

**Contactos y Cambios Culturales en la
Sierra Nevada de Santa Marta**

Por

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF



En una serie de publicaciones anteriores (38, 39, 40, 42), he presentado un voluminoso material descriptivo sobre diferentes aspectos de las culturas indígenas del Departamento del Magdalena. Dicho material consta principalmente de los resultados de investigaciones arqueológicas, de datos etnográficos sobre las culturas aborígenes en el siglo XVI y los siguientes, y de un estudio sobre los *Kogi*, la tribu menos aculturada entre los tres grupos étnicos que actualmente habitan las faldas de la Sierra Nevada.

En el presente trabajo me propongo correlacionar algunos de estos aspectos en un continuum histórico-cultural. Trataré en primer lugar de trazar los parentescos entre los antiguos *Tairona* y los actuales indios de la Sierra Nevada y seguir luego el desarrollo de su cultura, bajo la influencia de contactos foráneos, desde el siglo XVI hasta la actualidad. La Cultura *Tairona* de comienzos del siglo XVI, fue indudablemente una de las más avanzadas de Colombia pero por falta de investigaciones, ha quedado hasta la fecha poco conocida. Los estudios efectuados en los últimos años nos proporcionan sin embargo una serie de datos nuevos que nos permiten seguir su trayectoria más reciente. Aunque estos datos tal vez no son suficientes como para eliminar muchos errores especulativos que un tal estudio implica necesariamente, ellos representan de todas maneras un material cuya validez se puede verificar en futuras investigaciones.

1—La situación tribal en el siglo XVI

El modo impreciso como se ha empleado en la literatura antropológica e histórica el término *Tairona*, ha creado una situación

NOTA: Para la transcripción fonética de palabras indígenas, empleamos los siguientes equivalentes:

sh = ship (inglés)
ch = choza (español)

j = jardin (francés)
x = jarra, cojo (español)

muy confusa que debemos aclarar a la luz de los datos actualmente a nuestra disposición. En efecto, con la palabra *tairona*, se han venido designando tanto a una como a varias diferentes tribus aborígenes; como también un complejo arqueológico; un idioma indígena; un valle al Este de la ciudad de Santa Marta, y finalmente todo el macizo de la Sierra Nevada.

El nombre *Tairona* como designación tribal, aparece por primera vez en la obra del cronista español Antonio de Herrera (1549-1624) quien, en la redacción de su crónica se basó únicamente en los manuscritos e informes de los archivos de su país, sin haber visitado él las tierras de la Gobernación de Santa Marta. El empleo de este nombre como apelativo de una tribu, no corresponde exactamente a la realidad. Pero en el curso del siglo XVI, cuando se efectuó la conquista de los indígenas de aquella zona, esta palabra se empleó sólo como término geográfico para indicar el valle del río Don Diego, entonces habitado de la tribu de los *Tairo*. De la designación "Valle de *Tairona*", cuyo centro más poblado era la ciudad de *Taironaca*, se derivó luego el término *Tairona* para referirse así primero a la tribu que habitaba este valle y luego, ampliando aun el concepto, se empleó el mismo para designar con él a todos los indios de la Sierra Nevada, así como a los de las costas al Norte y Oeste de este macizo. De esta manera, en cualquier ocasión en que se aludió a los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y de sus alrededores más o menos lejanos, se utilizó el nombre genérico de *Tairona*.

Ya que no existen casi datos sobre el idioma o los idiomas que se hablaban en el siglo XVI en esta zona, es así algo aventurado emplear el nombre *tairona* como el de un idioma determinado y más arriesgado aun parece el querer clasificar este idioma, ya que para ello aún no se dispone de bases muy concretas.

Puesto que esta vasta región está densamente cubierta por innumerables sitios arqueológicos, todos los artefactos encontrados en ella, se han venido identificando con el nombre genérico tribal de *Tairona*, creando así el concepto de un complejo u horizonte arqueológico, sin tener en cuenta que las manifestaciones prehistóricas no presentan un carácter homogéneo en toda el área. Recientemente se ha pretendido además reemplazar el nombre "Sie-

rra Nevada de Santa Marta” por el de “Sierra *Tairona*” (7, 6), cambio que de ningún modo se justifica históricamente.

El nombre *Tairona* se deriva del de la tribu de los *Tairo*, un grupo que habitaba en el siglo XVI el valle del río Don Diego y las hoyas de los ríos inmediatos al Este y Oeste de él. La conquista de las tribus de las faldas de la Sierra Nevada y de las costas de Santa Marta, se llevó a cabo de 1525 hasta el año de 1600, terminando entonces con la sumisión final y la huída de parte de los indígenas. En efecto, durante todo este período de setenta y cinco años, durante el cual los españoles estuvieron en contacto casi continuo con los indios vecinos a Santa Marta, se mencionan en las crónicas contemporáneas, sólo dos nombres tribales: los *Tairo*, establecidos en las cuencas de los ríos *Gua-chaca*, *Buritaca* y Don Diego; y los *Guanebucán*, tribu culturalmente muy diferente, establecida en la costa de *Dibulla*, en el triángulo formado entre la costa, el bajo río Ranchería y las estribaciones de la Sierra Nevada (40, 58, 98). Por lo demás no se mencionan nombres propios de tribus en esta región y los indígenas se designan simplemente como “*Tagangas*, *Gairas*, *Bondas*, indios de Santa Marta, indios de la Ciénaga, Orejones”, etc., es decir según su población principal; según la región que ocupaban o según algún otro rasgo distintivo. Sin embargo hay una serie de datos en los cronistas y en los manuscritos inéditos de los archivos, que atestiguan que se trataba de grupos étnicos diferentes y no de una sola tribu representante de una cultura homogénea.

En primer lugar, durante el siglo XVI y aun a comienzos del siglo XVII, los españoles empleaban con frecuencia el término de “provincia” para designar una zona habitada por indígenas y mal delimitada geográficamente. Ocasionalmente una tal “provincia” abarca un área muy grande, como por ejemplo la Provincia de los *Chimila* que se extendía prácticamente sobre todas las tierras bajas entre la Sierra Nevada y el río Magdalena, mientras que otras veces este nombre se aplicaba a una zona pequeña, apenas incluyendo algunos caseríos indígenas, como parece haber sido el caso de las Provincias de los *Natomo*, de los *Pepe*, *Maite*, Argollas y Bocinegros (40, 55 ff). El nombre de “provincia” correspondía pues vagamente a un territorio tribal o por lo menos a una región geográfica en la cual los indígenas

presentaban, bajo el punto de vista de los españoles, las mismas características más o menos. En la región de la Sierra Nevada, estas Provincias eran las siguientes:

Provincia de La Ramada: zona del litoral, entre el Cabo de San Agustín, el río Ranchería y las estribaciones de la Sierra Nevada;

Provincia de *Seturma*: región del bajo río Ranchería;

Provincia de *Tairona*: región de los valles de los ríos Don Diego, *Buritaca* y *Guachaca*;

Provincia de *Betoma*: región de Santa Marta, limitada hacia el Este por el río *Guachaca* y hacia el Sur por el río Frío;

Provincia del Carbón: vertiente occidental de la Sierra Nevada, entre los ríos Frío y *Tucurinca*;

Provincia de los Orejones: vertientes occidental y meridional de la Sierra Nevada, entre los ríos *Tucurinca* y *Guatapuri*;

Provincia de los Aruaco: vertiente meridional de la Sierra Nevada;

Provincia de Macongana: al Norte de la anterior;

Provincia de Taironaca: al Norte de la anterior (?);

Provincia de Valledupar; vertiente oriental de la Sierra Nevada.

(40, 55ff).

Las primeras cuatro Provincias (*La Ramada*, *Seturma*, *Tairona* y *Betoma*) se mencionan ya en la primera mitad del siglo XVI. En efecto, todas ellas limitan con la costa atlántica y fueron las que primero se conquistaron desde Santa Marta. Las demás Provincias que ya se encuentran tierra adentro, empiezan a mencionarse sólo con ocasión de las primeras entradas a ellas, en la segunda mitad del siglo XVI.

Los datos culturales que se mencionan en las crónicas con ocasión de las diferentes jornadas de conquista, demuestran que los indígenas se diferenciaban en ciertas características. Las Provincias de *Betoma* y *Tairona* parecen haber sido pobladas esencialmente por una sola tribu cuyos centros principales eran los grandes poblados de *Pocigüeyca*, *Betoma* y *Taironaca*. Al lado de estas tres "ciudades", la gran mayoría de las poblaciones indígenas, que se enumeran en las fuentes referentes a la Conquista de la región de Santa Marta, se encontraban en estas dos Provincias. La cultura de sus habitantes aborígenes es la que posteriormente se designó como "Cultura Tairona" y se puede caracterizar básicamente así: agricultura intensiva de maíz, yuca, frijol y ahuyama; cultivos con irrigación; poblaciones grandes de carácter permanente; arquitectura lítica de cimientos de casas y templos,

escaleras y caminos enlosados; autoridad dividida entre el jefe civil y el religioso con predominio del último; apicultura, dieta vegetal, vestidos de tela de algodón, orfebrería con técnicas avanzadas, piedras semipreciosas como adornos, vestidos de plumas; arco con flechas envenenadas; comercio con tribus costaneras; ayunos rituales; adivinación, casas ceremoniales, centros ceremoniales; aberraciones sexuales; carácter agresivo y retraído (40, 58ff). Designaremos de aquí en adelante este complejo como Cultura Tairona propiamente dicha, así como a las manifestaciones arqueológicas de estas dos Provincias, en tanto que ellas se pueden identificar con este complejo.

La Provincia de La Ramada corresponde al habitat de la tribu de los *Guanebucán*. La cultura de esta tribu se describe en las fuentes históricas como distinta a la de las Provincias de *Betoma* y *Tairona* y se caracteriza así: navegación marítima; pesca, agricultura intensa, principalmente de maíz; casas con "ramadas"; ambos sexos desnudos y los hombres usando apenas un portapene de caracol; adornos de oro (sin que se sepa si eran localmente manufacturados o no); casas ceremoniales; estatuas grandes de madera representando antepasados; carácter pacífico y franco; comercio con los habitantes de las faldas septentrionales de la Sierra Nevada (Provincia de *Tairona*). Los *Guanebucán* parecen haber hablado un idioma distinto al de los *Tairo* ya que Rodrigo de Bastidas envió un soldado especialmente a La Ramada, para que aprendiera la lengua, aunque ya había enviado otros a distintos pueblos de las dos Provincias anteriores. El escaso material lingüístico de los *Guanebucán* consiste en algunos toponímicos y antroponímicos que parecen pertenecer a otra lengua y que difieren mucho del material existente de las Provincias de *Tairona* y *Betoma* (40, 98, 99).

La Provincia de *Seturma* se menciona sólo raras veces a principios del siglo XVI y se localiza en la región del bajo río Ranchería, haciendo así esencialmente parte del actual territorio de *La Guajira* y no parece tratarse de una Provincia perteneciente al macizo de la Sierra Nevada. No disponemos de datos culturales sobre sus habitantes.

En la segunda mitad del siglo XVI se exploraron y conquistaron las Provincias del Carbón, de los Orejones, de *Macongana*, de los *Aruaco* y de *Taironaca*, es decir las vertientes meridionales

y occidentales de la Sierra Nevada. Las muy someras descripciones de la Provincia del Carbón hacen pensar que la tribu que la habitaba tenía aproximadamente la misma cultura como la de las Provincias de *Betoma* y *Tairona*. Se mencionan poblados grandes y una densa población y con ocasión de la ocupación del llamado Pueblo de los Valentejos, en 1590, se dice que en la casa ceremonial (llamada por los indios "Santa María", lo mismo como en las Provincias de *Betoma* y *Tairona*), se encontraron varias cerámicas llenas de piedras semipreciosas, tales como las observadas por los españoles en *Tairona* y *Betoma* (49, V, 179).

Sobre la Provincia de los Orejones no disponemos de datos culturales, salvo que su nombre se deriva de las grandes orejeras que usaban sus pobladores. El Alférez de la Rosa menciona en 1740 que los indios *Tupe* (o *Tomoco*) de las orillas del río Cesar, se conocían bajo el nombre de Orejones, por llevar así mismo orejeras grandes. Sabemos que los *Tupe* se identifican con los actuales *Yúko* de la Sierra de Perijá, un grupo de habla *karib* que en siglos pasados se extendió sobre buena parte de las montañas bajas al Sur de la Sierra Nevada. Es posible que el grupo de "Caribes" del río *Garupal*, mencionado por de la Rosa (46, 221), estuviese relacionado con los *Tupe* y que en el siglo XVI esta tribu abarcara la Provincia de los Orejones (40, 102, 103).

Podemos pues resumir esta situación así:

Zona A: Provincias de *Tairona* y *Betoma*, probablemente también Provincia del Carbón (vertientes septentrionales y occidentales de la Sierra Nevada);

Zona B: Provincia de La Ramada (litoral al Noreste de la Sierra Nevada);

Zona C: Provincias de los Orejones, *Macongana*, *Aruaco* y *Taironaca*, (vertientes meridionales de la Sierra Nevada; no existen datos culturales que las caractericen).

Veamos ahora esta división a la luz de las investigaciones arqueológicas, realizadas hasta la fecha en las zonas mencionadas. En efecto, la arqueología de las Provincias de *Betoma*, *Tairona* y del Carbón representa un complejo relativamente homogéneo. Sus características principales son las siguientes: poblaciones grandes hasta de varios centenares de casas; arquitectura lítica de cimientos de casas y templos, escaleras, puentes, caminos enlosados, desagües; terrazas de cultivo escalonadas retenidas por

murallas de piedra; casas ceremoniales; orfebrería de técnicas avanzadas tales como *mise-en-couleur*, *cire perdue*, falsa filigrana; talla de piedras finas y semi-preciosas; abundancia de cuentas de collar manufacturadas de estas piedras y frecuentemente contenidas en cerámicas; piedras y manos de moler que indican el cultivo del maíz; cerámica roja utilitaria; cerámica negra fina, a veces de carácter ceremonial; vasijas tetrápodes; silbatos antropomorfos y zoomorfos de cerámica; representaciones plásticas en cerámica, piedra y oro de: jaguares, culebras, venados, zorros y búhos; representaciones obscenas en cerámica; representaciones fálicas en cerámica; motivo de la boca abierta con lengua saliente en cerámica y piedra; motivo de colmillos bestiales cruzados en forma de *N*, en cerámica, piedra y oro; representaciones de máscaras en figurinas de cerámica; máscaras grandes de piedra; placas sonajeras; hachas monolíticas; mazas ceremoniales de piedra, etc. Designaremos con el nombre de *Tairona* a este complejo arqueológico.

Según nuestras investigaciones, este complejo es básicamente contemporáneo a la Conquista, ya que hemos encontrado una serie de sitios de contacto español, y se extiende sobre todas las vertientes septentrionales y occidentales. Sus principales núcleos se encuentran en los valles de los ríos Don Diego, San Salvador, San Miguel, *Buritaca*, *Guachaca*, *Mendiguaca*, Manzanares, *Gaira* y Córdoba, es decir, en las Provincias de *Betoma* y *Tairona*. Al Sur del río Córdoba (Provincia del Carbón), la arquitectura lítica de sitios de contacto español es algo menos elaborada; las poblaciones son más pequeñas, las casas algo menos grandes y las piedras utilizadas en las construcciones carecen frecuentemente de talla. La forma de piedras y manos de moler es diferente y la cerámica, aunque corresponde esencialmente a la tipología de la de las Provincias de *Betoma* y *Tairona*, es menos fina y contiene algunas formas nuevas. Avanzando hacia el Sur, es decir, hacia la Provincia de los Orejones, la arquitectura lítica es menos y menos compleja; las poblaciones son muy dispersas y las casas son pequeñas. Faltan datos sobre una zona considerable limitada aproximadamente por los ríos *Tucurínca* y *Garupal* y luego solo tenemos informaciones más completas sobre la zona del río Azúcar Buena en adelante. Allí sin embargo se trata probablemente de un horizonte más antiguo y no ya de sitios de contacto español. Se caracteriza por extensas terrazas de cultivo; ausencia de archi-

itectura lítica en la construcción de casas; entierros en urnas antropomorfas; collares de cuarzo blanco o cristal de roca; cerámica predominantemente roja, de formas ya bastante alejadas tipológicamente de las del horizonte de la Conquista; orfebrería de oro puro martillado; figurines femeninas de cerámica. Siguiendo en torno al macizo, encontramos manifestaciones del mismo período arqueológico en la hoya del río Seco y en la del *Guatapurí*, en la vertiente oriental, así como en la hoya del río Badillo y de los altos ríos Cesar y Ranchería. En esta zona se observa ya una marcada influencia de culturas intrusas procedentes de las tierras bajas del Oriente.

Sobre la arqueología de la Provincia de La Ramada, sabemos muy poco ya que no se han llevado a cabo excavaciones en esta zona. Las pocas piezas que se conocen y cuya posición cronológica es todavía desconocida, consisten en objetos problemáticos de piedra en forma de un caracol alargado, así como de algunas piezas biomorfas de cerámica que por cierto no tienen las características de la Cultura Tairona reciente, sino que se relacionan más bien con el Area del Litoral, zona arqueológica establecida en el curso de nuestras investigaciones y de la cual se hablará aun más adelante. Sea dicho que según informaciones obtenidas en la región, es frecuente el entierro en grandes urnas funerarias y que la arquitectura lítica no parece existir en la Provincia de La Ramada.

De acuerdo con lo expuesto aquí, parece pues que la arqueología comprueba nuestro esquema de agrupación de las Provincias.

Fuera de la división por Provincias, las fuentes históricas del siglo XVI contienen algunos datos culturales que indican que existió una diferencia entre las tribus del litoral propiamente dicho, y las de las faldas y estribaciones de la Sierra Nevada. En primer lugar, en la descripción de los primeros encuentros entre las tropas españolas y los indios de las Bahías de Santa Marta y de *Gaira*, parece que se trata de una tribu que fue exterminada pronto o que migró a otra región, ya que posteriormente no se mencionan de ninguna manera las características culturales entonces descritas. Dichos rasgos eran los siguientes: cabezas de trofeo puestas en estacas alrededor de las casas (32, VI, 139); antropofagia (32, VI, 139); collares de dientes humanos (32, VI, 139); urnas funerarias (32, II, 313-314); pseudomomificación (32, II, 313-314); cerámica pintada (32, II, 313-314; 23, II,

275, 314); consumo de carne de venado y de puerco (32, II, 313-314); vestido femenino consistente solo de un pequeño delantal (32, VI, 140). En las descripciones posteriores a la fundación de Santa Marta en 1525, ninguno de estos datos se repite aunque se trata en algunos casos de rasgos culturales que deberían haber llamado la atención de los españoles si los hubieran observado también entonces. Por el contrario, se destaca que los indios no eran antropófagos (49, IV, 356); que enterraban sus muertos en bóvedas en posición fetal (49, V, 218); que eran estrictamente vegetarianos y que no comían nunca carne de venado (49, V, 218; 14, 258, 259) y que las mujeres llevaban faldas que les cubrían todo el cuerpo de la cintura para abajo (14, 258). En tan corto lapso de tiempo evidentemente no se puede tratar de cambios culturales sino debe ser probablemente la descripción de una cultura diferente que después de los primeros choques se retiró o que fue exterminada durante las primeras conquistas.

Pero aun después de la fundación de Santa Marta, los cronistas dejan reconocer claramente ciertas diferencias entre la cultura de los indígenas del litoral y la de los de las faldas de la Sierra Nevada. Desde luego, el mismo ambiente geográfico, el mar, la aridez, el intenso calor y las diferencias de fauna y flora presuponen en las dos zonas el desarrollo de sistemas económicos y de otros rasgos diferenciados de los de los grupos serranos, donde faltaba el pescado y donde el clima fresco y hasta frío implicaba otro tipo de alimentación, de vivienda y de vestido. En las fuentes históricas, los cronistas y escribanos subrayan así a veces con cierto énfasis a los "indios de la sierra", en contraste con los "indios de la tierra". Estos últimos se sometieron con más facilidad a los conquistadores y su carácter pacífico se menciona en algunas ocasiones en oposición al carácter belicoso y agresivo de los indios de las faldas de la Sierra Nevada. Evidentemente, ya en la época del historiador Juan de Castellanos, a mitad del siglo XVI aproximadamente, las costas estaban pacíficas, mientras que los "indios de la sierra" solo fueron conquistados unos cincuenta años más tarde.

Aunque los datos de los historiadores son a veces poco exactos y dejan ocasionalmente dudas acerca de cuáles indígenas se habla, trataremos de precisar a algunos de ellos. No tendremos en cuenta aquí la cultura de los *Guanebucán*, ya que estos se distin-

guen muy claramente de los *Tairo*, sino nos referiremos a los grupos de la región de Santa Marta. Estos datos son los siguientes:

Los indios de *Durcino*, población en tierra plana costanera, se aliaron alrededor de 1530, con los españoles para atacar a *Pocigweyca*, la principal "ciudad" de los indios de la Sierra Nevada (40, 60). Los indios de *Gaira*, *Durcino* y Ciénaga, todas poblaciones inmediatas a la orilla del mar, huyeron de las encomiendas, alrededor del año de 1558, y se refugiaron en la Sierra Nevada entre los indios ahí establecidos. Estos en cambio eran aun libres y daban oro a los refugiados para pagar los tributos a los encomenderos y para que regresaran a la costa, ya que dependían de su comercio de sal y pescado (MS-1, fol. 568 v.; 40, 26, 60). Los indios de la costa llevaban debajo de las rodillas y encima del tobillo, así como en los brazos zartas de cuentas de collar (49, I, 98-99), adorno que nunca se menciona entre los indios de la Sierra Nevada, quienes llevaban collares de cuentas de piedras semipreciosas. Además, las clases de veneno utilizadas en las flechas eran distintas (49, IV, 357); los indios de la costa parece que empleaban un veneno a base de cadaverina, mientras que los de la Sierra Nevada usaban otro a base de vegetales (40, 87, 88).

Ambos grupos, los del litoral y los de la Sierra Nevada, entretuvieron activo comercio, intercambiando los primeros sal y pescado con los últimos, quienes les daban mantas de algodón y oro (40, 89-90).

Teniendo en cuenta ahora las manifestaciones arqueológicas observadas en la costa de Santa Marta y al Sur y Este de esta ciudad, se nota una marcada diferencia entre el material procedente del litoral y el de las faldas de la Sierra Nevada. En primer lugar, en la zona árida de la costa casi no existe la arquitectura lítica; en cambio se encuentran conchales grandes, extensos basureros y frecuentes entierros en urnas. En la cerámica del litoral se observan varias clases de color amarillo, anaranjado y rosado, muy duras y decoradas con incisiones, que no son del Area de la Sierra Nevada sino típicas del Area del Litoral. Ocasionalmente se observa en estas cerámicas un desgrasante compuesto de conchas molidas, característica que no se observó en la cerámica encontrada en las faldas de la Sierra Nevada. La cerámica negra tan característica en el Area de la Sierra Nevada, es más bien escasa en el Litoral, lo mismo como el empleo de piedras semi-

preciosas para collares, las cuales consistían allí en cuentas pequeñas de cerámica o de concha, a veces diminutas. Los objetos líticos ceremoniales, tan típicos para el Área de la Sierra Nevada como lo son las hachas monolíticas, mazas, placas sonajeras o campanas de piedra, son escasísimos en los sitios del Litoral. En cambio con frecuencia se encuentran en la costa pequeñas figurinas femeninas de cerámica, que por otro lado son muy escasas en el Área de la Sierra Nevada, excepto en los períodos más antiguos. La cultura arqueológica costanera así caracterizada se extiende sobre toda la Costa de Salamanca, la faja costanera al Sur de Santa Marta y sobre algunas de las bahías al Este de la ciudad y fue designada por nosotros con el nombre de "Área del Litoral". El encuentro de algunos sitios de contacto demostró además que su última fase era contemporánea con la cultura arqueológica que hemos descrito para las Provincias de *Betoma* y de *Tairona* de comienzos del siglo XVI.

En resumen, tanto los datos culturales de las fuentes históricas, como también las evidencias arqueológicas parecen indicar que la zona de la costa propiamente dicha estaba habitada en la época de la Conquista por grupos étnicos culturalmente distintos a los que habitaban en la misma época las faldas y estribaciones septentrionales y occidentales de la Sierra Nevada.

Debemos ocuparnos ahora de un nuevo aspecto de gran interés: de las tradiciones de la actual tribu de los *Kogi*. El habitat de esta tribu que cuenta con unos dos mil individuos, abarca las faldas septentrionales y occidentales de la Sierra Nevada, entre los 1.000 y 2.000 metros de altura sobre el nivel del mar. Este habitat actual corresponde pues a la zona de las antiguas Provincias de *Tairona* y *Betoma*, aunque algo desplazado en un sentido altitudinal y encontrándose su límite inferior traslapando sobre el límite superior del área arqueológico.

La organización social *kogi* se caracteriza por clanes patri y matrilineares y términos de parentesco de tipo hawaiano. La sociedad está dividida en unos cuarenta clanes, en parte patrilineares (*Tuxe*), en parte matrilineares (*Dake*), cada uno de los cuales reconoce un antepasado común, se identifica con cierto animal o planta y tiene determinadas funciones ceremoniales. Las reglas de matrimonio se basan en el concepto de que cada clan patri-linear (*Tuxe*) representa un animal macho, mientras que cada

clan matrilinear (*Dake*) representa un animal hembra, pero de otra especie zoológica, y la cual sirve comúnmente de comida al animal macho. Así pues un hombre que pertenece al clan del Jaguar, se debe casar con una mujer del clan del Zahíno; un hombre Zorro se casa con una mujer Armadillo; un hombre Puma con una mujer Venado. El matrimonio es matrilocal y el novio debe trabajar por un año o más para la familia de su futura esposa, después de lo cual el matrimonio es neolocal. Cada *Tuxe* y *Dake* tiene una larga historia que abarca hasta cuarenta o cincuenta generaciones. Esta historia tradicional da cuenta de su origen, de sus atributos mágicos, funciones ceremoniales, migraciones, relaciones totémicas, y a veces se destaca que a cierto *Tuxe* o *Dake* corresponde un determinado tipo físico que indica su origen foráneo.

En la actual cultura *kogi*, las tradiciones acerca del origen de la tribu así como las que se refieren a la historia de los clanes, son muy elaboradas. En efecto, el status y el prestigio individual se basan en gran parte en el conocimiento de estas tradiciones y se adquieren solo a través de largo aprendizaje de genealogías, de la historia de la tribu, de mitos y de procedimientos ceremoniales. Dado este énfasis en el aspecto histórico, disponemos pues de un material recogido de la boca de los mismos *Kogi* y que parece importante ser tenido en cuenta aquí.

Según las tradiciones *kogi*, se distinguen dos fases: una época mítica y una época que ellos consideran histórica. En la época mítica la situación tribal era la siguiente: fuera de los *Kogi* vivían en la Sierra Nevada varias otras tribus y aunque algunas habían venido de "otras tierras", se consideraban como *náni*, es decir, "hermanos menores". Los *Kogi* vivían en guerra con todos ellos y la tribu más numerosa era la de los *Ubatáshi* (de "ojos azules"), y los *Kogi* que vivían entonces en *Cherrúa* y en *Hukuméiji*, (en la vertiente norte), los exterminaron en una larga guerra. En la hoya del río *Tucurínca* vivían los *Kanxá*, otra tribu enemiga que también fue vencida por los *Kogi*; en las cabeceras del río Ancho y del río Palomino vivían los *Béissi* (*Béintsi*, *Béissi-taya*), un grupo al que los *Kogi* identificaban con una tribu de la *Guajira*, y los *Alúna-kággaba* que ya abarcaban las cabeceras del río *Buritaca*. Es de un interés especial anotar aquí que los *Kogi* dicen que ellos vivían entonces junto con los *Ika* (*Macháca*), que hoy for-

man la tribu principal de las vertientes meridionales (38, I, 276 ff.).

En la época posterior a la mítica y a la cual los *Kogi* consideran como reciente e histórica, esta situación fue la siguiente: las tribus míticas habían sido vencidas y exterminadas y ahora otras poblaban la Sierra Nevada, generalmente amigas y aliadas de los *Kogi*. Según las tradiciones *kogi*, la situación tribal fue entonces la siguiente: en la región de Santa Marta, así como al Sur y Este de la ciudad actual, vivía un grupo llamado *Matúna*; al Este de ellos, en las hoyas de los ríos *Guachaca*, *Buritaca* y Don Diego, vivían los *Tairona* (*Terúna*, *Tejúna*, *Téijua*); al Este de estos, en las riberas del río *Hukuméiji* (o Palomino), vivían los *Kogi*; en la costa cerca de las desembocaduras de los ríos *Buritaca* y Don Diego, vivían los *Kashíngui*; al Este de ellos, en la desembocadura del río *Hukuméiji* vivían los *Sangaraména*, y en la costa cerca de la desembocadura del río San Miguel, vivían los *Gulaména*. Aun más al Este, en la costa de *Dibulla*, vivían los *Duanabuká*, y más allá de estos vivían los *Guahiju* (o *Uáhiuáhi*), es decir, los *Guajiro*.

En las bahías de *Taganga* y de *Gaira*, en las inmediaciones de la actual Santa Marta, vivían los *Péibu-Tuxe*, también llamados *Péibuni*. Sea dicho que tanto en Santa Marta, como en las poblaciones vecinas dan el nombre de "Pebo" a los *Kogi*, palabra que en su lengua significa "amigo". Más hacia el Sur, en la región de *Durcino* (hoy Pozos Colorados), y de *Papare*, vivían los *Papáli-Tuxe*. En las faldas occidentales vivían los *Nulduxága-kve* y los *Nébbi-yaxa*. En las cabeceras de los ríos Don Diego, Piedras, *Gaira* y Córdoba, vivían los *Tángui*.

Según los *Kogi*, algunos de estos grupos practicaban un sistema de exogamia local, mientras que otros eran endógamos y robaban ocasionalmente mujeres de los vecinos, pero estos datos son muy contradictorios, según los diferentes informadores. Pero los *Kogi* están de acuerdo en que los primeros formaban una unidad cultural y lingüística, mientras que los últimos presentaban tipos culturales diferentes, hablaban dialectos distintos y eran "otra gente". Según su habitat, totém y reglas de matrimonio podemos establecer la siguiente lista, en la cual no diferenciamos entre grupos aparentemente exogámicos y endogámicos, ya que una división precisa sería difícil de establecer, por lo contradictorio de las informaciones.

<i>Tuxe</i>	<i>Totém</i>	<i>Habitat</i>	<i>se casa con</i>	<i>Dake</i>	<i>Totém</i>	<i>Habitat</i>
<i>Matúna</i>	Zorro	Sta. Marta	<i>Tairona</i>		Armadillo	r. Don Diego
<i>Tairona</i>	Venado	r. Don Diego	<i>Matúna</i>		?	Sta. Marta
<i>Péibuni</i>	Caracol	<i>Taganga-Gaira</i>	<i>Gaul-yaxe</i>		?	<i>Surbiláka</i>
<i>Tángui</i>	?	altos ríos Don Diego, <i>Gaira</i> , Pie-dras, Córdoba	<i>Máneiji</i>		?	altos ríos Don Diego, <i>Gaira</i> , Pie-dras, Córdoba
?	?	altos ríos Don Diego, <i>Gaira</i> , Pie-dras, Córdoba	<i>Kándjia</i>		<i>Kandji</i>	altos ríos Don Diego, <i>Gaira</i> , Pie-dras, Córdoba
<i>Papáli</i>	Sal	<i>Papare-Durcino</i>	<i>Nú-jake</i>		?	altos ríos Don Diego, <i>Gaira</i> , Pie-dras, Córdoba
<i>Nulduxága-kve</i>	Oropéndulo	vertiente occidental	?		?	vertiente occidental
<i>Nébbi-yaxa</i>	Puma	vertiente occidental	?		?	vertiente occidental
<i>Duanabuká</i>	Pelicano	<i>Dibulla</i>	<i>Uldu-xína</i>		Caracol	<i>Dibulla</i>
"	"	"	<i>Séi-nake</i>		Zahino	<i>Hukuméiji</i>
<i>Sangaraména</i>	?	bajo río <i>Hukuméiji</i>	<i>Mitamdú</i>		Culebra	<i>Dibulla</i>
<i>Gulaména</i>	?	<i>Abídxa</i>	<i>Sangara-hígi</i>		?	<i>Sugaxa</i>
<i>Kashíngui</i>	Banco	bajo río Don Diego	<i>Gaunautakán</i>		?	<i>Kavikóngui</i>
"	"	"	<i>Dungui-jue</i>		Armadillo	r. Don Diego
"	"	"	<i>Duanabuká</i>		Caracol	<i>Dibulla</i>
<i>Kogi</i>	Jaguar	<i>Hukuméiji</i>	<i>Kogi</i>		Jaguar	<i>Hukuméiji</i>
"	"	"	<i>Sei-náke</i>		Zahino	<i>Hukuméiji</i>
<i>Aldu-gúiji</i>	Danta	Sta. Rosa	<i>Nugé-nake</i>		Armadillo	r. Don Diego
			<i>Duana-jexa</i>		?	<i>Sabé-jaxa</i>

Nota: Para la localización exacta de estos grupos, etimología y detalles sobre los Tuxe y Dake, véase 38, I, 157 ff, 276 ff

En el caso de los *Tángui* se entiende, así como en el de los *Máneiji* y los grupos que siguen, que vivían en la misma región pero en poblaciones vecinas y en cuanto a los *Duanabuká*, *Kashíngui* y *Kogi* tenían la posibilidad de casarse con ocho distintos *Dake*. Entre estos mismos grupos era frecuente robar mujeres de los vecinos; así los *Kashíngui* robaban mujeres a los *Duanabuká* y a los *Kogi*; los *Kogi*, *Duanabuká* y *Kashíngui* en cambio, robaban mujeres a los *Tairona*.

Sobre cada uno de estos grupos los *Kogi* relatan ciertos datos culturales y suelen establecer las categorías de “gente como nosotros” y de “otra gente”. Así, los *Matúna*, *Tairona*, *Tángui*, *Nuldaxága-kve*, *Nébbi-yaxa* y *Aldu-guíji*, junto con sus respectivas esposas, formaban un conjunto cultural y lingüísticamente homogéneo, mientras que los *Péibu*, *Papáli*, *Duanabuká*, *Sangaraména*, *Gulaména* y *Kashíngui* se mencionan como definitivamente distintos. De los *Duanabuká*, en los cuales creemos reconocer a los *Guanebucán* de los cronistas del siglo XVI, se dice en las tradiciones *kogi* que “estaban casados con caracoles”, haciendo tal vez alusión a los portapenes de concha y se añade también que se casaban con “mujeres zahinos y culebras”, es decir, con las *Séi-nake* y *Mitamdú* (38, I, 276 ff). Los principales *mámas* de los *Duanabuká* se llamaban *Náni Setaseta*, *Náni Djuímakulde*, *Náni Abashkuángelda* y *Náni Bongá*, y se dice que la mayor parte de la tribu se retiró en la época de la Conquista (“hace veintidós generaciones”) de la costa y subió a los valles de la “Tierra de *Aruáka*”, es decir, a la hoya del río Ancho, donde ocupaban las poblaciones de *Géija*, *Jalíndua*, *Bongá*, *Kágexa*, *Nitúa* y *Aruáka*. Los *Duanabuká* hablaban “otra lengua” y al establecerse en la “Tierra de *Aruáka*”, los *Kogi* de la vecindad empezaron a casarse con sus mujeres (las *Nugé-nake* y las *Mitamdú*). Estos grupos de la tribu *Duanabuká* que migraron hacia las faldas, se conocieron luego bajo los nombres siguientes: los de *Bongá* se llamaban *Malabú* y los de la región del actual Pueblo Viejo se llamaban *Ulabá*.

