado sobre matrimonio.

³ LUCENA SALMORAL, MANUEL. — *Bardaje en una tribu Guahibo del Tomo*. En *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, 1970. Imprenta Nacional. Vol. XIV, pp. 261-266.

portamiento doble se ofrece al visitante, según que éste sea "racional"⁴ o indígena.

Otra zona es el Vichada medio y bajo, que está controlado por una misionera de gran experiencia en los llanos, llamada Sofía Müller. "Sofía" como le llaman usualmente los indígenas, actúa contra las creencias mágicas de los Guahibo, y aun contra muchas de sus pautas de comportamiento cultural. Prohíbe a los naturales tomar "yopo" y "capi"⁵, vivir en poliginia, acudir a los chamanes para curarse, fumar, embriagarse y les obliga a acudir en romerías hasta lugares donde convoca sus reuniones evangélicas. Uno de los informantes, el chamán Jorge, afirmó que Sofía le había tirado al río todos sus instrumentos de curar (maraca, frascos de "yopo", "capi", etc.) y además le tenía amenazado con enormes sufrimientos después de la muerte, porque estaba casado con dos mujeres (a). El investigador tuvo la fortuna de encontrarse con la señorita Sofía Müller en Boponé, localidad que ella denominaba Betania, donde estaba efectuando una reunión evangélica. Nada más importuno que explicarle a la misionera el objetivo que me había llevado hasta allí, pero tuvo la buena educación de escucharme hasta el final, quizá por lo sorprendida que quedó. Cuando terminé, me dijo secamente: "Aquí no hay magia, porque todos son ya cristianos". Insistí de todas formas que me permitiera entrevistar a algunos de sus "cristianos" y la buena misionera accedió a dejarme un extraordinario informante (b), quien había sido brujo y capitán. Este, fumando a escondidas, para que Sofía no le viera, me suministró unos datos interesantísimos sobre la magia de su pueblo, en la que seguía creyendo por supuesto.

Hecho el paralelo entre la influencia de las dos misiones, católica y protestante, cabría especificar que la primera presiona sobre niños y adolescentes; la segunda, sobre los adultos. Ambas crean la desconfianza del indígena hacia su propio cuerpo de creencias tradicionales, pero los misioneros protestantes actúan más violentamente hacia la magia Guahibo. El trabajo de la misión católica acelera mucho más la aculturación, por educar a la juventud en una comunidad de costumbres occidentales y obligarla a expresarse en el idioma español.

⁴ "Racionales" es el nombre que se dan a sí mismos los colonos del Vichada, quienes también designan a los indígenas con el ignominioso calificativo de "irracionales". Los Guahibo aculturados siguen la costumbre de llamar "racionales" a quienes no son indígenas.

⁵ "Yopo" y "capi" son unos poderosos narcótico y alucinógeno que utilizan los chamanes en sus curaciones. (Ver el apartado de aprendizaje de los chamanes).

II — CREENCIAS MAGICO - RELIGIOSAS

Cosmología y Mitología.

La Cosmología es pobre, bien porque no constituyó jamás una gran problemática para los Guahibo, bien porque la influencia cristiana ha ido debilitando los elementos autóctonos.

El cielo se concibe como un ente favorable, al cual trascienden los espíritus de los muertos. Varios informantes señalaron que cuando moría una persona “tenía que venir el brujo y bailar harto, para que su alma fuese al cielo” (c).

El sol es el padre de la luna y ésta es la madre de la laguna (¿el sol es padre y marido de la luna?). La lluvia es considerada maligna (¿significa el incesto?) (d), pues las nubes traen la enfermedad, de la que deriva la muerte (b). Se observa cierto dualismo en el sentido de que el día es favorable y la noche desfavorable (e).

Las nubes presentan señales del acontecer futuro, sobre las cuales los chamanes pueden establecer sus predicciones. Una parte fundamental del aprendizaje del chamán es la lectura de las nubes, bajo los efectos del “yopo” y del “capi” (b).

Nada pudimos recoger sobre creencias totémicas, salvo una información bastante confusa de Jorge, según la cual, las almas de las personas muertas se convertían antiguamente en tigres, serpientes y leones (a). Reichel-Dolmatoff había anotado en su entrada de 1943 a este territorio, que los Guahibo tenían como Totem a la tonina (delphin), y que otros grupos tenían por antepasados al tigre, al zorro, al paujuil, la cunaguara y la danta (R. D., 478), pero no pude confirmar nada de esto en mis entradas recientes. Ni siquiera hay rastro de exogamia, aparte de que todos los animales son comestibles.

Los Guahibo tienen un gran conocimiento de su habitat, como consecuencia de los nomadismos estivales. Durante los períodos secos acostumbran a efectuar desplazamientos por los llanos, en grupos de veinte o treinta, acompañados de sus mujeres y niños. Que man la hierba alta para poder transitar y se alimentan en parte de caza y recolección. Es entonces cuando conocen el mundo circunvecino y realizan transacciones económicas con otras tribus y pueblos. Mi traductor de Guahibo, Manuel Bonilla, se mostró encantado de acompañarme a reconocer diversos poblados y tuve ocasión de comprobar por qué: deseaba “cobrar” lo que le debían de sus paseos anteriores: arcos, flechas, balais, etc.

La mitología ha desaparecido casi completamente, pues las respuestas proceden por lo común del cristianismo. Existe, no obs-

tante, la idea de que en la tierra habitó un dios llamado Samani, el cual “bailó harto y luego se trepó por una cabuya al cielo” (f). No pude esclarecer si Samani era un dios que bajó a la tierra, o fue un hombre que se hizo dios y subió al cielo.

De un pasado más cercano tienen el mito del “Caribi”, recuerdo de la invasión de los pueblos de raza Karib. Aunque a Reichel-Dolmatoff le informaron que los Guahibo habían acabado con todos los “Caribi” (R. D., 488) se me anotó que los “Caribi” viven todavía y son unos hombres salvajes, que visten guayuco y habitan en el monte. Por eso hay que “rezar” (en sentido Guahibo), para evitar que regresen de nuevo. Donde hay más “Caribi” es en el Guaviare (d). Pese a esta información, creo que se ha producido un fenómeno de asimilación de los “Caribi” con los “dobati” o espíritus de los muertos, quizá por la correlación “caribi” antropofagia-muerte.

Animismo, escatología y seres sobrenaturales.

Los Guahibo tienen una gran concepción anímica. El alma es un ente espiritual y vital, que sobrevive a las personas muertas. La magia curativa opera prácticamente sobre el principio de que el alma de las personas se enferma —a causa de las manipulaciones de otros chamanes o de la entrada de espíritus malignos— y produce grandes perturbaciones en el cuerpo, que es lo que llamamos propiamente enfermedad. Resulta así que el malestar del soma es una simple visualización del malestar del psique, de la espiritualidad. El sistema curativo consiste en una serie de prácticas para extraer unas piedras de colores del cuerpo enfermo —y concretamente de la parte dolorida o enferma— en las cuales se materializan la esencia de las distintas dolencias. La variedad de piedras y de colores hace sospechar la idea de varias almas.

El nombre de las personas parece tener alguna relación con el alma de las mismas, como anotó Reichel-Dolmatoff (R. D., 479); aún en la actualidad se observa cierto reparo, sobre todo entre los chamanes, cuando alguien les pregunta cómo se llaman. Es frecuente que digan el nombre cristiano, pero no el Guahibo (a, e, h).

Cuando muere una persona, su alma permanece junto al cadáver, hasta que éste queda totalmente descarnado. Por esto existe el entierro secundario.

Durante el entierro primario, los familiares del difunto, y aun el grupo de los que fueron sus convecinos, toman una serie de restricciones con relación al muerto, pues saben que su espíritu con-

tinúa junto al cadáver. Si el espíritu del muerto molesta a lo vivos, se llama a un chamán, para que haga unas prácticas mágicas y lo aplaque (c). Si todavía sigue molestando, los familiares prenden fuego a la vivienda y se trasladan a otro lugar (b, g). Estas almas de los muertos regresan por lo regular cuando la brisa ventea muy fuerte (c).

El espíritu del muerto avisa finalmente, cuando quiere partir al cielo. Se hunde entonces la sepultura donde se efectuó el entierro primario y los familiares del difunto proceden a preparar el entierro secundario. Se hace una gran fiesta con baile, en honor del espíritu del muerto, y se vuelven a enterrar los huesos. Esta vez el alma parte definitivamente hacia el cielo y deja de molestar ya a los vivos.

Sobre los espíritus de los muertos hay infinidad de temores e informaciones contradictorias. Unos señalan que son buenos, y otros que son malos. Un informante calificó a estos espíritus como los "dobati" (b), cuya traducción al español, posiblemente por influencias exógenas, es la de diablos. Otro afirmó que las almas de los muertos se volvían malas, cuando sus familiares no habían enterrado bien al difunto, o no habían guardado la dieta. Entonces venía el tigre del monte, sacaba el cadáver del hoyo y se lo llevaba con él. Por eso los montes están llenos de los espíritus de los muertos, que hacen mucho daño a la gente. Por eso también cuando se va a viajar, es necesario pintarse la cara y el cuerpo (con achiote), para protegerse de los malos espíritus de los parientes que viven en los montes (a).

Aparte de las anotaciones hechas sobre los "dobati" o espíritus de los muertos, no existe apenas creencia sobre seres sobrenaturales. Se señala, como ya hemos dicho, la presencia de un dios benefactor, llamado Samani, quien "bailó harto en la tierra y luego se trepó por una cabuya al cielo" (f) pero no le hemos hallado antagónico, ni otras deidades compañeras.

III — ORGANIZACION MAGICO-RELIGIOSA

Aunque la magia es una actividad bastante especializada dentro de los Guahibo, y controlada en su mayor parte por el grupo de los chamanes, presenta ciertos aspectos de socialización. Así por ejemplo, no existe una organización ni una jerarquización dentro de los chamanes. El status de prestigio depende únicamente de las curaciones y de la capacidad para convencer a los demás de la pro-

pia valía. Además los chamanes no prohíben a los Guahibo la toma de “yopo” y “capi” que es la esencia de su poder. Cualquier persona puede consumir estas drogas.

Dado que esta magia se centra en el conocimiento de unos mecanismos elementales de control, se ejerce en mayor o menor grado por todos los que integran el grupo indígena. En casi todas las casas hay alguien que sabe “soplar” o “rezar”, cosa que representa un valor indudable dentro del círculo familiar. Téngase en cuenta que hay una auténtica escasez de chamanes, dispersos dentro del gran habitat Guahibo, por la dificultad del aprendizaje del ejercicio de la profesión (las equivocaciones afectan inmediatamente al prestigio), así como por la presión de los credos cristianos, principalmente del protestante.

