

# Guambianos

Hijos del arca y del agua

Abelino Dagua Hurtado  
Misael Aranda  
Luis Guillermo Vasco



Historia y tradición guambianas, 5

# **GUAMBIANOS: HIJOS DEL AROIRIS Y DEL AGUA**

**ABELINO DAGUA HURTADO**  
**MISAEAL ARANDA**  
Comité de Historia  
Cabildo del Pueblo Guambiano

**LUIS GUILLERMO VASCO URIBE**  
Profesor Titular  
Universidad Nacional de Colombia

# 2015

“El investigador tiene que ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo”.

Taita Abelino Dagua,  
Exgobernador guambiano

## Prólogo a la segunda edición

Para los guambianos, el propósito de recuperar todo completo nació en la década de los ochenta como una necesidad en la lucha por la recuperación de las tierras. Para recuperar la Historia, el Cabildo y el Consejo del Cabildo crearon un Comité de Historia, constituido por guambianos de distintas edades y condiciones, acompañado, más tarde, por solidarios que contribuyeron, en palabras de taita Avelino Dagua, a “rasgar la cascarita”, la superficie de la historia del pueblo guambiano.

Un ejercicio para descascarar, -como lo denominó el taita Avelino-, que tuvo la particularidad de que se hizo no sólo sobre los guambianos, no sólo por guambianos, sino, además, desde las formas de conocimiento e interpretación guambiana, que es lo mismo que decir según su pensamiento, construyendo pensamiento propio. Un pensamiento que, como cualquier epistemología, se arma de conceptos y formas de acceder al conocimiento absolutamente indispensables para la producción de las abstracciones que en este libro se vuelven a imprimir, 17 años después de la primera edición.

Dichos elementos completamente necesarios estaban claros para los guambianos antes de que llegaran los solidarios: para hacer una investigación que diera como resultado las formas propias de relación y uso del territorio por la gente *misak*, había que caminar y hablar con los mayores. Estas claridades, que constituyen una genuina metodología indígena de trabajo, no fueron descubrimientos de la investigación del Comité. Eran acumulados de su despertar mientras se recuperaban las tierras de manos de los hacendados, que empobrecían y humillaban a la gente con el terraje. Recuperar todo completo significó seguir el camino trazado por los terrajeros y comuneros

recuperadores de tierra, para retomar sus formas de vida, opacadas por la imposición de relaciones territoriales ajenas. La recuperación de la historia era, pues, un imperativo en la recuperación de la tierra, pues, de otra manera, no se sabría qué hacer con ella, cómo relacionarse con ella de una manera propia. Lo único que tenían claro era que, a diferencia con los campesinos, lo que los ellos recuperaban no era solo ni principalmente la tierra, sino su territorio ancestral.

Es claro, entonces, que el libro fue también resultado de la lucha por recuperar el territorio, al tiempo que debía fortalecerla y ayudar a establecer sus derroteros.

A mediados del 2014, viajamos<sup>1</sup> en dos ocasiones a Guambía para discutir con los otros dos coautores y con las autoridades del cabildo la posibilidad de una reedición del presente texto en Chiapas, México. La primera fue una visita de 15 días en la que el tema se puso sobre la mesa en el despacho del gobernador y en las *nakchak* de taita Avelino y de taita Misael. La propuesta ya había sido planteada a los dos taitas por otro conducto y llegábamos al reguardo con un sí vacilante de taita Abelino y un “los guambianos han perdido el hilo de la lucha y volver a publicar el libro hoy es dar una idea falsa de cómo está la fuerza de nuestro pueblo”, al parecer de taita Misael. Tras esas dos primeras semanas, la propuesta quedó cocinándose en el fogón de Isabel y Clemencia, las hijas de taita Avelino, y de mama Clemencia, la esposa de taita Misael; y nos devolvimos con la propuesta de este último para hacer un trabajo sobre la historia que relata acerca de la llegada de la semilla del maíz a Guambía, aclaración que él veía de vital importancia para los niños de hoy; hace algunos años, en una cartilla del CRIC escrita y publicada en lengua *wam*, había aparecido una versión de esa historia, relatada por mayores de La Marquesa.

---

<sup>1</sup> En calidad de Asistente de Investigación, la antropóloga Nathaly Granados participó activamente en los dos períodos de campo a los que se hace referencia.

Un mes después, regresamos para quedarnos otras dos semanas, y el grupo que veinte años antes había pasado días enteros durante más de un año caminando el resguardo, desgrabando casetes, discutiendo, pintando, conversando con los mayores en medio de los sucesos de la vida cotidiana, se reencontró y reconoció en el trabajo por iniciativa de taita Misael, quien tras haber sido gobernador en el 2012, por segunda vez, volvió a su actividad docente en la escuela veredal de Cacique, a la cual ha entregado su vida desde hace muchos años.

Su convocatoria para recuperar la historia de cómo llegó la semilla del maíz a Guambía responde a la necesidad de que los niños conozcan la historia propia en las escuelas y a que, para que el pensamiento esté vivo, hay que ponerlo en movimiento, lo que se hace en la vida, investigándola al mismo tiempo, cosa que la experiencia de taita Misael le señala. Allí, en la casa de taita Abelino, retomando la forma de trabajo solidario entre los guambianos y los no guambianos, se hizo preciso discutir de nuevo sobre cosas tan importantes como *tampalkuare*, *utik*, *kansrø* y otras, como materializaciones de un sentido y un sentir del movimiento del caracol del tiempo y de la historia.

Se hizo necesario recordar por qué se habla de caracol y de aroiris, en lugar de espiral y arco iris, pues, ahora, se ha ido generalizando que los maestros le hablen a los niños en sus escuelas empleando estos dos últimos términos, es decir, dejando de lado las concepciones propias, para adoptar las correspondientes de occidente, y dejando de usar las cosas-conceptos que caracterizan el pensamiento guambiano. Pero, sobre todo, se hizo necesario metodológicamente “volver sobre el origen”, como así lo consideró necesario taita Abelino.

Apenas en la última tarde se volvió a hablar de la reedición del libro y se tomó la decisión de aprobarla, sin que fuera necesario pensar ni hablar mucho sobre ella. Taita Misael, desde su lugar como maestro escolar, recordó cómo, desde niño, a él le habían hecho creer que su pueblo era venidero de otras

partes; y consideró que haber dedicado su vida a indagar sobre el pensamiento guambiano permitía que las nuevas generaciones no sufrieran del mismo mal, pues ahora tienen una base sólida a la cual ceñirse. En el libro “se trata de recoger muchos elementos de la cultura que acompañaban como parte viva; pero el ser originarios, cómo era esto, cómo lo entendían los *misak* en sus términos, fue lo que se logró con el libro. Este está ahí como una herramienta que nos está acompañando, para después ser leído e interpretado por las nuevas generaciones, pero de ellos depende cómo lo usen”... “Para mí, que me ha tocado estar al frente de muchas situaciones de la comunidad, uno se sienta a analizar y se queda sin palabras, sin llegar a comprender la magnitud que tiene este documento, porque nosotros no contábamos con eso, estábamos en algo incierto, en el aire. Con este libro, a nivel de Colombia, a nivel de la humanidad, somos una cultura con presencia, con identidad, y no solo presencia física, sino presencia académica, pero todavía los muchachos no lo han magnificado. Yo me siento orgulloso de haber trabajado en él”... “Publiquémoslo, pero con la condición de que llegue una buena cantidad de ejemplares y aquí los manejemos a través del Comité de Educación, para leerlo con los niños”.

Por su parte, taita Avelino comenta a propósito del tema: “...yo creo que con el caracol sí van a llegar a investigar. Cuando se publique el libro, van a venir de fuera a investigar por el caracol, van a llegar acá a Guambía a preguntar cómo es el origen, y hay que aprovechar para contarles toda la historia”.

Agrega taita Misael que “ese libro quedará como un patrimonio cultural para el *misak*”.

