

De los iluminados del Cocuy

La búsqueda del equilibrio.

Los uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales

Ana María Falchetti

Academia Colombiana de Historia, Bogotá, 2003, 268 págs.

La carátula de este bien editado libro trae una imagen en color del indio uwa, bañado en un aura solar, con su ruana y su mochilita, fotomontaje en una margen del mapa que aparece al fondo (1806), y que muestra las salinas del alto Casanare, donde detallamos las vueltas del río y las diminutas figuras de los indios cargando baldes y bultos de leña y de sal, los arrumes de madera en la ribera, las piedras, las montañas, el campanario del templo. Esta imagen del uwa, en la fotografía de Ann Osborn (1971), reaparece en el epílogo del libro, bajo el alero del techo de paja de su rancho, y uno observa la gran cabeza redondeada y el abundante pelo negro grueso del indio, una tetilla bajo la ruana, las manos y muñecas, surcadas de venas, que agarran la mochilita que él mismo teje, y entonces vuelve uno a caer en la certidumbre de D. H. Lawrence en Taos (Nuevo México), viendo bailar a los indios (hacia 1925), de que estos aborígenes de América son probablemente más viejos que los aborígenes de Asia misma, o igual de viejos, que no vinieron por el estrecho de Bering desde el otro continente, sino que son verdaderos nativos de América, y muy antiguos. Uno es presa de esta misma certidumbre, mirando esta cabeza uwa tallada por el tiempo, por el agua, por el sol, por los vientos y los distintos climas de la sierra nevada del Cocuy y sus vertientes, cabeza que tiene el mismo aire de estos bosques y estos cerros, de las piedrotas y los menhires del intenso y hermoso territorio que puebla esta nación de los antiguos tunebos, la tierra fría de las lagunas y las cabeceras de los ríos, la tierra

tibia en ambas vertientes de la sierra nevada, la tierra caliente hacia los llanos orientales y Venezuela, donde vivían los betoyes, hoy extintos (pág. 28), vasto territorio bañado en ricas aguas que dan tan buen maíz, en todos los climas. Al lado de la imagen del uwa, en el epílogo del copioso libro de la señora Falchetti, leemos un canto, o elegía, de la consumación de los tunebos y la vuelta del sol adonde sus padres, y *allí se dormirá para siempre*, cuando *todo se volverá laguna*, como en el origen del mundo, y prevalecerán sólo los papás de éstas, quienes *no tienen cuenta con la muerte, no se han juntado con los de la tierra, no han sido quemados por el sol*. El canto concluye: *Entonces, ¿quién se irá a interesar por esto?*



Al principio, antes del prólogo y de la introducción del texto, aparece una bella imagen en color de un chico uwa tocando el caracol, al que toma con ambas manos, y vemos el rosado y el blanco de las uñas de sus dedos, que se posan justo en el rosado y blanco interior del caracol. Los tonos se juntan y resuenan, mientras el pequeño indio tunebo toca, llamando al baile del Aya, el de la creación del mundo. Debajo de la hermosa fotografía, tomada por J. Alberto Motta Marroquín, aparece un poema de Sirakubo Tegría y Berito Cobaría (2000):

El caracol vino de la oscuridad en forma de niño. Al sonido del caracol, todos acuden al baile del Aya, el de la creación del mundo. Ese caracol recogió toda la historia. Toda la cultura se descubrió antes de haber sol y luna. El ca-

racol estudió con los caciques mayores, estudiaban para saber dónde iban a nacer los Uwa, en la misma esquina sagrada.