La escasez de chamanes, la enorme extensión de los llanos y la frecuencia con que se necesitan las prácticas mágicas (“soplar”) los alimentos de las mujeres en regla, de los niños recién nacidos, de los padres en covada, etc.), pueden haber motivado esta socialización que resulta muy funcional para el grupo, ya que no hay necesidad de llamar al chamán, más que en casos realmente importantes.

Los chamanes.

Los chamanes son por lo regular de edad madura o avanzada y de un alto status económico y social. Poseen casas grandes, varios konukos⁶ y varias mujeres. Esto motiva un mayor número de hijos y, frecuentemente, junto a la casa del brujo, se encuentran otras tres o cuatro, donde viven sus parientes cercanos, hijas casadas por lo común.

La actividad mágica puede ser ejercida por mujeres, como veremos en el caso de María. Es más, parece que en el pasado, había más mujeres chamanes que en la actualidad (d). El hecho de que también hubiera capitanes (d) conduce a pensar en posibilidades de matrifocalismo, máxime si consideramos la presencia de bardajes y el hecho de que el área alimenticia de la yuca está totalmente controlada por la mujer.

El poder del chamán es múltiple: curar, adivinar, purificar. Tiene además el poder maléfico que le permite provocar la enfer-

* “Konukos” son las sementeras, donde comúnmente cultivan la yuca brava, mediante el procedimiento de roza. Primero “tumban monte”, expresión con la que significan despejar una zona de selva o “punta de monte”, luego dejan secar la vegetación y finalmente la queman, quedando así el terreno abonado y listo para la siembra.

medad y aun la muerte (d, c, h, m, q) ; por esto último son temidos. Un desaire a un chamán puede producir los mayores desastres como ocurrió en el Rincón, donde se hizo una fiesta con "yarakë" para festejar un niño hermosísimo que tenía ocho meses⁷. Se invitó a un chamán, pero éste llegó tarde, cuando se habían tomado todo el "yarakë". El chamán se puso bravo y al regresar a su casa, se puso a "soplar" al niño, que se enfermó al anochecer y murió a las pocas horas (d).

Por lo regular la actividad maléfica del chamán es difícil de contratar, ya que parece existir cierto riesgo en desatar el mal. Los chamanes que acceden a esto llegan a pedir fuertes sumas por sus servicios, como una "curiara" (canoa), una casa, etc., (m, g).

Sobre el poder curativo y purificador de los chamanes hablaremos en las apartados referentes a las prácticas mágico-religiosas. Sobre el adivinatorio veremos algo a continuación. Conviene recordar a este propósito que el chamán sabe si una persona va a sanar o va a morir.

Aprendizaje.

El aprendizaje se realiza con otro chamán maestro y consiste en un entrenamiento en la toma de alucinógenos ("yopo" y "capi") prácticas de adivinación (lectura del futuro en las nubes y conocimiento de los agujeros) y "rezos", así como pruebas de habilidad manual para la extracción de "wanare"⁸.

El control en la toma de "yopo" y "capi" forma realmente la esencia del chamán, quien bajo sus efectos, adquiere cualidades especiales que le permiten adivinar y curar. El "yopo" es un polvo negruzco que extraen de una planta, posiblemente la "Piptadenia peregrina"⁹, la cual es un gran narcótico. El polvo se absorbe por vía nasal, mediante un instrumento especial llamado "ciripo", fabricado con los huesos de ala de garza, empataados con un hueso central, por donde entra el polvo. Los dos extremos de los huesos de ala de garza se insertan en unas pepas y se recubren de pegote.

⁷ "Yarakë" es una bebida embriagante hecha con manioco y caña. (Ver apartado de ceremonial).

⁸ "Wanare" es la visualización del ente que produce la enfermedad. (Ver apartado de prácticas curativas).

⁹ PATIÑO, VÍCTOR MANUEL. — En *Plantas cultivadas y animales domésticos de América Equinoccial*. Cali, 1967. Imprenta Departamental, T. III, p. 274, alude al "yopo" como la "Anadenanthera peregrina", que en Schultes, Richard Evans: *The correct name of the yaupon* (1959) es la "Piptadenia peregrina".

Estos terminales se aplican a las aletas de la nariz. Los efectos del “yopo” son inmediatos. Produce una enorme congestión en las vías nasales y enrojece el cristalino del ojo. La persona toma el clásico aspecto de embriagada y muy comúnmente informa que ve cambios en la coloración de los objetos.

El “capi” es un poderosísimo alucinógeno. Tiene un fuerte sabor amargo y se toma mascado. Posiblemente es la “Banisteriopsis spp” o el mismo “yajé”, aunque el doctor Víctor Manuel Patiño la cita siempre como capí, acentuada, que es el nombre que recibe en el Amazonas brasileño¹⁰. El nombre boliviano de la “Banisteriopsis quitensis” es “caopi”¹¹.

Los efectos combinados del “yopo” y del “capi” deben ser fortísimos y sorprende que los chamanes puedan sostenerse en pie y aun controlar sus movimientos y centrar la atención. Quizá esto explique algo la pérdida de gravedad que observé en María, cuando se dirigía al rincón de la casa para expulsar los malos espíritus, durante la curación que me hizo.

Durante el aprendizaje hay que tomar “yopo” cuatro o cinco veces diarias, y esto por varias semanas. Cada vez que se absorbe se ve todo como pintado con manchas de tigre. Las nubes se ven pintadas de muchos colores y entonces el chamán maestro enseña al discípulo cómo debe interpretar lo que contempla: los colores y las aves que vuelan. Si aparece un chulo es mal presagio, si viene una “koduva” hay que chuparla, para que no haga el mal (b, ñ).

Las tomas de “yopo” y “capi” son graduales. Primero un poquito y luego se va aumentando la cantidad (y). El tiempo de aprendizaje es igualmente variable. Unos practicaron durante un mes (ch), otros dos meses (h), y algunos hasta tres meses (d). Antes de cada toma hay que decir una oración, para que siente bien. Cada brujo tiene su propia oración, que repite luego cada vez que ingiere “yopo” y “capi” (ch).

Junto con el uso de alucinógenos y las prácticas de adivinación, los maestros chamanes enseñan a sus discípulos el uso de algunas hierbas medicinales y oraciones contra las picaduras de animales dañinos, como la culebra, la raya, etc. (ch).

Finalmente el candidato aprende a ejercitar las manos con habilidad, para poder acultar y sacar el “wanare” en un gran golpe

¹⁰ PATIÑO, VÍCTOR MANUEL. — *Ibidem*, t. III, p. 223.

¹¹ ABADÍA, GUILLERMO. — *Notas varias sobre nuestro ilusínogeno Yage*. En *Revista Colombiana de Folclor*. Bogotá. Imprenta Nacional, 1963, número 8, p. 51.

de efecto. Los chamanes dicen simplemente que les “enseñaron a sacar el wanare” (d).

Durante todo este entretenimiento, el aprendiz no puede tener contacto con mujer, ni siquiera pasar por un sitio por el que ventea mucha brisa, pues le llegará el sudor de la mujer, que estropea todo el “estudio” (ch).

Cuando el discípulo ha terminado por asimilar las lecciones del maestro, se le somete a una prueba evaluativa de gran dificultad: la extracción del “wanare”. El maestro pone el “wanare” o un objeto cualquiera en un sitio, lo tapa con la mano, y le pide al aprendiz que la suerba. El discípulo toma “yopo” y “capi” y comienza sus intentos mediante succiones. Finalmente saca el “wanare” o el objeto de su boca y la bota al suelo. El maestro entonces levanta la mano y comprueba que no hay nada debajo, porque la sorbieron. Luego dice a su discípulo: “Bueno, ya aprendió”, “vaya, pues, a curar”. Si no ha sido capaz de sacar el “wanare” tiene que seguir tomando “yopo” (d).

Vestuario.

El vestuario de los chamanes es el usual de los Guahibo: pantalón, camisa y, a veces, sombrero. Siempre llevan el rostro pintado con achiote, cosa que ocurre con menor frecuencia entre los demás Guahibo. Prácticamente el chamán no lleva distinciones especiales, salvo cuando va a ejercer su oficio. Entonces se pone una gran cantidad de adornos que, junto con el instrumental mágico, le caracterizan. Resulta así el siguiente conjunto de elementos propios:

1. Implementos para la toma de alucinógenos y narcóticos. Consisten principalmente en unos frasquitos de vidrio —no pude ya encontrar los recipientes antiguos— donde guardan el “yopo” y el “capi”. A estos frasquitos se añade el “ciripo”, descrito anteriormente, y una palita de madera, llamada “pate”, donde colocan el “yopo” para efectuar la inspiración. El “pate” está actualmente en vías de desaparición, siendo más usual colocar el “yopo” en la palma de la mano izquierda.
2. La *maraca*. Se sigue utilizando el mismo tipo de maraca descrito por Reichel-Dolmatoff (R. D., 479). Su mayor utilidad es marcar los ritmos en las prácticas exorcistas. Siempre tiene en la punta una o varias plumas negras de “cotúa” o “kayaba” (m, ñ).
3. *Collares*. Son de varios tipos, y están hechos con dientes de animales (tigre, caimán y jabalí, sobre todo) y pepitas del mon-

te (usualmente la pepa de kumare). Los dientes tienen carácter de fetiche, como el colmillo de tigre, que sirve de protector contra la picadura de la serpiente (ch). Los hilos donde se insertan los dientes y las pepas, son de varios colores, como amarillo, verde y rojo (z).

4. *Coronas*. Por lo común están hechas con alma de cestería, sobre la cual se insertan plumas de aves, principalmente de guacamayas y de pikuda (b, ñ, s).
5. *Pectorales*. Representan una variedad de los collares, ya que usualmente se hacen con los mismos elementos: dientes y pepas. El pectoral se está volviendo cada vez menos frecuente.
6. *Piel de tigre*. Sirve también para curar y ha entrado en desuso. Antiguamente los chamanes se vestían siempre con estas pieles, que debían tener incluso rabo (1).

Ceremonial.

Los chamanes dirigen todo el ceremonial mágico del grupo, como veremos en los apartados sobre prácticas mágico-religiosas. Cabe sin embargo especificar aquí algo sobre su actuación en las fiestas.

Las festividades Guahibo se originan en relación con los rituales de pasaje (iniciación de la pubertad, entierro secundario, etc.); con los ciclos económicos (siembra y recolección); o con acontecimientos sociales (elección de capitán). Por lo regular tienen el común denominador de una comida muy abundante, bebida y baile.