Taita Avelino, como suele hacer, recoge la propuesta que dejamos en su cocina un mes y medio antes, y da su respuesta desde el trabajo concreto de investigación que viene desarrollando. El trabajo que veníamos haciendo todas las tardes de los últimos 15 días, es para él una posibilidad de reiniciar. Todo esto, más los programas de historia que acostumbra escuchar por la radio los

domingos, más los intercambios con visitantes que han llegado hasta su casa desde Europa, Suráfrica, México y Brasil, aunado a la discusión que planteamos ese mismo día sobre el caracol, son todos movimientos, acciones conectadas que por acción del caminar del caracol se van relacionando. De allí que publicar el libro nuevamente sea un eslabón más en el devenir del mundo guambiano, moviéndose y relacionándose con el mundo de afuera. El taita considera, por otra parte, que la nueva publicación del libro es un reconocimiento mundial a la lucha y la cultura del pueblo guambiano.

Aunque el propósito fundamental cuando se publicó “Guambianos. Hijos del aroiris y del agua” no fue su circulación en la “comunidad” antropológica, su posterior presencia en la Web lo puso al alcance de la misma y de otros sectores interesados.

Como consulta y fuente para investigadores, el libro ha sido revisado desde todos los continentes; así lo muestran las estadísticas de la página del profesor Vasco en Internet. En Japón, China, Nueva Zelanda y varios países de África, se encuentran muchos de sus lectores, para no hablar de Europa, Norte y Sur América

El trabajo conjunto con y para los guambianos que dio origen a “Guambianos. Hijos del aroiris y del agua” demuestra que la investigación y la publicación en coautoría son posibles, siempre que el enfoque de la investigación sea prioritario para la vida de la gente. También muestra que el trabajo en conjunto no implica la imposibilidad de que los sujetos y sus diferencias se evidencien en el texto final, como así ocurre en el texto.

Teórica y metodológicamente este texto es un hito en la antropología colombiana; algunos antropólogos, como Mauricio Pardo, lo consideran el libro más importante de ella, pues permite entender a partir de conceptos propios (cosas-conceptos, para el caso guambiano) estructuras de pensamiento y de tiempo no lineales, que es posible encontrar “recogiendo los conceptos en la vida” o, como escribió hace poco una investigadora de maestría de la



Universidad Pedagógica Nacional, Leidy Marcela Bravo, “cosechando pensamientos-vida”.

Otros investigadores, como Joanne Rappaport, han reconocido la importancia del texto, aún en su escritura misma, pues esta, estructurada en caracol, responde a una forma de pensamiento que fluye en el sentido del mismo.

Ahí está el libro escrito y publicado. Todavía está el pensamiento que contiene en la memoria de los mayores y en el territorio. Ahí está el conocimiento que va a los niños en las clases de taita Misael y en las enseñanzas de todos aquellos guambianos, docentes o no, que transmiten los principios propios en la vida, como ocurre en la *Misak* Universidad, la Universidad Guambiana.

“Guambianos. Hijos del aroiris y del agua” nació como un resultado del trabajo del Comité de Historia junto con los solidarios, no porque la investigación hubiera tenido como fin producir un texto, sino porque el contexto político de la lucha en ese momento lo hizo necesario y así lo consideró el Cabildo.

Hace varios años, un guambiano soñó con el gran libro de oro de los guambianos. Hoy, taita Avelino asegura que los investigadores vendrán por el caracol. El libro está ahí, a la espera de ser retomado por los guambianos y por otras gentes. El sólo hecho de que los tres mayores se hayan vuelto a sentar juntos a trabajar, ha generado expectativa entre muchos guambianos, incluyendo los maestros. Así comienza a surgir un movimiento para que el caracol dé las vueltas que le corresponden.

La divulgación entre los guambianos de la primera edición del libro fue escasa, pues no se dispuso de suficientes ejemplares impresos y los que había no se supieron manejar bien por parte del Cabildo y los maestros.

Para todos los guambianos de hoy, mayores, jóvenes y niños, la búsqueda del origen es tan fuerte como la necesidad de volver a los tiempos de adelante, que caminaron los antiguos. El libro puede, otra vez, servir de

punto entre las generaciones, entre las cuales la fluidez de la tradición oral no se ha logrado restablecer todavía. A todos ellos, la reimpresión del libro les permitirá poner en movimiento un pensamiento que está ahí, como los mayores, esperando para ser escuchado, como el gran libro de oro de aquel sueño, para que, quien quiera acercarse a sus saberes, los tome y recoja el hilo de la lucha y de la historia.

Luis Guillermo Vasco Uribe

Nathaly Granados Uribe



Pintura: Laguna del aroiris. Autor: Taita guambiano Juan Bautista Ussa. Técnica: vinilo sobre cartulina.  
Tamaño: 100X70cms. Colección de Luis G. Vasco.

## **INTRODUCCIÓN**

En julio de 1980, en su Primera Asamblea, los guambianos<sup>2</sup> se reunieron para declarar, en forma pionera dentro del movimiento indígena en Colombia: “somos un pueblo”, y emprender así una larga lucha por “recuperarlo todo”, por “tener todo completo”. Cuando las tierras de la Hacienda Las Mercedes, su primer objetivo, estuvieron de nuevo en sus manos, se propusieron manejarlas a la manera propia y no a la de los blancos, basada en la propiedad individual de unos pocos para su enriquecimiento, sólo para descubrir que, después de cinco siglos de dominación y negación, habían olvidado el camino abierto por los anteriores y no tenían claro cuál era el modo propio guambiano de acceder a la tierra y trabajarla.

Con el fin de contribuir para encontrarlo de nuevo, el Cabildo creó en 1982 un Comité de Historia que integraron miembros de la comunidad, con la tarea de “recuperar la historia guambiana”. Este Comité trabajó durante tres años para sacar a la luz la palabra propia y conseguir que los mayores<sup>3</sup> volvieran a hablar después de un silencio que duraba ya una generación, ante la mordaza que les fue impuesta por el adoctrinamiento religioso y por la escuela.

En 1986, el Cabildo quiso vincular al trabajo a alguien de fuera de Guambía, pero que tuviera una relación estrecha con sus luchas. Así surgió la

---

<sup>2</sup> 13.200 en el Resguardo de Guambía, en 1994, según el DANE. Mencionado en: Cabildo del Pueblo Guambiano: *Plan de vida del pueblo guambiano*, Cabildo de Guambía/CENCOA/CVC/Visión Mundial, Territorio Guambiano, Silvia (Cauca), 1994.

<sup>3</sup> Mayor no se entiende sólo en edad, es una importancia, es un papel en la sociedad, es una relación entre mayores y entre éstos y los menores. Si se traduce como anciano, se le quita la importancia y se refiere sólo a la edad. Tampoco se debe decir viejo; viejo es lo que ya no sirve, lo que debe decirse de la basura, de una ruana rota y deshilachada y que no es útil.

idea de un trabajo de investigación: “Recuperación de la historia y tradición oral en Guambía”, que realizaron miembros del Comité de Historia del Cabildo Guambiano, la Universidad Nacional de Colombia y la Fundación Colombia Nuestra, con el patrocinio de Colciencias, entre 1987 y 1991, y que, de un modo más informal, avanza todavía.

Para discutir y analizar una parte de las numerosas grabaciones que los integrantes del Comité habían hecho con los mayores, y para buscar que la palabra de estos llegara otra vez a toda su sociedad, se conformó un equipo con tres guambianos que designó el Consejo del Cabildo<sup>4</sup>, dos miembros del grupo de solidarios con las luchas guambianas<sup>5</sup>, en calidad de auxiliares de investigación, y yo.

Durante un año continuo trabajamos con el sistema de investigar mediante reuniones de discusión organizadas alrededor de diversos temas específicos, metodología que recoge una de las formas de manejo del conocimiento propias de los *namuy misak*<sup>6</sup> y de otros indígenas y que permite socializar, confrontar y hacer avanzar el saber de cada uno de los participantes, además de obviar el problema de la “devolución del conocimiento” que se plantean y no han logrado resolver algunas corrientes de trabajo popular<sup>7</sup>.

Estas discusiones nos permitieron ubicar un cuerpo de conceptos claves, propios del pensamiento guambiano, que sustentan todo el andamiaje

---

<sup>4</sup> Instancia de autoridad que forman los antiguos gobernadores y algunos dirigentes.