Los *Sangaraména* y *Gulaména* (“Arranca-cabezas” y “Arranca-brazos”) se designan en las tradiciones *kogi* como “otra gente” y como “muy malos”. Se dice que eran antropófagos y que cortaban las cabezas de sus enemigos, poniendo luego las calaveras en estacas alrededor de sus casas. Tenían “cuatro caras”, es decir

máscaras, y tenían los pies al revés, de modo que caminaban con el talón hacia adelante.

Los *Kashíngui*, también llamados *Kal-Tuxe*, cuyo totém era el banquito ceremonial, “no tenían mujeres”, según el decir de los *Kogi*, y “cortaron maderos de tamaño y forma de mujer y cohabitaron así”. Entre ellos y los *Kogi* vecinos había relaciones amistosas y los *Kashíngui* llevaban a los últimos pescado, máscaras de madera y asientos zoomorfos; pero cuando empezaron a robar mujeres de los *Kogi*, estalló una guerra. Los *Kashíngui* se aliaron con los *Ulabángui* (probablemente los *Ulabá*, un grupo *Duanabuká*) y con las mujeres *Nugé-nake* (Armadillos, también *Duanabuká*) pero fueron vencidos por los *Kogi* y su *Máma Namsíku*. También se dice que los españoles cogieron a muchos *Kashíngui* y *Duanabuká* presos y los encerraron en la fortaleza de El Morro en la Bahía de Santa Marta, de donde los *Péibuni* de *Taganga* y de *Gaira* los trataron de libertad.

Sobre los *Péibuni* (o *Péibu-Tuxe*) de *Taganga* y *Gaira* se dice que hablaban “otra lengua” y que entretuvieron relaciones comerciales con los *Kogi* de *Hukuméiji*. Los *Péibu-Tuxe* de *Gaira* vivían en ocasiones en hostilidad con los *Matúna*¹. En lo general se dice que los *Papáli-Tuxe* eran “malos” y que de noche “se volvían tigres y culebras”.

En resumen, según las tradiciones *kogi* los grupos de las faldas de la Sierra Nevada eran culturalmente homogéneos y generalmente exógamos, mientras que los grupos del litoral se distinguían cultural y lingüísticamente de los anteriores y eran más bien endógamos robando ocasionalmente mujeres de otros grupos. De especial interés es aquí la tradición de un grupo costanero que era antropófago y que tenía cabezas de trofeo, ya que el cronista Oviedo menciona este dato en 1514 (Cf. *supra*), así como la tradición de que los españoles perseguían a los grupos costaneros (*Guanebucán* y *Kashíngui*), ya que ello coincide también con los datos históricos de la Conquista.

Es natural que todas estas tradiciones de los *Kogi* se deben tomar *cum granum salis*, pero tampoco creemos que carezcan de

(1) Al respecto anteriormente en este trabajo ya nos referimos a la alianza de los españoles con las tribus costaneras, en contra de los indios de la Provincia de *Betoma*.

todo valor. Su coincidencia con los hechos históricos y arqueológicos es tan marcada, que les debemos dar su debida importancia. Sea dicho aquí que este material de tradiciones tribales fue verificado por el autor con más de sesenta informadores *kogi*.

Debemos desarrollar ahora un nuevo aspecto, el de los *Tuxe* y *Dake* de la organización social *kogi*. Uno de los *tuxe* principales es el *Kurcha-Tuxe*, siendo el animal totémico de este grupo el zorro y su atributo mágico principal el cristal de roca. Tradicionalmente los *Kogi* identifican al *Kurcha-Tuxe* con los antiguos *Matúna*, y en efecto la palabra *matúna* o *maktúna* se deriva de *máktu* = zorro. Acordémonos ahora que las mujeres de los *Matúna* se llamaban *Kunche-xang* (38, I, 282), palabra que contiene la raíz *kurcha*, seguida por el sufijo *--xang*, una terminación femenina en el idioma *kogi*. En la toponimia de la región de Santa Marta aparecen además varios nombres que contienen la raíz *kurcha*, a saber: *Concha*, bahía al Este de Santa Marta; *Maconchita* (13, 255); *Chucunchaca* (riachuelo cerca a *Bonda*). En la Bahía de *Concha* se encuentra además un extenso sitio arqueológico de entierros caracterizados por abundantes ofrendas de pedazos de cristal de roca. A base de comparaciones tipológicas se puede determinar la posición cronológica de este sitio como contemporáneo a la Conquista. De acuerdo con el frecuente cambio fonético B = M, que se observa en el área de la Sierra Nevada y las zonas adyacentes, se puede derivar el nombre de la Provincia de *Betoma* del nombre *Matúna*, siendo así la Provincia de la "Gente del Zorro", es decir del actual *Kurcha-Tuxe* de los *Kogi*.

Veamos ahora otro clan *kogi*, el *Dake* de las *Mitamdú*. Este es un grupo femenino caracterizado tradicionalmente así: las *Mitamdú* vivían en tiempos antiguos en la costa de *Dibulla*, es decir en territorio de los *Duanabuká*, a quienes identificamos tentativamente con los antiguos *Guanebucán*. Míticamente ellas descienden de *Hátei Aldauhuíku* y *Hátei Doanashívdue*. El nombre del primero aparece en las tradiciones y mitos de los *Kogi* como el de un héroe cultural que pobló la "Tierra de *Aruáka*" y quien vino del Oriente. En efecto, su nombre se relaciona con la raíz *aruak* y ya mencionamos la migración costanera hacia el valle del río Ancho. El nombre del segundo ancestro mítico contiene la raíz *doana*, *duana*, que encontramos en el nombre tribal *Duanabuká*.

Este nombre tribal se deriva de la palabra *kogi duanabuhú* = pelicano, y en efecto los *Kogi* designan a los *Duanabuká* como “Gente del Pelicano”. Al lado de estos antepasados míticos se menciona además *Hába Doanáma*, nombre que contiene la misma raíz que mencionamos, y *Hába Jaldjinálda*, nombre que contiene la raíz *jaldji* = forastero, posiblemente haciendo alusión al hecho de que se trata de un grupo extraño para los *Kogi*. Mientras que el animal totémico de las *Mitamdú* es la culebra, especialmente la boa, ellas también se designan como “poseedoras” mágicas del mar, de la sal, del árbol caracolí (*Anarcadium excelsum*), de la palma real (*Roystonea regia*), de la palma de abanico y de la palma de currúa (*Cheelea butyracea*), todos elementos que relacionan a este clan con las tierras cálidas del litoral. También las *Mitamdú* se designan como “dueñas” del llamado “bejuco de espina” (*Desmoncus ssp.*), una planta que abunda en la costa y de cuyo nombre *kogi* (*mitámba*) el grupo deriva su apelativo. Los *Kogi* dicen que antiguamente las *Mitamdú* hablaban otra lengua y consideran a este clan como un elemento extraño que, según ellos, se distingue también físicamente, por ser de “cara redonda, colorada” y de una constitución gorda. Así pues, de acuerdo con las tradiciones *kogi*, el actual *Dake* de las *Mitamdú* representa aparentemente restos de la antigua tribu de los *Guanebucán*.

Otro clan importante de los *Kogi* es el *Doana-Tuxe*. Según las tradiciones tribales este grupo vivía antiguamente en el litoral y en la región de *Donáma*, un lugar al Este de Santa Marta. Como ancestros míticos del *Tuxe* se mencionan de nuevo *Hátei Aldauhuíku* y *Hátei Doanashívdue*, es decir los mismos del *Dake* de las *Mitamdú*. Otro nombre de un ancestro mítico es *Hátei Gamagama*; esta repetición de sílabas es extraña en el idioma *kogi* pero aparece ocasionalmente en nombres de personajes míticos procedentes de la costa. Mencionamos aquí: *Setaseta* (un indio principal *Duanabuká*), *Ambuámbu* (personaje mítico de los *Kogi* que vivía en la costa septentrional), *Uáhiuáhi* (sinónimo de *Gua-jiro*). El animal totémico de los *Doana-Tuxe* es el pelicano y los miembros de este *Tuxe* consideran aun hoy en día a *Donama* como lugar sagrado a pesar de quedar en la actualidad lejos del habitat *kogi*. En *Donama* se encuentran varias rocas grandes con petroglifos, representando pelicanos (28, I, Lám. I, III). Varios hombres del *Doana-Tuxe* nos aseguraron haber visitado esta región

para depositar allí ofrendas. Según las reglas matrimoniales, los *Doana-Túxe* se deben casar con mujeres *Mitamdú* y se describe el tipo físico de los hombres como “alto y flaco”. Como lo observamos, este clan también parece representar a remanentes de los antiguos *Guanebucán*, refugiados actualmente entre los *Kogi* y absorbidos por ellos.

Las *Hul-dake*, otro clan matrilinear de los *Kogi*, dicen descender míticamente de *Hátei Seijánkua*, nombre que contiene la raíz *téijua*, *téirua*, y se consideran como descendientes directos de los *Tairona*. Este grupo se casa principalmente con los *Hukuméiji-Tuxe*, es decir con el Clan *kogi* que tradicionalmente representa un antiguo núcleo *kogi* propiamente dicho, y que se localiza en la cuenca del río *Hukuméiji*, sólo a poca distancia del antiguo habitat de los *Tairona*. Otro *Dake* que se dice descender directamente de los *Tairona*, son las *Nugé-nake*, las mujeres *Armadillos*.

Algunos *Tuxe* y *Dake* de los *Kogi* dicen descender de la tribu *Sanká*, que vive actualmente en las faldas orientales de la Sierra Nevada, y que habla un dialecto algo distinto al *kogi*. Estos grupos de origen *sanká* son los siguientes: *Nugi-Tuxe*, *Séija-Tuxe*, *Kún-gui-Tuxe*, *Séijal-Dake* y *Námukalye*.

Al resumir ahora nuestros datos, desde el punto de vista de la cultura *kogi* actual en combinación con los datos arqueológicos e históricos, la antigua situación tribal se presenta del modo siguiente: en las faldas y estribaciones de la Sierra Nevada existía una cultura representada por varios grupos o tribus aparentemente exógamas, a saber los *Kogi*, los *Tairona* (o *Tairo*) y los *Matúna*, a cuyo lado vivían algunos grupos pequeños mal definidos. El litoral en cambio estaba habitado por una serie de grupos que representaban otro tipo cultural menos avanzado y tal vez más antiguo, cuyos exponentes eran los *Guanebucán*, los *Kashíngui*, los *Péibuni*, los *Papáre*, todos al parecer quizás grupos endogámicos forzados en ocasiones a robar mujeres de grupos vecinos. A consecuencia de la conquista española, los grupos costaneros en parte se aculturaron pero otros tales como los *Guanebucán*, se retiraron hacia las faldas de la Sierra Nevada. Los *Matúna* (*Kurcha-Tuxe*), también huyeron en parte a las montañas de la sierra. Estos grupos que se establecieron ahora en las cuencas de los ríos de la vertiente norte, entre los 1000 y 2000 metros de

altura, se casaron entre sí y ciertos grupos fueron de tal manera absorbidos que a su vez fueron designados como *Tuxe* y *Dake*, es decir clanes patri o matrilineares. La actual tribu de los *Kogi* está pues formada por el núcleo antiguo *kogi* y elementos *Guanebucán*, *Tairo*, *Matúna* y aun *Sanká*, integrados en la organización social antigua.

Hasta el presente no sabemos con exactitud cuál fue la relación histórica y prehistórica de las actuales tribus de la Sierra Nevada: *Ika*, *Sanká* y *Kankuáma* y su historia es aun para nosotros muy problemática. Entre los *Ika* actuales existen grandes clanes aparentemente patrilineares de los cuales conocemos tres: *Bín-tukua*, *Kurcha-Tana* y *Guegua-Tana*. El primer clan parece representar a los *Ika* propiamente dichos y las tradiciones de la tribu indican que en tiempos antiguos estaban establecidos en la vertiente oriental, habiendo inmigrado de allí a su actual habitat en las faldas meridionales. El clan de los *Kurcha-Tana* (*tana* = familia, descendencia), declara descender de los *Kurcha - Matúna*, mientras que los *Guegua-Tana* trazan su origen a la actual tribu *Sanká*; la palabra *guegua* se relaciona con la palabra *uíua* = caliente que se emplea a veces como sinónimo para los *Sanká*, haciendo alusión a su habitat en tierras relativamente bajas y cálidas. En el caso de los *Kankuáma* y *Sanká* de la vertiente oriental, parece tratarse de grupos también estrechamente relacionados con la Cultura Tairona, pero al mismo tiempo algo influenciados por las antiguas culturas de las tierras bajas al Oriente de la Sierra Nevada.

2 — Relaciones entre la arqueología tairona y la cultura de las tribus de la Sierra Nevada

La Cultura Tairona es actualmente uno de los complejos arqueológicos mejor conocidos de Colombia. En 1923 el arqueólogo norteamericano J. Alden Mason efectuó extensas excavaciones en esta zona, cuyo resultado fue publicado en una obra de tres volúmenes (28), y posteriormente, en los años de 1946 a 1950 tuve la ocasión de dedicarme a nuevas investigaciones, cuyos resultados están en vía de publicarse. Posteriormente aun, estas investigaciones fueron continuadas por Joaquín Parra Rojas y actualmente están en pleno desarrollo.

En el curso de mis excavaciones, cuyo objeto primordial fue el de ganar una perspectiva temporal de esta cultura, se descubrieron varios sitios de contacto en los cuales se encontraron objetos de origen español asociados con objetos indígenas. Ya que todos estos sitios de contacto fueron casas, que hacían parte de grandes poblaciones y que contenían un numeroso material cultural, fue posible establecer una serie tipológica de objetos cerámicos y líticos cronológicamente correspondientes a la época de la Conquista aproximadamente. Esta fase de contacto fue designada por nosotros como Período II.

Fuera de estos sitios, se observaron otros que no contenían material de contacto y en los cuales se hallaron tipos cerámicos y líticos aparentemente más antiguos, pero aun relacionados con el Período II. Las manifestaciones de estos sitios fueron denominados Período I y parecen datar de una época algo anterior a la Conquista. Nuevas excavaciones llevaron luégo a la definición de un Período Sub-Tairona, considerablemente más antiguo y que posiblemente representa la etapa de la primera formación de poblados permanentes, a base de una agricultura sistemática. En este trabajo nos referiremos principalmente al material arqueológico del Período II, es decir a las manifestaciones culturales cuya posición cronológica corresponde aproximadamente al siglo XVI y a los habitantes de las antiguas Provincias de *Betoma*, *Tairona* y del Carbón.

Al comparar esta cultura arqueológica con la cultura actual de los indios de la Sierra Nevada, se observan una serie de paralelas muy evidentes que mencionaremos a continuación.

La arqueología del Area de la Sierra Nevada en lo que respecta al complejo *tairona*, se destaca por la existencia de grandes centros poblados y una arquitectura megalítica bastante avanzada. Las poblaciones arqueológicas se encuentran generalmente en el fondo de los valles, cerca de un río o riachuelo más o menos grande, ocupando terrazas aluviales o una vuelta del curso de agua, escalonándose luégo hacia las laderas y faldas montañosas. Estas poblaciones constan desde diez hasta varios centenares de casas, generalmente agrupadas alrededor de una o varias plazas en cuyo centro se encuentra una casa de mayor tamaño. Según los objetos encontrados en dichas casas, debe tratarse de sitios ceremoniales. En los alrededores de las poblaciones, a lo largo

de los múltiples caminos que se dirigen hacia ellos y dispersamente en las faldas de la montaña, se encuentran luego casas aisladas, a veces sólo una pero en ocasiones dos o tres, situadas cerca de un pequeño curso de agua e indistintamente en el fondo de un valle o sobre una elevación. Alrededor de estas casas aisladas se observa casi siempre una especie de patio donde se encuentran piedras y manos de moler, abundantes fragmentos de cerámica culinaria burda y acumulaciones de basura. Además se encuentran en las cercanías pequeñas terrazas de cultivo formadas por hileras de piedras que se escalonan sobre las laderas.

Las poblaciones de los actuales indígenas de la Sierra Nevada, sólo se diferencian de las arqueológicas en que sus casas son más pequeñas y menos numerosas. Las poblaciones *kogi* o *íka* constan de cinco a cien casas, generalmente situadas sobre una pequeña planada aluvial en el fondo del valle. También allí las casas se agrupan alrededor de una o varias pequeñas plazas cuyo centro está ocupado por una casa ceremonial, de mayor tamaño que las casas de vivienda. Casas dispersas se encuentran en los alrededores, conectándose con la población propiamente dicha por una red de caminos que radian del centro principal. Estas casas aisladas tienen asimismo sus pequeños patios, con sus piedras de moler, sus basureros, y tal cual tinaja grande que sirve para almacenar agua o granos y que al romperse sirve como plato para dar comida a los animales domésticos. El plano y la urbanización general de las poblaciones arqueológicas y de las actuales, es prácticamente la misma pero únicamente más reducida.

El diámetro de una casa arqueológica varía generalmente entre 7 y 14 metros, mientras que una casa *kogi* por ejemplo tiene un diámetro de 3 a 5 metros, lo mismo como las *íka*. Las casas ceremoniales arqueológicas miden hasta 30 metros de diámetro, mientras que la casa ceremonial *kogi* más grande que pudimos observar tenía sólo 9 metros de diámetro. Mientras que todas las casas arqueológicas siempre tienen el espacio de dos puertas diametralmente opuestas, las casas *kogi* e *íka* sólo tienen una puerta y únicamente las casas ceremoniales tienen las dos entradas. Describiremos en primer lugar el tipo de construcción observado en los sitios arqueológicos. Puesto que el terreno casi nunca era plano, excavaron primero un corte semicircular por el lado de la falda, botando la tierra hacia el lado pendiente y acumu-

lando así una pequeña terraza semilunar. El borde superior de esta terraza fue reforzado por una pequeña muralla de piedras para retener la tierra que luégo fue pisada y aplanada en el redondel así formado. Los cimientos de la casa se hicieron luégo con lajas de granito o simplemente con un círculo de piedras sin labrar, interrumpido en dos lados opuestos por quicios formados de dos o tres lajas grandes, generalmente formando peldaños. El interior del círculo se llenó luégo de tierra que fue pisada, de modo que el piso de la casa quedó algo elevado respecto al nivel de los alrededores. Una serie de piedras más o menos grandes y planas sirvieron luégo de soportes para los horcones y se cuentan generalmente 8 a 16 de estas bases, formando un círculo espaciado concéntrico en el interior. En ningún caso se observó un soporte para un poste central y no encontramos ninguna seña de que este elemento se haya empleado. Sobre esta base de piedra se construyó luégo el armazón de las casas, que según los datos de los cronistas eran hechas de madera y paja (40, 77-80).

Los indígenas actuales de la Sierra Nevada proceden en la construcción de sus casas de un modo casi idéntico, principalmente en las regiones más alejadas, donde aún han tenido poco contacto con mestizos o negros. Aunque las terrazas aluviales generalmente son planas y no es necesario nivelar el suelo y excavar parte de él, esto sin embargo se observa ocasionalmente en las últimas casas de un poblado, las cuales ya se acercan demasiado a la pendiente y también se observa con frecuencia en las casas aisladas en las faldas. Un crudo círculo de piedras se llena de tierra pisada y los horcones se colocan asimismo sobre algunas piedras planas o a veces se entierran. No se usan quicios de piedra ya que éstos se hacen de un bloque de madera, pero tampoco se utilizan postes centrales sino las varas del techo cónico se sostienen por su propio peso. En ocasiones el redondel de las casas, sobre todo de casas de personas de alto status, de *mámas*, o las casas ceremoniales, se levanta sobre una base discoide o algo cónica hasta de más de un metro de altura formada de piedras y rellena de tierra, generalmente revestida hacia afuera con una muralla circular bien construída. Varias casas que observamos en la región de *Séijua*, *Takína*, *Makotáma* y *Chendúkua*, no se distinguen en sus cimientos en nada de las construcciones arqueológicas y aun están provistas de peldaños de lajas. El fogón se encuentra en el interior de las casas, lo

mismo como una o varias tinajas de agua, tanto en los sitios arqueológicos como entre los indios actuales.

Los caminos arqueológicos que conectan casas separadas o poblados, están formados de lajas y en pendientes fuertes éstas se colocan en forma de escalones. En la actualidad los *Kogi* aún construyen esta clase de caminos y también hacen a veces puentes de una sola laja, de ribera a ribera de pequeños arroyos, lo mismo como se observa tan frecuentemente en la arqueología.

Es pues evidente que la tradición de la arquitectura lítica sobrevive aún entre los *Kogi*. Ellos aún trazan en sus poblaciones y sembrados zanjas de irrigación o de desagüe, colocan monolitos en sitios sagrados o hacen montículos de piedra en calidad de ofrendas a sus antepasados, tradición que aún subsiste también en poblaciones mestizas tales como *Guatapurí*, *Atánquez* y *Corazones*. Ningún *Kogi*, *Ika*, *Sanká* ni los *Kankuáma* ya oculurados de *Atánquez* y *Guatapurí*, dudan de que los sitios arqueológicos sean obra de sus antepasados y constituyen sitios tabuados. Con estos sitios arqueológicos se conectan pasajes míticos, héroes culturales o personajes importantes entre los ancestros de los actuales habitantes y éstos se designan como los antiguos dueños de estos sitios; en lo general se evitan estos lugares que ellos consideran como sagrados. En varias ocasiones los *Kogi* impidieron a los buscadores de tesoros excavar sitios arqueológicos por ejemplo en un sitio sobre la Quebrada Bollo en la vertiente occidental; en la Piedra del Baúl cerca de San Francisco y en algunos sitios cerca de *Bongá* y sobre el río San Salvador. Aun actualmente los indios de *Atánquez* (*Kankuáma*) que se encuentran en una fase de aculturación avanzada, temen todo contacto con objetos arqueológicos que para ellos traen no sólo enfermedades sino la muerte.

En las tribus actuales de la Sierra Nevada, la manufactura de cerámica es una actividad ceremonial y sólo los sacerdotes tribales (*mámas*) pueden dedicarse a ella. Las formas manufacturadas se limitan esencialmente a tres, todas de uso ceremonial: ollas de dobles asas opuestas, para tostar las hojas de coca; pequeños recipientes en forma de zueco para preparar dieta ceremonial; y ollas ovoidales, aproximadamente esféricas, de base plana y con dos asas opuestas, que se utilizan como ápices de

las casas. Todas estas tres formas corresponden a tipos observados en la cerámica arqueológica.

Otras paralelas son las siguientes: en el curso de nuestras excavaciones observamos con frecuencia que en el interior de las casas, debajo de los horcones, al lado de las puertas o debajo de las lajas de los cimientos, se encontraron cerámicas bien tapadas que contenían cuentas de collar, cristales de roca o simplemente piedras de varios colores y tamaños, sin rastros de talla alguna. Ocasionalmente se encontraron en estos recipientes hachas monolíticas, placas sonajeras y objetos pulidos de piedra fina de uso problemático. Entre los actuales indígenas de la Sierra Nevada se observa aún la misma costumbre. Las piedras o cuentas de collar representan ofrendas y se entierran en las casas de vivienda o en las casas ceremoniales en los mismos lugares donde fueron halladas en nuestras excavaciones de sitios arqueológicos. Al construir una casa, el dueño deposita en una cerámica tantas cuentas de collar como miembros de su familia sean, usando cuentas grandes para adultos y cuentas pequeñas para niños. Los hombres se representan por cuentas sin perforación, mientras que las mujeres se identifican con cuentas perforadas. Las cuentas deben corresponder en su color, forma, acabado y demás detalles al *Tuxe* o *Dake* de la persona en cuestión y a ellas se añaden otras cuentas en calidad de ofrendas a los diferentes "Dueños" de los materiales empleados en la construcción de la casa (piedras, madera, paja, etc.) y a los antepasados de la familia. Lo mismo ocurre con ocasión de la construcción de una casa ceremonial, de un nuevo camino, puente o cualquier otra obra pública, y entonces es el *máma* quien recoge de cada individuo estas ofrendas y las entierra en una cerámica bien cerrada. Fuera de las piedras se añaden hilitos de algodón, pequeños envoltorios de hojas de maíz o motas de algodón, materiales que desde luego no se pudieron observar en los encuentros arqueológicos. Los cristales de roca representan ofrendas al agua, al Dueño del Aguacero o directamente a la Madre Universal, y sólo un *máma* puede efectuar esta forma de ofrenda. Piedritas sin talla alguna se entierran ocasionalmente como ofrendas a los Dueños de ciertas actividades, o como "comida" para los muertos. El rasgo arqueológico observado corresponde pues en detalle a una costumbre aún sobreviviente.

Entre los *Kogi* se encuentran aún un gran número de objetos ceremoniales de piedra u oro, pertenecientes a la cultura arqueológica *tairona*. Estos objetos no proceden de excavaciones efectuadas por ellos, sino fueron evidentemente heredadas a través de generaciones, representando para ellos un ajuar ceremonial de gran valor. El objeto más común consiste en cuentas arqueológicas de piedra fina tan abundantes en la arqueología *tairona*. Cada mujer lleva un collar de estas cuentas y cada hombre posee varias de ellas para usos mágicos. Según su color, tamaño, material, perforación, brillo o forma particular, estas piedras tienen determinados nombres, corresponden a ciertos *Tuxe* y *Dake* y se utilizan como ofrendas para determinadas divinidades (39, II, 108ff). Hasta cierto punto estas cuentas representan “monedas” ya que tienen determinado valor y se cambian o venden con frecuencia entre individuos. Entre las herencias que pasan de madre a hijo siempre figura uno o varios collares de piedras. Según las tradiciones de los *Kogi* fueron principalmente los *Tairo* de los ríos *Buritaca* y Don Diego quienes manufacturaron estas cuentas, y en efecto en el curso de nuestras investigaciones en el área de las Provincias de *Betoma* y *Tairona*, se observaron cuentas en todas las fases de manufactura, atestiguando así que estos objetos se fabricaron localmente.

Son muy conocidos en la arqueología del Area de la Sierra Nevada, ciertos adornos “alados”, tallados de piedra fina generalmente verde o rojiza. Estos objetos en su forma más perfeccionada son cronológicamente recientes en esta área y aparecen con frecuencia en sitios de contacto español. Entre los *Kogi* e *Ika* estos adornos están aún en uso. Llamados *máxalda* en idioma *kogi*, son usados colgándolos por pares en los codos de los bailarines y producen al agitar los brazos, un tintineo agradable. Son pues instrumentos musicales y los designamos como placas sonajeras. Es probable también que las llevaran en calidad de adorno, cuando no era ocasión de bailes. Cada *máma* y muchos hombres de status alto poseen varios de estos objetos y los utilizan durante bailes ceremoniales. Lo mismo ocurre con las hachas monolíticas, que también son recientes arqueológicamente y se encuentran en sitios de contacto español. Estas hachas aún se usan entre los *Kogi* durante los bailes de las ceremonias de los solsticios; bailan con hachas de piedra verde para llamar la lluvia y con hachas de piedra roja para llamar el verano. Son

frecuentes también en la arqueología del Período II ciertos bastones o mazas de piedra fina, en forma de espátulas alargadas. También ellas se utilizan aún, en ceremonias pero se tallan ahora en madera. En *kogi* estas mazas se llaman *aldúxa* (35, Fig. 23). Otro elemento muy típico para la arqueología *tairona* y aún en uso entre los *Kogi*, son silbatos de barro (*huíbiju*). Suspendidos del cuello de los bailarines, éstos los tocan en determinadas fases de sus danzas, imitando aves. Las diferentes representaciones zoomorfas (jaguars, buhos, zorros, murciélagos, etc.) de los silbatos parecen haberse relacionado originalmente con los animales totémicos y según mis informadores, cada *Tuxe* usaba silbatos representando su correspondiente animal. Hoy en día esta diferenciación ya no se observa y los silbatos sólo sirven de instrumentos musicales sin pertenecer a determinado grupo social.

Otro objeto arqueológico característico del Período II, son diminutos metates en forma de pequeños bancos con asiento cóncavo, provistos de dos a cuatro pies. Los mismos objetos están aún en uso entre los *Kogi* e *Ika* y entran en función durante la adivinación o las ofrendas. El sacerdote pone en el suelo este pequeño metate e invita a determinado "Dueño" o "Padre" a sentarse en él, para que lo asista en la adivinación. Por otro lado, estos metates diminutos se utilizan para pulverizar piedras en calidad de ofrendas, conectándose así el concepto del asiento, con el de la piedra de moler.

Objetos de oro, cobre o aleaciones de estos metales, son frecuentes entre los *Kogi* e *Ika*. Muchas veces las mujeres llevan pequeñas cuentas de oro o de cobre en sus collares, lo mismo como representaciones de ranas, buhos o pelícanos. Pero principalmente estos objetos forman parte de los adornos del *máma*, durante las grandes ceremonias de solsticios y equinoccios (28, II, Láms. CLXI-CLXIII). Es de interés anotar que actualmente emplean las narigueras, colgándolas con un hilo sobre las orejas y que su empleo original parece haberse olvidado por completo. Están en uso también actualmente collares, brazaletes en piernas y brazos, orejeras, botones y pequeñas placas cosidas sobre fajas de algodón o sobre la misma tela de los vestidos que se usan durante la ceremonia. Sin excepción estos objetos pertenecen a la cultura arqueológica *tairona* y se heredaron de padre a hijo o de madre a hija.

En muchos de sus bailes los *Kogi* llevan máscaras muy finamente talladas de madera. Estas máscaras representan “los hijos de la Madre” o a ciertos “Dueños” (39, II, 112ff), la Muerte, el Sapo y otras personificaciones. Las características más sobresalientes de estas máscaras son las siguientes: jeta bestial, con largos colmillos cruzados en forma de N; a veces cubiertos por casquetes de oro laminado; lengua saliente; representación del acto de masticar coca por abultamiento de una mejilla; representación de la tembetá de forma cilíndrica, atravesando el labio inferior. Todos estos rasgos nos son bien conocidos de la arqueología *tairona* y en ocasiones la semejanza entre las cerámicas biomorfas arqueológicas con las máscaras usadas hoy día por los *Kogi*, es verdaderamente sorprendente. Los grandes penachos semilunares de plumas (*skáta téima*) que se usan con estas máscaras, están así mismo representados en las piezas arqueológicas. Un motivo decorativo característico en cerámica y objetos líticos arqueológicos, consiste en triángulos incisos o recortados, en cuyo centro se encuentra un redondel; este mismo motivo se llama entre los actuales *Kogi sái* = culebra, y se encuentra frecuentemente en sus máscaras. Aquí cabe una observación interesante: las máscaras usadas en *Hukuméiji* y sus alrededores se parecen muy definidamente a piezas arqueológicas del área de la cultura *tairona* (Provincias de *Betoma*, *Tairona* y del Carbón), son muy finamente talladas y carecen de tembetá, representando generalmente felinos con largos colmillos. Las máscaras de la región de la Tierra de *Aruáka* en cambio son tipológicamente distintas; son menos bien trabajadas, tienen tembetá y representan caras humanas sin dientes bestiales.

Los *Kogi* quienes visitaron el Museo Etnológico en Santa Marta, reconocieron e identificaron en seguida las piezas arqueológicas *tairona* y manifestaron que las consideraban como parte de su propia cultura. Piezas procedentes del Área del Litoral o de otras áreas, fueron rechazadas en seguida diciendo que eran hechas por “otra gente”.

Así pues parece demostrado por medio de la arqueología, que la cultura de los actuales *Kogi*, es la continuación de muchos rasgos *tairona* a través de quinientos años.

3—Relaciones culturales entre las tribus actuales de la Sierra Nevada y los Tairoma del siglo XVI

Aunque los datos culturales sobre los antiguos *Tairona* y sus vecinos contenidos en las crónicas españolas son muy escasos, podemos tratar de compararlos con la cultura de los actuales indios de la Sierra Nevada y de nuevo encontraremos una serie de paralelas muy evidentes.

Obras de arquitectura megalítica se efectuaron aun en la época de la Conquista y llamaron la atención de los españoles (40, 77ff). Se construyeron caminos y se mencionan los cimientos de las casas y poblaciones, albercones de baño, escaleras y grandes templos construídos en escalones. Los indios de la Provincia de *Betoma* eran apicultores y recordamos aquí que según los *Kogi* los *Matúna* criaban abejas en *Sungéxa*, el actual *Mamatoco*. Acerca de la alimentación, los historiadores destacan la dieta vegetariana de los antiguos indígenas, rasgo que se observa aun entre los indios de la Sierra Nevada. Simón dice que no comían carne de venado (49, V, 218) y Oviedo dice que en 1514, cuando entraron a la Bahía de Santa Marta, encontraron muchos venados en los alrededores. En efecto, los soldados españoles mataron unos cinco o seis venados. La presencia de estos animales en una región densamente poblada es extraña pero se puede explicar así: el venado fue el animal totémico de los *Tairona*, es decir, del grupo complementario de los *Matúna*. Es pues posible que este animal fuese tabuado en esta región. En 1741 de la Rosa menciona que una playa cercana de Santa Marta se llamaba "Playa de los Venados" por la abundancia de estos animales (46, 325). Entre los *Kogi* actuales, el venado continúa siendo un animal con atributos mágicos y las palabras para designar tanto al hombre como al venado coinciden (*segí*, *sigí*) y en ocasiones los informadores *kogi* me indicaron que el animal totémico de los *Tairona* había sido el venado.

Acerca de los vestidos, los cronistas mencionan repetidas veces telas de algodón "pintadas", es decir, de distintos colores entretejidos, técnica común entre los indios actuales de la Sierra Nevada. Las cuentas de collar de piedras semipreciosas se describen en detalle en el siglo XVI y anotan que en una casa ceremonial se encontraron varias tinajas llenas de estas cuentas (49, V, 179).

Las hamacas se usaban tanto en el siglo XVI como en la actualidad (32, VII, 124-134) lo mismo como las mochilas tejidas. La manufactura de tejidos era y continúa siendo una actividad masculina.