La comida festiva tiene una función indudable de socialización. De hecho la comida ordinaria tiene ese carácter. Los Guahibo comen usualmente juntos el cazabe o manioco y le ofrecen alimento al visitante que llega a la casa. Recuerdo que durante mi permanencia en Malicia, llegó un cazador con un venado. Me sorprendió extraordinariamente que nadie saliese a su encuentro para celebrar el hecho. Por el contrario, todos se encerraron en sus casas y yo fui el único que le acompañó a su hogar. El cazador mandó entonces despresar la pieza y envió a sus hijos con distintos bocados del venado a las viviendas vecinas. Cuando el niño entraba en la casa de los amigos, explicaba que su padre había cazado y que les enviaba una cosita para que lo probaran. Era en este momento cuando los vecinos se daban por enterados del hecho, y hasta hacían algunas preguntas amables sobre dónde lo había cazado, etc. Esto me indujo a pensar que el prestigio del cazador residía no en la acción

individual de cazar, sino en la social de dar las presas a todos sus vecinos: si no hubiera enviado a sus hijos con las presas, nadie se habría enterado "socialmente" de que había cazado.

La función de socialización de la comida se intensifica en los grandes banquetes festivos. Para estos tienen que aportar alimento todo el grupo. Pescan, cazan y preparan una serie de ollas con los alimentos. Una buena fiesta se hace con tres ollas; con más, se hace ya una gran fiesta. En los banquetes, come primero el brujo, luego el capitán y por último los hombres y las mujeres (a).

La bebida suele anteceder a la comida. La principal se llama "yarakë" y se hace con la masa corriente del maníoco, a la cual se le agrega caña. Se encapacha todo (con hojas) y se deja fermentar unos tres o cinco días. Luego puede tomarse (w).

La fabricación de "yarakë" exige un cuidado especial. No se puede dar a probar hasta que no esté terminado, pues en caso contrario no fermenta (v). Tampoco se le puede cambiar de mano. Si uno de los fabricantes se pone enfermo, se retira y sigue su compañero, pero no puede ser sustituido por nadie. Si este cae igualmente enfermo, es preciso abandonar el "yarakë" (d). Otra bebida muy usual en la actualidad es el guarapo.

El baile es la gran expresión social de la fiesta y es siempre colectivo. Hay varios tipos, predominando el de fila india. La encabezan el Chamán y el capitán. Detrás se ponen todos los hombres y mujeres, colocando sus manos sobre los hombros del anterior. Entonces comienzan a moverse a pequeños pasitos, al son de los instrumentos musicales, que por lo común son pitos y el cacho del venado (silban sobre el agujero occipital del cráneo de un venado). Muy frecuentemente cantan durante el baile, pidiendo protección para las cosechas, para las casas, para la pesca, etc. (a).

Las fiestas principales de los rituales de pasaje son la de iniciación de la pubertad, descrita más adelante, y la del entierro secundario. Esta última se hace cuando el muerto desea partir definitivamente de este mundo, es decir, cuando se hunde la tumba donde está enterrado. Se sacan entonces los huesos del difunto y se colocan sobre un conjunto de palos atravesados. Luego se amarran formando un capachito (c).

Finalmente se realiza el baile ceremonial con la participación de todos los miembros del grupo. Se pintan los rostros con achiote y las mujeres jóvenes se pegan unas plumas blancas a los brazos; plumas que brillan, cuando se mueven los brazos (a).

El baile lo inicia el chamán, cargándose a la espalda el capachito que contiene los huesos del muerto y tocando un pito, adornado

con plumas blancas de distintos pájaros. Todos empiezan a bailar detrás del chamán y en fila india. Los hombres se cogen al cuello de las mujeres y éstas a la cintura de los hombres (c). Durante el baile todos se van pasando el capachito y lo bailan un rato. Así todos bailan al muerto, hasta la misma viuda. De esta forma el espíritu del muerto se pone alegre con todos y no asustará más a nadie (ñ).

Cuando se acaba el baile, se desencapachan los huesos, se pintan de achiote y se colocan en una tinaja, que se pone junto al techo de la casa durante varios días. Al cabo de éstos se procede a desenterrar la tinaja y se realiza otra fiesta (f). Esta vez los hombres forman un círculo, cogidos por las manos, y las mujeres van pasando en fila india por debajo de sus brazos. Los hombres tocan unos pitos, a cuyo son se mueven las mujeres, llevando cogollitos de palma en las manos. Este baile de las mujeres es como a brinquitos o pasitos muy pequeños, moviendo siempre los cogollitos de palma (f).

Después del baile emprenden una carrera hacia donde se encuentra la bebida y la comida. Toman "yarakë" o guarapo y comen pescado. La fiesta dura hasta que se acaba la bebida (b).

La función indudable de toda esta ceremonia de entierro secundario, es congraciarse al espíritu del muerto con sus familiares y conocidos, para evitar que siga asustando, y prepararle para el viaje. Por eso pintan sus huesos con rojo de achiote, el color mágico que previene contra los malos espíritus. Por último le entierran en una olla, que ya no ofrecerá los mismos problemas de hundimiento de la tierra y hacen un baile, con el cual se simboliza la ascensión del espíritu del muerto al cielo o a las nubes. Así parecen indicarlo el uso de pitos, de plumas de pájaro y el mismo baile a brinquitos de las mujeres.

Otro conjunto de festividades se relacionan con la economía. Son los ceremoniales de siembra, con los cuales se propicia la abundancia de cosecha (R. D., 480). Consisten así mismo en tomar "yarakë", "yucuta"¹² y pescado (o). Estas fiestas se hacen dentro del pequeño círculo familiar que es también el económico. La recolección se festeja con las flautas llamadas "yapururú" (R. D. 480), "yarakë" o guarapo y comida abundante (a). Otra ceremonia ritual en relación con la alimentación es el baile del "cacho venado" que ha descrito admirablemente Reichel-Dolmatoff (486), y que es uno de los pocos elementos que no han sufrido cambios considerables, con la única salvedad de que las mujeres han comenzado a inter-

¹² "Yukuta" es el mismo manioco o hariana de yuca brava.

venir en el mismo, aunque relegadas a un papel secundario (b). Además el cacho de venado lo toca únicamente el chamán que dirige el baile (ch).

Finalmente se realizan algunas fiestas cuando cambia el capitán del grupo. Se baila con "cacho venado", carrizos y maracas (d).

IV — PRACTICAS MAGICO-RELIGIOSAS

M a g i a.

El credo Guahibo se puede calificar de magia, sin la menor vacilación. Todo fenómeno extranatural está racionalizado mediante una magia simpática. Ideas de causa-efecto explican satisfactoriamente todo lo anómalo, todo lo perjudicial. La magia deshace y hace a la vez, de aquí su extraordinaria funcionalidad.

Toda la fenomenología del comportamiento humano y de la misma naturaleza que rompe sus leyes, vuelve a ser asequible y comprensible al Guahibo, mediante una explicación mágica. Desde la lluvia imprevista, hasta la muerte ilógica; desde la enfermedad hasta la curación, todo tiene una racionalización mágica. Con la magia se puede propiciar el cambio de tiempo, la abundancia de comidas, el bien y el mal.

Esta magia tiene un desarrollo extraordinario en lo relativo al área de alimentación y en el ciclo vital. Pero donde emerge su mayor funcionalidad es, sin duda, en las prácticas curativas, la gran actividad profesional de los chamanes.

Prácticas curativas.

La enfermedad es siempre producto de un maleficio, un ente espiritual que se introduce en el cuerpo y produce grandes perturbaciones. Este ente espiritual y maléfico es visualizable y se llama "wanare" o "wanari". Es visualizable para el brujo, que lo sabe encontrar y sacar, pero no para la persona enferma. El "wanare" es una piedra coloreada: blanca, negra, roja, amarilla o simplemente transparente (p, q). De las enfermedades del estómago sale el "wanare" blanco, de las del paludismo sale el amarillo, de las provocadas por las picaduras de animales sale el rojo (p), etc. El "wanare" transparente, como la sal marina venezolana, es muy dañino y puede provocar la muerte (b).

El "wanare" puede producirse por contagio con algo impuro, porque alguien haya manipulado algo personal de otra, o simplemente porque un brujo lo tiró contra alguien, a quien deseaba

hacer mal. A veces el “wanare” no entra bien en algunas personas, como en los “rationales”, y rebota contra el que lo tira. Por eso el “wanare” es muy peligroso. No debe tenerse nunca en la casa, porque se enferman los que viven en ella (q).

La extracción del “wanare” es la sabiduría del brujo. Por eso se manda llamar a éste siempre que se enferma una persona. Una vez arreglado el precio de la curación, el chamán procede a vestirse apropiadamente. Se coloca uno o varios collares de diente de tigre, adornos como uñas y piel de tigre y plumas de aves y finalmente se pinta con achiote (f). Toma entonces “yopo” y “capi”, coge su maraca y parte hacia la casa del enfermo (f, 1), a donde llega totalmente borracho, como consecuencia de los alucinógenos. Se sienta un rato para descansar y luego se acerca al enfermo para soplarle con maraca (a). Esto es una especie de observación sobre el estado de gravedad, la diagnosis. Si lo encuentra muy grave, informa a los familiares que es demasiado tarde y se regresa a su casa, ya que su prestigio va de por medio. Si estima que va a sanar, procede de inmediato a los preparativos. Sale de la casa y da un paseo diciendo a gritos que vengan todos los males a él, para chuparlos y poder así curar al enfermo. A la par que grita, muerde unas piedrecitas que lleva en la mano llamadas “maras” (ñ).

Regresa luego junto al enfermo y procede a la verdadera curación. Agita primero la maraca, para dar brisita al doliente, reza luego unas oraciones y después sopla y succiona con la boca sobre la parte dolorida (a). En una de estas succiones extrae el “wanare”, que lo saca luego de su boca y se lo muestra a todos, diciendo que aquello era lo que había provocado la enfermedad. Tira entonces el “wanare” lejos (ñ) y anuncia que el enfermo va a sanar. Finalmente ordena que le den el vestido del enfermo y lo sopla también (c).

La última parte de la curación es la dieta, que varía con arreglo al tipo de dolencia. Muy comúnmente el chamán prohíbe al enfermo tomar carne o pescado grande. Después cobra su trabajo y regresa a su casa.

Todos los Guahibos se ufanan de las curaciones que les hicieron a ellos o a sus familiares, deshaciéndose en lenguas sobre la habilidad de tal o cual chamán. Nicolás Keresito, por ejemplo, me contó que a su hijo le soplaron la deposición y se enfermó. Mandó entonces a buscar a Eusebio, quien le sacó al niño un “wanare” blanco y le dijo al final que si en vez de soplarle la deposición, se la hubieran amarrado en un capachito, su hijo habría muerto sin remedio (p). Contreras tuvo también un maleficio y se enfermó de fie-

bres. El brujo le sacó "wanare" amarillo y lo tuvo luego sin comer como cinco días (q).

El investigador tuvo la fortuna de ser paciente de una de estas prácticas exorcistas, gracias a una serie de picaduras de zancudo que terminaron por hincharle prácticamente una pierna. Los indígenas se sorprendían mucho de la hinchazón, pues no comprendían que el zancudo pudiera provocar semejante abultamiento y comentaban sobre cuál podría ser el animal que había causado tan lamentable estado a mi pierna. Decidí aprovechar la ocasión y rogué que me llevaran donde hubiera un chamán para curarme. Me informaron entonces que el más cercano era una mujer llamada María que vivía en el Rincón de Guacamayas. Tenía fama en toda la región por sus buenas curaciones. Durante todo el camino me fueron contando sus casos "milagrosos", como una vez que contuvo una hemorragia provocada por un corte de machete, otra que hizo andar a una niña casi paralítica, etc.