<sup>5</sup> Los solidarios fueron grupos organizados por personas de la sociedad nacional colombiana (obreros, campesinos, estudiantes, intelectuales) en distintas ciudades del país, con el objetivo de apoyar y fortalecer las luchas indígenas; pero con una solidaridad de doble vía que, a su vez, potenciara y permitiera el avance de las luchas de esos sectores populares. Era, pues, una forma de adelantar luchas conjuntas.

<sup>6</sup> Nuestra gente, los que somos nosotros, los guambianos.

<sup>7</sup> Como la Investigación-Acción Participativa (IAP), por ejemplo. Al respecto, véase Ernesto Parra Escobar: *La investigación-acción en la Costa Atlántica. Evaluación de La Rosca, 1972-1974*. FUNCOP/FIDES, Cali, 1983. Así mismo, Luis Guillermo Vasco Uribe: “Algunas anotaciones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del método etnográfico en trabajo de campo”. Ponencia al II Congreso Nacional de Antropología en Colombia, en *Boletín de Antropología*, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, vol. v, Nos. 17-19, tomo II, Medellín, 1983, pp. 665-675.

de su cosmovisión y de su idea de la vida y sus caminos. Guiados por ellos y a través de la palabra, hablada en nuevas reuniones de discusión, ampliamos la participación en el proceso a otros sectores de la sociedad guambiana: autoridades, sabios tradicionales, mayores, dirigentes, maestros, hombres, mujeres y niños, y conocimos sus pensamientos y experiencias para confrontarlos con nuevos saberes y descubrir y explicitar otras ideas, que luego volvimos a llevar a la discusión con ellos.

Algún tiempo más tarde, se unieron a esta tarea estudiantes de los cursos Taller de Técnicas Etnográficas y Laboratorio de Investigación de la carrera de antropología de la Universidad Nacional de Colombia, quienes confrontaron buena parte de los resultados que se tenían hasta ese momento y agregaron otros, en un trabajo de acompañamiento<sup>8</sup> que acrecentó bastante el avance y la explicitación del saber sobre la vida y la cosmovisión guambianas.

Este ir y venir de la palabra fue ampliando el espacio de trabajo y delineando la visión de los *wam misak*<sup>9</sup> sobre su historia y sus problemas, y acerca de cómo enfrentar el presente con la guía de aquellos que van adelante, de los ancestros.

Uno de los temas de más peso que surgió de este intercambio hace referencia al agua y a su papel en la vida de los guambianos, de relevante importancia porque estos se consideran a sí mismos hijos del agua y porque con ella se relaciona *Pishimisak*, el dueño de todo. Los frecuentes y amplios recorridos<sup>10</sup> que hicimos por el Resguardo nos mostraron la validez de la base material de esta visión, pues su territorio está surcado a cada trecho por

---

<sup>8</sup> Metodología de investigación y trabajo conjunto que se desarrolló a partir del concepto guambiano de *linchap*, acompañar.

<sup>9</sup> Gente que habla *wam*, la lengua guambiana.

<sup>10</sup> El trabajo con el Comité de Historia se guió por una idea fundamental: que una parte de la historia guambiana se recoge en la tradición oral y otra está contenida, impresa, en su territorio, *nupirau*. Para oír lo que este tiene que decir, hay que recorrerlo.

innumerables corrientes de agua, como puede verse en el mapa anexo al final de este trabajo. Pero también pudimos constatar la crítica escasez de tierras que ha obligado a talar los bosques y a ocupar las tierras altas, en especial el páramo, con actividades permanentes de subsistencia, como pastoreo, agricultura y extracción de leña, lo cual lleva a su gradual destrucción y a la pérdida acelerada del agua.

Por eso, una buena parte de nuestra atención y nuestro trabajo se orientó a recuperar y esclarecer esa concepción acerca del agua y del modo como ésta, en sus ciclos, transformaciones y recorridos, rige la vida guambiana, en especial la agricultura, así como las ideas en relación con su origen y el de su cultura, y con la historia. El agua es vida, el agua da vida. Como ella, la naturaleza toda es viva. Y como todo lo que es vivo, habla. Así, pues, el agua, sus seres y sus recorridos constituyen el hilo conductor que estructura y enlaza toda la cosmovisión guambiana.

Sobre esa base, y por solicitud del Gobernador del Cabildo de 1988, los miembros del equipo fuimos elaborando en forma conjunta algunos textos<sup>11</sup> que se pensaron en forma primordial como materiales para uso en las escuelas y, en segundo término, para conocimiento de los dirigentes y de los guambianos en general; aunque el primero de ellos se encaminó a refutar los distintos planteamientos que querían negar el derecho de los guambianos a su territorio, con el argumento de que eran “traídos del Perú por los españoles”.

---

<sup>11</sup> Abelino Dagua, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco:

1) *Kərəsraikwan issukun*. Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano, Guambía, 1988.

2) *Somos raíz y retoño*. Fundación Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 1, Cali, 1989.

3) *Calendario guambiano y ciclo agrícola*. Fundación Colombia Nuestra/Centro Experimental Piloto (Cauca), Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 2, Popayán, 1990.

4) *Sembrar y vivir en nuestra tierra*. Fundación Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 3, Santafé de Bogotá, 1991.

5) “En el segundo día, la gente grande —*Numisak*— sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”, en François Correa (ed.): *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá, 1993, pp. 9-48.

6) *Srekəllimisak. Historia del señor aguacero*. Instituto Colombiano de Antropología, Colección Historia y Tradición Guambianas, No. 4, 1994.

Algunos de estos escritos se utilizaron en los cursos de profesionalización de maestros guambianos y paeces como materiales de base, a partir de los cuales se desarrollaron en las veredas nuevas discusiones y confrontaciones, lo cual permitió avanzar en claridad y precisión y profundizar en los contenidos.

Con ellos, y otros que vendrán, buscamos crear herramientas que contribuyan a que la sociedad guambiana se reproduzca y crezca sobre principios arraigados en su tradición y su pensamiento propios y a tratar de detener el acelerado proceso de deterioro del páramo y pérdida del agua, problema que se agrega en forma creciente a los ya graves conflictos que afrontan los guambianos.

Porque estos textos son obra de un equipo internacionalitario<sup>12</sup>, porque se escribieron conjuntamente entre sus miembros y se confrontaron muchas veces con otros guambianos, y porque se dirigen a estos en especial, pues en ellos están su base, su origen y su finalidad, se redactaron en primera persona del plural y privilegiando el punto de vista guambiano. Así mismo, porque así corresponde a la metodología con que se elaboraron. Pese a ello, su estilo no es uniforme; en él es posible distinguir las muchas voces que intervinieron en su construcción, las cuales lograron, en algunos casos, hablar en común; también puede lograrse la identificación de las diversas vertientes de pensamiento que confluyeron en el análisis y que, en ocasiones, se integraron en una única visión.

Cuando se inició el proceso de recuperación de la historia guambiana, numerosos científicos sociales, en especial los del Cauca, sostenían la idea que la concepción del mundo y los relatos históricos tradicionales de este pueblo habían desaparecido en lo fundamental hacía ya tiempo o subsistían tan sólo

---

<sup>12</sup> En mi conceptualización, los guambianos son una nacionalidad indígena. El término nacionalitario establece la diferencia con el de nacional, que corresponde a nación. Véase Luis Guillermo Vasco Uribe: *Nacionalidades minoritarias en Colombia*. Bogotá, 1982. Y, también, "*Nacionalidad y etnocidio*", en *Politeia*, Revista de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, vol. I, No. 4, agosto de 1988, pp. 15-20.



algunos fragmentos de unos pocos; nuestro trabajo y estos textos revelan que esa idea era falsa, aunque sí es verdad que se encontraban sepultados bajo una gruesa capa de silencio y de ocultamiento. Muchos mayores accedieron a hablar para que su saber no se perdiera en forma definitiva y, al contrario, pudiera ser otra vez base firme para el crecimiento de su sociedad.