En el siglo XVI la sociedad indígena estaba sujeta a “caciques” y a sacerdotes llamados *naoma*. Esta palabra es *kogi* y significa “viejo, mayor”. En efecto, los llamados “mayores” de los *Kogi*, es decir, los hombres adultos de alto status, se designan aun como *naoma* o *nauma*. *Bonda* estaba dividida en el siglo XVI en cuatro “barrios”, cada uno de los cuales tenían su jefe. Esta división hace pensar en los cuatro *Tuxe* principales de los *Kogi*.

Como castigo los culpables de algún delito se encerraban en la casa ceremonial donde los obligaban a tejer mantas, una forma de castigo todavía común entre los *Kogi*, quienes tienen telares en todas las casas ceremoniales para este fin (49, V, 217). Durante el siglo XVI los indios de las Provincias de *Betoma* y *Tairona* designaban a sus casas ceremoniales como “Santa María” (40, 93) imitando la costumbre española de dedicar ciertas iglesias a la Santísima Virgen. Los indios actuales llaman a sus casas ceremoniales “cansamaría”, al hablar castellano (“Casa de María”). De todos modos parece ya que desde el siglo XVI los indígenas conectaban con este lugar un concepto de divinidad femenina.

Los escasos datos sobre la religión de los *Matúna* y *Tairona* coinciden con los que tenemos sobre las tribus actuales de la Sierra Nevada. Encontramos en ambos casos: adivinaciones, ayunos rituales, el Mito del Diluvio, el motivo mítico de la concepción milagrosa (49, V, 217). La palabra *aluno* (ayunador) que menciona Castellanos (13, 258), parece relacionarse con el concepto de *alúna* de los *Kogi* (39, II, 92ff). En el aprendizaje de los sacerdotes tanto los indígenas del siglo XVI como hoy día observan un período largo de retiro, con dieta especial y la absoluta prohibición de ver mujeres. Aberraciones sexuales eran en ese entonces tan frecuentes y características como lo son ahora entre ellos y representaciones plásticas obscenas existían entonces según los cronistas y también existen en representaciones arqueológicas. Las relaciones incestuosas, que aun son muy frecuentes, también son mencionadas con énfasis por los cronistas.

Como se observa, existen paralelas bien definidas entre la cultura indígena del siglo XVI y la de las tribus actuales de la Sierra Nevada y de ningún modo encontramos contradicciones entre las descripciones de la cultura de entonces y la de hoy día.

4—Paralelas lingüísticas entre las tribus actuales de la Sierra Nevada y los Tairoma del siglo XVI

Sobre el idioma de los antiguos *Tairona* y de sus vecinos inmediatos, los cronistas españoles no nos han dejado ningún material. Rodrigo de Bastidas envió en 1525 a varios españoles a La Ramada, *Gaira* y otros lugares para que aprendieran la lengua indígena, hecho que hace suponer que se hablaban varios dialectos diferentes, probablemente, y Simón dice que a fines del siglo XVI se hablaban varias lenguas distintas en la vertiente occidental (49, V, 181). Ya que los españoles de Santa Marta vivieron durante todo el siglo XVI en estrecho contacto y aun en activas relaciones comerciales con los indios de los alrededores, es de suponer que tuvieran buenos conocimientos de la lengua aborigen, pero desgraciadamente aun no se ha encontrado ninguna fuente contemporánea que contenga algún material lingüístico ¹.

No obstante, hemos recopilado de las fuentes históricas un material bastante amplio de toponímicos y antroponímicos, al cual se añaden aun algunos vocablos que se encuentran dispersamente en los textos antiguos. Este material consiste de 208 toponímicos, 178 antroponímicos y 14 vocablos. Un análisis lingüístico de este material resulta desde luego muy difícil. Los historiadores y escribanos transcribieron estas palabras indígenas según las reglas fonéticas españolas y las transformaron así considerablemente, sujetándolas a veces a reglas gramaticales españolas o latinas. De la palabra *bija* (*Bixa orellana*) se formó así el verbo "embijar" y palabras como yucal, maizal, tabacal, son así mismo adaptadas al idioma español. Por otro lado, se introdu-

(1) Brinton no obstante de no disponer de material al respecto dice: "Tanto los Tayronas como los Chimilas, presentan la suficiente similitud de lenguas, como para permitirme clasificarlos en el grupo de los Chibcha." (12, 172).

jeron a Tierra Firme palabras indígenas antillanas, tales como *chicha*, *maíz*, *hamaca*, *canoa*, *buhío*, *duho*, *guayaba*, *ages* y muchas otras, cuya aparición en las crónicas de la Gobernación de Santa Marta desde luego no significa que estas palabras hubieran sido usadas por los indígenas de esta región. En el caso de los toponímicos y antroponímicos, los distintos modos de transcribirlos y hasta su transformación en palabras aparentemente españolas, causan aquí gran confusión y es necesario proceder con mucha cautela. Nos limitaremos aquí a las comparaciones e interpretaciones más evidentes, dejando el análisis más detallado a los lingüistas.

Trataremos en primer lugar de la toponímia. Entre los actuales *Kogi* es muy frecuente que los toponímicos se formen con el sufijo *-ka*, que significa "lugar donde está, donde hay. . . , lugar de. . .". Este mismo sufijo aparece unas ochenta veces, es decir, en casi la mitad de los casos, en los toponímicos antiguos. Otro modo de formar toponímicos entre los *Kogi* consiste en la posposición de la palabra *géka*, *géika* = loma, sierra, lo que aparece asimismo en la toponímia *tairona* del siglo XVI como por ejemplo en: *Chingueyca*, *Girogueica*, *Origueca*, *Pocigueica* o *Zazagueica* (40, 67ff). Haciendo alusión a las relaciones de un parentesco clasificatorio entre los *Tuxe* y *Dake*, los *Kogi* designan a veces lugares con nombres como "Loma de las Hermanas Mayores" o "Lugar donde están las Tías", lo que también se observa en la toponímia antigua en el caso de *Pocigueica* (*busi* = hermana en *sanká*, *buti* en *íka*) y el de *Zazagueica* que probablemente se deriva de *saka*, *saxa* = abuela, en *kogi*. Otras veces los toponímicos *kogi* usan el adjetivo *téima*, *táma* = grande, y también esta forma ya se observa en la época de la Conquista en las Provincias de *Betoma* y *Tairona*. Citaremos como ejemplos: *Daodama*, *Irotama*, *Rotama* (40, 67ff). En lo general, conociendo los dialectos modernos de la Sierra Nevada, se nota un definido parentesco entre ellos y la toponímia o antroponímia *tairona* del siglo XVI, aunque por su evidente transformación los nombres a veces no se pueden derivar claramente de la lengua indígena actual.

Veremos ahora algunos de estos toponímicos antiguos:

Tairona (Sierra o Valle de); *Taironaca*, San Sebastián de *Taironaca*, *Tairama*, *Chairama* (Cf. *infra*: Antroponímia). Herrera

dice que la palabra *tairona* significa fragua (23, VI, 119) pero sabemos que este historiador no conoció la región, ni a los indios y escribió en una época tardía de modo que no podemos dar fe a su interpretación del nombre tribal aunque haya sido copiada desde entonces por historiadores antiguos y modernos. El nombre *Tairona* se deriva así: *teirúna*, *terúna*, *tejúna*, *téijua* (K) ¹, *terúna* (I), *teirúna* (S), *tairúna* (Ka) = habitante antiguo de la Sierra Nevada. *Téijua* (K), *taínoa* (S) = progenitor, ancestro, en un sentido transferido = idioma ceremonial, todo lo antiguo y venerable. *Terúa* (S), *terúa* (Ka), *chéirua*, *chéiloa* (I) = hombre, macho. *Se*, *te* (K) = pene. *Terúa* (K), *tejáua* (S), *téju* (Ka) = testículo. *Tairona*, significa pues: hombres, machos, progenitores. El animal totémico de los antiguos *Tairona* fue, según los *Kogi*, el venado que para los últimos es un animal fálico por el simbolismo de sus astas; en efecto, también según los actuales *Kogi*, los *Tairona* fueron llamados *Segí-Tuxe*, es decir, Clan del Venado. Como ya lo observamos, la palabra *segí* se relaciona con *sigí* = hombre, macho y se usa frecuentemente como sufijo tanto en nombres personales de los *Kogi*, como también en nombres míticos de la región de *Hukuméiji* (38, I, 205), y en nombres propios de los indígenas de las Provincias de *Betoma* y *Tairona* en el siglo XVI (Cf. *infra*, Antroponimia). La palabra *tairona* aparece así mismo como nombre propio individual en el siglo XVI: en 1599 un indígena de *Masanga* (Provincia de *Betoma*), se llamaba *Dirona*, y en el mismo año, el "principal" de *Daodama* (Provincia de *Betoma*) se llamaba *Deruna* (40, 73).

La otra Provincia la conocemos con el nombre de *Betoma* (*Betonia*, *Betuvia*, *Vetona*, *Vetoma*) y también figura con el nombre de *Betoma* un sacerdote indígena de la ciudad de *Pocigueica*, en el siglo XVI (45, 328). Esta palabra también se relaciona con los toponímicos *Matumango* (remanso cerca de *Taganga*), *Matogiro* (población al Este de Santa Marta), *Manuca* (arroyo cerca de *Mamatoco*). Probablemente se derivan estos nombres de *maktu* (K), *matu* (S) = zorro, zorro-chucho (*Didelphis marsupialis*), el animal totémico de los actuales *Kurcha-Tuxe* (38, I, 169ff). De este nombre parece derivarse el nombre de *Matúna* y el nombre de la Provincia de *Betoma*. Sea dicho aquí que el zorro mencionado es común en la región de Santa Marta y *Bonda*, pero que

(1) K=Kogi; Ka=Kankuama; I=Ika; S=Sanká.

no se encuentra a más de 2.000 pies de altura, de modo que no ocurre en el actual habitat de los *Kogi*.

Veamos ahora una serie de toponímicos del siglo XVI, su localización y su parentesco con las lenguas actuales de la Sierra Nevada:

Arimaca, Hacienda cerca de *Minca*; de *arimaka* (S) = pequeño, lugar pequeño;

Abuengue, población en el Valle de *Tairona* (MS-2); *Abingue*, *Avingue*, o *Avíngui*, actual población *kogi* en el alto río Badillo (38, I, 34);

Bongay, población *tairona* en la vertiente norte (13, 279; 23, V, 271; 34, 48; 49; II, 17). El lugar se llama actualmente *Bongá*; Cf. *Mongay* (40, 70); Cf. *Bonda*, *Bondigua*, *Mondigua*, *Bezingua*, *Ramunchica* (40, 67 ff). Estos toponímicos contienen la raíz *mu* que significa un elemento femenino (38, I, 252 ff); *múndji* (K) = mujer; *búndji* (K) = hija;

Buchinca, lugar cerca de *Bonda*; Cf. *Businka*, *Busintana* (38, I, 27); Cf. *Bongay* (supra); de *busi* (S) = hermana; *buti* (I) = hermana menor; *búgama* (S) = hija;

Cancequín, también *Cancequíne*; lugar en la vertiente norte (34, 50; 94, II, 20); de *kansi*, *kénsi* (S) = perro; *sigí* (K) = macho, masculino;

Concha, Bahía al Este de Santa Marta (13, 258, 260; 32, V, 52; 2, I, 95; 34, 45; 46, 241); Cf. *Maconchita*, lugar sobre el río *Guachaca*; *Chucunchaca*, arroyo cerca de *Bonda* (40, 67 ff); de *kurcha*, *kuncha* (K) = nombre de un clan patrilineal (38, I, 169); también nombre propio en el siglo XVI; Cf. *Diconcha*, *Conchaona* (*infra*, Antroponimia);

Chengue, Bahía al Este de Santa Marta (45, 740; 13, 260; 49, V, 41, 207; 46, 241; 13, 348); Cf. *Chengue* (K) = caracol marino (*Spondilus* sp.); *chengue* (S) = pequeño roedor;

Chinguey, lugar cerca de Santa Marta (46, 416, 263); véase también *Chimanguay*, lugar cerca de Santa Marta (46, 242), *Sinanguay*, lugar cerca de Santa Marta (34, 48; 43, I, 36-37); *Chingueyca*, lugar cerca de Santa Marta (46, 242); *Chingáka* (K), nombre actual de un cerro entre San Francisco y *Marocaso*; *Chingáka* (Ka) nombre actual de un lugar al Sur de *Atánquez*;

Chocotama, lugar cerca de *Bonda* (40, 72); de *tama*, *téma* (K) = grande;

Dibulla, población actual, antes La Ramada, al Este de Santa Marta; véase también *Dibocaca*, lugar cerca de Santa Marta (45, 740), *Dibuhuca*, playa cerca de *Taganga* (40, 72); de *djibun* (K) = el mar. En todos los casos se trata de lugares situados en el litoral;

Donama, lugar al Este de Santa Marta; véase también *Daodama* (45, 741; 46, 263) también cerca de Santa Marta; *Daona*, *ibidem* (45, 740); Cf. *supra*, *Guanebucán-Duanabuká*; de *doani*, *noani* (K) = mojado, mojar (?);

Donque, lugar cerca de Santa Marta (43, I, 36-37); véase también *Donjaca*, arroyo al Sur de Santa Marta (40, 72); de *dungu* (S) = murciélago, vampiro, un animal totémico de los *Kurcha* (38, I, 171);

Durcino, o *Dorsino*; lugar al Sur de *Gaira*, hoy Pozos Colorados (13, 260, 337, 350; 49, V, 205; 5; 23, V, 348; 46, 170, 179); de *duirsino* (S) = un caracol marino; *dušinúa* (S) = *Spondilus* sp.;

Gaira, lugar al Sur de Santa Marta (13, 258, 260, 337; 23, II, 154, V, 283; 32, VII, 119, 120, 121, 134; 34, 45, 69; 46, 170, 179, 241; 49, II, 10, 18; 32, V, 52); véase también *Gairaca*, bahía al Este de Santa Marta (13, 260; 46, 170, 241; 49, V, 205), *Guairaca*, ibid. (49, V, 205); de *káija* (K) = playa, orilla del mar;

Garabulla, lugar cerca de *Papare*, en la costa al Sur de Santa Marta (MS-11, fol. 5-7); Cf. *supra*, *Gaira*, *káija* (K) y *Dibulla*, *djibun* (K);

Mamarón, cerro cerca de *Gaira*; Cf. *Mamaróngo*, toponímico frecuente entre los *Kogi*, "lugar donde nació el *Máma*";

Mamatoco, población al Este de Santa Marta; de *máma* (K) = título honorífico del sol, sacerdote; *tuxe*, *tuke* (K) = clan patrilinear; Cf. *Máma-Tuxe* (38, I, 180);

Mamavita, lugar en la costa al Este de Santa Marta (16, 54-55); de *vita*, *mita* (K) = medio, mitad, en un sentido transferido: corazón; Cf. *Mamatoco*, *Máma*;

Mamazaca, lugar cerca de Santa Marta (49, V, 205); Cf. *supra*, *Mamatoco*; de *saka*, *saxa* (K) = título honorífico de la luna, abuela;

Marona, lugar al Este de Santa Marta (13, 252, 253, 256, 265, 279, 295, 298; 23, V, 30; 49, V, 205); de *buruna* (S) = algodón; *mulda* (K) = algodón; según las tradiciones *kogi* se sembró antiguamente mucho algodón en la región de *Marona*;

Mendiguaca, río al Este de Santa Marta (31, 252; 49, V, 205); de *mandugua* (S) = ahuyama (*Cucurbita maxima*), "lugar donde hay ahuyamas";

Minca, lugar en las faldas al Sur-Este de Santa Marta; Cf. *Mingasainga*, lugar cerca de Santa Marta (45, 741); de *minkai* (K) = fique, *maguey* (*Agave americana*);

Origueca, lugar en la vertiente occidental (34, 48); también *Orihueca*; de *géka* (K) = sierra, loma;

Papare, Hacienda al Sur de Santa Marta; de *papáli* (K) = tribu antigua de esta región;

Podigueica, también *Pasibueica*, *Posiguay*, *Posihueyca*, *Posiqueica*; Cf. *supra*, *Bongay*, *Bonda*; *busi* (S) = hija; *géka* (K, S) = loma, sierra; (13, 156, 268, 320, 326, 327, 328, 329, 334; 34, 24, 48, 49, 50, 59, 335; 49, II, 19; IV, 353, 354, 364, 365, 366; V, 178, 181, 197);

Rotama, véase también *Irotama*, lugares cerca de Santa Marta; (13, 261; 49, V, 205); de *tama*, *téima* (K) = grande;

Secaimaca, lugar cerca de Santa Marta (43, I, 36-37); Cf. *Sekaino*, población *kogi*;

Siquica, lugar en la región de los ríos Córdoba o Sevilla (43, I, 36-37); de *sigí* (K) = macho, hombre; *segí* (K) = venado; sufijo *-ka*;

Tánquez, lugar cerca de *Pocigueica* (43, I, 58); Cf. *Atánquez*, población actual en la vertiente oriental; de *tankua Ka* = *enramada*, rancho, derivado de *tánki*, *tanki-kuéga* (S) = verde, ramas verdes; *Tángui*, tribu que figura en las tradiciones *kogi*;

Taybo, lugar cerca de Santa Marta (32, VI, 106, 117); Cf. *Taimú*, *Teimú*, personaje mítico de los *Kogi* (39, II, 48 ff).

Yarebita, lugar cerca de Santa Marta (43, I, 36-37); Cf. *Mamavita*; de *yare* = *jáldji* (K) = forastero;

Zaca, lugar cerca de Santa Marta (13, 261, 275; 49, V, 205);

Zazagueica, lugar en la Provincia del Carbón; Cf. *Zaca* (49, V, 186); de *géka* (K, S) = loma, sierra, véase *Origueica*, *Pocigueica*, etc.

Los siguientes toponímicos antiguos terminan en *-ringa*: *Duncarinca*, playa y arroyo cerca de *Taganga* (40, 72); *Tucurınca*, río en la vertiente occidental; *Aguaringa*, lugar cerca de *Buritaca* (23, V, 280; 34, 48). Este sufijo se parece al sufijo *kogi* - *rongo*, *-rongui*, *-longui*, como en *Mamarongo*, *Chivilóngui* (38, I, 30 ff). No sabemos qué significa *-giro* (*Matogiro*, *Jirocasaca*; 40, 67 ff); en el caso del último toponímico se le podría derivar de *irúga* (S) = yuca (*Manihot utilissima*).

Entre los antropónimicos ya hemos mencionado los nombres *Betoma*, *Tairona* (*Deruna*, *Dirona*), y *Concha* (*Diconcha*, *Conchaona*, *Cuchacique*; 45, 740). El sufijo *sigí* (K) = hombre, ocurre en el siglo XVI en los nombres siguientes: *Cotocique*, *Cuchacique* (*Concha*, *Kurcha*), *Guayacique*, *Gueguacique* (49, V, 205; 45, 740, 41); *Humacacique* (45, 742), *Momosique* (45, 742), *Siquitima* (*sigí téima* = hombre grande; (45, 741); *Tacancique* (*takan* = esperma, semilla, en *kogi*; 45, 741) y *Toconcique* (45, 741). Algunos otros nombres de los indios de las Provincias de *Betoma* y *Tairona* en el siglo XVI son los siguientes:

Cachindoque, indio de *Jeriboca* (45, 740); *Kashindúkuá*, importante personaje mítico de los *Kogi* (39, II, 38ff);

Bohuna, indio de *Jeriboca* (45, 741); véase también *Buihona*, indio de *Jeriboca* (45, 741), *Huahona*, "capitán" de *Masinguilla* (45, 742), *Qemehuna*, "mandador" de *Sacaca* (45, 741). Un personaje mítico de los *Kogi* se llama *Nahuna* (39, II, 163ff);

Duitame, indio de *Jeriboca* (45, 740); también *Dautame*, cacique de *Sacaca* (45, 741); *Diotame*, cacique de *Origua* (45, 741). El nombre

Duitame es muy frecuente entre los *Kogi* y se deriva de *due* = hermano y *téima, tama* = grande;

Gama, también *Gamita*, cacique de *Bonda* (45, 741); también nombre de un indio de *Taganga* (MS-12, fol. 253); indio de *Bonda* (49, V, 35); de *gama* (K), también *gaba* (K) = hijo, descendiente;

Guítama, indio de *Jeriboca* (45, 741); de *guia* (I) = hermano mayor; *tama, téima* (K) = grande; Cf. *Duitame*;

Hando, cacique de la región de Santa Marta (45, 741); también este nombre es aun frecuente entre los *Kogi*;

Mamatoco, indio principal de *Mamatoco* (Cf. *supra*, Toponimia); (49, V, 42).

Los siguientes pronombres personales, del siglo XVI, terminan en *-tama, tame, tamo* = grande (K): *Caitame*, cacique de *Chengue* (45, 742); *Cutame*, indio de *Daodama* (45, 741); *Dautame*, cacique de *Sacaca* (45, 741); *Diotame*, cacique de *Origua* (45, 741); *Dorotama*, indio de *Jeriboca* (45, 740); *Duitame*, indio de *Jeriboca* (45, 740); *Gantame*, "capitán" de *Mauracataca* (45, 742); *Guitama*, indio de *Jeriboca* (45, 741); *Quetame*, indio de *Jeriboca* (45, 740); *Siquitima*, cacique de *Mingasainga* (45, 741); *Yaritama*, "capitán" de *Choquenca* (45, 742).

En un manuscrito de gran importancia recientemente descubierto en el Archivo General de Indias ¹, se describe una entrada al Valle de *Tairona* en la segunda mitad del siglo XVI y se da una lista de los nombres de los indios principales y de sus poblaciones respectivas. Esta lista es la siguiente:

Antroponímico:

Paraguagüey
Magaragüey
Abuengüey
Guregüey
Yarenanbüey
Eparagüey
Cohomogüey
Mimaragüey
Yarecogüey
Duraragüey

Toponímico:

Chahona
Aguahona
Gonmata
Dinaeyra
Diguaheira
Avecana
Guatama
Avemato
Nanhumo
Donahuc

(1) Archivo General de Indias; Patronato; Legajo 27, Ramo 34. Agradezco este dato a Juan Friede, quien lo encontró en el Archivo General de Indias, y a la Academia Colombiana de Historia, quien me permitió consultar la copia del MS.

Don Guigue
Dueneraguey
Duznaguey
Namocoguey
Durananguey
Duecuemacuy
Yarenama
Gitague
Orocoguey
Yamatague

Avemato
Gonmato
Dontegua
Don Macabe
Gomato
Tocogue
Durayna
Nayomare
Diguar Ahuma
Mamanavna y Enginay

Esta lista demuestra claramente el parentesco entre los *Kogi* y los antiguos *Tairona*. En efecto, el nombre “*Kogi*” aparece varias veces como antroponímico: *Yarecoguey*, *Namocoguey*, *Orocoguey*, y en los toponímicos como *Tocogue*. El prefijo *yare-* (*Yarenanbuey*, *Yarecoguey*, *Yarenama*) corresponde a la palabra *kogi jaldji* = forastero, extraño. La histórica tribu de los *Yarineke* que aparece en el folklore de los actuales indios de *Atánquez*, y que ocupaba las cabeceras del río Seco en la vertiente oriental, se llama en *kogi Jáldji-Dake*, es decir, clan matrilinear de las mujeres forasteras. El nombre *Yarecoguey* significa pues “*kogi forastero*”, “de otra parte”. El nombre *Yarenama* significa en *kogi jaldji téima* = forastero grande y existe aun como apellido indígena en la actual *Gaira*: *Yaritama* (40, 76). El nombre *Namocoguey* se deriva probablemente de *nébbi* = jaguar (K); ya mencionamos el nombre del lugar *Abuenguey* (*Abíngue*), como nombre de una actual población *kogi* en el alto río Badillo.

No tenemos ninguna información acerca de nombres indígenas en el siglo XVII y la próxima lista de nombres sólo data de mitades del siglo XVIII. En ella se observa una marcada diferencia lingüística entre los nombres aborígenes del siglo XVI y del siglo XVIII. Los de este último son considerablemente más cortos y no parecen homogéneos ni pertenecientes al mismo idioma de las antiguas Provincias de *Betoma* y *Tairona*. La explicación de este fenómeno parece ser la siguiente: en el curso de los siglos XVII y XVIII muchas poblaciones indígenas fueron trasladadas, a veces a grandes distancias y así también nombres tribales, personales, toponímicos y rasgos culturales se trasladaron también, apareciendo súbitamente en las regiones menos esperadas. Ya en 1560 la Real Audiencia de Santa Fé invitó a personas del interior del país, a establecerse en *Bonda* (30, II, 161) y el

traslado de la población de *Gaira* hacia la región del actual Río-frío, se intentó en 1783. En efecto, entre los nombres indígenas que figuran alrededor de 1743 en *Gaira*, hay varios que muy probablemente proceden de las riberas del río Magdalena y aun de más allá, como se observa en la tabla comparativa adjunta, para la cual utilizamos algunos nombres de los poblaciones de Remedios y de Mompós (MS-13; MS-3; 47, 22):

<i>Gaira</i> 1743	<i>Remedios</i> 1564	<i>Mompós</i>
<i>Egui</i>	<i>Equi, Aquiz</i>	—
<i>Gui</i>	—	<i>Kui</i>
<i>Tete</i>	<i>Taeter, Tontetur</i>	<i>Tete</i>
<i>Cogua</i>	—	<i>Cogua</i>
<i>Doy</i>	<i>Tae</i>	—

El nombre *Quendo* (*Masinga*, 1743) aparece también en la población de *Malambo*, en la ribera occidental del río Magdalena, en 1804 y el nombre *Malambo* como antropónimo que existió en Ciénaga en el censo de 1743, parece ser originario de aquella población *Malambo*. Nombres como *Bache* o *Cache* también figuran en dicho censo en los alrededores de Santa Marta y parecen extraños allí. Una influencia africana tampoco se debe descartar en este caso y ella aparece ya en algunos toponímicos locales como: *Calembe*, *Congaegato* y tal vez hasta en la palabra *Masinga*.

Un auténtico nombre *tairona* que aun se ha conservado en *Gaira* hasta en la actualidad, es *Yaritama* (MS-14).

Examinaremos ahora los pocos vocablos del idioma *tairona*, que nos dejaron los cronistas.

Palabra:	Significado:	Región:	Referencia:
<i>naoma</i>	sacerdote indio	<i>Pocigueica</i>	13, 269, 333
<i>coime</i>	ayuno ritual	Santa Marta	49, V, 217
<i>hayo</i>	coca	costa	23, VIII, 24
<i>aluno</i>	ayunador	Santa Marta	13, 258
<i>yura</i>	demonio, diablo	Santa Marta	43, I, 135
<i>tamaigira</i>	joya, presente	<i>Taironaca</i>	2, I, 59
<i>chingamanal</i>	impostor, vil, bajo	Santa Marta	49, IV, 358
<i>mata</i>	no hay	costa	29, 305

La palabra *naoma* es *kogi* y significa hombre de alto status, “mayor”, lo mismo como la palabra *coime* que se deriva de *kuívi*=ayunador, “el que no come de todo”, aprendiz de *máma*; en *ika* se dice *kuími*. De la Rosa en 1741 describe el encierro

ceremonial de muchachas menstruantes entre los *Guajiro*, y dice que esta costumbre se llama "estar en *cuyma*" (46, 284). También la palabra *hayo* es *kogi* (*háyu*). La palabra *aluno* se relaciona probablemente con *alúna*, un concepto religioso de los *Kogi* (39, II, 92 ff). La palabra *yura* podría relacionarse con el complejo de palabras acerca del *huracán* (31). Las dos siguientes palabras: *tamaigira* y *chingamanal*, no las conocemos; acerca de la palabra *mata* sólo podemos anotar que en *chimila* la negación se forma con la palabra *yu-mana* (37). Las siguientes palabras se encuentran así mismo en los historiadores de la región de Santa Marta: *cacona*=cuenta de collar (13, 276), *manicato*=status de guerrero (49, V, 198), *báquira*=puerco montés (32, VI, 138), *cobo*=trompeta de concha (32, VIII, 131) y *hava*=cesto (32, VII, 134). Todas ellas son de origen antillano y fueron evidentemente introducidas por los españoles (26, 178-179, 536; 21, 76-77, 292-293).

Entre los mestizos y mulatos de la región de Santa Marta, se emplean aún algunas palabras indígenas que se derivan de los dialectos de la Sierra Nevada. Estas palabras son las siguientes:

<i>guasalé</i> (<i>Ramphastus</i> sp.)	<i>uassaléi</i> (K)= <i>Ramphastus</i> sp.
<i>guatana</i> =garrapata	<i>guatána</i> (K)=garrapata
<i>matúa</i> =babilla	<i>matúa</i> (K)=babilla
<i>macuá</i> =pescado sp.	<i>makuá</i> (K)=pescado sp.
<i>macharro</i> =iguana sp.	<i>matsá</i> (K)=iguana sp.
<i>guere-guere</i> =garganta	<i>gueru-gueru</i> (S)=garganta
<i>matamba</i> = <i>Desmoncus</i> sp.	<i>mitámba</i> (K)= <i>Desmoncus</i> sp.
<i>tamaca</i> (palma sp.)	<i>tamáke</i> (I)=palma sp.
<i>iyái</i> (<i>Manihot utilissima</i>)	<i>ínchi</i> (K), <i>yemm</i> (S), <i>yinn</i> (I)=maíz
<i>binde</i> =piedra de fogón	<i>bonn</i> (S)=ceniza; <i>búnsega</i> (I)=ceniza.

Estas pocas paralelas nos inclinan a pensar en un parentesco bien definido entre el idioma *tairona* del siglo XVI y los dialectos actuales de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En las páginas anteriores del presente estudio he presentado un material arqueológico, histórico, etnográfico y lingüístico que nos inclina a sugerir las siguientes conclusiones: 1ª Que en el siglo XVI las tribus que habitaban la zona del litoral, al Este y Sur de Santa Marta, pertenecían a una cultura diferente de la de las tribus que habitaban las faldas de la Sierra Nevada; 2ª Que la cultura de las tribus de las vertientes septentrionales y occidentales de la Sierra Nevada, fue esencialmente homogénea,

denominándola nosotros Cultura *Tairona*, aunque este nombre sólo fue el de una de las tribus representativas del complejo cultural; 3ª Que las tribus que habitan actualmente la Sierra Nevada están compuestas tanto de remanentes de las antiguas tribus serranas, como de grupos desplazados después de la Conquista, de su habitat del litoral atlántico y de las tierras bajas que rodean el macizo.

A continuación trataré de seguir en detalle el desarrollo de la cultura indígena desde el siglo XVI, hasta la actualidad, principalmente desde el punto de vista de los cambios culturales y las reacciones a la aculturación ocurridos en el curso de los siglos.

5—La cultura indígena en el siglo XVI

Parece conveniente resumir una vez más las manifestaciones de la cultura indígena del siglo XVI, refiriéndonos tanto al grupo del litoral como al grupo serrano. Baso este resumen en los datos culturales de los cronistas y manuscritos inéditos presentados ya en una publicación anterior (40):

GRUPO I—LITORAL

Antropofagia; cabezas trofeos; collares de dientes humanos; pseudomomificación; urnas funerarias; telas de algodón; hamaca; portapene de caracol; navegación marítima; arco y flechas envenenadas; tambores de troncos colgados en alto.

GRUPO II—SIERRA NEVADA

Vivienda: poblaciones grandes de arquitectura lítica.

Economía: agricultura intensa, irrigación; cultivos de maíz, yuca, batata, frijol, ages, ñame, ahuyama, ají, aguacate, árboles frutales, algodón; dieta vegetariana; preparación de chicha; consumo de pescado y sal.

Crías: apicultura; loros, perros mudos.

Vestido: ambos sexos llevan el cuerpo cubierto con mantas de algodón.

Adornos: cuentas de collar de piedras semipreciosas, concha, hueso y oro; narigueras, brazaletes, chagualas de oro; pintura corporal con achioté; vestidos y bonetes de plumas y piel de jaguar; abanicos de plumas.

Manufacturas: cerámica, tejidos y redes de algodón, tejidos como actividad masculina; cestería; orfebrería en técnica de mise en couleur, cire perdue, falsa filigrana, aleación con cobre; talla de madera y de piedra; arco y flechas envenenadas, flechas silbantes, flechas incendiarias, macana, cerbatana.

Comercio: con grupos del litoral, con grupos alejados y dentro del mismo grupo.

Guerra: ejércitos grandes, declaración de guerra por envío de flecha, trofeos de cabellos.

Instrumentos musicales: tambores de membrana de cuero, flautas de huesos humanos, trompetas de caracoles.

Ciencia: sistema vigesimal, principios de astronomía, curación de enfermedades, metalurgia, mnemotécnica de quipus.

Organización social: poblaciones permanentes divididas en barrios; jefes civiles: "principal, mandador, cacique"; jefes guerreros; jefes religiosos "naoma", con autoridad sobre los jefes civiles; status de guerreros con insignia especial; antagonismo entre poblaciones grandes: *Bonda* contra *Pocigueica*, *Bonda* contra *Jeriboca*; trabajo comunal obligatorio; sostenimiento comunal de ancianos; castigos a la pereza; conducta ceremonial hacia personas de alto status; poliginia.

Ciclo de vida: primera menstruación con ayuno ritual y reclusión; matrimonio por compra de la mujer; divorcio permitido; entierro en posición fetal; pseudomomificación; endocanibalismo funerario (?).

Religión: casas ceremoniales; centros ceremoniales; adivinación; motivo mítico del Diluvio; motivo de la concepción milagrosa; fiestas con ocasión de la cosecha de maíz; aprendizaje de sacerdotes con ayunos, tabus sexuales y reclusión; culto astral; zahumerio.

Recreación: tiro al blanco con flechas; pruebas de fuerza; consumo de coca y chicha.

Mores sexuales: homosexualidad, incesto, representaciones plásticas obscenas; lenguaje obsceno.