Llegué al Rincón de Guacamayas, un pequeño núcleo habitacional formado por cuatro casas, como a las 11 de la mañana del día 15 de enero de 1965. María no estaba, pues se encontraba en el konuko, tumbando monte. La mandé llamar con un niño y se presentó como a los veinte minutos. Era una mujer de unos cincuenta años, estatura mediana y un rostro muy mongólico. Después supe que procedía del Tomo y que había estado casada durante muchos años con un famoso chamán Guahibo.

Le mostré a María mi pierna y le rogué que me curara, prometiendo regalarle alguna cosa a cambio. La mujer me dijo entonces que sabía que yo iba a ir a su casa aquella mañana, y que me estaba esperando. Después de aquel golpe de efecto, me pidió un cigarrillo, le dio algunas chupadas en silencio y me dijo que le mostrara lo que le iba a regalar. Saqué varias cosas y se quedó con un collar de cuentas rojas y un paquete de cigarrillos. Entonces me pidió que me acostara en un chinchorro y descubriera la parte que me dolía.

María desapareció en el cuarto contiguo y volvió a los pocos minutos con la cara pintada de achiote y los ojos enrojecidos. Le pregunté si había tomado "yopo" y me contestó que sí. Rogué que volviera a hacerlo en presencia mía y accedió. Sacó polvo de "yopo" de un frasco de vidrio y lo colocó en la palma de su mano izquierda. Luego manejando el "ciripo" con la derecha inspiró el polvo por las narices e inmediatamente se le congestionó el rostro. Tosió, escupió y se restregó los ojos enrojecidos con la mano. Después volvió a repetir la toma, siempre de pie.

Se aproximó entonces a mi izquierda, puso sus manos sobre la parte hinchada y comenzó a aspirar. Después inició una serie de movimientos circulares con los brazos, en sentido de introversión, como queriendo recoger el mal. Tras de esto se alejó a un rincón de la vivienda, abierto a causa de la mala juntura de los maderos y comenzó a soplar hacia el exterior, a la par que hacía grandes movimientos impelentes con los brazos y las manos, como queriendo dar a entender que estaba sacando afuera el mal espíritu. Dijo algunas palabras en tono imperativo, volvió a escupir, se mesó los cabellos revueltos, y repitió toda la práctica. A los tres ciclos de absorción y expulsión, cambió de sistema. Puso sus manos en la parte hinchada y comenzó a dar fuertes friegas, que acompañaba con glotizaciones, principalmente "ha". Mi traductor, Manuel Bonilla, comentó:

—Le está sobando y va a quedar bien.

Pregunté si no sobaba siempre y me contestó que no; solamente cuando quería curar bien.

María continuó con las friegas unos cinco minutos, al cabo de los cuales se quedó mirando silenciosa la parte hinchada y me dijo que sanaría en solo dos días.

Me tocó entonces asistir a una curación de mi traductor, quien padecía una terrible tortícolis, causada sin duda por la hamaca. María le aplicó una terapia muy sencilla, consistente en simples sobas. Tomó "yopo" una sola vez, en la habitación de al lado, y recibió en pago otro paquete de cigarrillos.

Aunque la curación básica residía en exorcismos, los brujos emplean a veces algunas hierbas medicinales. Así por ejemplo, en caso de gripa, administran al paciente la savia blanca de un bejuco llamado "pzáparo" (f). Reichel-Dolmatoff anotó varias de estas plantas, como la corteza de "marevare" y otras con las cuales curan la gonorrea, el cólico y la tos (R. D., 485).

Magia contaminante.

Toda la magia Guahibo está elaborada sobre el principio de contigüidad, sobre la idea de la autoinfluencia de los elementos que han estado en contacto físico. Cualquier elemento personal que se toque con "wanare", producirá automáticamente maleficio sobre el ser humano al cual perteneció. De aquí que los Guahibo sean muy cuidadosos con sus cosas: son un potencial peligroso. Los dientes, las uñas, el pelo, son enterrados cuidadosamente. Si alguien coge

alguno de estos elementos, lo amarra con "wanare" y lo "sopla", la persona enfermará gravemente (p). Se puede hacer maleficio a una persona simplemente a través de su defecación o de su esputo. Para esto bastará tocarlas con "wanare" (c). Incluso los chamanes pueden hacer mal "soplando" simplemente en la dirección que se encuentra alguien (d). Hasta el aire contamina.

Pero no solo el maleficio guía la magia contaminante. Si una mujer se corta el pelo y lo arroja a un caño, le crecerá el cabello mucho más largo. Si un animal se come el diente de un niño, a éste le nacerá el nuevo diente en forma semejante a los del animal. Por esto hay que enterrar los dientes junto a las raíces de las plantas (p).

Los Guahibo son muy hospitalarios. Siempre reciben bien a las visitas y les dan de comer manioco y cazabe. Pero nunca en el plato donde comen los miembros de la familia (d).

La magia Guahibo más popularizada de los llanos es el "quereme", que en su lengua se llama "hendonamë". Es un ungüento hecho mediante el cocimiento de varias plantas muy olorosas, con el cual se impregna algún objeto de la mujer deseada (z).

Contra el poder mágico hay algunos elementos protectores, como la pintura de achiote, collares hechos con pepas de kumare y de vidrio y, sobre todo, dientes de jabalí (d, z).

Experimentación y propiciación.

La praxis y funcionalidad del credo mágico de los Guahibo, motiva en los indígenas sentimientos de temor y de seguridad. De temor, hacia quienes controlan el poder —los chamanes en general—, pues éstos pueden manejar las fórmulas en perjuicio de sus semejantes, provocándoles la enfermedad, y aun la muerte. De seguridad hacia los mismos chamanes, porque su sabiduría les protege de los males que hay en el mundo, —de la enfermedad principalmente—, y aun de los perjuicios que quieran causarles personas que les tengan animadversión.

Es de advertir que aunque la magia está personalizada en los seres que saben controlarla, los chamanes, tienen además algo de poder impersonal. Así, por ejemplo, un chamán se negó a decirme el "rezo" contra la serpiente, porque éste perdería todo su poder en cuanto me lo comunicara, e incluso podría volverse contra él (h).

Las prácticas propiciatorias ocupan un lugar relevante en este credo, orientado continuamente por la idea causa-efecto. Un ámbito fundamental de la propiciación es el alimento. Así, cuando se caza a un animal, hay que "soplarlo" con un cogollito de palma y

“rezarle” unas palabras al oído, para evitar que huyan los otros animales de su misma especie (d).

En la misma línea se encuentran las prácticas recogidas por Reichel-Dolmatoff: propiciación para la pesca con las flautas “yapururú” baile ritual para la cosecha, ceremonia de la siembra, preparación de la bebida y atracción de la lluvia (R. D., 480).

El ceremonial propiciatorio se ha ido empobreciendo progresivamente y hoy está reducido a los cantos de los chamanes, con los cuales se pide para que las personas no se enfermen, para que las cosechas sean buenas, para que no vengan los tigres, para que no se caigan las casas, o para que no llegue el rayo, ni el viento (d). Es muy posible que el proceso de destrucción cultural a que están sometidos los Guahibo termine por suprimir también el canto de los chamanes, y deje la propiciación limitada a un simple “rezo”, como en el caso de la caza.

Purificación y expiación.

Una idea medular dentro del mundo de creencias de los Guahibo es la de que algunos objetos, o las mismas personas en pasaje, están contaminadas de impureza, la cual es preciso eliminar mediante el “soplo” o “rezo”, de hecho una práctica exorcista. Pero el “rezo” ha ido sufriendo una ampliación progresiva en el horizonte de poder y hoy se considera que se puede “rezar” o “soplar” a cualquier cosa, bien para traerla, bien para alejarla. El exorcismo ha pasado también a ser propiciador.

Se “reza” así a todo lo malo, para que se aleje; a los “dobati” del monte, cuando se va de viaje; al rayo, a la sequía, a la lluvia excesiva, a los tigres, a las culebras, a las hormigas (24) (d). Se “reza” a los enfermos, o a los alimentos de las personas en pasaje, para que éstas no mueran (a, d, h). Pero también se puede “rezar” a un hombre para hecerle mal, o a una mujer, para atraerla. Se “reza” a la comida, para que sea abundante, y a la lluvia para que termine con la sequía (d). Este “rezo” va siempre acompañado de “soplo”, como vimos en el apartado de magia, pues se hace efectivamente soplando con la boca, para ahuyentar los malos espíritus. De aquí que “rezo” y “soplo” sean sinónimos para los Guahibo.

Magia en el ciclo vital.

Los grandes enigmas que representan los fenómenos de cambio en la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte, son objeto de un control mágico, con el cual se evita una variabilidad impre-

vista dentro del grupo, se garantiza la dependencia del nuevo individuo con respecto a su cultura y se le da una seguridad apriorística de que su transformación está prevista y normalizada por la experiencia cultural.

Hay una idea constante en los rituales de pasaje y es la de que el ser en devenir a una categoría de cambio accidental, queda cognotado de impureza, que es preciso eliminar mediante restricciones y prácticas mágicas. Quizá el cambio accidental sea esencial para los mismos Guahibo, y la única constante es la de que al nacer de un nuevo ser, viene impregnado necesariamente de un halo impuro, gestatorio.

En estos rituales de pasaje, por otra parte, se centra la mayor fuerza cohesiva del grupo. Su mitología, su escatología, sus seres sobrenaturales se van perdiendo por influencia de los credos cristianos aculturadores, pero las prácticas de pasaje siguen subsistiendo, como algo sagrado que es preciso no violar. Téngase en cuenta, además, que los misioneros han ofrecido muy pocas sustituciones en estos elementos, aparte del bautismo, el matrimonio y el entierro, así como el hecho de que la imposición de nombre y el matrimonio son los pasajes más débiles para los Guahibo, a quienes preocupa mucho más los del embarazo, alumbramiento, pubertad y muerte.

A continuación vamos a referir algunos apartes sobre la magia en los rituales de pasaje:

a) *Concepción.*

El Guahibo desea tener muchos hijos, pues éstos representan siempre un potencial de riqueza para el padre. Los varones significan brazos que robustecen la economía familiar, ya que es usual el trabajo infantil. Las hijas representan una gran aportación económica en el área del hogar y de la yuca, así como el precio de novia, que deberá pagar el futuro yerno.

Dado que la alimentación no plantea grandes problemas —el Guahibo subsiste fundamentalmente de yuca y manioco— no se presentan problemas de control demográfico. Muy por el contrario la fertilidad es la única forma de contrarrestar la enorme mortalidad infantil. Solamente un gran número de alumbramientos garantizan la existencia de tres o cuatro hijos.