La creencia en que la tradición ya no existía, corría pareja con aquella que expresaba que los guambianos no habían resistido a su dominación ni a los procesos de integración a los que se los sometió y seguía sometiendo. Al proclamar ambas cosas, aquellos científicos sociales se hacían portadores del más ferviente deseo de los dominadores, a la vez el más oculto: que los guambianos ya estuvieran domesticados por completo.

Precisamente, si la tradición y la cosmogonía no desaparecieron, fue porque hubo resistencia; al mismo tiempo, perduraron como formas de ella. No se extinguieron porque están impresas en el territorio y de él se beben cada día con sólo existir en él y recorrerlo.

Cuando explicitamos este saber, en público y abiertamente, reivindicándolo, encontramos que la mayor parte del mismo seguía vivo en las cabezas y en el actuar cotidiano de casi todos los *namuy misak*<sup>13</sup>.

Al avanzar en nuestra tarea y mientras dudábamos si consignar o no sus resultados sobre el papel, uno de los guambianos de nuestro grupo tuvo un sueño:

Se le apareció *Tatakøllimisak*<sup>14</sup>, *Pishimisak*, que tenía una vara en la mano derecha. Lo miraba y se reía, mientras afirmaba con la cabeza. Y le dijo que él trabajaba con esta vara. Y la enterraba en el suelo. Le mostró muchos sitios del páramo, en especial los cerros. Y le dijo que no eran sólo esos sitios, sino el *Kalusruktun*. El volteó a ver y sí, allí

---

<sup>13</sup> Véase Francisco Tumiñá Pillimúe y Gregorio Hernández de Alba: *Nuestra gente. "Namuy misag". Tierra, costumbres y creencias de los indios guambianos*. 2a. ed. Universidad del Cauca, Popayán, 1965.

<sup>14</sup> El signo ortográfico ø corresponde a un fonema vocálico alto central. Después de mucho discutir y de ensayar diversas formas, los guambianos adoptaron esta grafía en su alfabeto.

estaba; le dijo que allí era la casa de *Køllimisak*. Le decía que lo que estaban escribiendo y haciendo estaba muy bien.

Le dijo que siguiera escribiendo, pero no dijo si en un cuaderno. Sacó como una pala de madera de la laguna y se la entregó. Pensó cómo escribir. Ensayó encima de esa madera y en ella se escribía muy bien. En ese sueño se soñó que le entregó esa tabla<sup>15</sup>.

Un tiempo antes, al ir de recorrido por El Peñón, el mismo guambiano encontró una planta desconocida en un árbol podrido. Aunque de momento no dijo nada, tiempo después nos contó que:

Sintió señas en los dedos de ambas manos. Arrancó la planta y la trajo envuelta en unas hojitas.

Esa noche le dio un sueño con una mujer páez que vino vestida de guambiana y lo enamoraba, pero no se dejaba tocar el rebozo. Él la seguía, queriendo tocarla, y ella esquivaba. Otro día, se encontraron en unos planes grandes; él subió a una peña alta y ella lo siguió. Allá, ella le dijo: éstas son sus necesidades, usted verá si quiere caminar por aquí o no. Él tenía un libro ya preparado, con bordes ribeteados brillantes como de oro, semejantes a los bordes del rebozo de ella, y se lo entregó. Ella lo recibió. Al otro día, ella vino y le devolvió el libro y le dijo que estaba bien<sup>16</sup>.

Pienso que éstas que se presentan a continuación, son las primeras páginas del gran libro de oro de los guambianos, aunque resta aún un largo camino por recorrer hasta el día en que quede terminado, pues ellos consideran que, con nuestro trabajo conjunto de estos años, apenas si hemos comenzado a rasguñar la cáscara que cubre todo el complejo de su sabiduría y su existencia.

Esta voz está hecha de múltiples voces que se reúnen aquí como en un gran río. Para conformarla hablaron muchos mayores y otras gentes guambianas, entre ellos: Juan Tunubalá, Felipe Paja Calambás, Segundo Tunubalá, Joaquín Yalanda Campo, Joaquín Morales, Vicente Tunubalá Morales, Vicente Yalanda, Antonio Aranda, Vicente Calambás, Mariano Cuchillo, Josefina Muelas Calambás, Juan Calambás, Jesús Antonio Tunubalá, Benedicto

---

<sup>15</sup> Relato tomado de mi Diario de Campo, 12-5-88.

<sup>16</sup> Ibid., 29-2-88.

Tunubalá, Antonia Tunubalá T. y Cruz Tunubalá de Cacique, Samuel Velasco, Custodio Yalanda y Vicente Tombé de La Campana, Sebastiana Tombé, Mercedes Tumiñá y Lino Calambás de Santiago, Benilda Morales y Rafael Troches Morales de Morales, José Antonio Troches y Leonor Pechené de Cuanda, Julián Cantero, Francisco Tumiñá y Joaquín Yalanda de Las Delicias, Joaquina Almendra de Bujíos, Agustín Ussa de Tapias, Manuel Chirimuscay y Manuel Velasco de Guambía, Francisco Tombé Morales, Manuel Jesús Tunubalá, Dominga Morales Velasco, Sencion Yalanda Troches y Custodio "Payita" Calambás de Pueblito, Lorenzo Muelas Hurtado de Mondomo, José Abigail Pillimué de Yaquivá, Abelino Calambás de Alto de Troches, Manuela Camaya de San Pedro, Juan Bautista Ussa Ulluné de Peña del Corazón, Francisco Paja de Jambaló, Gerardo Morales Cantero e Isidro Almendra de La Campana, Domingo Calambás y Lorenzo Almendra de Ñimbe, Jesús Antonio Hurtado y Manuel Jesús Muelas del Núcleo, Francisco Casos de Villanueva, Dionisia Ussa y María Ulluné de Mishampi, Jacinta Muelas Hurtado de La Clara, Agustín Pechené de Fundación, Juan Tunubalá Muelas de San Vicente (Huila), Henry Eduardo Tunubalá y Jacinta Tunubalá de Puente Real, Emiliano Calambás y María Teresa Calambás de Tranal, Julio Tunubalá y Antonio Tombé de La Chorrera. Algunos de ellos ya "se despidieron y se fueron al *Kansrø*", pero antes quisieron dejar su palabra para aquellos que vienen de atrás, las nuevas generaciones de guambianos.

Para el capítulo "Sembrar y vivir en nuestra tierra", dieron su voz los maestros guambianos, en especial: Bárbara Muelas Hurtado, José Manuel Tunubalá, Abel Tombé, Antonio Aranda, José Antonio Cantero, Narcisa Tombé Velasco, Joaquín Morales, Miguel Antonio Tombé Tumiñá, Maruja Noralba Yalanda, Miguel Antonio Cuchillo T.

Luis Guillermo Vasco Uribe

## **CAPÍTULO 1:** **ØSIK WARAMIK LINCHA TAP** **(CICLO DEL AGUA)**

Nuestra cosmovisión comprende una concepción muy amplia y compleja sobre el agua, elemento dinámico por excelencia, no sólo a causa de sus movimientos, de sus recorridos, sino sobre todo por sus transformaciones. En ella está presente una muy variada gama de personajes que, al mismo tiempo que son diferentes, se identifican sobre la base de que todos son agua, formas del agua en movimiento. Esta fluidez, que por lo demás caracteriza todo nuestro pensamiento, hace muy difícil su comprensión para las gentes no guambianas, en especial para los *isirik*, los blancos, hijos del viento. Para tratar de obviar en parte esta dificultad, hemos recurrido al uso amplio de conceptos en *namuy wam*<sup>17</sup> y al gráfico que aparece en la página siguiente.

### **LO QUE ES EL CENTRO DE TODO**

Primero fue la tierra y junto con ella estaba el agua. En las cabeceras de las sabanas<sup>18</sup> había grandes lagunas. La principal de ellas era la de *Nupisu*, *Nupirrapu* o Piendamú<sup>19</sup>. También había ciénagas y barriales que recogían muchas aguas y se unían con las lagunas. Las aguas nacían de los *pikap*, ojos

---

<sup>17</sup> En guambiano no hay una palabra propia para designar el idioma guambiano, *wam* quiere decir lengua. Si se traduce al castellano, decir lengua *wam* no tiene sentido, es decir "lengua lengua". Pero decir *namuy wam*, nuestra lengua, sí tiene sentido cuando hablamos los guambianos, porque todo el mundo entiende que esa es nuestra lengua propia y no otra. En castellano, un guambiano puede decir "voy a hablar en nuestra lengua" o, si quiere reforzar, puede decir "en nuestra lengua propia", y se sabe bien cuál es. En castellano hay que decir: en idioma guambiano o en el idioma de los guambianos. Recientemente, las autoridades guambianas y sus documentos han venido usando el término *namtrik*, pero este se refiere a la lengua hablada, no al idioma en su conjunto.