Desde la fundación de Santa Marta hasta el año de 1600, es decir durante setenta y cinco años, la mayoría de los indios de la región de Santa Marta y aun los de las poblaciones más alejadas, vivían en estrecho contacto con los españoles. Estos contactos se desarrollaron a base de comercio y trueque así como también por la servidumbre de los indígenas quienes trabajaban como esclavos o sirvientes en Santa Marta o como encomendados en las haciendas españolas en el campo. Trabajos públicos tales como la construcción de la fortaleza de *Bonda* (40, 27 ff), y la construcción de nuevas fundaciones también se efectuaron con trabajadores indios y ocasionalmente éstos se aliaron con las tropas españolas contra otros grupos indígenas aun rebeldes. Ya alrededor de 1575 los indios de *Bonda* tenían armas de fuego, aunque aún usaban arco y flechas (49, V, 40-41). En una ocasión consiguieron con los piratas franceses uniformes y armas españolas y trataron de imitar en varios detalles al ejército español (40, 31). Muchos de los indios estaban bautizados y hablaban castellano y de los cronistas se desprende que también los espa-

ñosles dominaban el idioma aborigen. En estos setenta y cinco años ocurrieron en cinco ocasiones graves conflictos entre indios y españoles, aproximadamente dos veces en cada generación. La primera época de conflictos fue desde luego, la del descubrimiento propiamente dicho y de las primeras entradas anteriores a la fundación de Santa Marta. Sin embargo, el Gobernador Rodrigo Alvarez Palomino acompañado por muy pocas tropas y más bien gracias a su influencia personal pacificó todo el territorio hasta entonces conocido y estableció relaciones amistosas con los indígenas. La llegada de García de Lerma y el afán de este Gobernador de establecer encomiendas en todas partes del territorio tribal, inició el segundo período de conflictos alrededor de 1530. Los indios se alzaron y rechazaron a los españoles en una serie de batallas violentas, siendo suprimidos sólo bajo el gobierno de Pedro Fernández de Lugo, al cual sigue otra vez un período de paz. Alrededor de 1550 el sistema de las encomiendas se reorganizó bajo el Gobernador Luis de Manjarrés, llevando otra vez a una rebelión que duró varios años para suprimirla, y en esta misma época los ensayos de fundaciones españolas en la vertiente septentrional causaron disturbios en todas partes. Una nueva serie de conflictos fue causada alrededor de 1572, por la construcción de un fortín cerca de *Bonda*, que fue atacado y quemado por los indios de esta población, suceso al cual siguió una nueva campaña de pacificación y la sumisión temporal de la población rebelde. Durante los años de 1590 a 1592 se exploraron las faldas occidentales de la Sierra Nevada y el consiguiente establecimiento de nuevas encomiendas en esta zona, así como en la zona de las vertientes norteñas, prepararon el terreno para el alzamiento general de 1599. La motivación inmediata para esta rebelión fue una reunión entre el Gobernador Juan Guiral Velón y los caciques de *Jeriboca*, durante la cual tuvo lugar una violenta discusión en la que los indios declararon que no se dejaban imponer leyes distintas a las de sus antepasados. Este alzamiento general en el cual participaron prácticamente todas las poblaciones de las faldas y costas septentrionales y occidentales, terminó en 1600 con la victoria de las tropas españolas. La mayoría de los jefes indígenas fue ejecutada, lo mismo como todos los indios en cuyo poder se encontraban armas; las poblaciones y cultivos fueron quemados y los sobrevivientes se condenaron a pagar los gastos de la campaña.

Es de observar que en todas estas ocasiones los indios no reaccionaron tanto contra las encomiendas, tributos o “demoras”, ni contra la fundación de poblaciones españolas en su territorio, sino más bien contra los ensayos de los españoles para que abandonaran ciertas costumbres.

Los indios de *Bonda* se ofrecieron espontáneamente a ayudar en la construcción de la fortaleza que se edificaba precisamente para controlar a *Bonda*; con ocasión del establecimiento de fundaciones españolas en las grandes poblaciones de las Provincias de *Betoma* y *Tairona*, los indios no solamente abastecieron a las tropas sino ayudaron activamente en la construcción de las casas españolas. Los choques resultaron tan pronto los españoles pidieron obediencia al Rey o condenaron determinadas costumbres, como fue en *Tairona*, *Pocigüeica* o *Jeriboca*. Exorciones, abusos y tributos exagerados se soportaron aparentemente sin resistencia, mientras que cualquier intervención española en la religión tribal causó en seguida la rebelión. Es notable que después de setenta y cinco años de catequización y aculturación, poblaciones indígenas tales como *Bonda* y *Masinga*, que quedan en un radio de solo 15 kilómetros de Santa Marta, aun tuvieran casas ceremoniales y sacerdotes indios no obstante que en las mismas poblaciones vivían también sacerdotes católicos españoles.

Soldados profesionales como Palomino o Manjarrés, quienes se enfrentaron a los indios en el campo de batalla o quienes administraron encomiendas, más bien ganaron el respeto y hasta el cariño de los indígenas, al contrario de personajes como el Capitán Castro o el Gobernador Guiral Velón, o los clérigos, quienes trataron de intervenir en la cultura aborígen.

6—La cultura indígena en el siglo XVII

Son muy pocos los datos sobre las tribus en este siglo. Aunque el Gobernador Guiral Velón había prohibido que los indios se establecieran en las faldas de la Sierra Nevada, la fuga hacia las montañas fue general y la población indígena decreció rápidamente. En 1625 había en las Provincias de *Tairona* y *Betoma* solo unos 800 indios encomendados mientras que en 1600 había aun más de 3.000 (40, 50). *Pocigüeica* que en 1530 aun podía reunir

20.000 guerreros, contaba en 1625 con solo siete familias indígenas encomendadas; *Gaira* con veinte y *Mamatoco* junto con *Tamaca* con treinta (40, 46ff). La carta del Obispo de Santa Marta, fechada en 1628, da detallada cuenta en qué condiciones vivían entonces los encomendados. Dice esta carta: “1—De que hacía veinte años había más de 3.000 indios encomendados en vecinos de Santa Marta, y ya no quedaban sino 600. 2—Anteriormente pagaban los varones de 16 a 60 años 48 reales de tributo anual y ahora les cobraban 96, sin exclusión de edad. 3—Los hacían trabajar todos los días no festivos, asignándoles un real de jornal que les descontaban de la demora, sin dejarles tiempo para atender sus labranzas y sustento de sus familias. 4—Los obligaban a llevar herramientas propias. 5—Para la siembra y limpia de las sementeras tenían que llevar a sus mujeres, sin derecho a salario ni alimentación. 6—Se les hacía transportar las cosechas hasta el depósito situado muchas veces a una legua de la labranza. 7—Los forzaban a cortar el palo brasil y bajarlo a cuestras al llano. 8—De día o de noche, aun en tiempo de lluvia, habían de llevar los caballos a grandes distancias sin recibir pago ni matalotaje. 9—Los pueblos tenían hecho asiento para ir por turno a pescar y repartir el producto entre los vecinos. Ahora los obligaban a que les llevaran pescado todos los días. 10—Encomenderos, mayordomos y sus familias, se instalaban en los pueblos y vivían a expensas de sus encomendados. 11—A veces, cuando moría un cacique o principal, sin herederos, el encomendero tomaba para sí la poca hacienda que dejaba. 12—Obligaban a los indios a pagar el estipendio del doctrinero. 13—Llevaban a sus casas muchachos de ambos sexos para el servicio doméstico, y los tenían como criados hasta que morían, sin más estipendio que una tenue vestidura que les cubría medio cuerpo. 14—Los que tenían obraje de pita hacían trabajar a los muchachos varones y hembras sin pagarlos ni alimentarlos, y si no sacaban la tarea que se les imponía, los azotaban y golpeaban, maltratándolos de tal manera que los que no morían de hambre se iban a los montes o se ahorcaban de desesperación. 15—No les dejaban tiempo para doctrinarse. 16—Las reces vacunas que los encomenderos tenían en los pueblos se comían las escasas labranzas que lograban hacer” (43, II, 42-43).

Durante el siglo XVII probablemente se reorganizaron los grupos indígenas y se desarrolló el proceso de absorción que hemos

descrito al hablar de la formación de la actual tribu *Kogi*. No parece que los españoles hubieran recorrido las faldas septentrionales y occidentales de la Sierra Nevada durante esta época, ni que los Misioneros hubieran hecho contacto con ellos. De todos modos las crónicas no hablan de esto. Los próximos datos sobre las tribus de la Sierra Nevada datan de comienzos del siglo XVIII y en ellos ya no se habla de *Tairona* ni de *Betoma*. Después de cien años de paz aparecen entonces llamándose *Aruaco*; algo transformados y a veces casi irreconocibles, pero ahora ya consolidados y continuando aun su vieja cultura.

7—La cultura indígena en el siglo XVIII

Tenemos dos fuentes sobre esta época: el relato del Alférez Nicolás de la Rosa (46) de alrededor de 1740 y algunos manuscritos inéditos del Archivo Nacional, de fines del siglo. Resumiremos aquí los datos culturales que nos da el Alférez de la Rosa:

Habitat: vertiente norte de la Sierra Nevada, entre Ríoacha y Santa Marta; alto río Ranchería. También se menciona San Sebastián (actual territorio *ika*), como habitado por *Aruacos*;

Economía de subsistencia: sembrados de yuca, batata, arracacha, papa; pesca marítima, recolección de conchas y caracoles en la playa; caza ausente;

Dieta: pescado, moluscos, bollos de maíz, yuca, arracacha, papa (“turmas”); se consume raras veces carne;

Vestido: camiones y pantalones de tela gruesa de algodón; faldas de lo mismo; diademas “de concha de carey, el rico, o de palma tejida, el pobre”;

Adornos: objetos de oro, chagualas, collares, brazaletes, orejeras;

Armas: no se mencionan;

Cama: hamaca;

Manufacturas: telas de algodón, hamacas, mochilas;

División de trabajo: hombres tejen, mujeres siembran y cosechan, niños mayores hilan;

Narcóticos: coca se cultiva y se consume junto con cal obtenida de conchas marítimas; las hojas se conservan en una mochila terciada y la cal en un recipiente llamado “*poporo*”; preparación de chicha, sobre todo para consumo ceremonial;

Entierro: personas de status alto se entierran alrededor de las casas ceremoniales, en tumbas marcadas con piedras;

Suicidio: frecuente entre hombres y mujeres, ahorcándose; una de las causas es enfermedad incurable; los suicidas “van al nacimiento del sol”;

Herencia: los hijos no heredan, sino el “cacique” local quien se encarga de la familia del muerto;

Viudez: el viudo observa durante 20 días el tabú de no comer coca ni de tocar el *poporo*;

Nombres: las mujeres llevan nombres de aves; los niños de mujeres solteras se designan como “hijos de venado”;

Relaciones interpersonales: los esposos viven aparte; la mujer deposita la comida sobre una piedra, entre las dos viviendas; coito durante la noche es prohibido, ya que los niños concebidos en la obscuridad nacen ciegos; coito en los cultivos;

Personalidad: muy pacíficos; disputas intrasociales se arreglan por una especie de desafío durante el cual cada partido bate con una macana a una roca, hasta que la madera se rompe;

Religión: casas ceremoniales llamadas “canzamaría”, de dos categorías, la primera en las poblaciones, la segunda retirada a las alturas; sacerdotes; ídolos de plumas; fiestas mensuales para celebrar la luna llena y fiestas anuales, en Enero; el sacerdote se comunica con el “demonio” por silbidos con un instrumento de forma de trompeta; el “demonio” entra luego al ídolo y habla por su boca;

Aculturación: “viven sujetos a la doctrina”, pero por lo demás tienen poco contacto con los españoles; ocasionalmente los Misioneros queman las casas ceremoniales y destrozan los ídolos, pero los indios los reconstruyen; los Misioneros no visitan las regiones altas, donde están los principales centros ceremoniales;

Lingüística: “*mamaron-huy*” (actualmente *Mamarongo*); “*chiviron-huy*” (actualmente *Chivilóngui*); ya que en ambos casos se trata de topónimos muy generales, no se les puede localizar; *huicho* = *Bromeliacea* *ssp.*; *hayo* = coca; *tito* = especie de cereza; *zacamero* mayor = luna llena, palabra híbrida formada de *sáka* = luna (K).

Estos datos corresponden en muchos detalles a la cultura actual de las tribus de la Sierra Nevada, pero difieren de ella en algunos otros. La pesca marítima y la recolección de caracoles indica que vivían aun en parte por lo menos en tierras calientes, aunque los cultivos de coca, arracacha, batata y papa presuponen ya sembrados en tierras templadas y hasta frías. Cultivos de malanga (*Xanthosoma sagittifolium*), plátano, banano y caña de azúcar no se mencionan, lo que es muy diciente ya que de la Rosa acostumbra dar datos detallados sobre plantas alimenticias, medicinales o industriales. Parece pues que ellas fueron introducidas en una fecha posterior, pero en la actualidad forman la base de la alimentación de las tribus de la Sierra Nevada. Los gorros con visera (“diadema de concha de carey”) indican la presencia de los *Doana-Tuxe* (38, I, 177), es decir, de un grupo descendiente de los *Guanebucán* del litoral, lo que por cierto coincide con el

habitat en tierras calientes. De la Rosa da algunos datos sobre parroquias indígenas que nos indican tanto la actividad de los Misioneros, como también la distribución tribal aproximada. Estas parroquias, es decir Misiones, eran las siguientes:

Jurisdicción de Santa Marta

<i>Chengue</i>	<i>Mamacasaca</i>
<i>Gairaca</i>	<i>Masinguita</i>
<i>Naguange</i>	<i>Bonda</i> (Santa Ana de)
<i>Cinto</i>	<i>Jeriboca</i>
<i>Tamaca</i>	<i>Taganga</i> (San Francisco de)
<i>Corinca</i>	<i>Tanjicá</i> (Santa Ana de)
<i>Daunama</i>	<i>Gaira</i> (San Jacinto de)
<i>Girocasaca</i>	<i>Durcino</i> (San Pedro Mártir del)
<i>Chimanguéy</i>	<i>Mamatoco</i> (San Jerónimo)
<i>Moquenque</i>	<i>Masinga</i> (Santa Cruz de)
<i>Chingueyca</i>	
<i>Dionca</i>	
<i>Origua</i>	

Luego en las faldas de la Sierra Nevada propiamente dicha había las parroquias siguientes: San Antonio del Yucal, el actual Pueblo Viejo ¹; Pueblo de la Cruz, probablemente en el lugar llamada hoy La Cruz. Entre Pueblo Viejo y Santa Rosa, ya en el camino a San Miguel; los *Kogi* llaman el lugar *Nobáxa*; *Sancóna*, probablemente en la región del actual San Francisco; es un toponímico frecuente en lengua *sanká*; en *kogi*, el lugar o lugares de este nombre, se llaman *Sekaríno*; *Cototame*, lugar cerca de San Pedro (?), tal vez el mismo Pueblo Viejo actual. También había parroquias en *Chimirun-hue* (tal vez el actual *Chivilóngui*) y en *Sahiríno*, el actual *Sairín*, cerca de *Marocaso*. En territorio de los *Kankuáma* estaba la parroquia de San Isidro de *Atánquez* (el actual *Atánquez*) y *Marocaza* (el actual *Marocaso*), en territorio de los *Sanká*. Se mencionan así mismo las parroquias de San Nicolás de Menores, Pueblo de Toco, Santa Cruz pero no conocemos su localización y no sabemos en qué territorio tribal estaban.

(1) En 1787 el lugar se llamaba San Antonio de la Ramada de *Cototama* (MS-7). En 1808 se llamaba San Antonio de *Cototama*; luégo se llamaba San Antonio (15; 36); durante la guerra civil de 1885, la población fue incendiada y luégo reconstruída bajo el nombre de Pueblo Viejo, el cual lleva hasta hoy día. Los *Kogi* llaman la población *Guamáka* o *Aluáka*. Este lugar es pues conocido bajo siete nombres.

Según esta distribución se observa que los indios abarcaban esencialmente entonces la Tierra de *Aruáka*, es decir el valle del río Ancho y San Miguel. No se mencionan parroquias en *Hukuméiji*, en el Don Diego o los ríos *Buritaca*, *Guachaca* y *Mendiguaca*. De la Rosa (46, 238) dice que en ese entonces ya estaba abandonada la parroquia de *Vetoma*, fundada en los Pasos de Maroma, y deriva el nombre del lugar de *Maroma*. También menciona una Quebrada *Vetoma* en esta región. Es aparente que la actividad de los Misioneros fue mucho mayor en esta época de lo que es en la actualidad, pero también se observa que los *Kogi* no pensaban en abandonar su religión bajo la influencia cristiana. Cuando los Misioneros regañaron y castigaron a los indios por tomar parte en ceremonias religiosas tribales, éstos contestaron “diciendo que no es rito ni adoración, sino costumbre de sus huelgas” (46, 266).

La lista de parroquias indígenas establecidas en la misma época en los alrededores de Santa Marta, abarca gran número de las poblaciones antiguas del siglo XVI, ahora con nombre de Santos de la Iglesia pero extendidas solo sobre el litoral y los valles inmediatos. El límite oriental fue la parroquia de *Cinto* mientras que el meridional fue *Durcino*; la parroquia que quedaba más hacia las faldas de la Sierra Nevada era *Donama*. De esta distribución aparece como si se hubiera tratado de dos núcleos indígenas: el de los *Aruaco* y el de los llamados “indios de Santa Marta”, muchos de los cuales probablemente ya procedían de otras regiones del Departamento, habiendo sido llevados a la costa durante el traslado de sus poblaciones. En efecto, el censo de 1743 muestra precisamente un cambio en la antroponimia (MS-15). Ya que también se habían abandonado en la época de de la Rosa las parroquias de Córdoba y Sevilla, dos grandes regiones quedaban así aisladas. Por un lado los valles de los ríos *Mendiguaca*, *Guachaca*, *Buritaca*, Don Diego, *Hukuméiji* y San Salvador en la vertiente norte, y por otro lado toda la vertiente occidental con los importantes valles de los ríos Córdoba, Frío, Sevilla y *Tucurinca*.

Veremos ahora los pocos datos de manuscritos del siglo XVIII. En 1743 José Lorenzo de Villar, comisionado por el Gobernador de la Provincia de Santa Marta, levantó el censo de los indios

de las poblaciones adyacentes. En dicho censo no están incluídas las mujeres, y sus datos son los siguientes:

	<i>Utiles</i>	<i>Chinos</i>	<i>Jubilados</i> 1
San Jerónimo de <i>Mamatoco</i>	37	28	11
Santa Cruz de <i>Masinga</i>	17	17	4
Santa Ana de <i>Bonda</i>	18	25	4
Ntra. Sra. de <i>Jeriboca</i>	5	6	—
San Francisco de <i>Taganga</i>	5	12	1
Santa Ana de <i>Tanjicá</i>	7	3	—
Santa Marta de <i>Ciénaga</i>	114	157	30
San Jacinto de <i>Gaira</i>	26	33	1
San Pedro Mártir del <i>Durcino</i>	5	2	1
Total	234	283	52

A estas cifras se debe agregar el número de mujeres, alcanzando así el número total de individuos indígenas a unos 800 más o menos. Es de observar que en *Jeriboca* donde en 1625 aun había 150 indios encomendados (43, 36-38), en 1743 solo había 11, mientras que en algunas otras poblaciones tales como *Gaira*, *Ciénaga*, habían aumentado considerablemente. Sin embargo, según los nombres que figuran en este censo, se trata de muchos indios introducidos de otras regiones. Sobre todo en *Ciénaga* el nombre *Tete* es frecuente (14 veces), mientras que nombres como *Gui*, *Cogua* y *Doy* ocurren 9, 2, 6 veces respectivamente en las demás poblaciones (MS-4). En 1783 se trató luego el traslado del pueblo de *Gaira* al pueblo de Ríofrío y en la lista de 58 personas trasladadas figuran 10 de nombre *Egui* y en una lista adicional entre 19 otros 4 de este nombre (MS-5). Es pues muy probable que con muy pocas excepciones, la población indígena de los poblados cercanos a Santa Marta ya no estaba compuesta de indios aborígenes de esta tierra, sino más bien de indios traídos de las riberas del Magdalena y aun de más allá, de la región de los Remedios (Cf. *supra*).

Pero volvamos a la Sierra Nevada y veamos las informaciones de los manuscritos acerca de los indígenas de ese otro núcleo. Hay un manuscrito de 1787 (MS-7), en el cual el Párroco de San Pedro y San Antonio de La Ramada de *Cototama*, propone que los indios "*Arguacos*" de su Misión sean trasladados a la costa de *Dibulla* y a las sabanas del Volador para catequizarlos

(1) Exentos.

más fácilmente. En el curso de esta solicitud, el clérigo explica que los indios aun son muy apegados a sus costumbres y cita algunas de ellas: que entierran sus muertos en cuevas; que amarran una cuerda en el cuello de los enfermos para fingir así el suicidio, y que matan a sus mujeres a palos cuando se cansan de ellas; pagaban sus tributos en forma de mochilas, sacos de fique y hamacas. Se dice además que los indios de El Rosario y de *Marocaso* (es decir los *Sanká* actuales) "son de la misma nación", pero que a pesar de eso los dos grupos no quieren vivir juntos. Como ejemplo se citan los indios de *Atánquez* (es decir los *Kankuáma*), también "de la misma nación", y de los cuales se dice que se aculturaron y que se dedican a la industria de la panela¹. El clérigo menciona además un grupo de indios "moros" que vivían más arriba en la montaña y que representaban cierto peligro para su Misión². La petición no fue aceptada considerando que los indios vivían muy apegados a la tierra de sus antepasados y además porque en la costa podría haber el peligro de ataques, por parte de indios *guajiros* que eran "nada afectos a ellos" (a los *Aruaco*). La agregación a otras poblaciones se rechazó así mismo, comentando que los indios se deben tratar con mucha diplomacia, para que no se retiren a regiones inaccesibles para los Misioneros.

En un manuscrito fechado en 1795 (MS-8), es decir, ocho años después de estos sucesos, se habla de un grupo de indios *Guajiro* que efectivamente entró al valle de *Cototama*, donde trataron de instigar una rebelión entre los *Aruaco* (*Kogi*), diciéndoles que no debían pagar tributos sino vivir libres como ellos. El clérigo fue amenazado por los indios y se retiró de la Misión.

En ambos manuscritos no se mencionan otras Misiones en las cercanías y en efecto, no parece que las haya habido, sino más bien San Antonio fue el centro misional único. A fines del siglo un numeroso grupo de indios abandonó a San Pedro, y fundó a unas seis horas de camino más arriba la población de San Miguel, llamada *Séijua* por los *Kogi*. Este dato es una tradición indígena, pero parece corroborada por la presencia de una estatua antigua

(1) Pan de azúcar morena.

(2) La palabra "moro" significa indio que no ha sido bautizado católicamente.

de San Pedro en la capilla de San Miguel, imagen que aparentemente fue trasladada en esta época (15).

En resumen, al terminar el siglo XVIII la actividad de los Misioneros había disminuído y los indios estaban aun lejos de haber cambiado sus costumbres, aunque toleraban a los Misioneros en sus poblaciones. Aquí caben algunas observaciones hechas por el P. Antonio Julián, quien visitó a Santa Marta en la segunda mitad del siglo XVIII y cuya obra fue editada en 1787 (25). Los pocos datos culturales que él da sobre los *Aruacos* (*Kogi*) son los siguientes: La tribu vivía en dos poblaciones, ya en tierras frescas. En 1750 en ambos pueblos ya había un Misionero. Según declaró un Misionero de estos al autor citado: los indios “no dejaban de tener aun los resabios de la idolatría”. Dice que los encontró reunidos en una casa ceremonial “donde celebraban a su modo una fiesta . . . tenían colocada en lugar eminente una quijada de mono, bien adornada, y arreada de joyas y cadenas de oro, y le hacían fiesta, y le daban culto . . . El cura los hechó a todos para afuera, los reprehendió y afeó con debidos términos tal acción, y los mandó a sus ranchos”. A esto observa el autor mencionado: “Es menester que estén muy alerta los Curas con los Indios recién convertidos, porque difícilmente se quitan los resabios de la gentilidad. Es una lástima que después de doscientos y más años que ministros evangélicos entraron a plantar la verdadera religión en aquellas tierras, se anide la idolatría al pie y a los contornos de aquella famosa Sierra . . .” Sobre el carácter de los indios dice: “. . . gente de poco espíritu, pacífica, de genio corto” (25, 180).

A mitad del siglo XVIII se inició también la colonización de la región de San Sebastián, zona que parece haber estado abandonada por los españoles desde las primeras exploraciones del Capitán Tapias, en el siglo XVI. Bajo la administración de José Fernando de Mier y Guerra se introdujeron colonos y nuevos cultivos, se sembró trigo y se formó un pequeño centro de evangelización alrededor de la primera capilla. Semejantes colonias, aunque en menor escala se establecieron en esta época en *Atánquez*, El Rosario y *Marocaso*, donde se incrementó al mismo tiempo el cultivo de la caña de azúcar y la industria de la panela en trapiches rudimentarios ¹. Es indudable que estas fundaciones y

(1) Trapiche se llama una prensa para exprimir el jugo de la caña.

centros misionales tuvieron una influencia profunda sobre la cultura aborigen. Por primera vez se establecieron españoles, mestizos y desde luego también negros, de un modo definitivo en territorio indígena y fue probablemente desde ese entonces que los indios adoptaron las nuevas plantas alimenticias tales como plátano, guineo, malanga, ñame, caña de azúcar y cebolla. El cultivo de la papa no parece aborigen en la Sierra Nevada, juzgando por el hecho de que todas las tribus emplean para este fruto nombres derivados de la designación española “turma”. Otros elementos que probablemente se asimilaron en este período fueron herramientas agrícolas tales como machetes y hachas; el vestido cosido en forma de camisión de mangas largas; la “carrumba” que es un pequeño instrumento para torcer fibras de maguey (*Agave americana*), parecido a un berbiquí de arco con disco volante; la marimba (o arco musical); tambores de tipo africano y posiblemente la construcción de casas con paredes de bahareque y techo de cuatro aguas. El hecho de que entre los indios actuales aun se habla de Reyes y Virreyes, que se conozca el nombre del Virrey Sámano y que el apellido Solís (del Virrey) sea tan frecuente, parecen indicar que en la segunda mitad del siglo XVIII los indígenas de la Sierra Nevada tenían contacto con la administración y conocimiento de sus personajes. Cargos y títulos de esta época se transformaron en nombres que todavía están en uso entre los indios: “Fiscal, Fiscalito, Tininti (Teniente), Don Canónigo” o el uso del Don español como título honorífico como en Don Stivita (Don Esteban), Don José (actual *máma* de Santa Rosa). Por cierto mientras que se colonizó y evangelizó así la vertiente sur y oriental de la Sierra Nevada, la vertiente norte, es decir, el propio habitat de los *Kogi*, no fue tocado por los españoles. Los dos siglos que habían pasado desde las grandes batallas en las Provincias de *Tairona* y *Betoma*, habían hecho desaparecer los caminos enlosados de los indios y una espesa selva cubría ya esta zona antaño tan poblada y fértil. Fue así como esta tribu de los *Kogi* estuvo menos expuesta a contactos que los *Ika*, *Sanká* y *Kankuáma*, quienes vivían en regiones más accesibles, de tierras menos inclinadas y no tan selváticas.

8—La cultura indígena en el siglo XIX

A principios del siglo XIX se levantaron de nuevo censos en algunas poblaciones, pero no se encuentran en el primer censo de 1804 datos sobre la vertiente norte. Sin embargo, en el censo de El Rosario (MS-9) se mencionan algunos nombres indudablemente pertenecientes a indios *Kogi*: *Mamarongui*, *Suribaca*, *Arquaco*, *Alonano*, *Serungui*, *Tabi* (en los dos primeros reconocemos a *Mamarongo* y *Surlibaka*, poblaciones *kogi*; *Tabi*=*tákbi* (K) culebra). Del año 1807 sin embargo hay un censo completo de los pueblos de San Pedro y San Antonio de *Cototama*, levantado por el Padre Julián Josep de Basabíl Ygartúa “cura propietario Maestro de Doctrina de dhos, pueblos” (MS-10). Las cifras del censo son las siguientes:

	San Pedro	San Antonio	
Hombres útiles.....	37	3	Total: 69 1

Si contamos por cada hombre adulto una mujer y además dos niños de ambos sexos, menores de 5 años y además los niños y niñas de 5 a 17 años, la población total puede haber sido aproximadamente de unos 320 indígenas. Esta cifra seguramente no abarca a toda la tribu *Kogi*, la cual a pesar de la alta mortalidad infantil ya observada en el siglo pasado, alcanza hoy un total de unos 2.000 individuos. Gran parte de los *Kogi* parece haber vivido fuera de la Tierra de *Aruaka* y no solamente en los valles de los ríos Ancho y San Miguel. En este censo todos los indígenas llevan nombres cristianos y apellidos indígenas (aunque excepcionalmente algunos españoles), pero se observan varios nombres que hoy en día son considerados como netamente *sanká* por parte de los *Kogi*, tales como *Alucasá*, *Cacamucua*, *Coronado*, *Cheunqueira*, *Alberto*, *Sauna*, *Chiví*, *Gil*, *Moscote* (38, I, 233 ff).

La Guerra de la Independencia produjo algunas repercusiones en la Sierra Nevada ya que individuos o grupos fugitivos se establecieron en poblados indígenas o cerca de ellos. Entre los *Kogi* e *Ika* y aun entre los actuales habitantes de *Atánquez* sobreviven recuerdos de esta “gran guerra” y se habla de tal cual antepasado

(1) Cf. 38, I, 42. En este cálculo ocurrió un error, ya que las cifras al lado de cada nombre se interpretaron como indicando miembros de la familia, pero son en realidad la cantidad del tributo (4 pesos).

que tuvo que refugiarse en las montañas más espesas. En efecto, en una familia de *Atánquez* existe la tradición de que un antepasado se refugió en *Hukuméiji*, donde vivió con una mujer *kogi* y procreó con ella una numerosa familia.

Alrededor de 1850 el geógrafo francés Eliseo Réclus recorrió la vertiente norte de la Sierra Nevada y visitó a San Antonio y San Miguel. Resumiremos aquí otra vez los datos culturales de esta época, que nos da este autor:

Habitat: San Antonio, San Miguel y *Makotáma*. La primera población se designa como la más numerosa.

Población: total de la tribu aproximadamente 1.000; en San Antonio y San Miguel viven 500 habitantes; sea dicho que Réclus no visitó sino estas dos poblaciones.

Economía: sembrados de plátano, malanga, papa, batata, arracacha, caña de azúcar, cebolla, maguey, limón, naranja, aguacate, guayaba, coca; maíz sólo se menciona en conexión con la preparación de la chicha.

Vivienda: en poblaciones; casas redondas de techo cónico; paredes tejidas de espartos; diámetro de la casa: 5 metros; duermen en hamaca o en el zarzo.

Vestido: en San Antonio túnica azul de algodón.

Situación alimenticia: buena en San Antonio, menos buena en San Miguel.

Religión: rito colectivo a la puesta del sol; tradición de origen mítico de rocas.

Alcoholismo: chicha de maíz, guarapo de caña de azúcar masticada, ron.

Aculturación: no se mencionan Misioneros; en San Miguel hay una capilla pero no se dice Misa; "los tratantes blancos o negros, son el azote de los *Aruacos*"; ellos dominan a los indios, teniéndolos perpetuamente endeudados; los indios reciben ron, agujas, pescado en cambio de frutos, sacos y cuerdas de maguey teñidos de colores vegetales; los indios tienen ganado, bueyes, mulas, caballos y ocasionalmente montan a caballo; el *Máma* de San Antonio tiene 12 bueyes y 2 mulas; se siembra malanga, plátano, cebolla, limón, naranjas, caña de azúcar; en San Antonio se habla muy poco castellano y en San Miguel hay un solo indio que habla mal castellano; en San Antonio viven dos mujeres españolas y en San Miguel un mestizo *kogi* de apellido Barliza; el autor dice: "ya principió su mesticismo"; el *máma* de San Antonio lleva calzones, "chaqueta de paño gris grueso, con botones de cobre"; se usan sombreros de paja; cada persona usa un nombre español y otro indígena; en la política mientras que los blancos y negros pertenecen al Partido Conservador, los indios dicen ser Liberales. En cuanto a la religión, Réclus dice: "Practican las dos religiones, pero su corazón pertenece a la que heredaron de sus padres y la siguen en secreto". Un indígena de San Antonio que perdió una mano, tenía una mano de latón.

Descripción general: “feos, enfermizos, pusilánimes, cobardes, hipócritas, recelosos, tímidos”. El estado de salud se describe como malo y se dice que son comúnmente tísicos (36).

Debemos analizar algunos de estos datos en más detalle. En primer lugar se observa una avanzada aculturación en el campo económico, con la adopción de plantas alimenticias como malanga y plátano, que en esta época se mencionan por primera vez. También se adoptó ganado vacuno y caballar; el vestido europeo se usa en viajes a poblaciones colombianas y ya hay algún mestizaje. En el idioma y la religión se nota poca tendencia de aculturación. Debemos tener bien en cuenta estos hechos de aquí en adelante, ya que más tarde observaremos un cambio muy radical.

Los próximos datos culturales corresponden a la época de 1870-1875, es decir se refieren a la generación siguiente. En estos años los negros y mestizos de *Dibulla* avanzaron más y más hacia la Sierra Nevada, estableciendo sus viviendas y sembrados ya en las faldas habitadas por los *Kogi*. Poblaron *Bongá* y San Pedro y en 1875 ya vivían “algunas docenas de civilizados” entre los 150 indios de San Antonio (15, v). Simultáneamente los *Kogi* se replegaron e iniciaron una serie de migraciones. En 1874 un numeroso grupo de indios de San Miguel y *Makotáma* atravesaron la Sierra de *Bistautáma* y fundaron la población de San José, en las cabeceras del río *Guatapurí*, ya en la vertiente sur-oriental de la Sierra Nevada, fundación a la cual se agregaron pronto algunos grupos de indios de El Rosario, es decir de la tribu *Sanká* (33, 358). Otra migración se inició en *Hukuméiji* de donde vino un grupo hacia el Este, fundando la población de Santa Rosa, a unas dos horas al Oeste de San Antonio, pero en la hoya del río San Miguel. Cerca de Santa Rosa, sobre el camino a San Miguel se fundó la población de Santa Cruz con indios procedentes de San Antonio. La población indígena se reorganizó así considerablemente:

San Antonio... ..	150 habitantes	1
Santa Rosa... ..	100	”
Santa Cruz... ..	200	”
San Miguel & <i>Takina</i>	530	”
San José	100	”
	1.080	”
Total... ..		

(1) En 1870 San Antonio tenía aun 314 habitantes indígenas (33, 438).

Como se observa, la población de San Antonio se estaba abandonando lentamente, mientras que la mayoría de los indígenas se establecieron ahora en el valle del río San Miguel. Los indios de *Hukuméiji* se mencionan aquí por primera vez y también se observa por vez primera que los *Kogi* y *Sanká* fundaron una población en conjunto (San José).

De esta época en adelante aumenta la cantidad y calidad de los datos culturales muy considerablemente. Resumiremos aquí los datos del P. Rafael Celedón (14) correspondientes aproximadamente a 1875.

San Antonio: 30 a 40 casas, varias de forma redonda; 150 indígenas.

Santa Rosa: aproximadamente 25 casas, todas iguales; la población indígena consta de 25 padres de familia. Su jefe es un indígena llamado *Narciso Nolavita*.

Santa Cruz: no hay datos.

San Miguel: 150 indígenas. Uno de los principales se llama Fiscal. Celedón opina que la población fue fundada por los indios que vivían antiguamente en San Pedro, ya que en la capilla de San Miguel se encuentra una estatua de San Pedro (Cf. *supra*).

Vivienda: casas redondas con techo cónico.

Cama: los hombres duermen en hamacas.

Vestido: calzones y "una túnica, especie de dalmática"; sombreros de paja de copa alta y ala ancha, tejidos por los mismos indígenas.