Por las razones anteriores, obvia decir, que no manifiestan ninguna discriminación, ni apetencia definida por el sexo de sus hijos. Se sospecha que esta situación puede cambiar algo en el río

Tomo, de donde procedía el bardaje de que informamos en la anterior Revista Colombiana de Antropología (3).

Pese a que la fecundación es vista positivamente, se considera mal agüero tener mellizos. Un informante señaló que cuando nacían era preciso llamar al chamán, para que la “soplara”, a la madre y evitar así que esto volviera a ocurrir, pero se negó a explicarme qué sucedía con los mellizos, aunque se lo pregunté varias veces (i). Una informante afirmó que tener mellizos era muy malo, y tampoco me dijo qué se hacía con los niños (i). Un tercer Guahibo me confirmó lo perjudicial de tener mellizos y me contó un caso que conocía personalmente: “Hace algún tiempo hubo un capitán de Malicia, llamado Luis, que tuvo mellizos. La mujer se le murió de la hemorragia del parto y la suegra mató entonces a los dos niñitos, porque dijo que no había quien les diera el pecho. El capitán entonces se volvió como loco y un día cogió un machete y rompió todo lo que había en su casa: ollas, chinchorros, ropa, todo, todo. Luego estuvo de aquí para allá, como loco, con una mujer y con otra, sin quedarse con ninguna. Al fin le echaron de capitán y se fue para Orocué, donde se consiguió otra mujer igualita a la que se le murió, con la que vive ahorita” (d).

b) *Embarazo.*

Aunque los Guahibo tienen conciencia del embarazo, al poco tiempo de producirse, no comienzan a guardar restricciones sino hasta unas semanas antes del parto (k). Es entonces cuando el marido construye una casita especial, algo alejada de la familiar, y la mujer embarazada se traslada a ella para esperar el alumbramiento (k, l, m). Es usual que le acompañe su madre, o alguna otra mujer, para ayudarle; sobre todo para “rezarle” los alimentos, ya que no puede tomar nada que no esté previamente “rezado” (g, l). La dieta principal consiste en plátano pilado (l), pero puede comer cualquier cosa. Cuando el parto está cercano, se manda llamar al chamán, para que “sople” a la embarazada, con objeto de que tenga un buen alumbramiento, así como una criatura sana (n).

La embarazada debe permanecer recluida en su ranchito, pues si sale de éste, puede causar muchos males. Su olor mata a las plantas, porque es como venenoso. También puede matar a los animales (b).

c) *Alumbramiento.*

La Guahibo da a luz en el ranchito, sola o acompañada de su madre o de la mujer que la ha atendido en las semanas previas al

parto (g, m, n, o). El alumbramiento se efectúa de rodillas. Se corta el cordón umbilical con un carrizo (t) y luego se amarra con una hebra de kumare (t, o). En el caso de que haya acompañante, ésta debe ayudar en el trance, sobre todo "soplado" muy duro a la parturienta en la espalda (g).

El "pématabu" o la placenta hay que envolverla en un trapo y enterrarla inmediatamente, para evitar que se la coma algún animal (ñ, o). Si la devora un chulo o un perro, el niño se enfermará con grandes dolores (g, ñ), y hasta es posible que muera (p).

Después del nacimiento se baña al niño con agua muy limpia, cogida de un caño —no de un río— y calentada simplemente al sol (t). Tras de esto, se le envuelve en unos trapos y se le acuesta en un chinchorro, guindado debajo del de su madre (j). La mujer que ha dado a luz se baña a sí misma, se cambia de ropa y se echa a descansar en su chinchorro (ñ, o).

d) *Cuidados postnatales.*

Son muy complejos y tienen una gran cognotación mágica, que tiende a proteger la vida del nuevo ser. Comprende una serie de restricciones por parte del padre y de la madre.

1. *El padre.* Tiene que someterse a la covada. En cuanto le comunican la noticia del nacimiento de su hijo, abandona cuanto está haciendo y se acuesta en el chinchorro, dispuesto a iniciar la dieta. Los familiares y amigos vienen entonces para felicitarle, hacerle preguntas sobre el acontecimiento y darle consejos. Inquieren por su salud, si se encuentra bien; si el parto fue bueno, si salió toda la placenta, etc. Finalmente le aconsejan quedarse acostado y sin hacer nada "hasta que el niño se endurezca", para que no le pase nada (r).

En el caso de que el padre no guarde las restricciones debidas, su hijo enfermará de gravedad y hasta es posible que muera (b, r). Así por ejemplo, si toca una herramienta de metal, el ombligo del niño se pondrá morado, del mismo color del metal (z).

El tiempo de duración de la covada es algo variable. Teóricamente se define como el necesario para que el niño se endurezca, pero prácticamente se va acortando cada vez más. Es curioso que un elemento como éste, en el que reside el papel de identificación entre padre-hijo, sufra también el debilitamiento de los restantes comportamientos originales.

Así Reichel-Dolmatoff anotó que la covada duraba 40 días, durante los cuales el padre se abstenía de comer pescado de cue-

ro duro o mamíferos (R. D., 482). Todavía un informante de unos cincuenta años, Hernando Machulé, señaló que había guardado dieta durante un mes, como queriendo dar a entender que en sus tiempos todavía se respetaban las restricciones (r). Actualmente la dieta normal es de una o dos semanas (p, u), y un informante dijo que bastaba con solo unos días(s). Otro tanto ocurre con los alimentos prohibidos, pues hoy un taita en covada puede comer de todo, con la única prevención de que sea “soplado” (p).

Una vez que ha terminado el período de dieta, el padre puede reintegrarse a sus labores. Pero antes deben “soplarle” todos sus objetos personales, incluso el canaete y la canoa. Le “soplan” también las manos y los pies (b).

2. *La madre.* Guarda las restricciones durante un período semejante al de su marido en covada, y con la misma finalidad de proteger la vida del recién nacido. La mujer permanece en el ranchito donde ha dado a luz, dedicada a cuidar a su hijo (j, o). No puede rallar yuca, ni cocinar, ni tocar una aguja, porque en caso contrario se le hinchará el ombligo al niño. Debe cocinar su madre o la persona que haga de cuidandera, a cuyo encargo estará también “soplarle” los alimentos que vaya a ingerir (m, o). La única actividad de la mujer que ha dado a luz, aparte de alimentar a su hijo, es la de torcer cabuya para hacer chinchorros (g).

Lo mismo que en el caso de la covada, observamos un debilitamiento de los elementos restrictivos. Reichel-Dolmatoff señaló que la dieta materna era similar a la del padre (R. D., 482), pero en la actualidad dura dos semanas, cuando mucho (t). Lo frecuente es que dure unos ocho o diez días (g), y en algunos casos tres solamente (o). Las restricciones dietéticas se han limitado igualmente a tomar cualquier clase de alimento, pero “soplado” (t).

Una vez que ha pasado el período de peligro para el recién nacido, la madre debe trabajar intensamente: rallar yuca y tumbar monte (s).

3. *El niño.* Permanece en el ranchito donde nació, cuidado por su madre. Se le alimenta con el seno, se le asea y se le “reza”, para que no vaya a tener alguna enfermedad (f). A las pocas semanas se le refuerza la alimentación, bien con “maiware” (puré de yuca, batata y plátano maduro), bien con “awuinare” (puré de yuca y plátano) (g, j).

El niño es amamantado hasta los dos años aproximadamente, luego debe comer de todo (j). El destete lo hace la madre untándose los pezones con "karaña" (líquido espeso, grasoso y pegajoso, que extraen de una planta del mismo nombre). Su olor fuerte hace que el infante rechace el pecho materno (f, t). Para que dejen los brazos les "pegan fuede" (g).

e) *Imposición del nombre.*

Aunque carece de un ceremonial notable, marca la iniciación del niño en la sociedad. Los infantes fallecidos antes de tener nombre no se consideran parte integrante de la sociedad, ni aun de la misma familia en que nacieron. Varios informantes se refirieron a sus hijos muertos sin nombre, como seres que no contaban. Incluso les costaba a veces recordar su sexo (t, j, u). En cambio, los hijos fallecidos que habían tenido nombre, se mencionaban siempre, así como su ordinal entre los hermanos.

El nombre propio, como hemos indicado antes (Cfr. R. D.) parece prohibido de mencionar. Lo usual es dar el nombre cristiano, como Luis, etc. En algunos casos, como en los de los brujos, Jorge y Manuel, hubo que desistir de obtener el apellido, ya que los informantes se sentían reacios a darlos.

Reichel-Dolmatoff señala en su observación de 1944 que el nombre lo imponía el padre de la madre, y consistía en el común de algún animal. La madre del niño entonces le ceñía el cinturón y las ligaduras a la pierna izquierda (R. D., 482). Esto ha cambiado totalmente en los últimos veinte años. La imposición de nombre la realizan unos padrinos, seleccionados por los padres del niño (s). Lo usual es acudir a un colono, llamado "racional" en la región, para que lo efectúe. El "racional" hace un simulacro de bautizo católico, echándole agua al niño y haciendo la señal de la cruz. La razón de buscar a los "racionales" como padrinos, reside en el compadrazgo. El padrino debe comprar al ahijado camisa o pantalón —a veces ambas cosas—, lo cual es más fácil de lograr de un colono, que de un indígena. El compadrazgo, por otra parte, crea un vínculo de dependencia del ahijado respecto del padrino, del cual pueden sacar alguna utilidad los padres del niño. En último lugar se garantiza el cuidado futuro del infante en caso de orfandad, que corresponderá al padrino, si es varón, o a la madrina, si es hembra (t).

Respecto a la edad apropiada para la imposición de nombre tampoco hay norma alguna. Un informante señaló que esto se hacía

cuando se encontraba a un "racional" que quisiera echar el agua, cualquiera que fuera la edad del niño (p).

f) *Iniciación de la pubertad.*

Cuando la púber entra en la primera menstruación, debe retirarse a la casa de regla, un pequeño ranchito próximo a la casa familiar (t). A veces esta casa se forra toda con esteras; paredes y suelo (b).

Dentro de la casa se guindan dos chinchorros, uno debajo de otro. En el de arriba debe dormir la niña, sobre una sábana. En el de abajo dormirá la persona que la cuida, por lo común su madre o su abuela (g).

El primer día de regla la niña debe acostarse en el chinchorro totalmente estirada, sin moverse. Después, cuando vaya pasando, puede bajarse del chinchorro y sentarse en las esterillas, para torcer kumare (t). No puede hacer trabajos pesados, ni cocinar, pero debe torcer kumare, porque si no, nunca jamás podrá tejer nada. La cuidandera le da la comida, siempre "soplada" (o). No puede comer tortuga (u), ni pescado. Sólo aves y cosas que da la tierra (b). La cuidandera también le "sopla" durante las noches, hasta que viene el día (o).