<sup>18</sup> En las tierras del páramo, por encima de los 3.500 metros de altura.

<sup>19</sup> En idioma *wam* no existe el fonema o. Por ello, al hablar en castellano, cambiamos por u este sonido. Hemos tratado de conservar esta peculiaridad cuando la consideramos significativa y nos ha sido posible.

de agua que quedaban en el centro, y todas se iban reuniendo para formar un río grande que corría hacia abajo. En la laguna, que era una gran saliva, estaban tata *Illimpi* y mama *Keltsi*, su esposa<sup>20</sup>. Allí estaban. De todas estas cabeceras y de ellos venía el Río Grande<sup>21</sup>, de allí se desprendían las aguas y se iban regando. De allí salían todas las aguas para llegar al mar. En esa época, las aguas no subían desde el mar, solamente bajaban.

Una vez que las aguas llegaron hasta el mar y se recogieron en él, se levantó la nube y comenzó a subir por las montañas y las cañadas. *Ip arrup*, todas las aguas fueron al mar y luego regresaron en nube; *maya pi*, toda el agua se recogió en el mar; *ip*, corría de las cabeceras al mar; *arrup*, y llegaba.

*Maya pi ip arrup tapi kaik*: el agua es buena y es mala y lleva una vida de los sueños. Del agua nacen muchas cosas en la tierra. El agua hace inundaciones, dicen los blancos; sólo ven lo que tiene de malo. Pero los guambianos vemos que las aguas hacen mal y hacen bien.



Gráfico 1: El agua en movimiento

<sup>20</sup> *Illimpi* es como una saliva de nosotros; *keltsi* es la guasca del *kel*, mejicano o calabaza.

<sup>21</sup> *Nupi* o río Piendamó.

Si se forma un derrumbe, trae *shau*, residuos, y de él sale un niño o una niña llorando: *piunø*, *pishau*. De él vienen los caciques, como Piendamú, Calampás, José Ignacio Tumpé, Teresita de la Estrella, mamá Manela Caramaya, y venimos nosotros, los *misak*, la gente.

Cuando hay grandes inviernos, caen derrumbes y bajan inundaciones, pero en ellas vienen los niños y niñas que nacen del agua. Es un mal porque arrastran tierras, piedras, árboles, puentes, animales, sembrados, casas, gente. Pero es un bien porque en ellas vienen los jefes de nosotros. Se los saca del agua, se los cría y tienen historias grandes; de ellos nacen los valores culturales. Las inundaciones y derrumbes no son solamente inundaciones y derrumbes, sino que tienen historias.

Hay niños y niñas del agua que vienen en el río cada 35 ó 60 años y van a ser cultivadores, van a enseñar para ser agricultores. Otros llegan cada 100 años y vienen con los colores brillosos; son los que cultivan oro y son los más importantes<sup>22</sup>.

Se forman aguas subterráneas que aflojan la tierra y caen por los derrumbes, abriendo huecos, soltando la tierra y preparando para que venga un buen cacique para nosotros. Allí, en los *shau*, en los residuos que arrastran, se forma el niño que viene adelante, llorando. El niño o la niña viene adelante, en la espuma, detrás viene la palizada. Los mayores están listos para sacarlo con un bejuco de la montaña. Lo crían y es un maestro que aconseja lo que debe ser todo.

Estos niños vienen llorando, envueltos, chumbados con los colores de *Kesrømpøte*, el arcoiris<sup>23</sup>, amarillo, rojo, verde y morado, cada uno en claro y oscuro, que dan los ocho colores, y que significan todo lo que van a hacer

---

<sup>22</sup> Cuando los caciques del agua crecían, fabricaban en oro todos los objetos necesarios para los distintos procesos de trabajo y, con ellos, enseñaban a nuestros mayores a elaborarlos y a usarlos.

<sup>23</sup> En nuestra concepción no se mira un solo arcoiris, sino que se tiene en cuenta el conjunto de ellos. Esta totalidad forma un redondeo, una rueda, un aro. Por eso, en castellano hemos preferido hablar de arcoiris.

después. Tienen los ojos claros para que puedan ver bien a toda hora, aun de noche. Cuando crecen, a los 50 ó 60 años comienzan a explicar todos los cultivos, amasándolos en oro amarillo y blanco.



Foto 1: *Piuno* chumbada delante de la creciente

Todavía hoy el agua se sigue moviendo. De varias de esas lagunas corre el agua; de otras no corre pero sí nace abajo de ellas. Las lagunas no tienen *pikap*, pero más abajo sí los hay y son los que forman los ríos. Todas las aguas van al mar, se devuelven en las nubes siguiendo distintos caminos y caen en los páramos. De este movimiento nacen todos los seres que marcan nuestra vida.

## *Patakalu*

Del mar sale la nube que va subiendo a los cerros altos, a los cucuruchos, como el Munchique de Santander de *Kelichaku*<sup>24</sup>. Las nubes se unen entre sí por las guaicadas<sup>25</sup> y, cuando llegan arriba, comienza a llover. Los rayos de la tempestad se conectan con las aguas y las nubes y ayudan a iniciar las lluvias.

Por la derecha sube la nube negra, que va haciendo el mal y que los médicos, los sabios propios, deben voltear a la izquierda. La dirección de la mano derecha es un gran poder. Pero la derecha y la izquierda no son lados fijos, se dan tanto hacia la derecha como hacia la izquierda dependiendo de la posición de las aguas y de los ríos y de en qué lugar se sienta el sabio tradicional con relación a ellas. No hay un lado que sea sólo derecho o izquierdo.

Pero sí hay un central de la tierra, que es el Río Grande. Desde el centro se reparte todo y se vuelven a juntar todas las aguas con *Kesrømpøtø*<sup>26</sup>, que ayuda a encerrar. Que el río salga de las lagunas, de los *pikap* o de las ciénagas, es lo mismo. Todo sale de un centro, de allí nace la dirección. Es *tøpøtak*, que es por todo el centro, el eje de las sabanas de las cordilleras.

La nube negra es la nube del aguacero negro que va con el ventarrón y tiene un camino que nunca se desvía; va volando por encima de las corrientes de agua subterráneas, túneles por donde camina *Ulesrnu*<sup>27</sup>, hasta llegar a la ciénaga. Cuando se encuentra allí, cae el aguacero. El agua no nace de la

---

24 Santander de Quilichao, en el norte del Cauca.

25 Guaicada es un quechuismo que se usa, cuando hablamos en castellano, para designar la hondonada entre dos montañas, corresponda o no al valle de un río. La palabra en lengua guambiana es *kullu*.

26 Para nosotros, aroiris, aguacero, viento, páramo y demás seres de la naturaleza son gente, seres animados y dotados de voluntad propia; en nuestra lengua nos referimos a ellos en la misma forma en que lo hacemos con los seres humanos. Para conservar en parte esta concepción, y hasta donde es posible, trataremos de no utilizar artículos al referirnos a ellos en lengua *wam*.

27 Su nombre viene de *ul*, que quiere decir culebra.



ciénaga directamente, sino más abajo; penetra por ese lugar hasta que afloja la tierra y produce el derrumbe.

La nube viene del mar por el aire, por encima de las guaicadas. Es *Patakalu*, a quien los blancos llaman fantasma. Son dos: *Pulø Patakalu*, nube blanca y *Yalø Patakalu*, nube negra. Este viene guiado por un *pikap* y ningún sabio nuestro tiene poder para apartarlo de su camino; aparece en forma de neblina; casi no viene de día y se ve mucho mejor de noche, por eso se dice que es *Kueymantsik*.