Entre las muchas fotografías que trae el texto, hay varias en blanco y negro de la joven inglesa Ann Osborn, la cual vivió varios años entre los indios cobarías y rastreó el territorio, los sitios de menhires, las hermosas tierras onduladas y llanas de Güicán y Chiscas. Aparecen también varias fotografías de la misma autora, Ana María Falchetti, una en especial, en blanco y negro, donde vemos la cordillera de Mérida, en Venezuela, desde un sitio uwa (pág. 92). Son preciosas las imágenes de la Sierra Nevada del Cocuy, en las bellas fotografías en color de Jorge Enrique Sáenz, mostrando el nevado y una laguna del páramo (pág. 29). Más de diez mapas, bien dibujados por Melba de León, ilustran el texto a lo largo de las páginas. Al mero principio, hay un mapa detallado de los territorios y los clanes uwas, Aguablanca y Tegría al norte, Cobaría y Bókota al noroeste. Luego, aparece un segundo mapa que muestra las tribus vecinas, los guanes al occidente, los chitareros al norte, los muiscas al sur. La mancha oscura del espinazo de la sierra nevada serpentea por el centro de estos mapas, allá arriba están las varias lagunas, donde nacieron *los que nacieron el mundo*, ojos de agua de muchos ríos (y de las salinas del alto Casanare) que manan hacia el oriente y hacia el occidente, configurando a su paso los distintos clanes de la nación uwa.

En el prólogo del libro, "En América se pensaba distinto", la autora muestra el contraste entre "la visión utilitaria de la naturaleza favorecida por el mundo occidental", y el pensamiento indígena americano, para el cual "el hombre es parte de la naturaleza y el cosmos y participa de un sistema que trasciende el nivel individual y social; en consecuencia, no establecen una separación entre la gente y el medio ambiente, y todos los elementos de la realidad están íntimamente ligados" (pág. 9).

En aquella visión utilitaria, justifica occidente “el dominio del hombre sobre el medio natural —en el cual fundamenta sus nociones de progreso y desarrollo— su predilección por lo individual y lo privado, y la división de la realidad en múltiples segmentos o compartimentos aislados unos de otros”. Se nos muestra el objeto del libro: contribuir al estudio de los procesos que han permitido preservar, en “muchos pueblos indígenas [...] su pensamiento ancestral, en medio del mismo encuentro y confrontación entre mentalidades distintas”. ¿Qué mecanismos de resistencia y confrontación desarrolló para defender sus creencias ancestrales, pregunta la autora? Pretende, pues, contribuir a esclarecer esta pregunta, a través de una documentación antigua, en particular sobre la segunda mitad del siglo XVIII y en el caso de los pueblos *uwas* o *tunebos*, “cuyo estudio es necesario para comprendernos y lograr un fortalecimiento de nuestras regiones” (pág. 12). Se nos dice, según Osborn, que los *uwas* o *tunebos* son “los que vuelan, cantan y bailan y alumbran por la noche como los *tunába* o *cocuyos*” (pág. 17), o bien, *tunebo* proviene de *túnindro*, ‘pagar’, de modo que “los *uwa* o *tunebos* son los que ‘ponen énfasis en el pago’, es decir, en el intercambio y las ofrendas” (pág. 18). Esta cuestión de la donación y el intercambio, del pago, nos parece esencial, para comprender mejor a los *uwas* y para comprendernos mejor nosotros mismos, subyugados bajo otra deuda, con otra justicia y una crueldad distinta de la de los *tunebos*. El texto muestra el “intercambio silencioso” que practicaban estos indios: “Los lugares de intercambio de los clanes estaban señalados por un menhir o gran piedra labrada [...] En estos sitios, los *uwa* realizaban un intercambio en silencio. Los hombres de un clan colocaban sus productos, continuaban hacia el territorio del siguiente clan donde hacían lo mismo y, de regreso, recogían los bienes dejados a cambio; los productos que depositaban ‘se convertían’ en los que recogían [...] así, por ejemplo, las

mochilas de fique y la cera elaboradas por clanes de tierras medias, ‘se convertían’ en *yopo*, perteneciente a grupos de tierras bajas o en sal, elemento de tierras altas” (pág. 38). Creemos que este tema queda pendiente, el del intercambio, acerca de los que ponen énfasis en el pago, tema sobre el que Ana María Falchetti ha investigado, aunque está en prensa su trabajo *El sentido social y ritual del intercambio* (bibliografía, pág. 239). Las consideraciones al respecto, en el presente texto, son parcas y aun vagas, se insiste mucho en el ritual, y apenas se sugiere el sentido funcional de estas formas de intercambio, asociadas a los enlaces matrimoniales, a las danzas ceremoniales, y a las rivalidades entre tribus contiguas y diversas, *tunebos* y *guahíbos* del llano, por ejemplo (pág. 40). Este tema del intercambio y las ofrendas merece ser tratado con mayor detenimiento, desde la obra de Marcel Mauss acerca del Don, y el gran aporte del Nietzsche precursor en su *Genealogía de la moral*.