Manufacturas: los hombres tejen telas para vestidos y las mujeres tejen mochilas.

Cultivos: Páramo de San José: papas, plantas medicinales.

Bailes: hombres bailan cogiéndose de las manos, mujeres bailan solas acompañadas por un tambor que toca la más vieja.

Instrumentos musicales: los hombres tocan dos flautas, la una "macho" y la otra "hembra"; se usan maracas, tambores.

Tributos: ocasionales para el sacerdote, en forma de pescado, carne o papas.

Narcóticos: los hombres mastican coca mezclada con cal; esta última se obtiene quemando conchas marinas; se intercambian hojas de coca como fórmula de salud; al mismo tiempo se usa tabaco concentrado.

Sacerdotes: no comen sal en toda su vida.

Religión: la principal ceremonia es la luna nueva de Enero, en una casa ceremonial especial; bailes, cantos y conversación ceremonial llamada *duldashi*. Ceremonias del bautizo, matrimonio y confesión; adivinación por medio de cuentas que se sumergen en un recipiente con agua; magia negra: el sacerdote puede introducir al cuerpo de una persona ranas, lagartos o arañas. Este poder es muy temido por los indios *Guajiro*. Adornos ceremoniales: máscaras, adornos de oro, cuentas de cornalina, bonetes

emplumados; entierro en posición fetal, directamente en la tierra; como ofrendas funerarias se depositan recipientes con comida y agua, coca, *poporo* y recipiente con tabaco concentrado; en la nariz del cadáver se amarra una cuerda que conduce fuera del entierro y cuando ésta se pudre “el alma se le fue”.

Separación de sexos: los esposos habitan en dos casas distintas y vecinas; en la iglesia los hombres ocupan el lado derecho, las mujeres el izquierdo.

Carácter: “inhospitalarios... cobardes... sumisos hasta la abyección, y amigos de la paz a toda costa...”.

Suicidio: se menciona el caso de una mujer de Santa Cruz que teniendo un niño en los brazos, cayó un rayo y privó al niño. La mujer lo puso en una hamaca y lo encontró muerto al otro día. Creyó ella que lo habían matado las cucarachas y temiendo el regreso de su marido, la mujer se quiso ahorcar pero fue impedida por Celedón.

Mítica: Mâma Felix Daza de *Surlibaka* dijo a Celedón que “todos los indios” descienden de cuatro familias que habitan en “cuatro diferentes lugares de la sierra”. Los cuatro ancestros son *Seraéra* (conocedor de plantas), quien habitó en *Cherrúa*, con la familia *Zallabata* (ahora *Sarabata*); *Dejanamoro* (“capitán militar”) quien vivió en *Makotâma* con la familia *Nolavita*; San Luis Beltrán quien vivió en el lugar del actual San Miguel, con los antepasados de Mâma Félix Daza; Parterno (“*sacristán*”), quien vivió en *Takîna* con la familia *Nacaogui*. Con la leyenda de San Luis Beltrán se conecta una cueva natural, cerca a un arroyo en la región de San Miguel, donde se dice que vivió el Santo. Celedón anota que Mâma Félix Daza es un indio “*guamaca*” (es decir *Sanká*).

Etnocentrismo: Mâma Félix Daza declaró a Celedón que los otros indios de la Sierra Nevada consideran a los *Kogi* (o *Cágaba*), como los más antiguos moradores de la sierra.

Aculturación: en toda la Sierra Nevada existen siete capillas católicas: San Antonio, Santa Rosa, San Miguel, El Rosario, *Marocaso*, *Atánquez* y San Sebastián, pero solo un Misionero residente en El Rosario. Cultivan plátano, caña de azúcar, hortalizas, cebolla y apio. Usan sombreros de paja y un indio principal de San Miguel sirve de acólito y se pone para este fin zapatos que dice fueron de un Misionero. Pocos indios hablan castellano. En San Antonio funciona una Escuela con una o dos docenas de niños indígenas, de los cuales algunos saben leer, escribir, contar y rezar “medianamente”. Celedón dice que los padres de los niños pidieron como condición para enviar a sus hijos, la enseñanza religiosa, diciendo: “O aprenden rezo y letras nuestros hijos, o no aprenden nada; porque letras sin rezo, *Arhuaco* para qué?” Cuatro indios estudian en el Seminario de Santa Marta. Los indios de Santa Rosa recolectaron 500 pesos para comprar los objetos del culto, entre otros una imagen de Santa Rosa de Lima. La colecta la organizó un indio principal llamado *Narciso Nolabûta*. En San Antonio viven dos mujeres colombianas. Un indio de San Miguel llamado Fiscal, viajó a Santa Marta “para aprender” y trajo de allí una balanza con sus pesas. Un indio principal de Santa Rosa sirvió a Celedón

de informador lingüístico. En San Antonio se usan trapiches y de allí mismo se mencionan vacas, bueyes, puercos, caballos, pavos, patos y gallinas; allí mismo hay un Corregidor con su despacho y una escuela que funciona "en la casa de gobierno".

Como se observa al comparar los datos de Réclus con los de Celedón, se operaron algunos cambios en el lapso de 25 años que separan las dos descripciones. No solamente anotamos que ya residía en San Antonio un representante del gobierno colombiano, sino también existía una escuela para los indígenas y cuatro indios *Kogi* estudiaban en Santa Marta, en el Seminario de sacerdotes. En efecto, José Trinidad *Noibita*, indio de *Hukuméiji*, cursó bachillerato en la capital del Departamento, aprendió francés y latín y fue durante muchos años el protegido especial del Padre Celedón. Fueron integrados en la mitología indígena San Luis Beltrán, el "Padre Eterno" (*Parterno*) y el "Decano Moro" (*Dejanomoro*). Sin embargo, había solo un Misionero residente en toda la Sierra Nevada y la colonización criolla de San Antonio estaba apenas en sus primeros comienzos.

En los años que siguen, revoluciones y guerras civiles devastaron grandes regiones del país y como consecuencia resultaron nuevos contactos entre indios y refugiados políticos. Una numerosa migración criolla procedente de las tierras bajas de San Juan y Ríoacha se estableció en *Atánquez*, El Rosario y *Marocaso*; San Antonio fue incendiado y temporalmente abandonado, para ser reconstruido luego en la otra orilla del río. En su antiguo lugar se levantó la población de Pueblo Viejo y una ola de negros y mulatos de *Dibulla* migró luego hacia esta zona para establecerse en ella, desplazando a los indígenas.

El próximo viajero fue el geógrafo alemán Wilhelm Sievers quien en 1886 recorrió los poblados indígenas de San Sebastián, *Atánquez*, San José, El Rosario, *Marocaso*, San Antonio, Pueblo Viejo, San Miguel, *Takina* y *Makotáma*. Según Sievers (48) San Sebastián tenía entonces setenta casas y tanto colombianos como indios convivían en este poblado, lo mismo que en San Antonio (Pueblo Viejo) que contaba con cien casas entonces. Aunque ningún Misionero vivía en la Sierra Nevada en esta época, Sievers dice que los indígenas estaban perdiendo sus tradiciones antiguas y que pertenecían ya a la Iglesia Católica. El prestigio y la influencia de los *mámas* disminuía rápidamente y en términos

generales el autor afirma que la aculturación definitiva de los grupos indígenas sobrevivientes era inminente. Anota que no hay mestizaje; que el alcoholismo promovido por los colonos criollos toma gran incremento entre los indios, lo mismo que la tuberculosis que ya afecta a toda la población aborígen. Los demás datos culturales que da Sievers corresponden a las condiciones descritas por Celedón pero se observan algunos fenómenos de importancia: en primer lugar, Sievers no observó mestizaje alguno ni el uso de vestidos europeos, ambos rasgos descritos anteriormente por los otros autores. Tampoco menciona escuelas y se expresa en términos violentos contra la administración colombiana, que según él no había contribuido en nada a civilizar a los indígenas. Mientras que en la época de Réclus y de Celedón (1850-1875) la aculturación y evangelización parecían acelerarse a grandes pasos, en 1886 este proceso parece haberse estancado por completo. Por lo contrario, Sievers habla de alcoholismo y agresión, de la tremenda influencia de la tuberculosis y llama a los indios "física y mentalmente entorpecidos". En fin, Sievers pinta un cuadro muy pesimista y de su relación se obtiene la impresión de que se trata de una cultura en vía de desintegración rápida e incontenible.

En los años de 1890 a 1896 el geógrafo francés Joseph de Brettes visitó en repetidas ocasiones la Sierra Nevada y permaneció varios meses en *Hukuméiji*, entre los *Kogi*. Su descripción de la cultura ofrece algunos datos de interés desde el punto de vista histórico. Según de Brettes (9; 10; 11) el centro de la tribu era *Hukuméiji* y calcula para toda la población indígena *kogi* "apenas unos centenares" (10, 46). No encontró Misioneros, ni escuelas ni tampoco funcionarios del gobierno y describe a los indios como "una raza amable y servicial, deseosa de guardar la paz a todo precio y de un temperamento particularmente industrioso y previsivo" (10, 46). Aquí contradice obviamente a Sievers quien describe a los *Kogi* como hoscos, perezosos e inhospitalarios, una divergencia de opiniones que debemos tal vez atribuir a la misma personalidad tan opuesta de los dos autores. De Brettes anota que los indios jóvenes llevaban vestidos hechos de telas adquiridas de los criollos lo cual causa la protesta de la generación más vieja (9, 345) y dice que existe en la población un numeroso grupo de viudas a las cuales se les asigna un status de esclavas, estando ellas obligadas a trabajar para la comunidad

o para cualquier individuo (9, 337, 345). Destaca el espíritu pacífico de los indios y dice que “todo se arregla amistosamente”, aun en casos de ofensas graves. Sobre las mujeres casadas dice que raras veces se les maltrataba. En esta época ya había casas construídas de bahareque en *Hukuméiji* (10, 47) y los indios mantenían ocasionalmente relaciones comerciales con los criollos, vendiéndoles panela en cambio de calderos, machetes o sal. Con excepción de los rasgos arriba citados, de Brettes describe la cultura aunque superficialmente, en términos que bien corresponden en mucho a las condiciones actuales.

Debemos resumir ahora los datos del siglo XIX e indicar ciertos cambios que sufrió la cultura indígena. Son tres los agentes de aculturación en la Sierra Nevada: 1) Las Misiones que edificaron las capillas, enseñaron la doctrina y que organizaron las escuelas; 2) Los colonos criollos que se establecieron en las regiones de San Sebastián, *Atánquez*, El Rosario, *Marocaso* y San Antonio; y 3) Los refugiados políticos que como prófugos o luégo como colonizadores vivieron cerca o entre los indios. Pero mientras que en el siglo XVIII la obra misional avanzaba y se extendía rápidamente, el siglo XIX encuentra la Sierra Nevada prácticamente abandonada de Misioneros. Sólo esporádicamente se menciona un Misionero en El Rosario o tal cual otra población y sólo en los cortos años, cuando el Padre Rafael Celdón recorrió la Sierra Nevada, hubo un florecimiento momentáneo. La colonización criolla en cambio fue un factor más persistente aunque también de un avance muy lento y esporádico. En la vertiente occidental no se observa casi ninguna penetración colonizadora como tampoco en la zona del Norte, entre Santa Marta y el río San Miguel. Sólo cinco regiones muy pequeñas se colonizaron o reforzaron la colonización ya establecida ahí: San Sebastián, *Atánquez*, El Rosario, *Marocaso* y San Antonio; pero sólo a fines del siglo, de 1880 en adelante aproximadamente. No obstante el paso lento, disperso y desorganizado de estas penetraciones misionales o colonizadoras, los indígenas se fueron aculturando rápidamente. Habiendo adoptado ya en el siglo XVIII una gran variedad de plantas alimenticias nuevas, de animales domésticos y aun la industria de la panela, los indios agregaron a estos elementos ahora aun cabras, ovejas, mulas y otra vez armas de fuego. Construyeron casas de bahareque de cuatro aguas; llevaron ya vestidos europeos manufacturados de telas

compradas a los criollos; bebían ron y leche; asistían a la Misa, a la escuela y algunos indios recibían una educación especial en Santa Marta. Prácticamente todos los indios estaban bautizados y muchos hablaban castellano. En poblaciones tales como San Sebastián, San Antonio, *Atánquez* y El Rosario, es decir en los centros de las cuatro tribus, indios y criollos convivían dentro del mismo poblado y ya se iniciaba el mestizaje biológico en todos estos pueblos. La tribu *Kankuáma* de *Atánquez* fue prácticamente absorbida y su dialecto desapareció casi por completo, siendo reemplazado por el español. Los *Sanká* de El Rosario y *Marocaso* adoptaron el vestido europeo y ya hablaban castellano; algunos *Ika* y *Kogi* también ya vestían a la europea. Así mismo, en las últimas décadas del siglo, el gobierno central separó del Estado del Magdalena la administración de los indígenas y estableció el nuevo "Territorio de Nevada y Motilones", con capital administrativa en *Atánquez*.

Todo este proceso se desarrolló de un modo pacífico y sin resistencia alguna por parte de los indios. Por el contrario, ellos mismos recibieron amistosamente a Misioneros y colonos, se mostraron ansiosos de servirlos y complacerlos y colaboraron eficazmente con ellos en la labor de las tierras y en la construcción de casas y caminos.

9—La cultura indígena en la primera mitad del siglo XX

En 1914, 1915 y luégo en 1920 el etnólogo sueco Gustaf Bolinder visitó los *Ika* de San Sebastián e hizo una corta visita a los *Kogi* de San José, con ocasión de una estadía en *Atánquez*. De sus obras entresacamos algunos datos que nos interesan aquí y los combinaremos con las informaciones que nosotros mismos pudimos obtener acerca de esta época.

A comienzos del siglo, los criollos de la región de Valledupar habían fundado una nueva población llamada Pueblo Viejo (hoy Pueblo Bello), ya en territorio *ika*, sobre el camino de herradura a San Sebastián. Bolinder menciona unas 10 casas, habitadas por criollos e indios, los primeros de los cuales se dedicaron al cultivo de la caña y del café. Cultivos de café, junto con primitivas despulpadoras parece que se establecieron en la misma

época un poco más arriba de *Atánquez* y en regiones de los indios *Sanká* y los mismos *Ika* de San Sebastián cultivaron café, aunque ellos mismos no lo usaban sino lo destinaban exclusivamente a la venta o al trueque con los criollos de Pueblo Bello.

En 1915 los *Ika* de San Sebastián tomaron dos iniciativas extraordinarias: en primer lugar el *Máma* Carmen, en una reunión pública, decidió prohibir el consumo de alcohol en forma de ron, adquirido de los criollos. En segundo lugar la tribu envió a varios hombres a Bogotá para entrevistarse personalmente con el Presidente de la República para pedirle ayuda en forma de escuelas, semillas y herramientas agrícolas. En efecto, esta ayuda les fue prestada poco después, cuando en los años entre 1915 y 1920 se estableció definitivamente la Misión Capuchina en San Sebastián. Los misioneros fundaron una escuela e iniciaron nuevamente los cultivos de trigo, papas y legumbres, abandonados desde el siglo XVIII. Se introdujeron gran número de animales domésticos, entre otros, rebaños de ovejas y hasta se logró introducir el arado, elemento prácticamente desconocido en la agricultura criolla del Departamento del Magdalena. Por orden del gobierno se consideraron canceladas todas las deudas que por ron los indios habían acumulado con los criollos de Pueblo Bello y a éstos les fue prohibido dar alcohol, dinero o artículos a crédito a los indios, para evitar su nueva dependencia de los colonos. Sin embargo, estas circunstancias a las cuales se agregó en los mismos años una epidemia de sarampión que costó la vida a 80 indios en San Sebastián, llevaron a fuertes tensiones, tanto entre Misioneros y criollos, como entre indios y forasteros en lo general. Los Misioneros trataron de defender a los indígenas contra los abusos de los colonos; éstos en cambio trataban de influenciar a los indios en contra de los clérigos. En la confusión consiguiente los indios optaron por replegarse, para evitar fricciones con ambos. Un numeroso grupo de los *Ika* se retiró hacia el Occidente, al río *Aracataca*, donde se establecieron en la población de *Seránkua*, a dos jornadas de San Sebastián, mientras que grupos más pequeños migraron hasta más allá y bajaron el río Sevilla donde fundaron pequeñas agrupaciones cerca de la población *kogi* de *Cherrúa*. Otro grupo, más numeroso aun, migró hacia el noreste, al río *Donachuí*. Allí la migración *Kogi* de 1870 había establecido varias pequeñas poblaciones, a saber:

Donachuí propiamente dicho, *Sogróme*, *Sakarakúngui*, *Tauijáishka*, *Meuyaka* y varias otras. Aproximadamente mil indios *Ika* poblaron ahora el valle, desplazando a la escasa población *kogi*, de la cual sólo un centenar de individuos permaneció en el lugar, retirándose los demás hacia la zona de San José. Familias individuales de *ika* habían migrado ya en años anteriores hacia el río Macana y el *Kamíntukua*, y migraron ahora hasta San José, y por el Oeste hasta San Andrés (ambas poblaciones *kogi*). Estos años marcan pues una época de dispersión y ansiedad que llevó también a tensiones entre *Ika* y *Kogi*.

Bolinder dice que cuando trató de continuar sus estudios en San Sebastián, después de la fundación de la Misión, encontró un cambio radical en la actitud antes tan abierta y amistosa de los indios. Todo el aspecto mágico y religioso de su cultura se ocultó ahora de los intrusos y se cubrió de un manto misterioso y casi impenetrable. Los indios se habían vuelto desconfiados y silenciosos, tratando de ignorar toda pregunta que se refiriese a detalles de su cultura. El etnólogo sueco no parece haber observado la actitud hostil que muchos indios mantuvieron frente a la Misión y tuvo más bien la impresión de que la cultura aborigen estaba ahora próxima a desaparecer. Su pesimismo al respecto va muy lejos cuando dice que pronto la cultura de los *Ika* estará representada solo por las colecciones etnográficas museales y por la película tomada por él. Como veremos más adelante, tales profecías están aun muy lejos de cumplirse, no obstante que han pasado casi cuarenta años desde entonces.

Pero veamos ahora lo que ocurrió entre los *Kogi*, en las primeras décadas del siglo XX. En 1915, mientras que Bolinder estaba entre los *Ika*, el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss se estableció por espacio de tres meses en *Hukuméiji*, donde efectuó un detallado estudio lingüístico y recogió un material abundante sobre mitología y religión de la tribu. Allí mismo encontró a José Trinidad *Noivita*, el antiguo seminarista y protegido del P. Rafael Celedón, quien mientras tanto había regresado de nuevo a su tierra y vivía de nuevo según todas las costumbres tradicionales de su tribu. Sin embargo, sus conocimientos de francés y el hecho de haber sido amigo de de Brettes, hacían que los demás indios sospecharan de él y José Trinidad había sido acusado por los *Kogi*, de hacer causa común con franceses y otros forasteros,

y de haber traído a Preuss a la Sierra Nevada. Así pues cuando éste llegó a Pueblo Viejo, los *Kogi* de *Hukuméiji* culparon a José Trinidad *Noivita* de esta nueva intrusión e intentaron huir y abandonar la población. Aunque Preuss fue finalmente recibido en *Hukuméiji* y estableció un contacto provechoso con los indígenas, su descripción de la actitud de los indios hacia los forasteros, difiere mucho de la que dio de Brettes veinte años antes. La razón para su reserva y hostilidad para con Preuss, fue evidentemente la creciente presión de la colonización criolla. Ya en 1915 ningún indígena vivía en el poblado de Pueblo Viejo (San Antonio), y los criollos mantenían activo comercio y trueque con los *Kogi* de San Francisco, San Miguel y Santa Rosa. Les vendían ron, machetes, ollas y sal a precios exorbitantes, procurando endeudar a los indígenas, para obligarlos a trabajar en sus cultivos o a abastecerlos de comida y animales domésticos. Sin embargo, *Hukuméiji* quedó fuera de esta zona de influencia, ya que estaba a dos jornadas de Pueblo Viejo y que el camino era intransitable en su mayor parte, para animales de silla. La activa vida ceremonial descrita por Preuss, las fiestas y ritos y el gran interés y respeto por las tradiciones religiosas antiguas, se destacan al comparar estos datos con la descripción de de Brettes. Preuss no parece describir una cultura en vía de aculturarse, sino más bien observa que la antigua religión y el ritual se conservan celosamente. Sus relatos no indican transición ni aculturación progresiva, sino más bien estabilidad e integración.

En los mismos años las poblaciones *sanká* de El Rosario y *Marocaso* fueron abandonadas por los indígenas, cediendo al lento empuje de los colonos. De ahí en adelante los *Sanká* no fundaron nuevas poblaciones, sino que familias individuales establecieron dispersas sus casas, regadas por las hoyadas y faldas de las montañas, sin formar agrupaciones numerosas. Prácticamente todos los *mámas* de los *Sanká*, así como muchos individuos de alto status se establecieron en las poblaciones *kogi* o cerca a ellas y matrimonios entre hombres *kogi* y mujeres *sanká* se volvieron más y más frecuentes. Los demás que permanecieron en la zona de influencia de la colonización, empezaron a dedicarse al cultivo del café. Muchos de ellos trabajaron temporalmente como peones para los colonizadores y aun las mujeres y los hombres comenzaron a usar traje europeo y a aprender castellano.

En *Atánquez* la aculturación progresó más aún. Ya eran contados los individuos que hablaban la lengua aborigen; solo pocas mujeres llevaban el vestido indígena; se introdujeron techos de zinc, pisos de cemento y se abrieron varias tiendas cuyos dueños eran los criollos que había inmigrado en épocas anteriores. Fue así la Cultura *Kankuáma*, el primer grupo de la Sierra Nevada en adoptar todos los rasgos exteriores de la cultura rural colombiana.

Nos acercamos a la época actual y con ella a un nuevo capítulo en la historia de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada.

10—El movimiento renacentista

A fines del siglo XIX los tres agentes de aculturación: los Misioneros, los colonos y las guerras civiles, motivaron una serie de movimientos migratorios, por medio de los cuales los *Kogi* principalmente trataron de evitar contactos demasiado estrechos con elementos foráneos. Estos movimientos sin embargo no se iniciaron en el área directamente afectada por la presión exterior, tal como por ejemplo en Pueblo Viejo, sino comenzaron en las poblaciones de *Makotáma* y *Hukuméiji*, la primera a una jornada de Pueblo Viejo y la segunda a dos jornadas de allí. Las migraciones empezaron lentamente y en distintas direcciones. De *Makotáma* varias familias, guiadas por el *Máma Huí* Barros, cruzaron por el Páramo de *Surlibáka* y descendieron a las cabeceras del río *Guatapurí*, ya sobre las vertientes sur-orientales. Otros siguieron y fundaron más abajo la población de San José, al Sur del antiguo centro ceremonial de *Chendúkua*. La segunda migración partió de *Hukuméiji* hacia el Occidente y fue dirigida por los dos *Mámas* Julián *Nolavita* y Javier *Auiguí*. Cruzando por las cabeceras del río Don Diego ambos grupos, cada uno compuesto de cuatro familias, llegaron a la vertiente occidental. Allí se separaron. Mientras que el grupo de *Máma* Julián fundó la población de San Andrés, en el alto río Frío, el otro grupo continuó su marcha y entró al valle del río *Tucurínca*, donde fundó la población de *Mamarongo*.

Con los nombres de las nuevas fundaciones se conecta cierto significado aquí. Dos poblaciones: San José y San Andrés reci-

bieron los nombres de Santos de la Iglesia y evidentemente estas dos poblaciones quedaban en la vecindad de áreas de colonización criolla; la primera del lado de *Atánquez* y *Guatapurí* y la segunda del lado de Ríofrío. Las otras poblaciones recibieron nombres indígenas y estaban considerablemente más alejadas de las zonas de contacto. El centro ceremonial de la población de la vertiente sur-oriental, se llamó *Chendúkua*, mientras que el centro ceremonial de la migración occidental fue *Mamaróngo*. *Chendúkua* sin embargo, no es una palabra de la lengua *kogi*, sino de los *Sanká* (temblor), tribu que vive cerca de esta zona y cuyos miembros recorren frecuentemente las cabeceras del *Guatapurí*. *Mamaróngo* en cambio es el nombre de un centro ceremonial muy importante de los *Kogi* al Este de Pueblo Viejo y significa en su lengua "lugar donde originó el *Máma*" (donde nació, vivió, etc.). Por cierto, la palabra *Mamaróngo* no es un toponímico propiamente dicho, sino puede aplicarse a cualquier lugar sagrado. Lo mismo se puede decir de la palabra *cherrúa*, también nombre de un centro ceremonial al Este de Pueblo Viejo y que se puede traducir como "antiguo, lugar de origen" y en un sentido transferido, "útero, vagina". Según los informadores estos nombres fueron escogidos por los *mámas*, después de largas adivinaciones y fueron determinados de acuerdo con las condiciones locales, dando nombres españoles o *sanká* a las poblaciones expuestas a posibles contactos en el futuro, como medida defensiva.

Los ambientes geográficos en los cuales se efectuaron las tres fundaciones, o sean San José, San Andrés y *Mamarongo*, mostraban marcadas diferencias ecológicas y físicas. San José se fundó sobre una terraza aluvial, a una altura de 1.420 metros sobre el nivel del mar, mientras que sus fundadores *kogi* habían vivido antes en *Makotáma*, aproximadamente a 2.300 metros de altura. Además, el valle del alto río *Guatapurí* está bien protegido contra los vientos y tiene menos precipitación pluvial que las vertientes septentrionales. Mientras que las faldas norteñas están densamente forestadas, con excepción de los valles habitados por los indios y donde predominan sabanas y lomas cubiertas de paja, las vertientes sur-orientales, expuestas a fuertes vientos del Nor-este son, aunque menos inclinadas, más erosionadas. Las faldas de los valles están cubiertas con paja alta y llenas de rocas, habiendo solamente pocas terrazas aluviales utilizables para fundación de poblaciones. A pocas horas río abajo, y detrás de un

paso formado por el divorcio de aguas entre la hoya del río Badillo y del *Guatapurí*, se abre la hoya del río Badillo, en cuyas faldas está *Atánquez*, la antigua población *Kankuáma*, ya colonizada por los criollos. Las posibilidades agrícolas eran aproximadamente las mismas que las que ofrecía el antiguo habitat de *Makotáma*, aunque el clima más caliente permitía ahora el cultivo de más caña, guineos y aun de café.

En las vertientes occidentales las condiciones eran muy diferentes. Una densa selva, fuertes lluvias durante gran parte del año y lo accidentado del terreno caracterizan esta zona. Para establecer cultivos era preciso tumbar primero el monte y prácticamente no había terrazas aluviales, pues los valles son muy inclinados, con vertientes precipitadas. Ninguna colonización criolla había penetrado aun a más de 500 metros de altura, y las próximas poblaciones de mestizos se encontraban en las tierras bajas, en la base del macizo.

Los dos centros de la migración occidental se establecieron sin embargo en ambientes aun diferenciados. *Máma* Julián y su grupo fundaron a San Andrés sobre la cima de una colina dominando el río Frío, a una altura de 1.370 metros, es decir, aproximadamente 500 metros más alto que *Hukuméiji*. Las tierras adyacentes están formadas por largas crestas con vertientes no muy inclinadas; con abundantes aguas y un ambiente zoológico variado. El mismo *máma* hizo su casa en la región del actual Platanal, aproximadamente a 1.000 metros de altura y a dos horas de camino de la población.

El grupo de *Máma* Javier se había encaminado hacia el río *Tucurínca*. Allí, en un valle aislado y en una región cubierta de sitios arqueológicos, a plena vista de picachos imponentes, fundó a *Mamarongo* a unos tres a cinco días de camino de la próxima población criolla y a una altura de unos 1.500 metros. Mientras que las posibilidades agrícolas para San Andrés eran más bien prometedoras, las vertientes occidentales, cubiertas de rocas de la zona de *Mamarongo*, la hacían menos apropiada para fundar una población de indios poco inclinados al trabajo duro y extenuante de abrir tierras de cultivo en esta selva. Entre San Andrés y *Mamarongo* no se abrió ninguna trocha y la última población fue (y aun es) accesible solo desde la base del macizo, subiendo

primero el río Sevilla y cruzando luego hacia el Sur y a la hoya del *Tucurinca*.

Debemos tener aquí en cuenta la situación alimenticia de las poblaciones donde originaron las migraciones, en relación con el problema general del abastecimiento y de los cambios en la subsistencia obligados por el nuevo ambiente. En la región de *Makotáma* la dieta se basaba principalmente en las siguientes plantas alimenticias: papas, batatas, arracacha; otros alimentos básicos de los *Kogi* tales como la yuca, la malanga o el plátano se consumen allí solo ocasionalmente y no crecen en esta zona si no son traídos de la parte más baja de los valles. En la nueva fundación de San José, la dieta básica fue muy distinta; por estar situada a menos altura, papas y batatas se podían sembrar sólo muy ocasionalmente, lo mismo que la arracacha, estando reemplazados estos tres frutos ahora por plátano, guineo, caña de azúcar, malanga, yuca y fríjol. La industria de la panela no había existido en *Makotáma*, pero se volvió ahora una de las actividades principales de familias enteras, representando así el foco de contacto y de comercio con los criollos de *Atánquez*, quienes fabricaron ron de la panela y revendieron el producto a los indios. La sal casi no se había usado en *Makotáma*, pero se volvió ahora un artículo de uso diario, siendo introducida por los colonos quienes la cambiaron por panela u otros alimentos producidos por los indios. En el caso de la migración sur-oriental, los cambios diatéticos eran por consiguiente muy fuertes e introducían por la adopción de la industria de la panela, un factor importante para contactos extraculturales en el porvenir.

La población de *Hukuméiji* basaba su alimentación en plátano, guineo, yuca, malanga, caña de azúcar, algunas batatas y un número de frutas tales como zapote, papaya, aguacate y *kandji* (*Metteniusa edulis*). Esta dieta no varió en el caso de San Andrés, excepto que allí había solo pocas frutas y que no crecían árboles de *kandji* en los alrededores. En el caso de *Mamarongo* la situación cambió en el sentido de que las papas, las batatas y las arracachas se podían sembrar más arriba en el valle.

Pero aquí un nuevo factor de gran importancia entra en el cuadro. Los *Kogi* ponen mucho énfasis en la estricta diferenciación entre plantas alimenticias autóctonas y otras que fueron introducidas después de la Conquista. Las plantas autóctonas,

tales como la yuca, el maíz, la arracacha o el *kandji* “pertenece” a los *Kogi* y ocupan un puesto bien definido en el árbol genealógico, que abarca a toda la creación tal como la ven los *Kogi*. Cada planta tiene su “madre” y su “padre”; se les hacen ofrendas especiales; se les tienen canciones propias y se ejecutan bailes determinados para ellas; las mismas plantas son consideradas como “gente”. Según la mitología *kogi* estas plantas alimenticias fueron creadas de las diferentes partes de un cuerpo de mujer, siendo la excepción el maíz, que fue creado del cuerpo de un hombre. En cambio, las plantas alimenticias introducidas en épocas históricas tales como el plátano, el guineo, la malanga, la caña de azúcar, no “pertenece” a los *Kogi*. No tienen “padre” ni “madre”, ni tienen significado emotivo alguno, ni tampoco valor simbólico. Durante las ceremonias religiosas, confesiones, adivinaciones o ritos del ciclo vital, está estrictamente prohibido consumir estas plantas alimenticias que no “pertenece” y el individuo (o el grupo) tienen que restringirse a una dieta de alimentos que tienen su “puesto” en el árbol genealógico *kogi*. Si consideramos el cambio de *Makotáma* a San José, a la luz de estas observaciones, comprendemos que esta situación debe haber causado un dilema considerable. En *Hukuméiji* había siempre la posibilidad de obtener yuca o arracacha de zonas vecinas, pero en San Andrés no había plantas alimenticias de tierras frías o frescas. Hay que tener en cuenta que los *Kogi* toman estos tabús alimenticios muy en serio y que un individuo, aunque esté acosado por el hambre, no los infringe; no tanto por miedo a sanciones sociales sino por miedo a castigos sobrenaturales en forma de enfermedades. En las antiguas poblaciones había sido posible observar los tabús, pero fue casi imposible en San Andrés; difícil en San José y practicable solamente en *Mamarongo*.

Debemos ocuparnos ahora de la personalidad de los hombres quienes dirigieron las migraciones y cuya influencia individual determinó en alto grado los desarrollos posteriores. Todos los tres *mámas* pertenecían a familias en las cuales la función de sacerdote, había sido hereditaria desde siglos. *Máma Huí* era del *Hukúkui-Tuxe*, un grupo asociado con el Buho, la Noche y el Occidente. Por razón de estas asociaciones, los *Hukúkui* se dicen tener ciertos poderes malignos conectados con la muerte y ocupan también una posición algo extraordinaria por sus matrimonios con las mujeres *Mitamú* (Culebras), un grupo que como ya lo

expusimos, representa remanentes de tribus costaneras. Aunque *Máma Huí* se consideraba generalmente como un *máma* de prestigio, su status de saber parece haber sido algo más bajo que el de los otros dos *mámas*. Casi nada sabemos de su historia familiar, su niñez y su vida posterior, salvo que era más bien tímido y que era amigo del ron que compraba de los criollos. Cuando nuevos grupos siguieron a la migración inicial, llegaron otros *mámas* de menos prestigio, junto con sus aprendices y familias, estableciéndose en la vecindad de *Chendúkua*.