La nube viene guaicada arriba y llega al filo y se hace neblina con otro *pikap*. Va de acuerdo con *Ulesrnu*, pero va por el aire, mientras aquel va por la tierra. Si no hay viento fuerte, sube por las quebradas. *Ulesrnu* sube también al *pikap*, y de allí ambos pasan a la laguna.

Cuando hay un *pikap* que está arriba del plan de una casa por la misma guaicada, ese plan no sirve para vivir, pues la gente se enferma.

La nube cae donde hay lomas; tal vez viene por la guaicada y, como no sube más, por allí se penetra. Da vuelta por detrás de filos o lomitas y se va al *pikap* o al páramo o a las lagunas. De allí se devuelve al río.

La nube sube también por otras guaicadas aunque no haya agua encima, pero por dentro de la tierra sí hay. Arriba se junta con las que subieron por el *pikap*.

*Pulø Patakalu* es del día y es hembra; sube por la izquierda; es la sombra del aguacero blanco; va por el aire como *Pulø Ulesrnu*. *Yalø Patakalu* es de la noche y es macho; sube por la derecha y, como *Pulø Ulesrnu*, va por dentro de la tierra. Estos seres producen las lluvias y acompañan a *Sierpi*. Piden remedios<sup>28</sup> diferentes para cada uno, pero son los mismos que para *Kesrømpøtø*.

---

<sup>28</sup> Plantas para el trabajo de los *pishimarøpik* y los *mørøpik*, sabedores tradicionales.

Otras veces hay lomas que por encima son secas, pero por dentro sí tienen agua. Se encuentran un *pikap*, unos barriales y *Ulesrnu* llega al punto del cenagal. Sube a las lagunas que están arriba y allí se une con *Patakalu*, aunque haya varias lomas. Se forma *Kesrømpetø*, que va del barrial a la laguna, y tanto *Ulesrnu* como la nube pasan derecho de uno a otra a través de él. Y se levanta mucha nube que va a dar a las lagunas grandes más arriba. Cuando se pone bien negro sobre ellas, está bravísima la laguna y ya llueve, el agua entra en la misma laguna y se forma un río que trae muchos *shau* (ramazones y hojas de los árboles que la creciente desprende y arrastra) y *tsik*, troncos de palos, desde arriba.

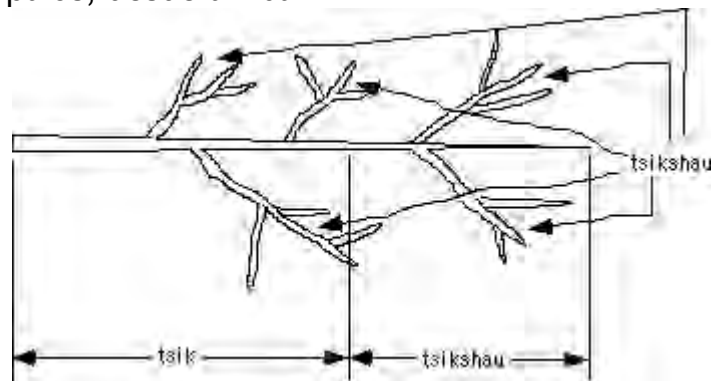


Gráfico No. 2: *Shau*, los restos de vegetación que lleva la creciente

Más abajo se va formando una quebradita con un ramal que va a un *pikap* y otro que va a una laguna y entre ellos se forma *Kesrømpetø*. Este tiene nubes y está bravísimo y se va acercando hacia las faldas y guaicadas.

### *Kesrømpetø*

*Kesrømpetø* es la misma agua, pero tiene unos colores: amarillo, rojo, verde y morado. Va desde una ciénaga hasta una laguna; a través de él, el agua pasa de la laguna a la ciénaga y de allí va regando un mal. También puede estar entre dos lagunas o dos ciénagas. Une entre sí los *pikap* o los barriales.

*Kesrømpetø* y *Ulesrnu* van caminando hacia las crecientes que traen troncos de palos. Y se forma el derrumbe con muchas piedras y palizadas. Se

juntan el derrumbe y la palizada y aquí ya viene el niño adelante de esta agua, pero bien enchumbado<sup>29</sup> con colores, los mismos de *Kəsɾəmpətə*.

*Kəsɾəmpətə* no se queda quieto en un solo lugar; es vivo y camina y, al caminar, va redondeando. Por eso se dice que es *pətə*, una rueda cerrada. Cuando va a caer el aguacero, *Kəsɾəmpətə* está hacia abajo y se redondea como lo hacen los caminos del sol y de la luna.

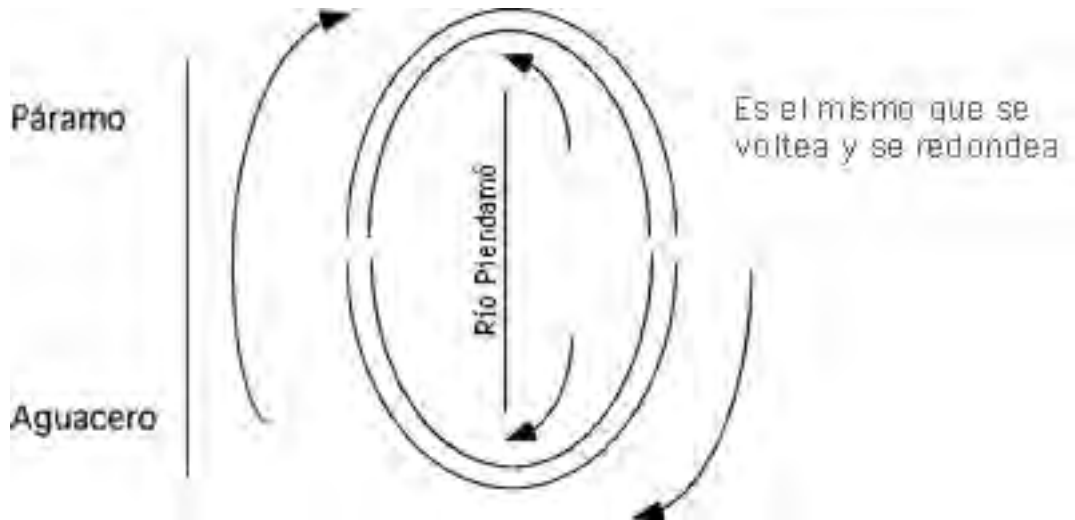


Gráfico 3: Redondeo de *Kəsɾəmpətə*

*Kəsɾəmpətə* sale en esas alturas de las sabanas, de las cabeceras; son dos aros, hembra y macho. Uno es más claro y más bajo, el otro es más alto y brillante. El macho tiene la cara, el color rojo, para abajo, la hembra la tiene para arriba; se miran las caras. A veces salen con su hijo, más pequeño, que se ve pegado a la hembra. Trae las lluvias del páramo, de la sabana fría. El del páramo y el del aguacero son un mismo aroiris.

*Kəsɾəmpətə* va caminando detrás, detrás del *papə*, del sucio que proviene de la sangre menstrual o de la del parto o del frío de un muerto. Para evitar problemas por el *papə*, el sabio de lo propio tiene que estar haciendo su trabajo, la limpieza. Si no se hace los remedios, la mujer que tiene el *papə* se ve afectada por *Pishimisak*. Si sube al páramo o a los barriales o a los ojos de agua con la menstruación, sin haber hecho la limpieza, queda embarazada de

<sup>29</sup> Envuelto en un chumbe, faja de hilo tejida en telar de horqueta por las mujeres.

*Pishimisak* o queda con hemorragia y en adelante le viene la menstruación antes de tiempo.

Pero esto no pasa sólo a la mujer; si no se hace limpieza, todos los de la casa quedan afectados y no pueden tocar los animales porque se esconden o se enferman. A los hombres también los afecta y pueden quedar embarazados en la pantorrilla o hasta en el estómago. Anteriormente, cuando la señora tenía la menstruación, no podía salir de la casa y los hombres no podían ir lejos.