La niña tiene que estar así encerrada durante dos meses (x), cuando menos durante tres semanas (m). Cuando sale a hacer sus necesidades tiene que ponerse un trapo en la cabeza, cubriéndose el pelo, porque si le pega el viento se le caerá el cabello. Antiguamente se ponían "marinma" (tela hecha de corteza de árbol), pero ahora sirve cualquier trapo (g).

Cuando la regla va pasando, se puede bañar. La cuidandera prepara una agüita con unas hierbas especiales que hay en la sabana, y con esto se baña (t).

Tuve ocasión de encontrarme a una niña en la iniciación de la pubertad en una punta de monte cercana a Malicia. Dado que era verano y el grupo estaba lejos de su vivienda usual, la niña yacía en un chinchorro, guindado entre dos árboles. Debajo estaba el chinchorro de su madre. Al verme se levantaron las dos y trataron de disimular. Me ofrecí entonces a buscar un chamán para que soplara a la niña, pero todo fue inútil. La madre me dijo que la niña no estaba en pubertad, pues todo había sido una falsa alarma. Comprendiendo que mi presencia resultaba perjudicial para el ceremonial, ya que ningún hombre debe ver a la púber, hube de retirarme.

Al terminar la regla, se prepara una gran ceremonia, que llaman "correr la niña". En síntesis se trata de que la mujer nueva

efectúe una carrera desde la casa de regla hasta un caño cercano. Para la ceremonia se comienza por pescar abundantemente. Luego las mujeres cocinan el pescado, mientras el chamán se acerca al caño, para purificarlo. "Sopla" el caño y agita la maraca, tocando el agua con sus plumas (d). Después se prepara a la púber: se le pone un vestido, se la adorna de collares, una pulsera y se le pegan unas plumitas blancas de pato al cuerpo (t). Finalmente hombres y mujeres se alistan para la carrera, que tiene la función de evitar que la mujer se quede lenta y pueda andar siempre ligerito (b) "para que la niña sea buena trabajadora y no se canse" (v).

La carrera se hace en las primeras horas de la mañana. La niña sale hacia el caño perseguida por los hombres. Si sufre alguna caída o se cansa, es que se va a morir alguien (t).

La púber llega hasta el caño y se sumerge en sus aguas. Luego se bañan todos los hombres, pero más abajito, en el mismo caño (b). Después del baño la mujer nueva se viste y emprende otra carrera hasta donde está preparada la comida y la fiesta (t).

La comida consiste en una enorme cantidad de pescado —alimento prohibido a la niña durante toda la menstruación— previamente "rezado". La anciana que cuidó a la púber, le coloca a ésta un poquito de pescado en la boca. Luego le da más, lentamente, hasta que acaba de comer. Entonces la niña debe servir a los demás comensales, comenzando por el chamán (y). Terminado el banquete, la mujer nueva debe irse inmediatamente a trabajar duro en la yuca, para que no quede despaciosa toda la vida. Después de esto puede casarse, aunque antiguamente debía esperar como dos años (d).

En las menstruaciones siguientes deben guardarse algunas restricciones, como la de aislamiento en el ranchito, la prohibición de comer pescado, la de "soplar" la comida que va a ingerir. Esto solo durante los días de duración de cada regla (m).

g) *Matrimonio.*

El matrimonio Guahibo no tiene ceremonial religioso alguno, aunque debe efectuarse con arreglo a determinados patrones. Los hombres buscan en sus mujeres cualidades estéticas, de laboriosidad y de fecundidad. Las mujeres buscan en sus maridos laboriosidad, seguridad y evitar la prostitución. El prestigio de la novia viene dado por el precio que paga su novio, a veces muy alto para un Guahibo. De aquí que los últimos años se haya incrementado el mestizaje, ya que los "racionales" pueden pagar mejores precios. Esto

ha originado el problema de los "rationales" con cuatro o cinco mujeres Guahibo.

La edad mínima para contraer matrimonio viene dada por la iniciación de la pubertad. Comúnmente las mujeres se casan a los catorce años y los hombres en torno a los diez y siete (f, m). Es de advertir que el precio de novia no aplaza el matrimonio, pues usualmente se va pagando después de efectuado éste, mediante servicio a los padres de la novia. Por otra parte el problema de los matrimonios de mujeres indígenas con colonos ha motivado que los precios bajen mucho para los mismos indígenas.

Las restricciones exogámicas han variado mucho desde las observaciones de Reichel-Dolmatoff, quien señaló que los matrimonios entre Guahibo y Piapoco estaban prohibidos y que los Guahibo muy raramente se casaban fuera de su tribu (R. D., 483). La única restricción que existe es el matrimonio incestuoso con hermana, prima, sobrina y tía (p). El matrimonio de Guahibo con mujer Piapoco es poco frecuente, pero debido a que se considera a la Piapoco como mujer de carácter violento, que origina muchos conflictos conyugales (j, p). En cambio es bastante corriente el matrimonio de Piapoco con mujer Guahibo (j). El matrimonio entre Guahibo y Sáliva es muy usual en la zona del río Muco y existe una enorme cantidad de mujeres Guahibo unidas con "rationales" por la razón antes mencionada del pago en efectivo. En Curicagua encontré a un "racional" a quien llamaban "Santander", supongo que por ser de éste Departamento, que vivía con una india joven, después de haber vivido con su madre —hoy anciana y ocupada en los trabajos domésticos, en la misma casa— además de tener como empleado al padre de su mujer y marido de su anterior mujer. Este indígena se quejó porque "Santander" le había robado a la hija, sin darle precio de novia.

El procedimiento matrimonial es la fijación de un precio de novia, con los padres de la joven. Este precio puede pagarse en servicio (ñ) y usualmente no excede a los dos mil pesos, aunque en casos extremos llega a alcanzar los tres mil. En Curicagua, por ejemplo, se registraba el mayor precio de novia de la región, que valuaban en unos cuatro mil pesos. La mujer por la cual se pagó se llamaba Carmen y se había casado con Karieto, quien llevaba cuatro años pagando a sus suegros y le faltaba aún bastante. Los padres de Karieto le ayudaban también a pagar (u).

Una forma de pago muy usual es hacer un konuko y una casa a los padres de la novia. En el konuko se tardan unos 20 días, entre tumbar el monte y rozar, pero en la casa se pueden gastar va-

rios meses (b). Antiguamente los precios de novia eran muy altos, si consideramos su valoración en patrón trabajo. Así, Hernando Machalé tuvo que hacerle a la suegra un konuko, una casa y trabajarle además durante cuatro años, para conseguir a Leticia, su mujer (huérfana de padre) (r). Rosa Folebabo afirma que su marido tuvo que trabajar para sus padres todos los veranos, durante muchos años (t). Todavía en la actualidad se dan algunos casos de precios costosos. Así José Carlos Sosa lleva ya tres años trabajando para el padre de su mujer. Siembra y recoge arroz y yuca y le hizo una casa, donde vive ahora Eustasio (u).

Aunque el precio de novia es una institución en vía de desaparición, se registran bastantes casos de matrimonios por fuga, quizás para evitar que el padre entregue a la hija a un "racional".

Precedente del matrimonio es el consentimiento por parte de los novios. Antiguamente parece que los padres negociaban los matrimonios de sus hijos, desde que éstos tenían seis u ocho años. Todavía en la misión de Santa Teresita pude encontrar algunas niñas que estaban ya "vendidas" por sus padres y que tenían serios problemas de ansiedad sobre su futuro. Pero esta costumbre se va extinguiendo. Prevalece la elección directa por parte de los contrayentes.

Cuando un hombre quiere a una mujer se lo dice riendo. Esta contesta riendo también, porque la risa es como si dijera que sí (g). Entonces se entra a negociar con los padres de la novia. José Carlos Sosa dice que cuando quiso a su mujer se fue a ver a la madre de ésta y le dijo: "Que quiero vivir con esta mujer, para que me lave mi ropita". Entonces la suegra le dijo: "Bueno, que usted puede vivir con ella" y después se trasladó a la casa de Eustasio (su suegro), para vivir con la mujer, la suegra además asesoró así a la novia: "Usted va a vivir bien. Puede vivir con este hombre y no puede salir con otro hombre" (u).

El matrimonio se efectúa sin ningún tipo de ritual. Siempre que pregunté a un indígena cómo se casó, la respuesta invariable fue: "Así no más" (d, u, r, y). El hombre y la mujer se unen sexualmente e inician por lo común su vida matrimonial en la casa de los padres de la novia. Al cabo de un tiempo siembran su konuko, para tener yuca brava, plátano, caña, tabena (batata) y ají. Finalmente construyen una casa aparte, con un cuarto para dormir y otro para tener el budare (13) (ñ).

¹³ "Budare" es el horno en que se tuesta la harina de yuca brava, para hacer el cazabe.

El matrimonio se extingue por la esterilidad de la mujer, o por deseo de alguna de las partes, comúnmente la mujer, toda vez que existe la poliginia. La mujer que no se amaña con un hombre se "vuela" y se busca otro para vivir con él (u). Normalmente las varias mujeres de los matrimonios poligínicos conviven, adscritas a distintos tipos de trabajo. La poliginia está también en proceso de desaparición entre los Guahibo, por influencia de los misioneros cristianos.

Finalmente señalaremos que la viudedad no produce ninguna restricción. Tanto el hombre como la mujer viudos, pueden volver a casarse (b).

h) *Muerte.*

También en este pasaje se han producido algunas innovaciones, desde las observaciones de Reichel-Dolmatoff. Así, este investigador afirmó que la idea de muerte natural no existía entre los Guahibo, quienes consideran siempre la defunción como producto de un maleficio (R. D., 483). Actualmente se admite como muy generalizada la idea de la muerte natural. Es más, cuando se sospecha que la muerte no ha sido así, sino producto de un maleficio, es necesario efectuar una práctica mágica, para descubrir al autor de semejante hecho. Se llama a cuatro chamanes, que le cortan al difunto la primera falange del índice de la mano derecha, y echan ésta a un líquido llamado "marra" muy venenoso. Este lo cocinan durante cuatro días consecutivos, mientras los chamanes dan vueltas continuas alrededor de la olla, sin dejar de tomar "yopo". El objetivo perseguido es volver loco al espíritu del que provocó el maleficio, quien finalmente confiesa su maldad (w).

Tan pronto como muere una persona la amarran con su hamaca y toldillo, si lo tuviera (y) y la colocan fuera de la casa, para evitar que su espíritu mate a otras personas (c). Los familiares del difunto emprenden entonces una dieta de dos días, durante los cuales no cesan de llorar. Finalmente, a la segunda noche, proceden a enterrarlo (x). Transportan el cadáver en el chinchorro hasta un lugar de la sabana y le sepultan allí (a). Si el difunto es un niño, se le entierra dentro de la casa, vestido con su ropa, y dentro de un cajón pintado. Además se le hace una fiesta, en la cual todos tocan el cajón que contiene los restos mortales (f).