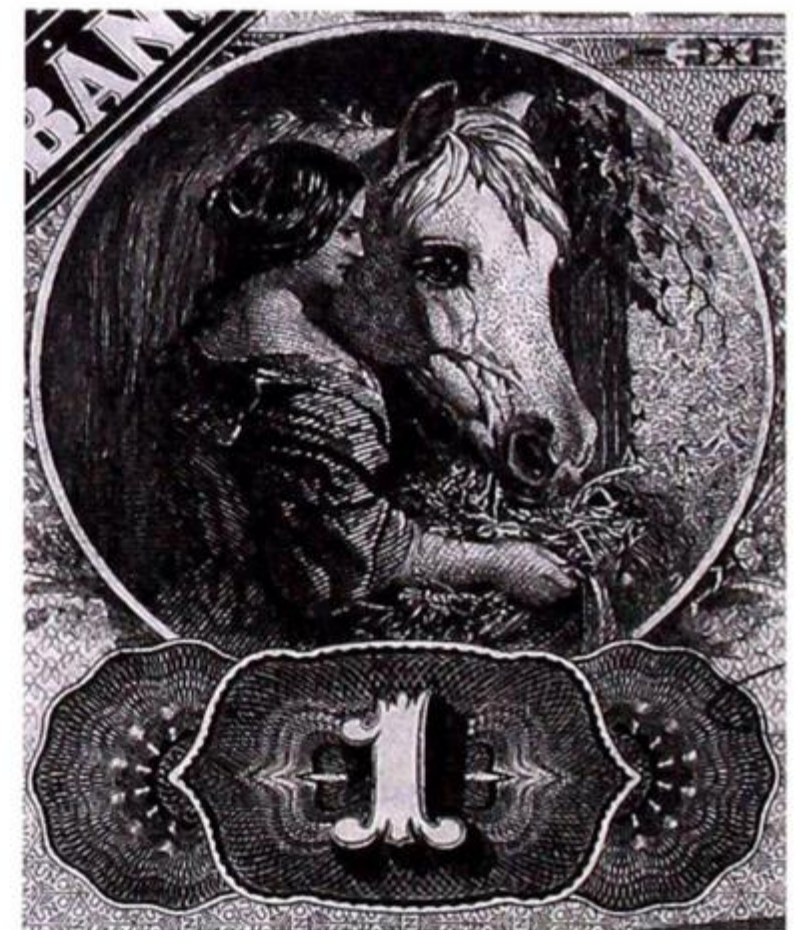
El libro que tenemos entre manos, volumen CLX de la Biblioteca de Historia Nacional, se toma el cuidado de ubicarnos en los territorios *uwas*, responder a las preguntas de dónde estaban, antiguamente y a finales del siglo XVIII, y dónde están, los pocos que quedan ahora. En los tres primeros capítulos se hace un censo, un minucioso rastreo de historiadora de archivo, siguiendo los movimientos y mezclas de los distin-