A la mujer que queda embarazada porque va a asomarse en sitios en donde no ha entrado la gente, en un monte o en un ojo de agua o en un barrial o en donde se oye lavar ropa<sup>30</sup>, el mismo *Pishimisak* le da un sueño y la deja un rato durmiendo y después siente un dolor en la pierna o en la cintura. Esa noche le da un sueño con un hombre guambiano o un blanco que la enamora. A los dos o tres meses se le forman bolas en la pierna o en la cintura y siente dolor. Y no le viene la menstruación porque la sangre se recoge por dentro. A los tres meses ya está lista para enfermar y busca un médico que calcula qué enfermedad es y qué remedio necesita. Y tiene un parto, pero no en forma de niño o niña, sino que cae como en forma de animales, como rana, por ejemplo, o pelotas de sangre que se mueven, caen dos o cuatro, no una sola.

Y si es el caso de un hombre, su enfermedad es en la pantorrilla, que se pone hinchada, o en los brazos; se forman unas pelotas como recogiendo la sangre, como en enconos. Después se revientan y botan esa sangre, pero no aparece ningún animal. Los médicos del hospital no pueden curar. Dura como seis meses para curar. Hay que usar remedios naturales. Si no busca un médico propio, la enfermedad le sigue aunque haya reventado.

---

<sup>30</sup> Es frecuente que *Pishimisak* no se haga visible, pero sí se manifieste con diversos ruidos: llorar, lavar ropa, silbar, etc.

Mientras *Kəsrempətə* anda, va regando *kəsrek pusrik*, kal, que se ve caer como páramo, pero no es agua lo que está regando, es kal. Para sacar estos kal se necesita hacer un remedio: el *kəsrek*, que quiere decir que en él hay todos los colores, que salen todos los colores.

### *Sierpi*

Hay otro ser que vive en los grandes cenagales, es *Sierpi*, que se mantiene enroscada alrededor de la laguna. Es propia de la ciénaga, es *ul*, una culebra. *Sierpi* es el *marəpik*, el embarazador. Es como una persona con pelos; hace tiempos hablaba y caminaba como la gente; en esas caminatas engendraba a las personas. Hay *Sierpi* masculina y hay femenina. El macho es el que fecunda a las mujeres; la hembra se pega a los hombres.

*Sierpi* es del cenagal y cuando la gente pasa por allí siente que el piso se mueve para todos lados; ella produce ese movimiento. Si alguien va allá con el *papə*, regresa a la casa y enferma de embarazo. Unos dicen que esa enfermedad viene de *Kəsrempətə*, otros dicen que *Sierpi* la produce.

Ella no ocupa un único pedazo de tierra, está enrollada abarcando toda la ciénaga. Cuando se pasa por ahí, alcanza a pegar a la gente con la cola y también muerde. Entonces comienza a doler en los pies, sea en la planta o en los huesos, o en las rodillas, y en todo el cuerpo salen granos y enconos. Como es un enemigo el que ha mordido, el dolor sale por horas, como golpeando.

Esa mordedura se produce porque después de estar en una casa donde hay *papə* de muerte o de menstruación o de nacimiento, la gente se va al páramo sin tener en cuenta que tiene que limpiarse. *Sierpi* no muerde sólo a la persona que tiene el *papə*, sino también a aquellas que se han juntado con ella, muerde a otros de la familia o a las visitas. Por eso, quien tiene el *papə* le hace mal a todos los de la casa si no tiene en cuenta que debe limpiar

haciendo el remedio. La culebra, que es tan viva, alcanza a morder a cualquiera y la familia queda enferma.

En el mismo cenagal en que está, *Sierpi* tiene los remedios para curar. Hay plantas venenosas, hay plantas medicinales, plantas malas y plantas buenas. Para poder recoger esos remedios hay que pedirle permiso, decirle: “regáleme estas plantas buenas o malas para yo curar en otra parte”. Si no se le pide, *Sierpi* queda como brava.

### *Kəsrek Pusrik*

Los pelos de *Sierpi* son kal, que en nuestra lengua se llaman *kəsrek pusrik*; como voltea por esos sitios y se mueve, los va soltando; uno pasa y se le pegan. Son pelos vivos y por eso penetran en el cuerpo y producen fatigas, rasquiñas, muerden, pican. También son pelos de *Lurəpansik* que acompañan desde aquí. Hay *kəsrek pusrik* negros, blancos y rojos; son de tres clases. Son pelos desprendidos de *Sierpi*.

Hay hierbas especiales para sacarlos del cuerpo. Se hace un envuelto de varias plantas y se amarra y envuelve con un trapo durante una o dos horas. Se desamarra y se ven allí todos los *kəsrek pusrik* moviéndose. Los sabios dicen que se emborracharon con el remedio y salieron. Hay que amarrar seis clases de plantas. Algunos no saben hacer el remedio; amarran las plantas pero no tienen resultado.

También *Kəsəmpətə* suelta *kəsrek pusrik*. Y *Pulə Ulesrnu* y *Yalə Ulesrnu*. Se revuelcan en cualquier parte, se les caen esos pelos y quedan ahí, uno pasa y se le entran al cuerpo y lo enferman.

Por eso hay que hacer *tsapərap*<sup>31</sup> a los cultivos, pues los mayores dicen que tienen *kəsrek pusrik* que producen enfermedades; después de hacerles el *tsapərap*, los productos alimenticios quedan limpios. Los antiguos dicen que

---

<sup>31</sup> Un tipo de curación.

no hay que tomar agua en cualquier parte porque tiene kal. Por eso tampoco se pueden consumir los animales del monte que se comen las papas y la madera, como la guagua.

Los kal son como pelos que se mueven; hay de distintos colores. Si se comen, dan enconos o dolor en las piernas o en la espalda. *Kəsřempətə* es la madre de los *kəsrek pusrik*, de él vienen. Están en la tierra, en el agua y en los animales que van al monte. Si uno se duerme en ciertas partes, se le pegan. Parecen pelos del color del propio *Kəsřempətə*.

### ***Pishimisak* y sus seres**

*Pishimisak* vive en el páramo; es el dueño del agua, del humano, de todo. Él enseña a cultivar a través de sus propios cultivos silvestres, y enferma, a través de todos los seres que le corresponden, a quien no le hace caso. Hace música con los ruidos: canta, silba, llora, hace ruido de lavar ropa. Él dio orden de cómo vivir y dio el poder; por medio del sueño dijo cómo curar las enfermedades. Dio el poder y los sentidos.

*Pishimisak* es *Numisak*, es el principal. Hay cuatro clases: *pulik*, blanco, y *yalik*, negro. De él se desprende *Srekəllimisak*, que es macho y es el mismo *Srepantsik* y el mismo *Srepalei*, es el aguacero. Y se desprende *Kəsř-usrikəllik*, que es hembra, que es *Sraj*, la esposa; es el páramo. Aparece también *Kallim*. Hay *Kallim tapik*, bueno, y *Kallim kaik*, malo.

De ellos viene todo lo bueno y todo lo malo al *misak*, a la gente. Quien interpreta todo es el *mərəpik*<sup>32</sup>, el que sabe ver, un sabio propio. *Kallim* siempre aparece entre nubes o entre chispiadero del páramo. *Pishimisak* es dos, es un par, *pakatə*; es *Kallim*, que es macho, y es propio *Pishimisak*. Es la unidad.

---

<sup>32</sup> El sabio tradicional de lo propio no es uno solo, son varios; es una organización. Hay el *mərəpik*, que “siente” y sabe quién puede hacer el trabajo. Hay el *pishimarəpik*, el que hace, y se encarga de realizar los trabajos. Hay el *ashipik*, que ve en la noche y trabaja de acuerdo con los sueños. Hay el *shələshipik*, que escoge quién debe hacer los remedios.

Cuando hacía llover, ya salían los otros. En el origen está el agua y en ella *Kəsrəmpətə*. Cuando *Pishimisak* estaba en la sabana, ya existían los demás. Aparecieron: *Patakalu*, que se encuentra en el *numay*, en el gran camino del cielo, *Ulesrnu*, que se encuentra en *piu*, allí, en el agua, y *Lurə*, que está en los *pirərrap yu*, en los túneles que van bajo la tierra.