El *Máma Julián Nolavíta*, el fundador de San Andrés, era el hijo del *Máma Migíji* (Miguel) *Nolavíta* de *Hukuméiji*, un sacerdote tribal de gran reputación en toda la vertiente norte. De acuerdo con las tradiciones y adivinaciones, Julián debía seguir a su padre en el oficio, pero de muchacho mostró poco interés en volverse *máma*. Sin embargo, su padre y los mayores de la población ejercieron una fuerte presión sobre el joven. Fue enviado a *Mulkangánakve*, el centro ceremonial de los antepasados, donde quedó recluso durante los largos años de su aprendizaje, bajo el estricto control de su padre. Muchas veces *Máma Julián* me contó de estos años de aislamiento y sufrimientos así como del odio que sentía hacia su padre y su pueblo natal. “No quise ser *máma* sólo porque mi padre lo quería así; más bien quise serlo por propia voluntad” decía. Esta actitud de despecho la expresó en muchas conversaciones y bajo la influencia del ron, me contó que había querido matar a su padre. En una ocasión cuando le mostré una fotografía de su difunto padre, en el libro de Preuss, se puso muy excitado y dijo dirigiéndose a la fotografía: “Viejo padre, tú me enseñaste los cantos y los bailes. Tú solamente los conocías, los cantos antiguos. Ahora están olvidados”. Llamó luego a sus hijos y nietos y les mostró la fotografía, haciendo al mismo tiempo unos pasos de bailarín y comenzando a cantar ceremonialmente. La misma noche vino y me pidió que le mostrara otra vez la fotografía; cuando le leí algunos de los textos originales que Preuss había tomado de boca de su padre, Julián me interrumpió a veces para exclamar: “Sí, así hablaba mi padre. Es verdad. Reconozco su modo de hablar”. *Máma Julián* apreciaba la sabiduría de su padre pero lo detestaba como hombre. “Salí de *Hukuméiji* por su culpa”, decía; “Era un viejo malo. Siempre me regañaba, siempre”. Si no hubiera sido por su afición al alcohol, *Máma Julián* hubiera sido un sacerdote de

prestigio muy alto. Pero no pudo renunciar al ron. No obstante lo encontré siempre amable aunque un poco resentido; le gustaba a veces un buen chiste y aunque era retenido acerca de su saber, por las noches le gustaba charlar de los tiempos antiguos. Frecuentemente estallaba violentamente contra la joven generación y aun contra uno de sus hijos, del cual pedía que fuera un *máma*, a pesar de ser también un borrachín con poca vocación para el oficio. *Máma* Julián era miembro del *Hukuméiji-Tuxe*, un clan asociado con el Jaguar, el Día y el Oriente. Los miembros de este *Tuxe* se consideran como estrechamente emparentados con los antiguos *Tairo* y tienen muchas funciones ceremoniales y atributos mágicos, de los cuales carecen los otros *Tuxe*. Mientras que los *Hukúkui* tienen una asociación algo maléfica con las enfermedades, y la personificación masculina de la muerte, los *Hukuméiji* representan la vida y la fertilidad, siendo ellos los "Dueños" de algodón y del *kandjí* y teniendo además muchas funciones ceremoniales en el ritual del ciclo vital. La ausencia de *kandjí* en la región de San Andrés preocupaba a *Máma* Julián seriamente y cada vez cuando se ofrecía la ocasión, mandaba traer algunas frutas de *Hukuméiji*. La fruta del *kandjí* cuyo consumo se dice ser afrodisíaco, es esencialmente un alimento ceremonial.

Máma Javier *Auigú* fue probablemente el más destacado de los tres. Ocupaba el status más alto entre los *mámas kogi* de ese entonces y era respetado en toda la Sierra Nevada. Logró gran fama como tallador de máscaras, siendo uno de los últimos en este arte, y sus adivinaciones de eventos venideros se consideraban como infalibles, aun entre los vecinos *Ika* y *Sanká*. Cuando murió, aproximadamente en 1940, fue enterrado en el alto río Sevilla, al Norte de *Cherrúa*, y el lugar se considera aun como un sitio muy sagrado en el cual se depositan ofrendas. A la muerte de *Máma* Javier, su hijo mayor Ignacio, quien había sido su aprendiz, lo sucedió como *máma* de *Mamarongo*. Aunque tenía entonces apenas 35 años, el nuevo *máma* empezó a ejercer una influencia muy fuerte sobre el pequeño grupo de *Mamarongo* y sus alrededores. En contraste con *Máma* Julián quien odiaba a su padre, *Máma* Ignacio había amado y venerado al suyo; quería ahora imitarlo e identificarse con él. Ya que había adquirido un saber esotérico muy extenso, a pesar de ser aun relativamente joven, su fama corrió pronto y hasta *mámas* mucho más viejos

tales como el sexagenario *Máma* Ambrosio o el centenario *Máma* Simón de *Cherrúa*, reconocieron su superioridad y se inclinaron ante su sabiduría.

Mientras que *Máma* Julián se conducía de un modo muy natural (en términos de nuestra cultura) y nunca hacía gran ostentación de su alto status y de su saber frente a otros, *Máma* Ignacio era un amanerado cuyos movimientos artificiales y manierismo de hablar llamaban inmediatamente la atención. Cuando discutía parecía ejecutar gestos estuidados, escogiendo sus palabras con cuidado y no tolerando interrupciones, ni lo que él considerase como conducta irrespetuosa. Su figura alta y delgada, su cara larga y pálida y sus manos expresivas eran un fuerte contraste al compararlo con el rojizo y robusto *Máma* Julián o con cualquier otro *Kogi*. *Máma* Ignacio raras veces mencionaba a su padre, pero cuando hablaba de él lo hacía con veneración y respeto, como si hablase de un héroe quien lo había encargado de una gran misión, la cual iba a cumplir con eficiencia y celo.

Máma Ignacio pertenecía al *Kurcha-Tuxe* cuyos atributos son: el Zorro, el Agua y el Cristal de Roca. Los *Kurcha* son los Dueños del Norte, del Agua y del "Lado Derecho" y poseen una larga serie de atributos mágicos. Tenemos ciertos indicios de que todos los miembros del *Kurcha-Tuxe* ocupan un status más alto que miembros de otros *Tuxe* y que los *mámas* de los *Kurcha* siempre gozan de mucho prestigio. Se les atribuye el poder de la clarevidencia, lo mismo que el poder de llamar la lluvia, de curar muchas enfermedades y de producir virilidad. Míticamente los *Kurcha* dicen descender de los antiguos *Matúna*, un grupo que como vimos ya, en la época de la Conquista ocupaba la región de Santa Marta y las estribaciones vecinas de la Sierra Nevada.

Hablaremos nuevamente más adelante sobre los tres *mámas*, pero debemos regresar ahora al problema general de las nuevas poblaciones y de su consiguiente desarrollo.

La migración sur-oriental que había fundado a San José perdió casi todo contacto con el grupo principal de la vertiente norte. Casi nunca ocurrió que familias o individuos cruzaran el Páramo de *Surlibáka* y así los caseríos vecinos dejaron de tomar parte en el desarrollo que se efectuaba al otro lado de las montañas. En cambio, en seguida los indios establecieron contacto con los mestizos de *Guatapurí* y *Atánquez*. Algunos indios *Sanká* se esta-

blecieron así mismo en San José y en la vecindad y además los *Kogi* establecieron contacto con los *Ika*. Adquirieron ganado vacuno, cerdos, trapiches y fondos para hacer panela y pronto se desarrolló un comercio regular con los mestizos, quienes intercambiaban productos a base de trueque con los indios. Estos contactos sin embargo no parecen haber influenciado mucho a los indios, quienes continuaban esencialmente la misma vida que habían llevado en *Makotáma*. Mucho preferían los *Kogi* a los habitantes de *Atánquez*, a los mulatos y negros de Pueblo Viejo y *Dibulla*, y al paso que transcurrieron los años se desarrollaron amistades personales con los vecinos, cimentados por compadrazgos. Los *Kogi* siempre consideraron a los atanqueros como indios y “hermanos menores” identificándolos con la tribu *Kan-kuáma*. En cambio tomaban como personas muy inferiores a los colonos de sangre negra. Si los habitantes de San José eran más bien tímidos y desconfiados, eso se debía más bien a su aislamiento del grupo principal, y no tanto a los abusos ocasionales de los vecinos mestizos.

Aunque la comida nunca fue muy abundante, la situación alimenticia del grupo de San José era más bien buena y el comercio con los criollos contribuyó a los primeros comienzos de un status individual, basado en propiedad, es decir en una fuente permanente de alimentos. Había familias “ricas” y familias “pobres”, diferencia marcada ante todo por la posesión de trapiches y su rendimiento anual. Algunas familias se establecieron permanentemente en la población, en lugar de vivir en sus sembrados. La administración política del grupo fue dividida entre el *Máma* y el *Makú* (o “Comisario” como fue designado). El primero residía en *Chendúkua* de donde descendía raras veces a San José para “dar consejo” u oír confesión o dirigir el ceremonial de bautismo, iniciación, matrimonio o entierro; mientras que el Comisario vivía cerca de la población o en ella, controlando los trabajos comunales, los tributos mensuales para el *máma* y arreglando disputas de menor importancia. El Comisario era miembro de una de las familias “ricas” y tenía prestigio y autoridad.

Ocurrieron luego una serie de complicaciones que influenciaron profundamente la comunidad. En primer lugar, el aislamiento del grupo principal de la vertiente norte hizo muy difícil la estricta observación de las reglas de matrimonio. No había muchachas núbiles de ciertos *Dake*, y en lo general había menos

mujeres que hombres. Paulatinamente el matrimonio entre primos paralelos o cruzados llegó a ser tolerado por la sociedad y aunque los *mámas* amenazaban con castigos sobrenaturales, algunos hombres se casaron con mujeres *sanká*. Esta última forma de matrimonio había ocurrido ya en otras regiones del habitat *kogi*, donde había recibido plena aceptación, pero en el caso de San José, en vista de su aislamiento y de la vecindad inmediata de los *Sanká*, estos matrimonios no se consideraron legítimos y causaron la protesta de los *mámas*. Al mismo tiempo, los *Ika* que huyeron de los Misioneros y criollos de la vertiente sur, se establecieron más y más en el valle del *Donachuí* y los *Kogi* se retiraron de allí en su casi totalidad. Luégo, en los años alrededor de 1935, los colonos ya aparecieron en las inmediaciones. Algunos de los indios de San José vendieron sus cultivos cerca del poblado a los colonos de *Atánquez* y un pequeño número de éstos se estableció allí. Poco después algunos individuos de *Atánquez* ocuparon a San José a mano fuerte, intimidando a los indios. Los *Kogi* se retiraron sin ofrecer la menor resistencia y fundaron a pocos kilómetros río arriba, una nueva población, visible desde San José, pero ya sobre una terraza muy pequeña y poco adecuada para cultivos. El nombre de esta población fue *Maruámake*, que se convirtió en el centro social del grupo. Es de anotar aquí el hecho de que los *Kogi* al retirarse de San José desbarataron cuidadosamente la capilla católica y trasladaron a *Maruámake* todos los materiales (madera, paja, etc.) para reconstruirla idénticamente. Ya en esta nueva fundación las relaciones con los colonos se volvieron tensas y mientras que éstos traían más y más ron, los cultivos de caña de los indios disminuían, así como los terrenos cultivados con plantas alimenticias, ya que los colonos habían comprado las propiedades de muchas familias *kogi*. Algunos indios *sanká* se establecieron en la nueva población; matrimonios entre *Sanká* y *Kogi* se volvieron más y más frecuentes y la situación alimenticia empeoró en parte por las malas cosechas y en parte por lo reducidas de las tierras de cultivo. Algunas familias abandonaron la población definitivamente y establecieron sus casas y cultivos más arriba, en las cercanías de *Chendúkua*. Los *mámas* de este centro ceremonial nunca habían intervenido mucho en la vida de la población y sólo raras veces se organizaban ceremonias colectivas o bailes. En resumen, la situación se puede caracterizar así: los colonos criollos visita-

ban semanalmente la población de *Maruámake*, vendiendo ron a cambio de animales domésticos, panela o trabajo manual; la mortalidad infantil debida a disentería y bronquitis aumentó; ocurrieron varios casos de homosexualidad entre hombres jóvenes, quienes habían estado imposibilitados de encontrar mujeres de su *Dake* correspondiente, y se registraron varios casos de incesto entre madre e hijo. En 1947 un ambiente hostil reinaba en la población y durante mi estadía los hombres no quisieron hablar conmigo, las mujeres huían de mi presencia y los niños lloraban al verme. En todas partes se pronunciaban insultos contra los intrusos, aunque como es el modo *kogi*, se me manifestaba amistad al mismo tiempo. En efecto, los colonos aún no se consideraban como enemigos sino como proveedores de ron, el cual se había vuelto una necesidad para casi todos los hombres, y la hostilidad se dirigía más bien contra nuevos intrusos que pudiesen estorbar este equilibrio. Era tal la tensión, que resolvieron los indios en una de sus borracheras, forzar la puerta de la capilla y sacar la imagen del Patrono a la plaza, donde la despedazaron a piedra y palo. Al hablar con el indio que había instigado el suceso y al preguntarle por qué habían decidido destrozar la imagen, me dijo: "Este Santo, no haciendo nada. Sentado, nada más. Siempre sentado. Nosotros pidiendo, rogando, pero Santo no haciendo nada. Ahí sentado. ¿Para qué mandan Santo así? No sirven". En esta época *Maruámake* era visitada periódicamente por sacerdotes católicos de *Atánquez*, visitas que esencialmente implicaban la administración de los Sacramentos del Bautizo, del Matrimonio o una Misa en la capilla. La llegada de un misionero protestante norteamericano quien se estableció en *Atánquez*, causó entonces un problema más grave aún. Cito aquí sólo las palabras de un *Kogi*: "Primero viene Capuchino y dice: La Virgen, los Santos, todos son buenos. Le decimos que sí, Padre. Luégo viene otro, evangélico, y dice: sólo Cristo sirve, pero la Virgen y los Santos no son buenos. Hermanito, ¿por qué no nos dejan tranquilos si ellos mismos no saben qué es la verdad?"

Pero volvamos ahora a San Andrés y observemos qué ocurrió en esta población desde su fundación.

Poco después de fundada, un antioqueño emprendedor quien estaba atraído por las leyendas populares sobre los tesoros de *Pocigüeica*, estableció sobre una colina, a una hora de San An-

drés, la hacienda de San José de la Montaña. Su numerosa familia empezó a limpiar el monte, abrir caminos y pronto el pequeño centro colonizador estuvo rodeado de cultivos, cercas y corrales. Entre la población de San Andrés y la hacienda, pero más arriba en las faldas, se fundó otra hacienda llamada *Maroma*, y en la misma época varios criollos ampliaron la trocha de Río-frío y colonizaron la región del Cerro Mico, aproximadamente en la mitad del camino entre San Andrés y las tierras bajas al Occidente. Esta colonización, aunque esporádica y parasitaria, avanzó lentamente hacia las alturas. Los *Kogi* de San Andrés adquirieron algún ganado, puercos y gallinas y vendían a los colonos que los visitaban de vez en cuando panela, u otros productos. Cuando el avance de los colonos llegó hasta la región de Platanal, *Máma* Julián vendió sus tierras allí y se trasladó para más arriba, estableciendo ahora su casa ceremonial y sus cultivos a unas dos horas de camino arriba de San Andrés. Fue ese el primer movimiento de repliegue bajo la presión de la colonización, pero aun durante varios años consecutivos la situación de los indios y de su propiedad no cambió. Por el contrario, llegaron más familias de la vertiente septentrional para construir casas, establecer cultivos y agregarse al grupo de San Andrés.

La migración original que había fundado a San Andrés consistía de cuatro familias, una de las cuales era la de *Máma* Diego *Díngula*, un *máma* viejo quien había llegado junto con *Máma* Julián, pero quien reconocía el status más alto de éste. Después de cumplir con el ceremonial acostumbrado en la fundación de una población, el corte de árboles, la construcción de casas y la siembra de nuevos campos, los dos *mámas* emplearon mucho tiempo en sus adivinaciones, para determinar la importancia simbólica de los rasgos topográficos de los alrededores. De acuerdo con la mitología, la vertiente occidental había estado poblada en tiempos míticos por los *Ubatáshi*, seres mitad humanos mitad animales y a los cuales los *Kogi* consideran como "gente mala". Pero *Máma* Julián y *Máma* Diego trataron ahora de suprimir estas tradiciones, o por lo menos, empezaron a interpretarlas en nuevos términos, dando a entender que la región de San Andrés había sido ocupada en tiempo antiguo por los antepasados directos de los *Kogi* de *Hukuméiji*. Los sitios arqueológicos que aparecieron por aquí y por allá se conectaron pronto con mitos bien conocidos. Un extenso sitio de habitaciones arqueológicas, sobre

la Quebrada Bollo, entre San Andrés y el Cerro Mico, se dijo haber sido la ciudad de *Noána-sé*, *Námaku* y *Kashindúkua* (39, II, 38ff), y muchas de las colinas, caminos, grandes rocas, cuevas u otros puntos cerca a San Andrés fueron incorporados en este ciclo de mitos que tratan de aquellos personajes. Aunque *Noána-sé*, *Námaku* y *Kashindúkua* eran "Hijos de la Madre", también eran esencialmente jaguares-demonios y así el encuentro de jaguares durante la primera época de la fundación, pareció comprobar las nuevas interpretaciones que ofrecían los *mámas*. Una versión característica de estos mitos, conocidos en esta forma aparentemente solo en la vertiente occidental, originó en San Andrés. De acuerdo con esta versión, la mujer de un indio de la vertiente norte, había cometido adulterio con el jefe de una población de la vertiente occidental; de esta unión nació un niño que se crió en el Norte, ignorando la identidad de su verdadero padre. Cuando el muchacho creció y se enteró de que aquel jefe maltrataba a su madre, se encaminó hacia el Occidente y lo desafió. Durante el encuentro dramático, el muchacho reconoce al jefe como su padre, lo destituye e inicia una tiranía sobre la población. Antes de saber la verdad sobre su origen, el joven había sido bueno, pero entonces se volvió malo, convirtiéndose también en un jaguar. Huye finalmente y se ve abandonado por su madre, su padrastro y por toda su gente, viviendo desde entonces como un espíritu vengador en forma de jaguar, en una caverna en las montañas. De cierta manera esta versión de un viejo tema, representa una situación de contacto con todas sus consecuencias fatales y ofrece así una moraleja bien definida. Por otro lado, siendo un mito y una relación de la conducta de los antepasados, tiende a definir la conducta de generaciones actuales. Durante bailes, ceremonias colectivas u otras ocasiones de escape emotivo, los *Kogi* de San Andrés se identifican con estos personajes míticos. "Somos jaguares. Somos hijos de jaguares, de *Kashindúkua*, de *Námaku*, de *Noána-sé*. Comemos mujeres". Fueron estas expresiones repetidas continuamente durante sus ceremonias. Pero solo en San Andrés oí hablar de *Kashindúkua* en calidad de "nuestro padre", y en la vertiente norte se le consideraba solamente como un demonio ambiguo y más bien temible. Sea por su moraleja o por las amenazas en él contenidas, este mito se citó con frecuencia en San Andrés durante consejos y confesiones, pero ésto no inhibió a la gente para identificarse en otras ocasiones con sus

personajes. La actitud de desprecio, que se observa tan a menudo entre los *Kogi*, fue aquí muy evidente y puede resumirse así, parafraseando a muchos de los informadores: “Sabemos que el contacto con los criollos debe evitarse porque trae terribles consecuencias; pero debemos seguir el ejemplo de nuestros antepasados”.

Regresando otra vez el problema de la formación de nuevos toponímicos creados para identificar el nuevo ambiente geográfico, se observa que estos se conectaron casi siempre con la fauna o flora de la región. Mencionamos: “el lugar donde hay culebras”, “el lugar donde hay aves nocturnas”, “el lugar donde crecen palmas”, etc. La costumbre general en el antiguo habitat, de usar términos de parentesco para nombres de colinas o montañas, no se introdujo en San Andrés.

Económicamente la población floreció. La mayoría de las familias tenían varios cultivos, algunos animales domésticos y casas bien construídas; había numerosos trapiches con una abundante producción de panela. Esta la compraban los colonos, quienes dos o tres veces por mes visitaban la población. Cuando se abrió un camino más ancho hasta Ríofrío, los jóvenes *Kogi* empezaron a frecuentar las poblaciones y ciudades en las tierras bajas y viajaron a veces hasta Santa Marta y Ciénaga. Primero las mujeres no tomaban parte en estas excursiones y por lo general la generación más vieja no las aprobó, pero ya alrededor de 1930, familias enteras hicieron cortas visitas a las poblaciones colombianas, vendiendo hojas de coca como remedio, comprando sal y pescado seco o buscando bautizar a sus niños, para obtener así la protección de un compadre criollo. Estos viajes y el comercio local tan activo, llevaron a cierto grado de transculturación lingüística, del cual quedaron sólo excluídas las mujeres. El vocabulario adoptado se limitó sin embargo a los términos indispensables para transacciones comerciales y apenas permitía la discusión de otros tópicos.

Mientras que la vida económica de la población así florecía, los aspectos religiosos y éticos de la vida se abandonaron más y más. Poco después de la fundación del poblado, se construyó un centro ceremonial llamado *Karldesáka*, aproximadamente a una jornada en las faldas arriba de San Andrés, y durante las primeras décadas se celebraban frecuentemente bailes y otros

ritos colectivos en él. Pero en años posteriores este centro se abandonó. Los objetos ceremoniales tales como máscaras, maracas, vestidos o adornos de plumas, fueron deteriorados por el moho y los insectos. La vida religiosa de la población se concentró al ceremonial del ciclo vital, a confesiones, consejos y algunos ritos individuales diarios, pero el control del *máma* disminuyó ya que Julián permanecía casi siempre en su casa lejos de San Andrés, sin intervenir directamente en la población. Los asuntos administrativos del poblado, ofensas menores y su castigo, estaban bajo la jurisdicción del "Comisario", pero frecuentemente éste fue víctima de acusaciones y repetidas veces ocurrieron cambios, destituciones y aun castigos para los que ocupaban el cargo. Los juicios arbitrarios, los castigos severos, o las decisiones injustas a veces en favor de sus propios familiares, causaron serias dificultades entre los indios y su Comisario. Había robos de ganado y de perros, violencia durante borracheras o intrusiones a la propiedad ajena, y finalmente los indios empezaron a llevar sus pleitos a las autoridades colombianas, en Ciénaga, Ríofrío y Santa Marta. En la mayoría de los casos las autoridades tenían poco interés en estos asuntos y además estaban imposibilitadas prácticamente de resolver los confusos pleitos, de modo que trataban de deshacerse pronto de los indios y los mandaban regresar a su población. Ignorando las costumbres indígenas, las autoridades de Ciénaga nombraron al mismo *Máma* Julián en calidad de Comisario, lo que se interpretó entre los *Kogi* como el hecho más ilegal. Los indios continuaron visitando los abogados colombianos, pidiendo audiencias al Gobernador en Santa Marta o acudiendo a sus compadres criollos para obtener satisfacción en sus demandas. Al mismo tiempo cada hombre aspiraba a ser nombrado Comisario. Presuntos candidatos trataban de influenciar o sobornar al *máma*, quien desde luego tenía la última palabra en un tal nombramiento; así mismo buscaron de reunir secuaces por medio de promesas de una mejor administración. Sin embargo, estas promesas no se referían tanto a la protección de la propiedad individual, sino más bien a asuntos religiosos. "Si yo fuera Comisario, yo limpiaría la población; yo haría una nueva casa ceremonial; yo organizaría bailes", se decía en estas ocasiones. Cada indio proclamaba ser el único capaz de restaurar el orden, el respeto de sus leyes y de administrar una justicia imparcial, pero este orden se interpretó siempre en términos de

religión y en términos de obediencia al *máma*. En efecto, los continuos pleitos entre familias que entablaban demandas entre sí ante las autoridades colombianas, eran sólo la expresión de una hostilidad y agresión intrasocial, que no había existido en otros tiempos. De cierto modo, estos pleitos y quejas se volvieron un escape institucionalizado para la agresión. Los acusadores hicieron muchas veces reclamos absolutamente imaginarios y no se preocupaban si el contrapartido reaccionaba o no. La gratificación estaba en la acusación que se detallaba a todos los que quisieron oírla; en las visitas al Gobernador o al Alcalde, en las compras en las poblaciones criollas y luego en las amenazas que se podían formular al regreso, pretendiendo que la autoridad respaldaba las acusaciones y que pronto serían castigados severamente los enemigos. El alcoholismo empezó a jugar un papel muy importante en esta situación para el buen provecho de los colonos, cuyos alhambiques en el Cerro Mico producían grandes entradas.

En esta fase de desarrollo ocurrió un serio disgusto entre *Máma Julián* y *Máma Diego*. El último había permanecido en la población, observando las peleas y pleitos, la lucha por el puesto del Comisario, las borracheras tremendas y el abandono de la religión. Siendo un *máma* de poco prestigio y no contando con un respaldo popular, *Máma Diego* se atrevió a culpar a *Máma Julián* como responsable de tales condiciones. En efecto, *Máma Julián* descendía ahora semanalmente a San Andrés para comprar ron y para tomar parte en la borrachera general. En señal de protesta en estos días *Máma Diego* se iba de la población, a otra casa que poseía a una hora de camino, valle abajo. Allí meditaba, adivinaba, hacía ofrendas y bailaba por las noches. Los jóvenes se reían de él. Su sobrina que vivía en su casa se fugó con un indígena desacreditado. Algunos de los niños de *Máma Diego* murieron.

Fue en 1946 que encontré a *Máma Diego* en San Andrés. Vivía en la población y ocasionalmente compraba también una botella de ron, pagando con lo poco que poseía. Los dos *mámas* no se trataban, pero *Máma Diego* continuaba acusando a *Máma Julián* de no ejercer su autoridad y de no organizar bailes, ofrendas y otros ritos. *Máma Julián* en cambio trataba de ignorarlo y sólo se enojaba cuando otros le contaban de las acusaciones de *Máma*

Diego. El, Julián, pensaba que podía manejar la población por un control remoto, desde su casa ceremonial y sin establecer un contacto personal con sus súbditos. “Son los jóvenes, los muchachos, que empiezan con los pleitos”, decía. “Pero yo bailo cada noche y hago ofrendas todo el tiempo y todo se arreglará”.

Máma Diego sufría de disentería y cada nueva botella de ron tenía graves consecuencias. Cuando lo visité durante uno de sus ataques causados por una reciente borrachera solitaria, me dijo: “Esta noche moriré. Cuando esté muerto, caminaré hacia las montañas e iré a ver a la Madre. San Andrés está perdido. Todo está perdido porque nadie obedece ya las leyes antiguas. Moriré”. Pero contrario a sus palabras, el viejo se alentó. Nunca visitaba las poblaciones criollas, pero recibía amablemente a los colonos, les vendía sus animales domésticos y su panela y permanecía en la población. Un día, durante una fiesta de borracheras, vino *Máma* Diego y puso en mis rodilals un bebé de pocos días de nacido diciendo: “El niño está enfermo y muriendo. Tú cúralo. Yo no puedo curarlo porque todo está perdido”. Pero el niño murió la misma tarde. Por la noche *Máma* Diego tuvo un nuevo ataque de disentería porque había tomado varias botellas de ron, y toda la noche su mujer y sus hijas bailaron alrededor de su hamaca, cantando y tocando tambor, para curarle y alejar la muerte.

Durante el año de 1946, la autoridad de *Máma* Julián decayó rápidamente. Antes acostumbraba beber él solo en su casa, pero ahora empezó a mezclarse con los demás y a veces fue insultado. Era respetado únicamente en la casa ceremonial. En una ocasión ví cómo le pegaba violentamente a un hombre joven quien había entrado a este lugar sagrado, con un cigarrillo en la boca, y en otra ocasión convocó súbitamente un concejo y pronunció castigos graves contra algunos individuos borrachos y agresivos. Pero poco después se retiró de nuevo a su casa y no regresó al poblado durante semanas.

Durante el mismo año ocurrieron varios casos de adulterio, pero por lo demás la vida familiar estaba aun poco afectada, a pesar de la inquietud general. La alimentación era buena, a veces casi abundante; la mortalidad infantil disminuyó y había algunas familias con más de \$ 100.00 en efectivo a su disposición, para ellos un gran capital, adquirido en la venta de ganados,

cerdos o panela. Pero en 1947 a 1948 esta situación cambió. Algunos colonos habían comprado de los indios las tierras de cultivo y se establecieron ahora cerca de la población. Las autoridades colombianas, cansadas de los continuos pleitos y demandas, habían designado a uno de los criollos como Comisario de San Andrés, en reemplazo de un indígena de alto status, y los alhambiques ilegales florecían. La misma población ofrecía un cuadro triste; las casas se estaban cayendo; los cultivos estaban llenos de malas yerbas y había basura en la plaza y alrededor de las casas. Había mucha agresión, sobre todo entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, y muy notablemente contra animales. Las mujeres, quienes nunca tomaban parte en las borracheras, peleaban con sus maridos y como resultado recibían tremendas palizas y hasta fueron abandonadas. En 1949 los hombres efectuaban actos sacrílegos, tales como fumar y cocinar en la casa ceremonial; los ancianos eran agredidos y aun *Máma Julián* fue atacado en una ocasión, por uno de sus propios hijos, y varias veces por otros jóvenes. Los castigos que en 1946 habían aun consistido en ayuno, insomnio u ofrendas obligatorias, eran ahora en los años de 1947 a 1949 meras multas de poco dinero. El Comisario pedía multas de \$ 2.00 a \$ 20.00, que generalmente se pagaban en el acto. En 1949 la vida familiar se veía seriamente afectada; los hombres estaban borrachos casi todos los días de la semana, maltratando perpetuamente a sus mujeres y niños.

El próximo colono colombiano vivía solo a cinco minutos de camino de San Andrés y un alhambique funcionaba a distancia de diez minutos. Los hombres más jóvenes comenzaban a hablar castellano cuando estaban ebrios, a cantar en castellano o a recitar oraciones católicas. Los viejos también bebían pero ellos lloraban y se lamentaban al estar borrachos: "Todo está perdido. San Andrés está perdido", repetían incansablemente. *Máma Julián* tomó parte en todo, vendiendo casi todos sus cultivos a cambio de ron. Ya casi nunca oficiaba en ceremonias del ciclo vital y cuando se celebraban éstas, también ellas terminaban en borracheras y peleas violentas. Algunos entierros se efectuaron tan superficialmente y con tan poco cuidado, que los perros de la población excavarón los cadáveres. Fue entonces cuando murió *Máma Diego* y con él desapareció la última voz de protesta.

Pero pocos meses después se operó un cambio. Con excepción de *Máma Julián* y de su familia y de unos pocos indios, simultáneamente el resto de los *Kogi* de San Andrés vendieron a los colonos sus casas, cultivos, ganado y trapiches y se retiraron otra vez del contacto. Migraron hacia las cabeceras del río Don Diego, sobre la vertiente norte, a una distancia de casi una semana a pie desde San Andrés, por caminos difíciles e intransitables durante muchos meses del año. Ya en 1947 y 1948 algunas familias habían precedido esta migración, pero ahora todo el grupo migró hacia allá. La última vez que vi a mis informadores de San Andrés, en 1950, me dijeron alegremente: "San Andrés se perdió. Nos vamos al Don Diego. Allá no van los civilizados. Les queda muy lejos. Allá no habrá ron ni sal pero no lo necesitamos. No queremos ron". Algunos hombres se habían adelantado a sus familias para establecer cultivos que pudieran sostenerlos en *Uluéiji*, nombre bajo el cual se conoció la nueva fundación. Luégo les siguieron sus familias, así como dos *mámas* y algunos indios de la región de *Hukuméiji*, quienes se agregaron al grupo. Pronto iniciaron la construcción de una casa ceremonial rodeada por casas de habitación para cada familia. Los cultivos progresaron y la fama de la pequeña población atrajo nuevas familias de *Hukuméiji*. En 1952 el ingeniero suizo Yves Pret¹ subió el curso del río Don Diego y en su exploración pasó por *Uluéiji*. Encontró allí más de treinta familias *Kogi*, en su mayoría procedentes de San Andrés. La situación alimenticia era satisfactoria, lo mismo que el estado de salud. Los indígenas le informaron que en menos de tres años habían nacido 25 niños en su población, y muerto 10 adultos lo que de todos modos representa un aumento de población alto para los *Kogi*, aun teniendo en cuenta la mortalidad infantil. Pret fue bien acogido por los *Kogi* y tuvo la impresión de que la población prosperaba y los indígenas le manifestaron que estaban muy satisfechos de haberse alejado de los colonos. Sin embargo continuaban ocasionalmente sus visitas a poblaciones como Ciénaga y Ríofrío con el fin de vender algunos de sus productos y comprar sal y pescado, pero en este caso debemos comprender que los contactos ya no eran forzosos, sino controlados por la voluntad y necesi-

(1) Agradezco al doctor Yves Pret, estos informes sobre *Uluéiji*, recogidos durante su exploración del río Don Diego.

dades de los mismos *Kogi* y no de los “civilizados”. Otro pequeño grupo de los *Kogi* de San Andrés, migró hacia el Sureste y fundó en una loma al Sur de la Quebrada *Orihueca* la población de San Javier. Con ello San Andrés dejó de ser una población indígena para convertirse en una base para la colonización criolla.

Debemos volver ahora a *Mamarongo* para ver qué ocurrió en este rincón aislado en las montañas. Poco después de la muerte de *Máma* Javier, el nuevo *máma*, su hijo Ignacio, ordenó la destrucción de la población y su inmediata reedificación. Esta vez el mismo *máma* dirigió prácticamente todos los aspectos y fases de la reconstrucción. En primer lugar, adivinó el lugar exacto donde debía construirse cada casa. El estuvo presente cuando se cortaron los árboles, cuando se excavaron los hoyos para los horcones, cuando se recogió la paja para los techos; estaba presente en la colocación de cada piedra y ningún trabajo podía efectuarse si él no estaba directamente vigilándolo. A cada individuo se le asignó su tarea, y periódicamente todos los miembros de la comunidad se confesaban y hacían ofrendas para los espíritus de la madera, de la piedra, de la paja, del bejuco o cualquier otro material que se usara en la construcción del poblado. Los trabajos comunales se organizaron en gran detalle, siendo el mismo *máma* su dirigente y responsable. En 1946 la población estaba casi terminada y entonces, durante más de cinco meses, *Máma* Ignacio empezó sus preparaciones para bautizar la población. La comunidad estaba ocupada diariamente en confesiones, consejos, ofrendas, bailes y adivinaciones. Aun las mujeres y los niños tomaban parte activa en los preparativos. El abastecimiento de alimentos de la población se hizo colectivo y cada familia tenía que contribuir la máxima cantidad factible para el consumo de todos. De la distribución se encargó el mismo *máma*, ayudado por algunos hombres mayores. Poca distancia río abajo construyeron una segunda población, con una casa para cada familia y también se llamaba *Mamarongo*. Esta población tenía una función especial: en primer lugar esta población debía proteger al “verdadero” *Mamarongo* y debía confundir a eventuales intrusos venidos de las tierras bajas, a los cuales estaba estrictamente prohibido entrar a la “verdadera” población. Al mismo tiempo, el segundo poblado se consideró como centro social donde las familias podían vivir cuando no estaban ocupadas con ceremonias. El primer poblado quedó así como centro ceremo-

nial. Se empleó gran cuidado en no usar materiales de construcción pertenecientes a la cultura de los mestizos y así clavos, puntillas, alhambres y otros objetos de metal no fueron usados. También se prohibieron las casas de bahareque, y desde luego se construyeron sólo casas redondas, con cimientos de piedra y techo cónico. Cada vivienda recibió como ápice una cerámica ceremonialmente manufacturada. Sin embargo, durante la construcción sí les fue permitido usar hachas y machetes.