tos clanes, según su calendario ceremonial, que los llevaba a poblar las distintas altitudes de acuerdo con la época del año, conservando sus casas principales —carecían de la concentración propia de los “pueblos”— en un entorno a una altitud específica, según el clan. Se nos muestran también los movimientos de estos clanes, por la intrusión y presión del invasor, a partir del siglo XVI. El libro quiere poner en contexto “un relato mítico”, reitera la señora Falchetti estas palabras, a la par que repite la expresión “búsqueda del equilibrio”, como ritornelos a lo largo del texto. Dicho relato fue escrito en 1784 por el cacique Toroá y otros jefes *uwas*, “incluido en una carta dirigida por los jefes indígenas al Superior Gobierno colonial español, consignada actualmente en el Archivo General de la Nación de Bogotá” (pág. 12). Un relato dentro de la carta: afirma el texto. El segundo firmante de la carta es el cacique don Andrés Munar *cuaio mudo*, así aparece escrito al lado del nombre de este jefe, antes de concluir la carta: “Y asimismo su Majestad no me detenga, yo *tunebo* soy pobre, no hay plata para mantener” (pág. 176). En nota de pie de página —al final de esta carta, copia del texto de los manuscritos semiborrados por la erosión del tiempo (págs. 177-184)—, se nos dice que *cuaio* es palabra *uwa*, y según los diccionarios quiere decir ‘bobo, pobre’, y también ‘mudo’. La autora se inclina por esta última acepción, aunque por la última frase de la carta citada, uno diría que don Andrés Munar, cacique, era mudo y también pobre, pasando quizás por bobo del pueblo, por ser mudo, hasta ser jefe. En el prólogo, se alude ya a la idea de “relato mítico”, incluido como una parte en la carta, una especie de cuento dentro de la carta, se afirma, en cuanto compuesto de fragmentos de varios mitos, o escenas de mitos, tal como la iniciación chamánica del capitán Berrió, con la *muerte y resurrección* que comporta esta iniciación. “Este episodio —explica la autora luego de presentar la carta—, está separado del siguiente por un texto que cam-

bia su lenguaje y en el cual el cacique Toroá y sus compañeros elevan una protesta ante el virrey por la manera como se realizó la conquista". Nos parece que no existe tal cambio de nivel o de lenguaje, en la carta. El "relato mítico", el "cuento", no está separado, y no se debe ver separado de la carta; todo es un mismo *cuento* y persigue el único objeto de expresar sus demandas. Constituye, el rollo entero, un intento casi desesperado de hacer valer la expresión. Acá no se trata de "estructura del mito" —al que se refiere a menudo la autora—, que se reproduciría en la carta, sino que se trata de *armadura* de la demanda, con insertos que dan fuerza a la expresión de la carta entera, del reclamo, ante el virrey, blanco, conquistador, español y católico profundo. La autora comparte este punto de vista, aunque nos parece que lo vela, lo debilita, al insistir en la dualidad mito-realidad, invocando, para tratar de explicar este *cambio de lenguaje* dentro de la carta, un aparente contraste entre "la conquista en la vida cotidiana del indígena y la 'conquista', en un contexto mítico, que estuvo llamado a hacer taita Berrío a su regreso de España una vez iniciado como chamán" (pág. 190). ¿La *conquista* en un "contexto mítico"? El capitán Berrío había sido encomendero; nieto de una sobrina de Gonzalo Jiménez de Quesada, heredó de ésta una extensa encomienda (1616) y, como gobernador de los llanos, le tocó ser justiciero de los giraras sublevados, aunque "dejó la semilla": no los mandó ahorcar a todos (pág. 135). Estos indios del llano, vecino a los uwas, se defendían de las tropelías del capitán Alonso Pérez de Guzmán y su tropa, "de quien los indios se quejaban puesto que los maltrataba y que constantemente enviaba indias y muchachos a Chita y Pamplona para el servicio de sus casas" (pág. 133). Berrío los amparó, a estos indios de su encomienda, ante los desmanes de los ladinos y los colonos blancos y otros encomenderos. Este capitán español se juntó con los uwas, "vivió con sus tunebos más de treinta