El entierro de un adulto lo efectúan únicamente sus familiares varones: padres, hermanos, o cuñados (h). Proceden a excavar una tumba en la sabana, de dos tipologías diferentes, según las informaciones. La primera consiste en una fosa de metro y medio de

profundidad, con una cámara lateral, donde se coloca el cadáver, envuelto en el toldillo y dentro de un lecho de hojas de plátano (ñ, y). De esta forma se evita que la tierra caiga sobre el finado (y). El otro tipo es simplemente la fosa común y tiene más de metro y medio de profundidad. En la base colocan una cama de palos, que recubren con hojas de platanillo o macanilla (p); luego ponen encima otra capa de hojas de platanillo y sobre ella el cadáver, que recubren así mismo con hojas de platanillo y macanilla (c).

En los dos tipos de enterramientos se coloca el cadáver estirado, con los brazos a lo largo del cuerpo (y), pero en la segunda de las formas descritas, el difunto se pone boca abajo (p).

Sobre el ajuar funerario he obtenido versiones algo contradictorias, de las que se desprende que se entierra al muerto con su vestido, su chinchorro, su toldillo (f), y encima de la tumba se coloca su arco durante un día. Luego lo retira el chamán (a). La clave de los datos contradictorios me la dio Juan de Dios Pérez, quien señaló que antes le colocaban al difunto todas sus pertenencias, pero que ahora no lo hacen, porque son muy pobres y tienen que usarlas los demás (1).

Los familiares del muerto tienen que dejarle comida durante las noches. Sobre una mesa colocan plátano maduro y cocinado, pescado, carne, etc. El espíritu del muerto viene por la noche y come. Por la mañana se levantan los familiares y se comen las sobras que dejó el espíritu del muerto (c). Esta práctica dura por lo común unos días, pero si se teme mucho al espíritu, hay que prolongarla por más tiempo. Ainabí, por ejemplo, lleva meses poniéndole comida al espíritu de su marido, y —pese a que se cambió de casa— todavía tiene miedo de estar en un sitio cerrado (g).

El entierro secundario se hace al cabo de un tiempo, cuando el cadáver está descarnado. Yo intenté averiguar el tiempo transcurrido entre el entierro primario y secundario, obteniendo las versiones variadas: seis meses, un año, dos años, cinco años. El informante Baudilio Gaitán me dio la solución al problema cuando me dijo: "Se hace fiesta al muerto cuando se hunde la tierra donde se le enterró" (ñ).

Finalmente el doctor Reichel-Dolmatoff, en una conversación sobre estos tópicos, me terminó de aclarar la situación: son los muertos los que avisan. Indudablemente cuando alguien pasa por la sabana y observa que se le hunde un pie, es la señal que da el muerto para que se le haga el entierro secundario. Se hace entonces una gran fiesta, descrita en la parte del ceremonial. Baste por ahora recordar que sacan los huesos, los pintan de achiote, los amarran

en un cachapito e inician un gran baile, en el cual todos los miembros de la comunidad deben "bailar al muerto". Después de conagraciarse con el difunto, disponen su partida de este mundo. Colocan los huesos en una olla y los vuelven a enterrar.

En la fiesta para el entierro secundario se utilizan varios elementos muy significativos: pitos adornados con plumas de pájaros; pasos de baile simulando brincos; adornos de plumas blancas en los brazos, que se mueven en actitud de volar; pintura de achioite, que es un color preventivo contra los malos espíritus en los viajes. Todo esto induce a pensar que el objetivo de la fiesta de entierro secundario es conagraciarse al difunto con los presentes y disponer su partida definitiva de la tierra, la cual debe realizar volando. Por contraposición, cabe pensar que el tiempo transcurrido entre los dos entierros, primario y secundario, es muy peligroso para los familiares del difunto, ya que el espíritu del muerto no se ha marchado de este mundo.

I N F O R M A N T E S

- (a) JORGE. — No quiso decir su apellido. Es chamán, tiene unos cincuenta años y vive en el bajo Boponé. Tiene dos mujeres, Albertina y Petra y se le marcharon otras tres.
- (b) CARLOS RAMÓN MARCHENA OLALLA. — Fue chamán y hoy es capitán. Tiene unos 50 años y vive en el alto Boponé, que los evangelistas bautizaron como Betania y algunos indios llaman Betaña. Es persona de confianza de Sofía Müller.
- (c) ALBERTO MARIO, MANUEL GAITÁN Y FRANCISCO AURELIO GAITÁN. — Los dos primeros solteros y el tercero casado. Estos tres indígenas dieron una información conjunta en el bajo Boponé, junto a un embarcadero en el río Vichada.
- (ch) JOSÉ PARAL. — De unos 40 años casado. Es capitán y sabe curar. Vive en una punta de monte próxima al río Guacamayas.
- (d) MANUEL BONILLA. — Casado y con hijos. Ha sido chamán aunque no con el éxito de su hermano Eusebio Bonilla. Tiene 50 años y vive en El Rincón de Cumaribo. Fue mi intérprete de Guahibo en 1965.
- (e) JOSEFÍ. — Casado y con hijos y nietos. Tiene unos 45 años y vive en el Webery.
- (f) MIGUEL MORALES. — Casado y con tres hijos. Es un anciano de unos 70 años. Vive en el Muco.
- (g) AINABÍ. — Viuda. Tuvo cinco hijos de los cuales solo vive uno. Tiene unos 60 años y vive en El Rincón de Guacamayas.
- (h) MANUEL. No quiso decir su apellido. Es chamán y no permitió que el investigador penetrara en su casa. Está casado y tiene una hija. Vive en una punta de monte del Webery, llamada Teichivo.
- (i) MATOMA. — Tiene unos 55 años. Es casado y no tiene hijos. Vive en Malicia.
- (j) ALBERTINA ROSA. Es una de las dos mujeres actuales de Jorge, de quien tiene cuatro hijos. Vive en el bajo Boponé.
- (k) MARCO MATA. — Casado. Declaró tener 32 años y vive en El Rincón de Cumaribo.

- (l) JUAN DE DIOS PÉREZ. — Casado. Tiene unos 40 años y vive en Curicagua, un pequeño núcleo habitacional junto al río Vichada.
- (m) PETRA. — Es una de las dos mujeres actuales de Jorge. Vive en el bajo Boponé.
- (n) EUSEBIO BONILLA. — Casado y con hijos. Es un chamán muy prestigioso y vive en El Rincón de Cumaribo. Hermano de Manuel Bonilla.
- (ñ) BAUDILIO GAITÁN. — Casado y con dos hijos. Antiguo chamán, tiene unos 60 años. Vive en Aceítico, Meta.
- (o) CARMEN BERNAL. — Unos 30 años. Hija de Eustasio e Isabel. Vive con sus padres en Curicagua.
- (p) NICOLÁS KEKERESITO. — Unos 37 años, casado. Vive en Támore, núcleo de vivienda en las márgenes del río Vichada.
- (q) CONTRERAS. — De unos 45 años, casado y con tres hijos. Vive en Webery.
- (r) HERNANDO MACHULÉ. — De unos 50 años, viudo de una única mujer. Vive en Támore, núcleo de vivienda en la orilla del río Vichada.
- (s) JUAN RUIZ. — Unos 35 años, casado. Vive en El Rincón de Cumaribo.
- (t) ROSA FOLEBABO. — Primera esposa de Amaya (tiene dos), y hermana de Jorge. Tiene un hijo de Amaya y vive en el alto Boponé.
- (u) JOSÉ CARLOS SOSA. — Casado con Marcalina, de quien tiene una hija, todavía sin nombre. Tiene unos 37 años y vive en Curicagua.
- (v) MARCO MATA. — De 32 años. Trabaja en la misión de Santa Teresita.
- (w) SOFÍA NARIÑO. — De unos 23 años, soltera. Trabaja en la misión de Santa Teresita.
- (x) CARMELINA RAMÍREZ. — De unos 27 años, casada. Vive en Curicagua.
- (y) MARTÍN TIPIYARE. — De 20 años, soltero. Vive en El Quirey, núcleo habitacional en la orilla del río Vichada.
- (z) CARIBÁN. — Hermano de Jorge, de unos 50 años. Está casado con dos mujeres, Isabel y Luisa, y tiene seis hijos. Vive en el bajo Boponé.

V — OBSERVACIONES DE CARACTER GENERAL

En vista de que los acontecimientos de violencia surgidos últimamente entre los indios Guahibo, han despertado una gran preocupación entre los funcionarios de la División de Asuntos Indígenas, quienes, según entiendo, se encuentran enfrentados a la problemática de desarrollar una acción de cambio cultural entre estos aborígenes, he considerado de interés adjuntar algunas observaciones de carácter general, a modo de conclusiones a las notas sobre magia, para que puedan servir a los investigadores de la mencionada División. El objetivo que me guía es el común de todos mis compañeros del Instituto de Antropología de colaborar con una entidad gubernamental, que puede realizar mucho bien, mejorando las condiciones de vida de los indígenas colombianos.

I — *Dificultades de acción.*

Los Guahibo son uno de los grupos más dispersos de Colombia. Ocupan la Comisaría del Vichada, parte de los Departamentos del

Meta y Boyacá y algunas zonas de la Comisaría de Arauca. Sus agrupaciones de vivienda difícilmente sobrepasan las cinco o seis casas y los habitantes de éstas tienen entre sí vínculos de parentesco e intereses económicos conjugados.

Dentro del territorio que teóricamente podíamos llamar Guahibo viven además otras agrupaciones indígenas, como los Sáliva, los Piapoco o los Achagua, así como una enorme cantidad de colonos, emigrados por lo común, de los Departamentos interandinos del país.

La enorme dispersión territorial ha creado infinitas fronteras de aculturación. Los Guahibo son simplemente una unidad lingüística —y esto aún con muchas áreas dialectales— pero no una cultura. Hay zonas muy aculturadas, como las del Meta y del río Muco, y otras que mantienen y defienden la que parece ser su cultura más original, como en el río Tomo.

Por lo expresado anteriormente entendemos que un programa de cambio dirigido debe seleccionar muy cuidadosamente el territorio de operabilidad, ya que éste determina una variabilidad de la problemática a afrontar. Desde nuestro punto de vista se podría y debería emprender en la región del río Muco, donde los indígenas viven la tragedia de haber perdido la confianza en su cultura, sin haberse integrado tampoco a la occidental. Por el contrario creemos que debería protegerse la zona del río Tomo y parte del río Vichada.