Cuando la población estuvo terminada, el trabajo comunal se empleó para la construcción de todos los puentes, caminos, portones y pozos. Los caminos eran en muchas regiones de origen arqueológico, estando pavimentados de lajas planas de granito y algunos puentes pequeños también estaban contruídos con lajas puestas de orilla a orilla. Muchas de estas construcciones estaban medio enterradas o caídas y entonces los *Kogi* las limpiaron y reconstruyeron. El gran puente sobre el río *Man-kuáka* lo derribaron y se construyó de nuevo, observando esta vez en todo los detalles del ceremonial. No había fin para todas las actividades, ya que siempre algún grupo de hombres estaba adelantando alguna de estas obras públicas. El resto de la comunidad tenía que alimentar a los que trabajaban en labores comunales; tenían que cuidar los cultivos de éstos en su ausencia y aun criar sus niños. El *máma* había designado a uno de sus hombres como *makú*, es decir Comisario, y éste estaba asistido por dos *hánkua-kúkui*, hombres de menos autoridad. Sin embargo, este cuerpo administrativo de tres, estaba bajo la autoridad del *máma* y ninguna decisión o iniciativa fue tomada por ellos sin que el *máma* la hubiera aprobado previamente.

La sociedad estuvo sujeta a una nueva serie de leyes, dictadas por el *máma* con ocasión de confesiones o consejos. En primer lugar, a nadie se le permitió salir del valle sin permiso del *máma* y fue especialmente prohibido visitar poblaciones criollas. Se condenó todo contacto con los colombianos y el *máma* indicó que no toleraría su visita en el valle del *Tucurinca*. El camino que conducía por la orilla sur, desde *Mamarongo* hacia las tierras bajas, se cerró definitivamente rodando rocas sobre él y dejando que la maleza lo invadiera. Como único camino de acceso a la zona de colonización criolla, se dejó el camino que conducía por el bajo río Sevilla y que implica una travesía considerable

entre las hoyas de los ríos Sevilla y *Tucurinca*. Otro camino comunica la población a través de los páramos con el valle del *Donachuí* y aun con *Makotáma*. Ya que el camino del río Sevilla pasa por algunos caseríos pequeños abajo de *Cherrúa*, *Máma* Ignacio encargó a estas familias para controlar allí la entrada de intrusos, deteniendo a éstos y enviando al mismo tiempo un mensajero a *Mamarongo*, para avisar la presencia de “civilizados”. Aunque había muy poca probabilidad de que un visitante viniera desde tan lejos, existía siempre la posibilidad de que un cazador o un prófugo pudiese encontrar el camino. De esta manera cuando entré en 1947 a este valle, no me fue permitido continuar mi viaje a *Mamarongo*, sino tuve que esperar varios días el regreso del mensajero que traía el permiso del *máma*.

Una serie de restricciones adicionales impuestas por el *máma*, fueron las siguientes: no se toleró que la gente aprendiera o hablara castellano; el consumo de carne y de sal se prohibió, excepto con ocasión de ciertas ceremonias y entonces se podía sólo consumir “carne de monte”, es decir animales de presa. Por otro lado, el *máma* y los mayores pidieron que la gente consumiese una dieta ceremonial de pescado de río, caracoles, hongos, cucarrones (*tubi*) y cangrejos, todos alimentos que se consideran como ceremoniales y afrodisíacos. Los cigarros y los cigarrillos se prohibieron, lo mismo como el ron y el empleo de telas compradas de los colonos en tiempos ya anteriores. El arte de la alfarería, que ya había desaparecido excepto entre los *mámas*, fue revivido por *máma* Ignacio, quien enseñó la manufactura de ollas de cocina, vasijas ceremoniales para tostar coca, de recipientes en forma de zueco destinados a la preparación de dieta ceremonial. Al mismo tiempo *Máma* Ignacio talló máscaras, hizo maracas y tambores y en varias casas se introdujeron de nuevo garabatos antropomorfos, para colgar de ellos objetos caseros. No obstante, esta purga de todos los elementos de la cultura de contacto no afectó la totalidad de las actividades, sino se practicó una cierta selección. Fue permitido consumir libremente, salvo en ocasiones ceremoniales: el plátano, el guineo y la caña de azúcar; también quedaron en uso las ollas de aluminio de uso diario, las herramientas de acero y las agujas metálicas.

Cuando llegué por primera vez a *Mamarongo*, me sorprendió

ver que todos los hombres llevaban vestidos blancos impecablemente limpios, así como mochilas blancas y gorras blancas, es decir el traje típico de los *Kurcha-Tuxe*. Pero después de poco tiempo me di cuenta de que había solamente pocos hombres de este *Tuxe* y que muchos pertenecían a los *Hánkua*, *Hukúkui* y otros. Primero los hombres se mostraron molestos y no quisieron discutir el tema, pero finalmente dijeron con franqueza, que este cambio de traje se debía a que querían ser como su *máma*. En efecto, insistían en que ahora eran verdaderos miembros del *Kurcha-Tuxe*, pero se contradecían en seguida cuando los investigaba en más detalles. Naturalmente el mero cambio de traje no hacía *Kurcha* de ellos, ya que la participación en este *Tuxe* (o en cualquier otro) implica muchas funciones ceremoniales, atributos mágicos y aun poderes sobrenaturales. Al respecto había mucha confusión durante ofrendas y bailes, pero *Máma Ignacio* insistía en la estricta observación de la conducta prescrita para los miembros del *Kurcha-Tuxe*. Este cambio afectó desde luego las reglas de matrimonio. Los *Kurcha* deben casarse con mujeres Armadillos (*Nugé-nake*), y ya que el *Dake* es matrilinear, los *Kurcha* así improvisados tuvieron ahora la posibilidad de casarse con cualquier mujer de la población. Los matrimonios entre primos cruzados o paralelos se toleraban, y así no parecía existir problema acerca de mujeres eligibles.

En el campo de la economía, la estricta organización del trabajo comunal, tendió a ayudar a las familias menos privilegiadas, pero el hecho de que gran parte de los hombres se encontraban casi siempre empleados en alguna obra pública o ceremonial, causó el abandono de los cultivos, que se dejaron en un estado de abandono casi completo y progresivo, ya que los hombres no abrían nuevos cultivos ni tenían tiempo para atender los ya establecidos. En estas circunstancias ni siquiera se guardaron las semillas necesarias para la siembra; muchos frutos no fueron consumidos por la gente, porque se usaron como ofrendas y se botaron al agua o se expusieron al sol para servir de "comida" a éstos. La obligación de cuidar los cultivos ajenos, mientras que los dueños se ocupaban de trabajos comunales, fue un fracaso, siendo así la situación alimenticia muy mala y todos los miembros del grupo, especialmente los hombres tenían un aspecto enfermizo y desnutrido. Pero según la opinión de *Máma Ignacio*, esta situación no debía remediarse por medio de tra-

bajos físicos, es decir de nuevos cultivos y de una actividad agrícola más organizada, sino más bien por nuevas y más frecuentes ceremonias. Ritos de fertilidad y ofrendas especiales a los “Padres” y “Madres” de las plantas alimenticias, se consideraban de mucho más importancia que el cultivo de un nuevo terreno. Pero aquí también apareció otro problema: para los *Kogi* todos los sitios arqueológicos de habitación, de cultivo o de entierro, están ocupados por los espíritus de la muerte (*heiséi*) y son así los domicilios de la enfermedad. Los muchos sitios que se encontraron en el valle del río *Tucurinca* ofrecieron así un serio dilema, ya que estaban generalmente situados en los lugares más apropiados para cultivos o casas. Frecuentemente ocurrió entonces que un hombre que había dedicado considerable tiempo y esfuerzos al cultivo de un nuevo terreno, lo abandonara tan pronto como encontraba algunos tuestos de cerámica, hachas o piedras de moler de los habitantes prehistóricos. En la región de San Andrés esto no había presentado problemas, porque la arqueología había sido conectada e integrada en la historia del grupo, pero en *Mamarongo* los sitios arqueológicos se consideraban como los remanentes de la cultura de “otra gente”, cuyos espíritus se iban a vengar con los vivientes. *Máma* Ignacio fue el primero en llamar la atención sobre este peligro latente y la propiedad de tierras o su uso para cierto cultivo fue así objeto de largas adivinaciones, durante las cuales no se podía trabajar la tierra en cuestión, ni cosechar los frutos que producía.

También se observó una tendencia característica, en la interpretación de la religión tribal. Poco después de haber heredado de su padre el oficio de *máma*, Ignacio anunció durante una reunión en la casa ceremonial, que había adivinado que él mismo era la reencarnación de *Búnkua-sé*, un personaje mítico muy importante, “Hijo de la Madre”, y fundador del *Kurcha-Tuxe*. Esta nueva se conoció pronto por todo el territorio tribal y aun entre los *Ika* y *Sanká*. Otros *mámas* la confirmaron por medio de la adivinación, y *Máma* Ignacio apareció así como el *máma* más sabio y venerable entre los *Kogi*. Su principal poder se decía estar en sus adivinaciones y predicciones tan exactas. Predecía aguaceros para el día exacto, así como la muerte de enfermos, la llegada de visitantes, el desarrollo de epidemias, etc. En todo aquello no empleaba la forma usual de adivinación de cuentas

sumergidas en agua, ni la de contracciones musculares, sino la forma alucinatoria de *alúna* (39, II, 92ff; 132ff).

El culto del sol recibió relativamente poca atención y el foco principal fue entonces la religión de la "Madre", el regreso a su útero, el contacto estrecho con ella a través de un cordón umbilical simbólico. Se dio gran importancia a las ofrendas consistentes en pelos púbicos, semen y saliva, mientras que las ofrendas de alimentos se hicieron menos frecuentes y sólo con un carácter colectivo. Muchos de los mitos más generales no se mencionaron casi nunca durante consejos y confesiones pero el *máma* insistió en enseñar el Mito de la Creación, los mitos que hablan de la vida ultraterrenal, del Camino de los Muertos y de la Madre. Aunque parece que no desarrollaron versiones locales de estos mitos, ellos fueron ahora altamente seleccionados.

Una de las preocupaciones principales de *Máma* Ignacio fue el establecimiento de un "colegio" para *mámas* aprendices. Según la tradición, los futuros *mámas* deben someterse a una educación sistemática desde el momento de su nacimiento, quedando recluidos en una casa ceremonial, donde permanecen bajo la tutela de algunos *mámas*. *Máma* Ignacio tenía dos alumnos, muchachos de 6 a 8 años, pero aspiraba a tener más. Así en 1946 envió a dos mensajeros para visitar varias poblaciones *kogí* y pedir otros alumnos. Estuve presente en San Andrés cuando los dos mensajeros llegaron allá y en parte pude observar su misión y la reacción de la gente de San Andrés. Cuando llegaron visitaron primero a *Máma* Julián, para saludarlo e informarlo del propósito de su viaje; entonces Julián celebró una reunión en la casa ceremonial por varias horas y en ella los dos mensajeros explicaron que venían enviados por *Máma* Ignacio, para que le llevaran varios niños que debían quedarse en *Mamarongo* y recibir su enseñanza. Los mensajeros tardaron en tocar el tema, hablando primero de las obras de *Máma* Ignacio, de su sabiduría, su alto status y el renacimiento general de las costumbres antiguas en *Mamarongo*. Sagazmente *Máma* Ignacio no había adivinado nombres determinados, sino simplemente pedía dos o tres muchachos de unos dos años de edad; pero cuando los mensajeros mencionaron el asunto, los oyentes que hasta ahora habían escuchado con interés, mostraron señales de inquietud. Nadie quería enviar sus niños. Los mensajeros hablaron del gran honor

y de las ventajas que significaba tener a semejante *máma* como maestro, pero nadie contestó y silenciosamente los hombres salieron de la casa ceremonial. *Máma* Julián no había tomado parte en las conversaciones, pero la misma noche convocó otra reunión que duró hasta el amanecer del próximo día. Durante esta sesión hubo violentas discusiones pues los mensajeros al principio pidieron los niños, pero finalmente amenazaron, cuando los padres se negaron rotundamente a cooperar. Cuando uno de los emisarios mencionó el hecho de que la educación de tales niños representaba cierto gasto que debía cubrir el *máma*, varios hombres se ofrecieron voluntarios para contribuir con una cuota mensual de \$ 5.00; pero por lo demás había una actitud hostil y silenciosa contra los dos hombres de *Mamarongo*. Partieron temprano en la mañana sin haber logrado nada y ese mismo día *Máma* Julián reunió otra vez los hombres en la casa ceremonial, y después de resumir la situación, pidió que cada uno se confesara e hiciera ciertas ofrendas. En efecto, durante toda la noche los hombres confesaron, oyeron consejo y permanecieron hasta el amanecer bailando y recitando. Con eso el asunto se consideró como terminado, pero varias familias esa misma semana se trasladaron a otras regiones de la sierra. Parece que en las otras poblaciones visitadas por los emisarios, tampoco tuvieron éxito y regresaron pronto a *Mamarongo*.

La vida social de *Mamarongo* representaba un contraste fuerte con la de San Andrés. En esta última población la gente era generalmente alegre, poco preocupada por comida, pero muy desconfiada y misteriosa acerca de sus pocas prácticas religiosas. En *Mamarongo* era lo contrario. Había una atmósfera sombría en la población; la gente hablaba en voz baja como si tuviese miedo del *máma*. La mortalidad infantil era muy alta y la comida escasa. Todo el mundo parecía sufrir de disentería o bronquitis y dos veces consecutivas había estallado una severa epidemia de sarampión en la población. Pero no había la más mínima tendencia de ocultar las prácticas religiosas. Ceremonias de las cuales me hubieran excluído en cualquier otra población, se realizaron en mi presencia y nadie se preocupó de ello. Estuve presente durante ofrendas, consejos y durante el castigo de hombres y mujeres y nadie trató de impedir que yo los observara. El *máma* había introducido algunos ritos, que según mis conocimientos eran anticuados en otras poblaciones y que se habían dejado de

practicar en las dos últimas generaciones. Pero ahora en *Mamarongo* formaban parte nuevamente, de la conducta religiosa cotidiana. Estos ritos se referían exclusivamente a la fertilidad, pero no a la de los cultivos, animales o seres humanos, sino directamente a la fertilidad de la Madre. No se le pidió que creara, sino ella fue fertilizada por medio de ofrendas que simbolizaban la inseminación. En la casa ceremonial el interior estaba cubierto de centenares de pequeñísimas mochilas que representaban un útero según los *Kogi*, y que contenían piedras pulverizadas (semen) y un corto pedazo de hilo de algodón (el cordón umbilical). Estas ofrendas se preparaban casi a diario y se colocaban luego sobre las paredes del interior. Cada día el *máma* las recogía sobre una bandeja tejida y aproximadamente cada diez días se retiraba a una cueva sagrada donde depositaba estas ofrendas. Otra práctica de la cual había oído yo en otras partes, sólo por referencias muy esporádicas, pero que observé en *Mamarongo*, consistía en ofrendas de “pelos púbicos de la Madre”, los cuales eran diminutos tubos mineralizados, aparentemente de alguna clase de insectos, y que habían sido recogidos por el *máma* en una de las lagunas sagradas, clasificándolos luego según “colores”. Los hombres debían comprar estos “pelos” del *máma*, pagándole con guineos o papas a éste y luego devolviéndoselos en calidad de ofrenda.

El Comisario (*makú*) y sus ayudantes llevaban bastones de mando, un rasgo que había desaparecido casi por completo en las otras poblaciones. Prácticamente a cualquier hora del día o de la noche se encontraban algunos hombres en la casa ceremonial, hilando el hilo sagrado que se cose sobre los hombros de sus vestidos y cerca de la puerta había un telar en el cual *Máma* Ignacio se pasaba varias horas diarias “enseñando los niños a respetar la tela”. Esta práctica también había sido abandonada casi por completo en otras poblaciones, pero fue revivida por *Máma* Ignacio. A cause de la situación alimenticia tan mala, muchos niños comían barro o madera podrida y muchos también se comían sus vestidos. Empezaban a hacer bolitas de hilo que sacaban de la tela y terminaban cortando un pedazo de tela con un machete y comiéndoselo entero. De este modo un niño de 6 a 8 años se podía comer su vestido en dos a tres semanas. Esta costumbre fue severamente castigada por el *máma*. Los niños que fueron culpables de este delito, se llamaron a la casa cere-

monial, donde el *máma* los desvistió y los mandó a tejer. Cualquier movimiento falso fue castigado con golpes con el palito del *poporo*, y al mismo tiempo el *máma* los regañó y los amenazó en alta voz.

Mientras que *Máma Julián* había sido poco protocolario y a cualquier hora recibía a los visitantes, *Máma Ignacio* era muy estricto en aquello. Para verlo tuve que pedir audiencia primeramente al Comisario y cuando el *máma* al fin la concedía, tenía que adaptar mi conversación de tal manera, que solo pudiera hacerle 9, 18 o 36 preguntas. Cuando aparentemente yo cambiaba de tema, *Máma Ignacio* se enfurecía. En una ocasión me cortó la palabra diciendo: "No se debe hablar de las mujeres y de los cerros el mismo día". En otra ocasión dijo: "Te hablé de la vida. Ahora deben pasar nueve horas antes de que pueda hablar de la muerte". Ya que cada una de nuestras conversaciones estaba precedida de adivinaciones, en las cuales el *máma* determinaba el tema de que íbamos a tratar, me decía después de que yo lo saludaba: "Hoy voy hablar sobre el agua. Así lo adiviné".

Tengo la impresión de que *Máma Ignacio* temía que yo le preguntara alguna cosa que él no pudiera contestar precisa y detalladamente, y así se preparaba anticipadamente para cada entrevista. El se daba cuenta de que yo tenía algunos conocimientos de su cultura y me trataba muchas veces como a un alumno, mostrándose muy preocupado por enseñarme la "verdad" y tratando de explicarme asuntos que yo había oído u observado en otras poblaciones y que él consideraba a veces como malentendidos míos.

La agresión no era manifiesta en *Mamarongo*, pero existía en alto grado aunque de un modo encubierto. Supe de varios suicidios de mujeres, quienes se ahorcaron, según decían sus esposos, por esterilidad, por la muerte de un bebé o sin ninguna razón plausible. También había una serie de casos de infanticidio. Varias madres habían matado a sus bebés durante la noche al dar una vuelta, "ahogándolos" sin darse cuenta. En las poblaciones vecinas se decía, que varios indios habían sido envenenados por hablar despectivamente de *Máma Ignacio* y en varias ocasiones, me advirtieron en otros poblados, que no aceptara comida en *Mamarongo*.

Cuando *Máma* Ignacio adoptó su papel de *Búnkua-sé* reencarnado, pronto encontró un gran propagandista. Extrañamente este individuo no era *Kogi*, sino un indio *Ika*, quien había sido criado entre los *Kogi*. Era el hijo de una pareja *ika* que había huído de los Misioneros de San Sebastián, para establecerse en el bajo río Sevilla. Allí creció el niño y luégo vivieron en San Andrés durante 27 años. En 1948 regresaron a sus tierras del río Sevilla, pero el muchacho ya se había adelantado y entonces vivía en *Mamarongo*. Hablaba *kogi*, *ika* y buen castellano, aprendido este último de su padrastro, quien había estado en la escuela misional. Acompañaba a *Máma* Ignacio perpetuamente y ocupaba un cargo administrativo al lado de los ayudantes del Comisario. Viajaba por casi todo el territorio tribal y hablaba en estas correrías del *máma* y de su obra en *Mamarongo*, invitando a familias o a individuos a migrar a esta población. Según mis conocimientos, no tuvo mayor éxito y sólo pocas familias se agregaron al grupo de *Máma* Ignacio en los últimos años. El vocabulario castellano de este hombre incluía palabras como: tradición, cultura, renacimiento, religión y muchos otros términos abstractos. Cuando hablaba de *Máma* Ignacio, me decía: "El es mi hermano mayor. El es para mí lo que es Cristo para ustedes. El nos va a salvar. Nuestras tradiciones y nuestra antigua religión se van perdiendo. Pero entonces él vio que el universo se iba a perder. Ves, nosotros lo hacemos por ustedes y no solamente por nosotros mismos. Sabes que estamos bailando para ustedes, que cantamos para ustedes. Cada noche cuando bailo con mi máscara estoy ayudando a sostener el universo porque si no, el sol se acabaría y la lluvia no caería. Sería el fin del mundo. Pero tenemos la Madre. *Máma* Ignacio es su hijo y ella lo envió para salvarnos, porque somos los hermanos mayores de todos, de toda la gente, y si nosotros nos acabamos entonces todo el mundo se acaba". No estoy muy convencido de que estas palabras representen los pensamientos íntimos de este hombre y creo que más bien adaptó sus palabras a sus nociones de Cristianismo, para que yo entendiera más claramente sus ideas. *Máma* Ignacio en cambio nunca me habló en estos términos y para él su misión sólo parecía incluir a su propia cultura, pero no a otras.

En *Maruámake* mientras tanto, en la hoya del alto río *Guatapurí*, se efectuaban nuevos cambios. En los años de 1948 a 1950 las condiciones empeoraron desde todo punto de vista. Los colo-

nos de San José y las gentes de *Guatapurí* y *Atánquez*, ejercían una presión cada día más fuerte sobre la población indígena, cercando sus tierras, introduciendo más y más ron y obligando a los indios a trabajar en forzosas malas condiciones. Durante un gran borrachera promovida por los colonos, murieron siete indígenas, algunos de ellos de alto status, envenenados por el alcohol de contrabando hecho y vendido por los “civilizados”. Pero poco después los indios comenzaron una reacción y aparentemente sin orden directa del *máma*, se comenzó a reconstruir la población. Se limpió el poblado, se hicieron casas nuevas y se adaptaron las viejas, y así en 1952 el ambiente de *Maruámake* era mucho más ordenado y limpio, que el de las poblaciones mestizas vecinas. Por primera vez se reintrodujeron ápices de cerámica para las casas y se destruyó el portón de la población que era de tipo europeo, para reemplazarlo por una talanquera de tipo indígena. Intencionalmente se dejó deteriorar y casi caer el puente sobre el río *Curigua*, para dificultar así el paso a los intrusos. La casa ceremonial del pueblo, que antes había estado en muy malas condiciones, se arregló cuidadosamente. Semanalmente los indios se reunían a bailar, confesar y oír consejo del *máma*, y durante estas ceremonias se preparaba “guarapo” (1) de caña, estando prohibido beber ron. Esta prohibición logró privar a los colonos de su influencia comercial en alto grado. En 1952 visité de nuevo la población y observé que los indios rechazaban el ron traído por los colonos. La agresión tan fuerte en 1947, ya había desaparecido casi por completo. Bailaban, cantaban, se ocupaban de sus cultivos e ignoraban a los colonos, quienes no podían entender semejante cambio. Asistí a una confesión colectiva en la casa ceremonial de *Maruámake*, donde había más de cuarenta hombres reunidos con el *máma*. Empezando por los mayores, por turno todos tomaron su asiento al lado de la hamaca del *máma* y se confesaron. El tema de la confesión, no fueron autoacusaciones, sino el deseo de mejorar la conducta individual: “sembraré, trabajaré, pagaré mis deudas, respetaré a los mayores”, fueron las frases que se repitieron durante horas. Por lo demás, simplemente relataron los sucesos de la semana pasada, viajes, el próximo verano o el nacimiento de un niño. El próximo día que era Domingo, bailaron y cantaron tanto en

(1) Bebida poco fermentada del jugo de la caña de azúcar.

la casa ceremonial como en las calles de la población. En todas las casas se preparó comida que se repartió a familiares y a amigos. Un espeso guarapo de caña, se había preparado colectivamente, y tanto los hombres como las mujeres bebieron. Cantos acompañados de tambores y flautas se oyeron todo el día y el ambiente era de gran contento. Cuando vinieron los colonos con sus mochilas llenas de botellas de ron, nadie les compró ni una botella diciendo: “No quiero ron, compadre, tenemos guarapo. Ron es malo. No nos gusta”. Estos mismos indios que yo había visto hace cinco años, borrachos con ron, gritando y ensangrentados, agrediendo el uno al otro, bailaban ahora abrazándose, cantando, contentos y sonrientes. En medio de ellos, el *máma* y el Comisario tocaban sus tambores y animaban a la multitud.

Hablando con Martín Barros, el *máma* de *Maruámake*, sobre lo distinto que se presentaba el pueblo ahora, me dijo: “Sí, todo cambió, mucho cambió. Nosotros así, haciendo así para cambiar. Civilizado es distinto. Engaña, pelea. Coge machete, coge tierra, diciendo: eso mío, eso mío. Nosotros buenos. Alquilamos tierra y pagamos; cogemos y devolvemos. Decimos: voy a hacer tal cosa, y la hacemos. Así nada se pierde. Así gente está bien. Gente tiene su puesto, gente vale”. Luégo me explicó lo ocurrido: según él, la Madre había dado todas las tierras de San José, *Chendúkua*, *Kamíntukua*, *Abíngue*, La Macana y *Atánquez* a los “hermanitos” *Kankuáma*. Pero hace cuatro siglos que los *Kogi* habían “alquilado” estas tierras de los *Kankuáma* de *Atánquez*. Para estos cuatro siglos *Máma* Martín calcula la vida de cinco *mámas*, siendo él mismo el cuarto de éstos. El quinto *máma*, en este caso el hijo de *Máma* Martín, tendrá que devolver las tierras a los atanqueros, cumpliendo así el contrato mítico de este “alquiler”. Con mucho énfasis Martín me explicó la responsabilidad que tenían los *Kogi* en cumplir este compromiso. El hecho de que los colonos ocupaban paso a paso las tierras indígenas, lo admitía como cosa justa y natural. Los abusos que cometían los colonos, *Máma* Martín los contabilizaba como “pago de alquiler”, como el “permiso” para vivir los *Kogi* allí. Tanto él como el Comisario y los otros “mayores” estaban de acuerdo y explicaron que la invasión de los colonos, no significaba sino simplemente el regreso de los legítimos dueños de la tierra, y que ellos los *Kogi* estaban de acuerdo en irse retirando, respetando así los antiguos compromisos. Los colonos desde luego no imaginaban la existen-

MAR CARIBE

Provincia
de los
GUANEBOCAN

Provincia
de
BETOMA

Provincia
de
TAIRONA

Provincia del
CARBON

NEVADOS

Provincia
de
VALLEUPAR

Provincia
de
TAIRONACA

Provincia
de los
OREJONES

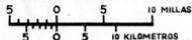
Provincia de
MACONGANA
Provincia de los
ARUACO

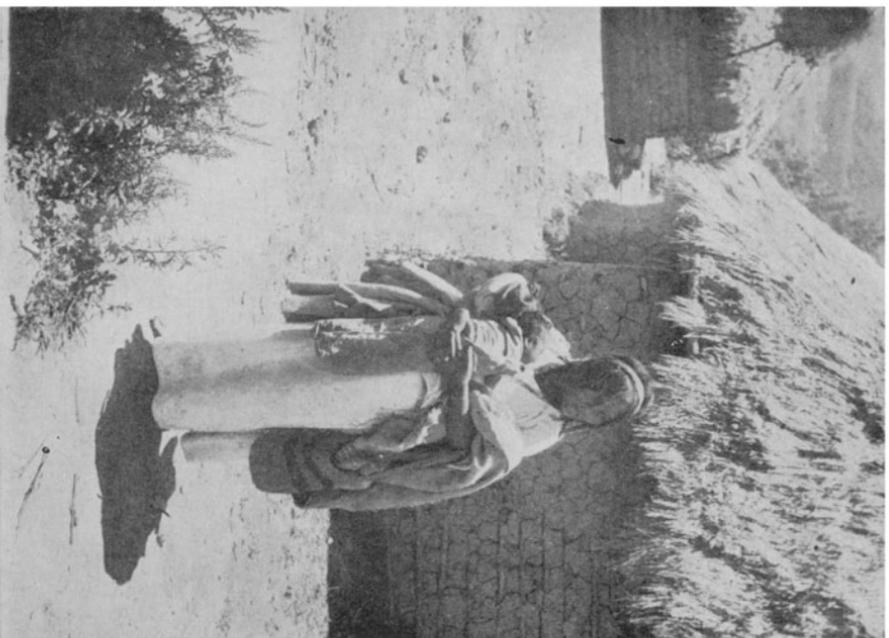
Provincia de los
GIRIGUANO

Provincia de los
CHIMILA

PROVINCIAS INDIGENAS
DEL SIGLO XVI SEGUN
LOS CRONISTAS.

ESCALA 1: 1.000.000

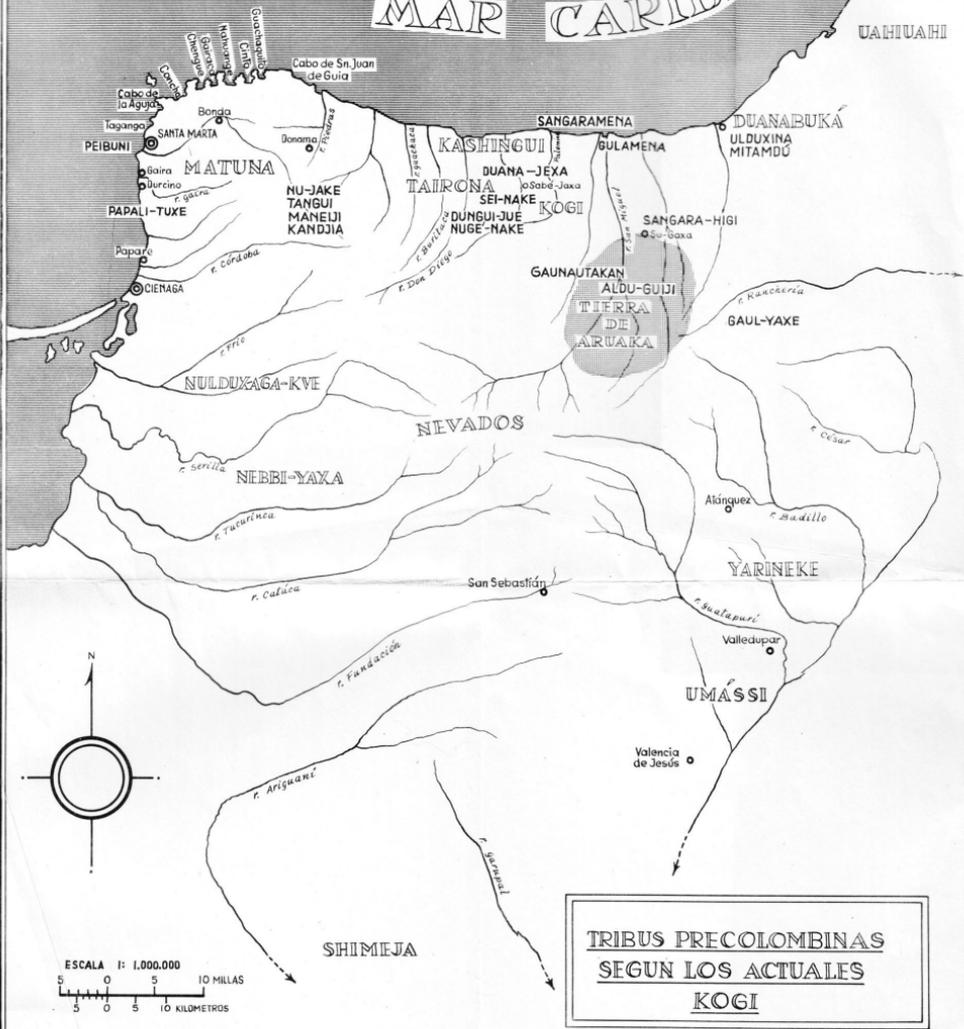




Situaciones de contacto.
Izquierda: *India Ika habitante de un pueblo kogi (Maruámaké) — Derecha: Indios Ika del Donachuí en viaje de negocios (Aíánquez)*

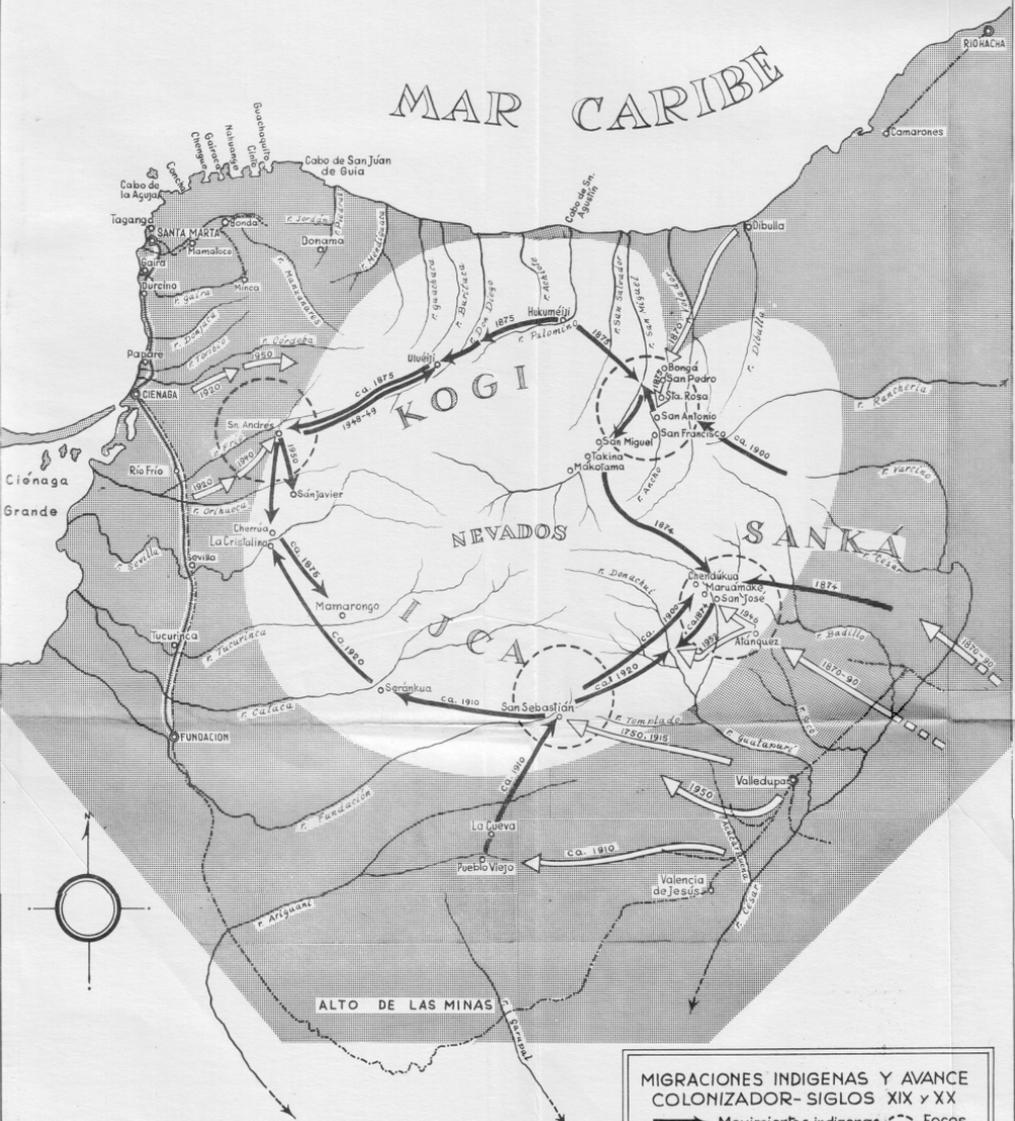
MAR CARIBE

UAHUAHI



**TRIBUS PRECOLOMBINAS
SEGUN LOS ACTUALES
KOGI**

MAR CARIBE



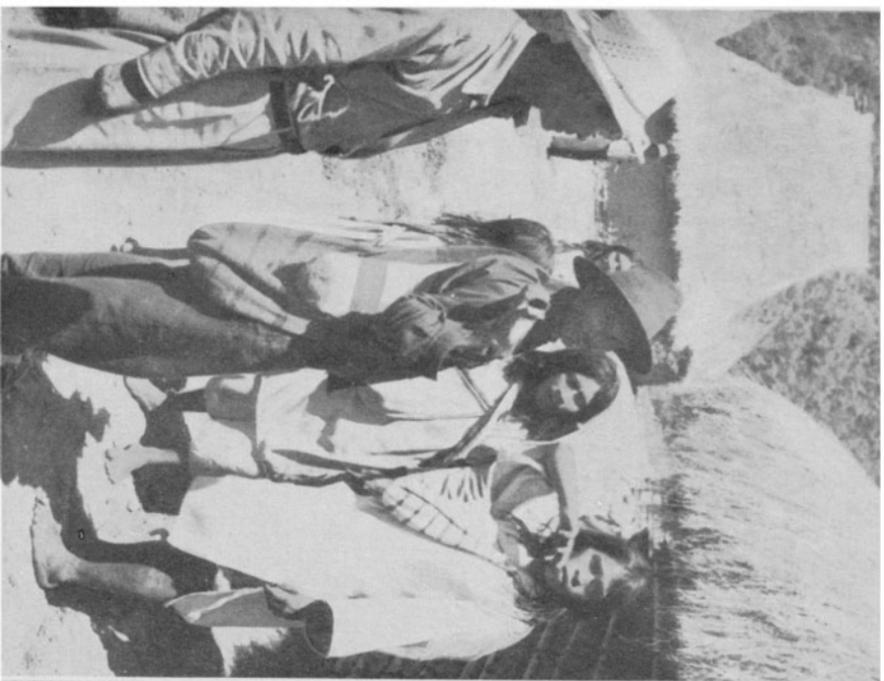
MIGRACIONES INDIGENAS Y AVANCE COLONIZADOR - SIGLOS XIX y XX

- ➔ Movimientos indígenas
- ➔ Colonización.
- Focos de contacto
- ▨ Límite colonización actual.
- Ferrocarril. - - - Carreteras.