años", según escribe el capitán y teniente de la gente tuneba del pueblo de Chiscas, Pantaleón Chapetón, en su carta de 1801 al virrey, reclamando, otra vez, las tierras de estos uwas, arrebatadas por vecinos blancos (pág. 263). Los indios hicieron, a su vez, de este Berrío, un intercesor ante los Poderes, ante el *tío rey*, ante *nuestro Padre Eterno* y los demás, en el "relato mítico" *incluido* en la carta del cacique Toroá, una especie de mensajero de los dioses, de los Poderes acá, y ello sin duda ocurrió en un intento casi desesperado por dar fuerza a su expresión, a sus motivos y razones, no tanto buscando una "justificación mítica de los derechos de los uwa sobre sus tierras" (pág. 202), no tanto porque quisieran invocar al mito y a las divinidades, blancas e indias, en una especie de "conciliación que los uwa han intentado alcanzar desde tiempos antiguos" (pág. 218). La autora sugiere que los indios habrían identificado al capitán Berrío con *Bería*, "el personaje mítico que tanto se le parece y que perduró en la mitología de los uwa contemporáneos" (pág. 208). En la carta, ellos invocan el amparo que les trajo Berrío, un blanco del cual dicen al comienzo, "éste fue y nació nuestro dios" (pág. 171). Denuncian la naturaleza de "esta conquista", y preguntan: "¿Cuál otro dios de blancos puso esto para hoy en día estar nosotros menospreciados de los señores corregidores y de los demás blancos?" (pág. 172). ¿Cuál era, pues, el dios de este blanco Berrío?, se preguntan. Es verdad que han sido tramados por las armas de los curas y de los capitanes de reducción, tanto como por Dios, por el rey y por el sumo pontífice. Uno aprecia el tono que usan estos jefes al comienzo de su carta: "Primeramente, después de Dios y de María Santísima, me pongo en sus pies de su Majestad yo, gente tuneba, primeramente de Nuestro Señor, y después de nuestro rey. Somos gente liber y amparados" (pág. 171). Uno aprecia la distancia, y la cercanía, entre el tono de estos jefes y el tono y la postura del sacerdote tairona Betoma (siglo

XVI): "y conozca siempre el español que tiene dueño esta tierra y quién la defienda, pues ninguna acción tienen él ni su rey a ella". Véase también el contraste entre estas expresiones y la del jefe Seattle, en su carta al gobernador de los territorios de Washington, Isaac Ingalls Stevens (1854): "Nuestro buen padre de Washington [...] nos envía mensaje diciendo que si cumplimos con sus deseos él nos protegerá [...] Pero, ¿cómo puede ser esto posible alguna vez? ¡Su Dios no es nuestro Dios; ¡Su Dios ama a su pueblo y odia al mío! [...] El día y la noche no pueden habitar juntos. El Hombre Rojo siempre ha huido a la cercanía del Hombre Blanco, como la niebla de la madrugada huye antes de la llegada del sol".



Al comienzo, y en las notas finales, de *La búsqueda del equilibrio*, se reitera este tema del equilibrio. Leemos: la "visión integradora de su mitología orientada hacia la búsqueda del equilibrio" (pág. 14). La señora Falchetti termina el prólogo mostrando como, "la alarma que generaba entre los uwa de tiempos coloniales la ocupación cada vez mayor de sus antiguas tierras por parte de españoles y mestizos, se manifiesta hoy ante los resultados de una colonización de siglos y ante la explotación petrolera [...], que expresan una alarmante ruptura del equilibrio". A uno le parece que los antiguos uwas no estaban barajando tanto esta idea del equilibrio. La enfermedad podía ser expresión de cier-

to desequilibrio, pero era, sobre todo, introyección de un mal espíritu; por eso se la curaba soplando, para sacar este mal espíritu presente en las fuerzas del aire (natural y social). Este tema del equilibrio es moderno, fruto de la era de la rapiña a ultranza, que comenzó para nosotros con la conquista. La interacción, la inmanencia del hombre en la naturaleza, por parte de la nación uwa, las maneras de vivir de estos salvajes, sus cantos, traían como resultado una relativa armonía con el medio, incluso a través de sus guerras tribales, tenían otras maneras de ser crueles, una justicia bien diferente de aquella de la cual fueron presa ellos mismos con la llegada de los *capitanes de reducción*, de los curas y los jueces. ¿Que no los han comprendido, “debido a la total desinformación sobre el sentido profundo de su pensamiento”? (pág. 215). ¿Que es ésta “una causa universal que nos involucra a todos, ante el peligro que amenaza hoy a las comunidades y a los ecosistemas nativos”? (pág. 217). ¿Un peligro que amenaza a las comunidades? ¿Es esto un eufemismo? Es preciso oír, en este punto, la cruda, franca y valiente verdad que expresa, por ejemplo, Berichá, india tuneba de Aguablanca, en su libro *Tengo los pies en la cabeza*: “Yo nací sin piernas, sin embargo tengo los pies en la cabeza porque he podido desarrollar mi inteligencia”, dice al principio de su librito. Y luego: “La conclusión de la entrada de la gente no U’wa a nuestro territorio representó un trauma total. El solo hecho de encontrarse con gente de otra cultura no dejó de causar impacto: fue un exterminio total. Nos obligaron a cambiar nuestra cultura por otra que no era nuestra sino de los Rioá —blancos. U’wa tenía que aceptar por las buenas o por las malas; no hubo otra alternativa que la de obedecer o escaparse [...] Pero mi caso fue diferente, pues ni obedecía ni me escapé en el sentido de quienes se refugiaron en las montañas; mi escape fue interior, y eso me permitió mucho después recuperar la relación con mi gente”.