Una idea bastante extendida entre los Guahibo es la de que el blanco trae la enfermedad. Es una idea de carácter pragmático, con siglos de experimentación. Su resultado visible es que los indígenas procuran evitar que los “blancos” entren en sus viviendas, como se ha especificado en el artículo anterior. En la localidad de Malicia encontré cinco viviendas recién quemadas. Cuando pregunté la causa, me dijeron que había sido por la llegada de los “blancos” de la malaria, que entraron en las casas para fumigarlas. Los habitantes temieron que éstos trajeran otra vez la enfermedad y decidieron quemar sus hogares y trasladarse a otro lugar. Este es un factor a considerar, que puede dificultar una acción de cambio. Mantener permanentemente unos investigadores en terreno puede ser perjudicial para los indígenas. Se sugiere mejor el empleo de líderes indígenas bien entrenados.

II — *Inutilidad de una política de resguardos.*

En la economía del Guahibo se conjugan la agricultura con la caza y la recolección. Durante los períodos invernales cultivan las puntas de monte por el sistema de roza, para obtener la yuca brava,

que es su base alimenticia. Durante los veranos abandonan las viviendas y salen en bandas de 20 o 30 —con mujeres e hijos— para recorrer los llanos, alimentándose de caza y recolección. Este período de seminomadismo representa el balanceo del régimen alimenticio del Guahibo, aparte de ser la época apropiada para realizar las transacciones comerciales con otras tribus, y para adquirir contacto con el mundo circunvecino.

Por lo anteriormente expuesto, obvia decir lo inútil que resulta una política de resguardos, a menos que ésta contemplara también enormes extensiones de terreno para realizar los ciclos de seminomadismo.

III — *Ineficacia de una política de concentración de vivienda.*

La dispersión de los Guahibo es ecológica y cultural, motivos por los cuales resulta ineficaz proyectar una política de concentración de vivienda. En el punto anterior señalamos una de las razones ecológicas, a la que cabe añadir otra: Estos indígenas cultivan por el procedimiento usual de roza, que les obliga a tener dos o tres konukos en barbecho y uno en producción. Un poblado indígena exigiría una enorme extensión de terreno, dado que cada vivienda necesita cuatro konukos (el productivo y los barbechos), lo cual iría alejando progresivamente a los Guahibo de sus lugares de trabajo. El indígena terminaría perdiendo la mitad del día, si no más, en ir y venir de su konuko a la casa. Es fácil pensar que terminaría por abandonar el pueblo, y construir su casa en un lugar más estratégico para poder atender a las sementeras.

Por otra parte ya señalamos en las notas sobre la magia que los Guahibo acostumbra a quemar su vivienda cuando muere alguien, para evitar que el espíritu del muerto moleste a sus familiares cercanos. Esto produce una gran inestabilidad de la vivienda y hace inoperante cualquier plan de poblados indígenas. Una vivienda estable les obligaría a vivir permanentemente con los espíritus de sus muertos.

En último lugar los Guahibo tienen un sistema de distribución socializada de algunos elementos, como por ejemplo la caza (ver artículo), de lo cual depende nada menos que el prestigio del cazador. En la actualidad resulta fácil distribuir un venado para que coman 20 o 25 personas, pero sería imposible repartirlo entre 500, por ejemplo, caso de vivir en una población.

IV — *Una dieta difícil de cambiar.*

La dieta del Guahibo está centrada en la yuca brava, como ya hemos indicado. Su cultivo representa relativamente poco esfuerzo a cambio del cual se obtiene un alimento abundante y de fácil conservación. El cazabe y el manioco se mantienen sin alteración durante semanas.

Un cambio de dieta, como algunos han propuesto, es bastante más difícil de lo que se piensa, pues aparte de la reacción cultural, existe el problema de encontrar otro alimento que tenga las siguientes características: fácil cultivo, abundante fruto y comodidad de conservación y transporte. Aparte de esto se crearían una serie de desajustes en el rol de la mujer, a cuyo cargo está la producción de yuca.

V — *Un plan de salubridad debería contar con los chamanes.*

Un plan de salubridad encontrará siempre las dificultades de dispersión de los indígenas, en un medio geográfico sumamente amplio. En 1964 no había un solo médico en el Vichada. El más cercano estaba en las bases navales de Puerto Carreño o de Orocué. De aquí que la magia indígena resultara de tan enorme funcionalidad, no solo entre los naturales, sino aun entre los mismos colonos.

Un plan de salubridad exigiría muchos centros de salud fijos y un sinnúmero de equipos móviles, con objeto de que fuera realmente eficaz. Hay que tener en cuenta además la hostilidad del Guahibo para dejar entrar en su casa al "blanco", aunque éste sea médico; como plan de emergencia realmente utilitario sugerimos el entrenamiento de los chamanes en unos cursillos de enfermería, cosa que aumentaría el prestigio de éstos y originaría un control mucho más efectivo de la salubridad en todo el llano.

VI — *Los problemas del entierro, del precio de novia y de la poliginia.*

Ya hemos tocado estos puntos en las notas sobre magia, pero queremos insistir ahora para reconsiderarlo desde un punto de vista pragmático.

El entierro cristiano que se practica en Colombia representa para los Guahibo el entierro primario, o sea, un período durante el cual el espíritu del muerto continúa todavía sobre la tierra, moles-

tando frecuentemente a sus familiares y amigos. Solamente cuando se hace el entierro secundario se tiene la certidumbre de que el espíritu del muerto ha abandonado este mundo. Por esto resulta absurda toda presión en el sentido de que los indígenas abandonen su ceremonial de entierro secundario. Sencillamente es obligarles a vivir en contacto diario y permanente con los espíritus de sus muertos.

El problema del precio de novia resulta todavía más agudo. Para los Guahibo representa el prestigio de la mujer (aumenta con el precio), estabilidad del matrimonio (el vínculo económico representa un factor más de valoración) e incluso relaciones interpersonales para la iniciación del nuevo miembro (novio) en la familia (los padres de la mujer). El precio de novia representa incluso un factor de colaboración laboral, toda vez que normalmente suele pagarse en patrón trabajo a los padres de la novia y a lo largo de varios años. No es pues este elemento la simple "compra de la mujer", como muchos interpretan, al alegar en favor de su supresión.

Ahora bien, el fenómeno de prostitución que se registra en el habitat de los Guahibo ha sido realizado por los colonos, quienes realmente interpretan este precio de novia como la simple "compra de la mujer", y terminan por rodearse de auténticos harenes. Los colonos suelen pagar el precio en efectivo, mientras que los indígenas lo abonan en trabajo.

Este enorme problema, que es preciso extirpar urgentemente, se puede obviar con una política de vigilancia, que sencillamente prohíba el pago en efectivo, es decir, que mantenga la costumbre de los Guahibo del pago en trabajo a los futuros suegros, y por varios años. Pienso que muy pocos colonos aceptarán trabajar durante años para los padres de la mujer que han tomado, y los que esto hicieran pueden ser aceptables para la comunidad Guahibo.

La poliginia, en último lugar, debe respetarse, toda vez que en ella reside el factor de prestigio del hombre. Su "capital" se mide por la cantidad de mujeres que puede tener y además se incrementa con el potencial económico que cada mujer representa. Es inadecuado suprimir esta poliginia con arreglo a nuestros "patrones morales", por la sencilla razón de que no son los suyos. A los muy moralistas, en último caso, les queda el consuelo de saber que el aumento de las necesidades del Guahibo, en función de la aculturación, está creando un empobrecimiento progresivo que terminará por implantar la monogamia. Hoy día, como anotamos en las observaciones sobre la magia, la poliginia está solo relegada a los chamanes importantes de la comunidad.

VII — *Los colonos y la proletarización indígena.*

Es uno de los problemas más difíciles de obviar. Los colonos consideran que los territorios indígenas son baldíos, toda vez que no tienen títulos de propiedad, y que los Guahibo los utilizan solo esporádicamente, bien porque son zonas de caza y recolección, bien porque son reserva para futuros konukos. Los colonos ocupan estas zonas, que acotan con unos palos, como símbolo de su propiedad. Levantan unos ranchos, construyen algunas sementeras y acuden a Orocué para registrar sus propiedades.

El proceso siguiente es ir utilizando a los indígenas como mano de obra, generalmente en la producción de arroz. Esta mano de obra se paga en especie, normalmente en camisa y pantalón, y la relación del patrón trabajo con relación a la camisa o al pantalón la impone el mismo colono. Se puede así explotar la mano de obra del Guahibo durante varias semanas, a cambio de una simple camisa de un costo de 20 pesos. Hay colonos que tienen auténticos almacenes de camisas y pantalones baratos, pues éstos representan su capital salarial: su caja fuerte. Significan meses, años de sudor indígenas. Un pantalón se evalúa en términos de cuatro o cinco semanas de trabajo, de sol a sol. Unos zapatos son meses de labor.

El resultado de esto es que el indio, antiguo propietario de las tierras sin titular, se va convirtiendo en proletario agrícola de los colonos, sin tener la menor posibilidad de hacer un capital de ahorro que le permita liberarse de su situación.

En este terreno también es urgente una política de vigilancia, que pene el pago en especie y especifique claramente los salarios mínimos de los trabajadores agrícolas. Y es una acción que hay que emprender tanto entre los colonos, como entre los mismos indígenas.

VIII — *¿Fábricas, artesanías, agricultura o ganadería?*

Las soluciones de cambio, a nuestro modo de ver, no se encuentran en montar fábricas, que proletarizarían aún más a los indígenas, ni en la organización de grandes centros artesanales.

Los artículos artesanales cuestan muchas horas de trabajo del Guahibo, a cambio de las cuales obtiene una utilidad mínima en los mercados locales, máxime contando con la devaluación que representan las dificultades de las vías de comunicación. Una hamaca de kumare significa casi un mes de trabajo (hay que coger la fibra, rallarla, lavarla, secarla, torcerla, hacerla ovillos y luego tejerla en el telar), por lo cual el Guahibo recibe unos 200 pesos. Y este es el trabajo más fino y costoso de cuantos laboran.

A nuestro modo de ver la solución se encuentra en la agricultura o en la ganadería, como han podido comprobar experimentalmente los mismos colonos. Una política de introducción de nuevos cultivos, junto con el crédito agrícola, haría un beneficio indudable a los Guahibo, cuyas mujeres vienen cultivando desde hace centenares de años una sola planta, la yuca brava, y por el procedimiento de roza. En los llanos incluso se dan silvestres muchas plantas de carácter industrial, como el "pendare", que recogen únicamente los colonos, y se produce un excelente arroz, que consume incluso el interior del país.

Algo similar cabe decir respecto de la ganadería. Todos los economistas colombianos han estado únicamente de acuerdo en un punto: que los llanos son la reserva ganadera de la nación. Pues bien, la mayor parte de los llanos empiezan a partir de San Pedro de Ocné, precisamente donde habitan los Guahibo, y llegan hasta el mismo río Orinoco. Una política de crédito ganadero obtendría excelentes resultados entre estos indígenas que son los cazadores más extraordinarios del país. Creemos que un antropólogo aplicado podría estudiar una fórmula de transición de una sociedad cazadora a una ganadera, sin plantear grandes traumas para los Guahibo.