ESCALA 1: 1,000,000

5 0 5 10 MILLAS

5 0 5 10 KILOMETROS



Situaciones de contacto.

Izquierda: Colonos de Atínquez, haciendo cobros a Indios Kogi (Marrumake).—Derecha: Indio Sanká vendiendo su cosecha de café a un blanco establecido en Atínquez.



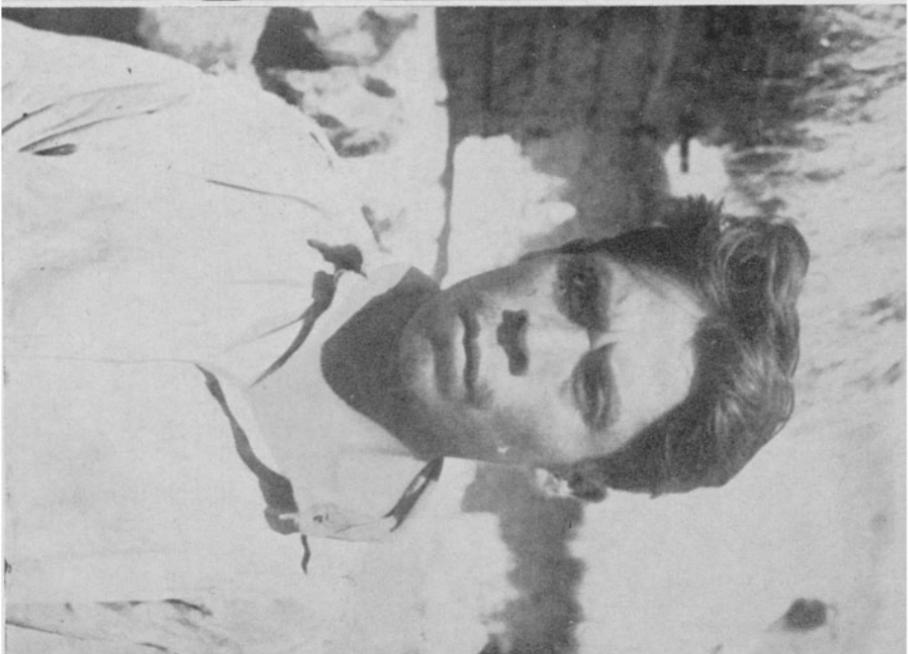
Indio Ika, Valle del Donachui.



Indios Kogi (Máma Ignacio Auigú), Mamarongo.



India Kankuama, de Atánquez.



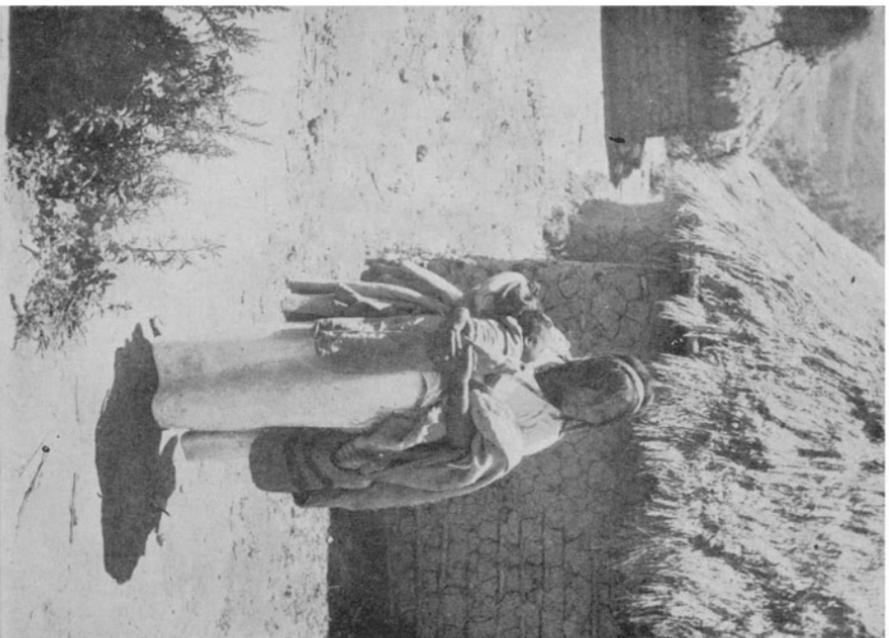
Indio Sanká, de El Potrero.



*Indio Kankuáma aculturado, tocando maraca y "gaita"
(Atánquez).*



Indio Kogi, tocando maraca (Cherrúa).



Situaciones de contacto.
Izquierda: *India Ika habitante de un pueblo kogi (Maruámaké) — Derecha: Indios Ika del Donachuí en viaje de negocios (Atánquez)*



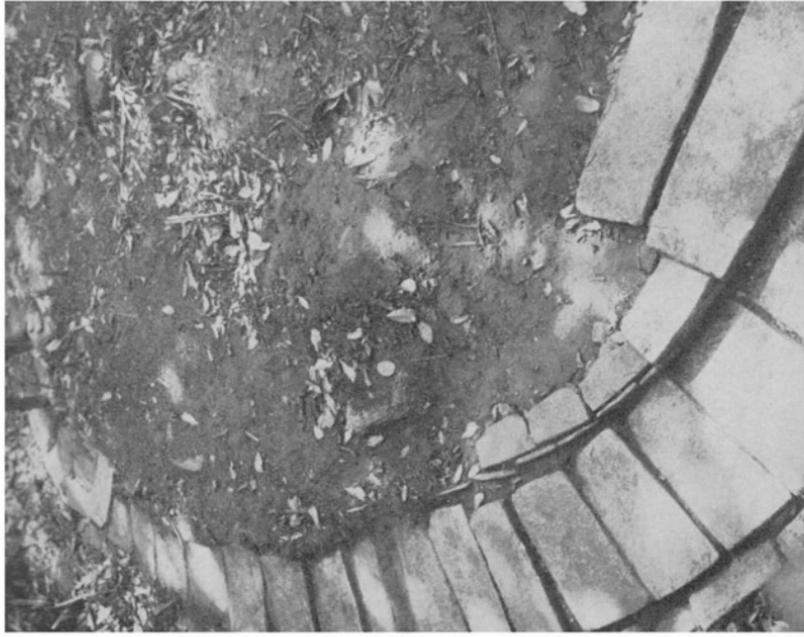
Arriba: Terrazas escalonadas de piedra, en una calle de Atánquez—Abajo: Terraza de cultivo de carácter arqueológico. Tierra de Aruáka, río San Miguel



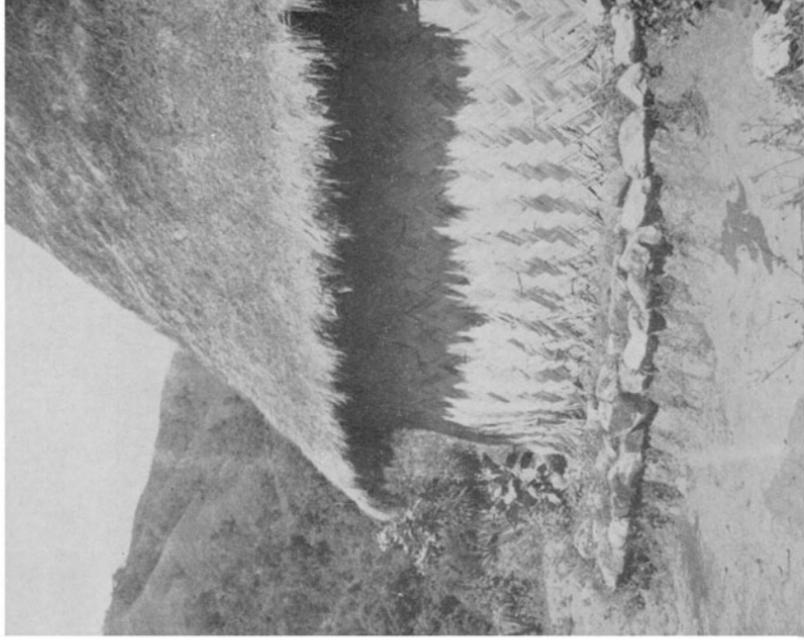
Indio Kogi con una cerámica ceremonial moderna, en forma de zueco (Mamarôngo).



Indios Kogi de Hukuméiji, bailando con un objeto ceremonial lítico de la Cultura Tatrona.



Cimientos de piedra de una casa arqueológica; Cultura Tairona, Período III. Provincia de Betoma (Pueblito).



Cimientos de piedra de una casa ceremonial; Indios Kogí (Maruámaka).



Arriba: Ofrendas de piedra depositadas por los actuales Kankuúma, de Atánquez (Sabana de Dumaskámake). Abajo: Ofrendas de cuentas de piedra en un sitio arqueológico; Cultura Tairona, Período III. Provincia del Carbón (Cerro Azul).



Arriba: *Escuela rural de niños; Indios Ika, Valle del Donachuí.*
Abajo: *Escuela rural de niñas mestizas; Atánquez.*

cia de tal “contrato”, pero esto no era de ninguna importancia para los *Kogi*, ya que para ellos lo válido era saberlo ellos mismos. Al preguntar a un *Kogi*, dónde irían al abandonar a *Maruámake*, dijo: “Más arriba”; cuando insistimos preguntando a dónde irían cuando los colonos llegaran “más arriba”, contestó que luego irían a los páramos, luego a la nieve y luego al cielo. Pero añadió que en el cielo no habrá coca, tomando con indiferencia el problema de su desalojamiento.

11—RESUMEN

La Sierra Nevada de Santa Marta forma un área de orientación cultural, cuya base es el concepto de la “fertilidad”. En los primeros años del contacto con la cultura mediterránea, esta orientación pudo mantenerse y no se encontró directamente afectada, pudiendo así haber hasta relaciones amistosas con los conquistadores. Pero cuando éstos resultaron ser una verdadera carga económica, la sociedad reaccionó ya que al mermar los recursos de subsistencia, la recompensa debía buscarse en la misma religión tribal. La súbita acentuación del sistema teocrático puede haber causado graves fricciones internas y contribuido así al colapso de fines del siglo XVI. Al mismo tiempo los españoles se establecieron casi solo en la costa, es decir, tomaron control de las tribus pesqueras, lo que puede haber causado cierta hostilidad entre los indios de la sierra y los del litoral. Cuando grupos de estos últimos se refugiaron hacia las alturas, ello también debe haber contribuido en alto grado a aumentar las dificultades internas.

Los múltiples cambios ocurridos en esta área en el curso de los siglos, plantean una serie de problemas para la estabilidad de la cultura indígena, que debemos sintetizar y analizar en términos de su continuidad histórica y de su grado de integración actual.

Una vista retrospectiva sobre la cultura aborígen nos muestra ante todo una marcada desproporción de la aculturación, en los diferentes aspectos culturales. En el campo de la cultura material, de la subsistencia, tecnología y economía, los cambios fueron muy grandes. En parte estos cambios fueron obligados por nue-

vas situaciones ecológicas; diferencias altitudinales de unos pocos centenares de metros significan en la Sierra Nevada fuertes cambios en la temperatura, en la flora y en la fauna, y las diferencias ambientales entre las tres vertientes son así mismo tan marcadas como para implicar modos distintos de readaptación humana. La retirada de las tribus desde tierras cálidas hacia las faldas más frescas influenció ciertamente sobre muchos aspectos de la vivienda, del vestido y de la dieta. Teniendo en cuenta que en el siglo XVI la alimentación básica de los indígenas consistía de pescado y de maíz y que hoy día se compone principalmente de malanga y plátano, ambas plantas postcolombinas, esto significa en sí un cambio tremendo en el régimen alimenticio y por consiguiente en el régimen de seguridad individual. Aunque las plantas alimenticias postcolombinas fueron adoptadas tal vez ya en el siglo XVI, ellas aún no han sido integradas del todo en la cultura y representan todavía elementos extraños en la conciencia del grupo. Ellas nunca lograron ser substitutos sino se adoptaron simplemente y continúan siendo elementos auxiliares y adicionales de la alimentación, no obstante su gran importancia cuantitativa.

En lo que se refiere a la vivienda, fueron también muy fuertes los cambios, aunque la mayoría de los indígenas continúa viviendo en casas de tipo aborigen y los cambios se efectuaron precisamente dentro de la gama posible de lo aborigen. Según nuestras observaciones de casas arqueológicas de todos los períodos prehistóricos, estas estaban siempre ocupadas por una sola familia nuclear. Sin embargo, en el curso de quinientos años aproximadamente, el tamaño de la casa individual fue reducido a la mitad, y excepto las casas ceremoniales actuales, fue suprimida una puerta. Esto se debe tal vez al tamaño menor de la vivienda; en parte a las nuevas condiciones climáticas que hacían indeseable la demasiada ventilación. La supresión de una de las puertas significaba luego un cambio en la distribución funcional del interior de la casa. Observamos en las viviendas arqueológicas que el fogón se colocaba siempre en un lado, y nunca en el espacio entre las dos puertas, probablemente para protegerlo contra la brisa, mientras que en las casas actuales se le coloca en el fondo del redondel, frente a la puerta. Con ello se trasladó desde luego todo el conjunto de enseres domésticos y se establecieron así zonas diferentes para los habitantes de la vivienda. La dispo-

sición de las bases de los horcones en las casas arqueológicas, hace suponer que en el siglo XVI no se hacía distinción clara entre techo y paredes, y en efecto, en la actualidad las casas ceremoniales de alguna importancia y aun las viviendas individuales en los valles más retirados, consisten en construcciones en forma de colmena, con el techo llegando hasta el suelo. Las casas cuadradas con techos de cuatro aguas, fueron aparentemente adoptadas primero por los *Ika* y *Sanká*, quienes las introdujeron luégo entre los *Kogi*, y las casas de paredes de bahareque parecen ser de introducción muy reciente, mencionándose ellas por primera vez a fines del siglo pasado.

El que la alfarería haya desaparecido casi por completo en la cultura indígena, se debe tal vez al hecho de que la arcilla propicia para esta manufactura se encuentra principalmente en las zonas bajas, fuera ya del actual habitat de los indios. Así fue necesario el uso de recipientes de metal y también el de recipientes grandes vegetales, para el almacenamiento de agua, que en los períodos arqueológicos se conservaba según parece en grandes tinajas de barro.

Las técnicas agrícolas también parecen haber cambiado mucho. El uso de terrazas de cultivo y de irrigación artificial en tiempos prehistóricos, y aun en el momento de la Conquista, presuponia el trabajo colectivo de grupos numerosos, imposible en esta escala en los siglos históricos. Por otro lado, la introducción de herramientas como hachas y machetes hizo luego factible el pequeño cultivo particular de cada familia, aun en condiciones de aislamiento y en tierras poco adecuadas para la agricultura. Que un cambio en el habitat, en un sentido altitudinal, influyera sobre la adaptación y fertilidad de ciertas semillas como la del maíz, también debe tenerse en cuenta.

La organización social sufrió ciertas modificaciones, en parte debidas a las migraciones y al cambio en el ambiente y de la economía; en parte por el subsecuente aislamiento y la disminución numérica de la población aborigen. En la arqueología no hay indicios de que los sexos hayan ocupado viviendas diferentes y los cronistas tampoco indican una tal separación. La segregación de hombres y mujeres tal como aparece hoy en la cultura, parece haberse efectuado posteriormente a la Conquista y representa un fenómeno importante pero cuya explicación es muy

hipotética. Tal vez se fundó en consideraciones de tipo religioso, tomándose la convivencia con las mujeres como demasiado peligrosa en un momento cuando la cultura pasó por una época particularmente crítica.

En el campo de la religión los contactos parecen haber afectado muy poco la estructura de las ideas básicas, tocando apenas ciertos aspectos del ceremonial. El culto de la Madre Universal combinado con un culto astral parecen haber sufrido pocos cambios, pero en lo que se refiere a las ceremonias del ciclo vital, tales como el "bautizo" y también a instituciones religiosas como la "confesión", la posibilidad de una temprana influencia cristiana no se debe descartar.

De la agresividad de la cultura en el siglo XVI, no se encuentran rasgos manifiestos en la actualidad, ni en los siglos que siguieron a la derrota de 1599. Por el contrario, todos los datos mencionan el carácter marcadamente pacífico de los indígenas. Tampoco ha habido continuidad en los aspectos estéticos de la tecnología y casi todos los elementos actuales que representan una creación artística tales como: máscaras, adornos u otros objetos ceremoniales, bailes y cantos, parecen ser herencia de tiempos antiguos pero no creación de los últimos cuatro siglos.

Es pues evidente que en casi todos los aspectos de la cultura aborigen se operaron fuertes cambios estructurales y también en el funcionamiento, regresando en ellos la cultura a un nivel inferior. La excepción forma aquí el aspecto de la orientación religiosa. En aquel campo la influencia europea parece haber sido mínima y aun parece que haya habido una continuidad de desarrollo, que se prolonga aun hasta la actualidad. Paralelamente a este desarrollo se observa la continuidad de ciertos mores sexuales, tales como el incesto, la homosexualidad y de otras aberraciones, así como un elaborado simbolismo erótico, ya aparente en la arqueología y descrito luego por los cronistas del siglo XVI. Ambos aspectos, la religión basada en el culto de la fertilidad, y estos mores sexuales, se interrelacionan desde luego y es esta constelación la que orienta y ha orientado la cultura a través de los siglos.

Las migraciones de la segunda mitad del siglo pasado, representan los primeros fenómenos de tipo renacentista en la Sierra

Nevada, como reacción al avance de la colonización en la vertiente norte. Reinterpretando a todos los valores de la cultura dominante en términos de la religión de la fertilidad, la cultura subordinada ha podido adoptar un gran número de elementos en los campos de la tecnología y la economía, dándoles una nueva función de acuerdo con el viejo sistema de valores y logrando así una integración casi perfecta. Es indudable que el papel de los *mámas* individuales y de sus adivinaciones, ha sido decisivo en este mecanismo, y es aparente que ningún movimiento migratorio u otra reacción cualquiera a situaciones de contacto, haya sido iniciada o realizada sin tener una orientación básicamente religiosa. Es así como tres poblaciones bien diferenciadas han podido desarrollarse durante años de modos muy diversos, para lograr ulteriormente un mismo fin. Tanto el irrealismo mágico de *Mamarongo*, como el libertinaje de San Andrés y la agresividad de *Maruámake*, encuentran su común denominador en la interpretación de la religión. En todas las tres poblaciones el proceso selectivo de la aculturación ha sido hasta cierto grado el mismo, siendo el alcoholismo la verdadera piedra de toque. Según los indígenas el alcoholismo lleva a la agresividad, al irrespeto a la autoridad y a la irresponsabilidad del individuo para con su grupo y para con la humanidad. Pero estas tres actitudes son, según el sistema de valores de los indígenas, condenables, y así tarde o temprano era necesario prohibir el alcohol. Para los indios fue posible rechazarlo porque su sistema de status y prestigio, su régimen de seguridad individual y colectivo, se fundaba en bases más firmes y válidas que aquellas que el ron les podía proporcionar. *Máma* Ignacio, el *máma* menos aculturado, era abstinentes y estableció en seguida la ley seca en *Mamarongo*; *Máma* Julián, el más aculturado y el más adicto al ron, nunca lo prohibió pero su propio grupo se alejó de él, al migrar a *Uluéiji*, y *Máma* Martín lo reemplazó por guarapo fermentado, encontrando así una solución intermedia. El verdadero movimiento renacentista con su característica orientación sobrenatural y su esfuerzo de hacer revivir elementos ya casi desaparecidos, tuvo su centro sólo en *Mamarongo* y es poco probable que San Andrés, *Maruámake* u otras poblaciones hayan sentido su influencia de un modo decisivo. En estas últimas poblaciones las reacciones al contacto fueron de un tipo más realista, y aunque orientadas por la religión, buscaban soluciones esencialmente prácticas para

el bien de todos, y los *mámas* no trataron de ejercer una presión directa sobre la sociedad.

Es posible que reacciones similares se extiendan en un futuro en la Sierra Nevada y afecten también a los *Ika* y aun a los *Sanká*. A fines de 1952, los *Ika* del valle del *Donachuí* empezaron a rechazar las ollas de metal y a cocinar de nuevo en vasijas de barro; bien puede ser que con ello comience la reacción de esta tribu contra la invasión de los colonos hacia el bajo río *Donachuí* ocurrida ese mismo año.

En los últimos años la presión de la colonización, constituída en buena parte por fugitivos políticos, ha aumentado considerablemente. Es aparente que las reacciones indígenas de tipo re-nacentista representan un último gran esfuerzo para contrarrestarla y para conservar su cultura propia. Pero aquellos mecanismos de integración tienen sus límites y pueden fallar en un momento dado, afectando las bases filosóficas de la religión aborigen, que hasta la presente han mantenido la continuidad y el equilibrio de la cultura.

Gerardo Reichel-Dolmatoff

BIBLIOGRAFIA

- 1—ACOSTA (Joaquín): *Compendio Histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada*. Paris, 1848.
- 2—AGUADO (Pedro de): *Historia de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*. 3 vols. Madrid, 1931.
- 3—AGUADO (Pedro de): *Recopilación Historial*. Biblioteca de Historia Nacional. vol. V. Bogotá, 1906.
- 4—AGUADO (Pedro de): *Historia de Venezuela*. 2 vols. Caracas, 1913.
- 5—ANDAGOYA (Pascual de): *Relaciones de los sucesos de Pedrarias Dávila en la Tierra Firme y de los descubrimientos en el Mar del Sur*. En: Antonio B. Cuervo: *Colección de documentos inéditos sobre la geografía e historia de Colombia*. Tomo II. Bogotá, 1892.
- 6—ASENSIO (Esteban de): *Memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fé del Nuevo Reino de Granada, del Orden de San Francisco, 1550-1585*. Publicalo por vez primera el R. P. Anastasio López, O. F. M. Publicaciones del Archivo Iberoamericano, vol. I, Madrid, 1921.
- 7—BOLINDER (Gustaf): *Ijca-indianernas kultur*. Alingsas, 1918.
- 8—BOLINDER (Gustaf): *Die Indianer der Tropischen Schneegebirge. Forschungen im nordlichsten Südamerika*. Stuttgart, 1925.
- 9—BRETTE (Joseph de): *Les Indiens Arhouagues-Kaggabas*. Buletin de la Société d'Anthropologie. Año 1903, pp. 318-357. Paris, 1903.
- 10—BRETTE (Joseph de): *Compte Rendu des Séances de la Société de Géographie et de la Commission Centrale*. Année 1894. Société de Géographie, Paris, pp. 41-48; 212-215; 341-342; 452-454. Paris, 1894.
- 11—BRETTE (Joseph de): *Chez les Indiens du Nord de la Colombie*. La Tour du Monde; vol. IV, n. s. Paris, 1898.
- 12—BRINTON (Daniel G.): *La Raza Americana*. Buenos Aires, 1946.
- 13—CASTELLANOS (Juan de): *Elegias de Varones Ilustres de Indias*. Biblioteca de autores españoles. Madrid, 1847.
- 14—CASTELLANOS (Juan de): *Historia del Nuevo Reino de Granada*. Publicala por vez primera D. Antonio Paz y Melia; 2 vols. Madrid, 1886.
- 15—CELEDÓN (P. Rafel): *Gramática de la lengua koggaba con vocabularios y catecismo*. Bibliothéque Linguistique Américaine; Tome X, Paris, 1886.
- 16—CUERVO (Antonio B.): *Colección de documentos inéditos sobre la geografía e historia de Colombia*. 4 vols. Bogotá, 1892.
- 17—CUERVO MÁRQUEZ (Carlos): *Razas desaparecidas. Los Taironas*. Ana-

- les del XX Congreso Internacional de Americanistas. Río de Janeiro. Tomo II, Parte II, pp. 283-289. Río de Janeiro, 1928.
- 18—CUERVO MÁRQUEZ (Carlos): *Estudios arqueológicos y etnográficos. Prehistoria y viajes americanos*. 2 vols. Madrid, 1922.
- 19—ENCISO (Martín Fernández de): *La Suma de Geografía del Bachiller Martín Fernández de Enciso, Alguacil Mayor de Castilla de Oro*. Sevilla, 1519.
- 20—ESGUERRA (Joaquín): *Diccionario Jeográfico de los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá, 1879.
- 21—FRIEDERICI (Georg): *Amerikanistisches Woerterbuch. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde; Band 53, Reihe B. Voelkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen*. Band 29. Hamburg 1947.
- 22—GRAJEDA (Rodrigo de): *Relación de Rodrigo de Grajeda*. Archivo de Indias, Sevilla; Entante I, Cajón 2, Legajo 1-17. Citada en: Restrepo Tirado (Ernesto): *Historia de la Provincia de Santa Marta*. Cf. infra.
- 23—HERRERA Y TORDECILLAS (Antonio de): *Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas, y Tierra Firme en el Mar Océano*. 4 vols. Madrid, 1726-1727. Reedición, Asunción, s. f.
- 24—ISAACS (Jorge): *Estudio sobre las tribus indígenas del Estado del Magdalena, antes Provincia de Santa Marta*. Anales de Instrucción Pública, vol. VIII. Bogotá, 1884.
- 25—JULIÁN (P. Antonio): *La Perla de la América. Provincia de Santa Marta, reconocida, observada y expuesta a discursos históricos*. Madrid, 1837.
- 26—MALARET (Augusto): *Diccionario de americanismos*. Buenos Aires, 1946.
- 27—MÁRTIR (Pedro): *Décadas del Nuevo Mundo. Colección de fuentes para la Historia de América*. Buenos Aires, 1944.
- 28—MASON (J. Alden): *Archaeology of Santa Marta. The Tairona Culture. Field Museum of Natural History, Anthropological Series; vol. XX, Nos: 1, 2, 3*. Chicago, 1931, 1936, 1939.
- 29—ORDÓÑEZ DE CEBALLOS (Pedro): *Viaje del Mundo. Nueva Biblioteca de Autores Españoles 2. Autobiografías y Memorias*. Madrid, 1905.
- 30—ORTEGA RICAURTE (Enrique): editor. *Acuerdos de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I, 1551-1556. Bogotá, 1947.
- 31—ORTIZ (Fernando): *El Huracán*. México, 1947.
- 32—OVIEDO Y VALDÉS (Gonzalo Fernández de): *Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Reedición, Asunción, s.f.
- 33—PÉREZ (Felipe): *Geografía General Física y Política de los Estados Unidos de Colombia y geografía particular de la ciudad de Bogotá*. Tomo I. Bogotá, 1883.
- 34—PIEDRAHITA (Lucas Fernández de): *Historia General de la Conquista del Nuevo Reino de Granada*. Edición hecha sobre la de Amberes de 1688. Bogotá, 1881.

- 35—PREUSS (Konrad Theodor): *Forschungsreise zu den Kágaba Indianern in der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien. Anthropos*, Viena, 1919-1927.
- 36—RECLUS (E.): *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, 1869.
- 37—REICHEL-DOLMATOFF (G.): *La Lengua Chimila*. Journal de la Société des Américanistes; Nouvelle Série; tome XXXVI, pp. 15-50. Paris, 1947.
- 38—REICHEL-DOLMATOFF (Gerardo): *Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tomo I. Revista del Instituto Etnológico Nacional; vol. IV, Nos.: 1-2. Bogotá, 1950.
- 39—REICHEL-DOLMATOFF (Gerardo): *Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tomo II. Bogotá, 1951.
- 40—REICHEL-DOLMATOFF (Gerardo): *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Ediciones del Instituto Etnológico del Magdalena, Santa Marta. Bogotá, 1951.
- 41—REICHEL-DOLMATOFF (Gerardo y Alicia): *Investigaciones arqueológicas en el Departamento del Magdalena, Colombia, 1946-1950*. Parte I: *Arqueología del río Ranchería*. Parte II: *Arqueología del río Cesar*. Boletín de Arqueología, vol. III, Nos. 1-6. Bogotá, 1951.
- 42—REICHEL-DOLMATOFF (Gerardo): *Notes on the Present State of Anthropological Research in Northern Colombia*. Bogotá, 1951.
- 43—RESTREPO TIRADO (Ernesto): *Historia de la Provincia de Santa Marta*. 3 vols. Madrid, 1921.
- 44—RESTREPO TIRADO (Ernesto): *Algunas observaciones etnográficas sobre el último viaje de Alfínger*. Boletín de Historia y Antigüedades; año IX, N^o 104; pp. 471-481. Bogotá, 1914.
- 45—RESTREPO TIRADO (Ernesto): *Cómo se pacificaba a los indios*. Boletín de Historia y Antigüedades; vol. XXIV, N^o 278, pp. 739-743. Bogotá.
- 46—ROSA (Alfárez Nicolás de la): *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*. Publicaciones de la Biblioteca Departamental del Atlántico (Reedición). Barranquilla, 1945.
- 47—SALZEDO DEL VILLAR (Pedro): *Apuntaciones historiales de Mompóx*. Cartagena, 1938.
- 48—SIEVERS (W.): *Reise in der Sierra Nevada de Santa Marta*. Leipzig, 1887.
- 49—SIMÓN (Pedro): *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. 5 vols. Bogotá, 1882-1892.
- 50—VÁSQUEZ DE ESPINOSA (Antonio): *Compendium and Description of the West Indies*. Smithsonian Miscellaneous Collection, número 102. Washington, 1942.
- 51—ZAMORA (Alonso de): *Historia de la Provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada* (reedición), Caracas, 1930.

MANUSCRITOS INEDITOS (1)

- MS- 1 Espeleta, Juan de, Factor Real de la Provincia de Santa Marta; acusación que se presentó contra el Capitán Luis de Manjarrés, Justicia Mayor de dicha ciudad, por haber desterrado, a perpetuidad, al cacique de Gaira, sin fórmula de juicio, embarcándolo para Nueva España. Año de 1558.—ANB, Fondo: Caciques & Indios, tomo LXXXI, fol. 564-605.
- MS- 2 AGI; Patronato, Legajo 27, Ramo 34 (copia conservada en el Archivo de la Academia Colombiana de Historia, Bogotá).
- MS 3 Encomienda de Hernán Sánchez. Loma de Mocuna. Los Remedios. Años de 1564.—ANB, Fondo: Encomiendas, Tomo XIX, fol. 843-845.
- MS- 4 Indios del Pueblo de San Jerónimo de Mamatoco. Su censo de población formado por don José Lorenzo del Villar. Año de 1743.—ANB; Fondo: Caciques & Indios, Tomo XXXII, fol. 341-360.
- MS- 5 Lista de los naturales que voluntariamente quieren trasladarse de su pueblo de Gaira a las tierras de Río Frío.—ANB; Fondo: Resguardos del Magdalena; Tomo I, fol. 404-405. Año de 1783.
- MS- 6 Lista de naturales del Pueblo de Gaira que no tienen inconveniente de trasladarse.—ANB; Fondo: Resguardos del Magdalena; Tomo I, fol. 406.
- MS- 7 Indios de Cototama. Petición de fray Diego García, sobre la conveniencia de trasladarlos al pueblo de las Sabanas del Volador, por su catequización. Año de 187.—ANB; Fondo: Caciques & Indios; Tomo XXXIX, fol. 169-190.
- MS- 8 Curato de los indios de Cototama, Jurisdicción de la Sierra Nevada; comunicación del doctor Luis Robles, Provisor y Vicario General de Santa Marta, sobre los motivos que tuvo el cura doctrinero de dicho pueblo para abandonarlos. Año 1795. ANB; Fondo: Caciques & Indios, Tomo XXXVI, fol. 443-497.
- MS- 9 ANB; Censos de varios Departamentos. Tomo VIII, fol. 384-385v.
- MS-10 ANB; Fondo: Caciques & Indios; Tomo XXXIII, fol. 1007-1013.
- MS-11 ANB; Fondo: Resguardos del Magdalena; Tomo I, fol. 1-295.
- MS-12 Rojas y Guzmán, Luis de; Gobernador de Santa Marta; Cargos que le fueron hechos por el mal desempeño de la Gobernación. Año de 1574. ANB; Fondo: Caciques & Indios, Tomo XLVIII, fol. 160-304.
- MS-13 Indios del Pueblo de San Jerónimo de Mamatoco (Cf. otras poblaciones). Su censo de población formado por don José Lorenzo de Villar. Año de 1743. ANB; Fondo: Caciques & Indios, Tomo XXXII, fol. 341-360.
- MS-14 Libros Parroquiales de Gaira, N^o 67. Archivos Parroquiales de Santa Marta.

(1) ANB=Archivo Nacional de Bogotá; AGI=Archivo General de Indias, Sevilla.