RODRIGO PÉREZ GIL



Mujeres de sombrilla y pantalón

El sujeto sufragista. Feminismo y feminidad en Colombia. 1930-1957

Lola G. Luna

Ediciones La Manzana de la Discordia, Universidad del Valle, Cali, 2004, 191 págs.

La autora española viene joven a Colombia, en los años setenta del tropel universitario, cuando el reverbero inconforme detrás de la utopía (mayo de 1968), en pos de cambios radicales en la vida social y política. Es profesora en la Pedagógica de Tunja y en la Javeriana en Bogotá; se interesa por asuntos de historia de Colombia y de mujeres. Vuelve a Bogotá en los años ochenta y despliega una laboriosidad de hormiga reuniendo documentos, abriendo revistas, periódicos y libros de la época (1930-1957), hace entrevistas, rastrea la historia de los movimientos en pro del sufragio y los derechos de las mujeres, en una Colombia patriarcal donde por tradición “la mujer ha sido el proletario del hombre” (Marx), y donde curas, periodistas, intelectuales, literatos, liberales y conservadores, salvo raras excepciones, renegaron de la emergencia de una nueva mujer rebelde y de su participación en los asuntos del poder del Estado. El texto de Lola, así como el de la precursora Ofelia

Uribe de Acosta, *Una voz insurgente* (1963), muestran la posición compartida por líderes políticos y ministros de educación de ambos partidos en el decenio de los cuarenta. Lleras Camargo y Guillermo León Valencia, por ejemplo: que las mujeres mejor no se contaminen participando en tan turbios asuntos de la política en el senado y la cámara. El joven Germán Arciniegas se apoya en Alfonso el Sabio para reservar cotos de caza masculinos, frente a los “brotes demagógicos”, que le parecían las simpatías en las cámaras por la causa de las mujeres. Antonio Rocha, José María Samper y Daniel Samper Ortega, entre otros, repiten los mismos argumentos. En 1944, estos hombres de Estado aún no vislumbraban las ventajas del voto femenino para la consolidación de las democracias, el poder creciente que tomaban los nacientes medios de comunicación para seducir las mayorías, hombres y mujeres por pareja. Es una excepción el caso de la tesis para optar al título de abogado que Ricardo Uribe Escobar presentó en la Universidad de Antioquia (1914), *Notas feministas*, donde impugna la idea de la inferioridad femenina e insta a la mujer a que se convierta en un ser productivo que no dependa económicamente del hombre, que prescindiera “un poco” de la feminidad “a trueque de formarse una personalidad considerable de efectos culturales notables, que la hagan visible en este movimiento de la vida nueva” (Lola G. Luna, pág. 59). La tesis fue prohibida por el arzobispo Manuel José Cayzedo. Por su parte, los liberales creían que el voto femenino estaría amarrado por los curas y el partido conservador. A lo cual, Elena Ospina, en la revista fundada en Medellín *Letras y Encajes*, replica (1936): “No habrán experimentado quienes tal cosa afirman la importancia del ingrediente ‘espíritu de contradicción’ en la modalidad femenina” (Lola, pág. 98). El periodista Calibán (Enrique Santos Montejo), por su parte, el 2 de mayo de 1944, en su columna del periódico *El Tiempo*, opina que “el voto femenino será el paso inicial en