*Pantsik* es la sombra que viene con el *misak* y de allí viene *Kueypantsik*. *Isikpantsik* es el espíritu del viento y del verano. *Srəpantsik* es el espíritu o sombra de la lluvia.

También existe la sombra del agua, que toma la forma de una gran mariposa; es *Pirrerə*. Viene por el agua a las once o doce de la noche y ataca a los niños más pequeños; sale del agua y entra a la casa donde están los niños o ensucia la ropa de estos cuando la mamá la lava en el río y la deja sobre una piedra sin tener cuidado.

*Pipantsik* es el fantasma que camina por encima del río. Viene desde la laguna y va hacia el mar; cuando baja, aunque el río lleve poca agua, se oye como si estuviera crecido. Es la misma nube que camina con el viento y cambia. No puede caminar sin él. A las diez de la noche va subiendo y a las once o doce de la noche ya baja *Pikueypantsik*. Al arrimarse a la gente, produce enfermedad y hay que hacer remedio. Si el sabio de nosotros le calma el viento, desaparece y se vuelve agua. Este *Pikueypantsik* es el aguacero que corre y sale de *Pulə Patakalu*, que se ha vuelto agua.

### *Ulesrnu*

En las sabanas del alto río Claro hay bastantes corrientes subterráneas que han cavado túneles profundos, algunos de los cuales se han derrumbado en ciertos tramos, dejando al descubierto el agua que corre. En otros casos se han abierto profundos huecos que permiten oír pasar el agua que va muy



honda. Otras veces únicamente se oyen correr las aguas bajo el piso. Son los caminos de *Kueymantsik*, hechos por *Kuchi*<sup>33</sup> y por donde va *Ulesrnu*.

*Ulesrnu* llega por dentro de la tierra. También hay *Ulesrnu* del aire, que a veces aparece como una nube blanca que en las mañanas se aposenta acaballada sobre los filos de las montañas, descansando sobre los *pikap*. La nube sube arrastrándose por una falda, llega a la cima y baja por el otro lado; aparece como terciada sobre lo alto de la montaña, a la manera de una ruana.

*Ulesrnu* viene por la tierra desde el mar en dirección a los *pikap*, hasta que llega a los *chillikap pikaik*, los barriales. *Ulesrnu* no se ve, apenas hace ruido. Atraviesa la cordillera o los cerros por un camino que va derecho.

Aunque haya ojos de agua, se ve barrial y el agua se va por dentro de la tierra y no por encima. *Keulənap* quiere decir que la sombra se abrió el paso y quedó en relación, como pegada, y engendró. La nube llega al *pikap* o al barrial y se devuelve a la quebrada, al Río Grande, al mar. *Ulesrnu* y *Patakalu* son la misma agua.

## *Lurə*

*Lurə* va debajo de la tierra; encima no se ve nada, se ve normalmente. A un *lurərrap*, camino de *Lurə*, en un lado del cerro, corresponde otro en el lado contrario. Su camino es de los *pikap* o de los barriales, pero también hay caminos en tierra seca; son como *lus*, túneles. *Lurə* hace gruñidos como de puerco; hace ruidos en distintas partes. Hay gente que hace maleficio con él: trazan un camino hasta donde el vecino, ese puerco sigue el camino y le hace mal al vecino; se come su sombra y lo enferma de sordera.

*Lurə Pirəumpuik*, que viene por dentro de la tierra, es el cerdo que afloja las tierras y produce el derrumbe. Si el derrumbe que viene de arriba se

---

<sup>33</sup> En guambiano, la palabra *kuchi* designa al cerdo, pero también al que va por debajo de la tierra, abriendo los túneles por donde camina *Ulesrnu*. Es *Lurə*.

atranca, el cerdo hace fuerza y lo empuja para que siga; viene echando humo —¿neblina?— por la trompa.

Otros dicen que *Ulesrnu* es el puerco que viene con el niño desatrancando el derrumbe. Su cuerpo no se ve bien pues viene entre el barro; únicamente se distinguen con claridad el ojo que brilla y las orejas que vienen pegadas con el pantano. Va botando algo por la nariz; parece que escupiera una saliva, que apenas se aleja un poco se convierte como en nube. El cuerpo viene entre la palizada, apenas la cabeza viene afuera. Por encima viene untado con la sangre del derrumbe, de allí se levanta el olor de la sangre.

Algunos mayores no hablan así, ellos dicen que *Ulesrnu* y *Kepantsik*, el cerdo, son las sombras de los *Pishau*, porque estos no comían sal, y no otras sombras. Esas sombras son *Kuchipantsik* y *Lurøpantsik*, no son sombras de la ciénaga sino de los *Pishau* anteriores. En los sueños que se sueñan de noche se ve un cerdo que viene a morder o a sacar a la gente.

No se deben hacer casas encima de esos *lurørrap* ni en los planes que tienen *pikap*, porque las familias se enferman y mueren. Hay *lurørrap* que comienzan por los planes en donde están las casas; si hay un descuido al construirlas porque no se llamó al sabio tradicional, éstas pueden quedar encima de ojos de agua o pueden quedar en un sitio seco por encima y con aguas subterráneas, y eso es muy malo.

Si una casa queda encima, *Ulesrnu*, *Pulø Wañi Arrupik* o *Pulø Patakalu*, que son de allí, de esa agua, permanecen en ese sitio produciendo enfermedades. Por eso hay que llamar al sabio nuestro para que averigüe. El *pikap* debe quedar a la izquierda y el plan de casa a la derecha.

*Pulø Wañi Arrupik* quiere decir que apenas viene, que se está formando. Se dice que hay *Søchipantsik*: es la nube que viene *arrupik*, directo, de una cordillera muy alta a otra; se relaciona con la cintura para enfermar y dar kal.

Es, por ejemplo, la nube que desde el cerro de Munchique, al oriente de Santander de Quilichao, viene a dar al *Kalusruktun*.

A medida que aumenta la gente que vive en esa casa que está sobre el *pikap*, aumenta el *papø* y cae encima de esos seres, enojando a *Ulesrnu*, que se levanta, que se fortalece con esa sangre, se alimenta con ella y se pone bravo.

La sangre se asienta encima de ese *pikap*, de ese *Patakalu*, de ese *Ulesrnu*, que la reciben; entonces, con esa misma sangre se levantan y por nuestro propio descuido acaban con toda la gente. Con esa sangre se aprovechan, se alimentan y se ponen furiosos; se alimentan también con nuestra sombra y como resultado nos ponemos débiles, débiles. Por eso, cuando hay ese *papø* sin limpiar, *Ulesrnu* ahuyenta a las personas y las deja enfermas por bastante tiempo.

Además de *Lurø*, *Ulesrnu* es otro *Kueypantsik* que chilla de noche como una gallina culeca; existe uno que va por debajo de la tierra, por el túnel, y otro que va por el aire, con la nube.

*Lurøpantsik* es el espíritu de la tierra. También está *Isikpantsik*, del viento. El que podía hablar con ellos era el cacique de los anteriores, que hacía remedios con plantas y trabajaba de derecha a izquierda y aparecían: *Pishipantsik*, *Køsrømpøtøpantsik*, *Trøpantsik*, que es el de la lluvia, y el *Srømpalapantsik*, que venía alumbrando.

## *Pantsik*

Los distintos *Pantsik* son los que ayudan en el trabajo del sabio; el buen sabio logra juntarlos y traer el aguacero.

Nube, aguacero, neblina, barrial, ojo de agua, vienen de la laguna y son caminos de *Kueymantsik*, son caminos de agua, agua que se mueve. Es uno mismo pero son distintos. Confluyen en los *pikap*, viniendo unos por la tierra y

otros por el aire. *Nukueymantsik* los globaliza a todos. *Nukueypantsik* es la gran sombra, es la unión de todas las aguas, pero es también la unión de los *pantsik*, las sombras de las personas.

Cuando *Patakalu* y *Ulesrnu* se juntan, queda un ser muy grande. El sabio nuestro va a traer el remedio para hacer su trabajo. Comienza por las manos y los dos lados del pie y la cabeza y luego señala a la izquierda con una peinilla, vara, jigra o ramas de ortiga. Trabaja para que este *Ulesrnu* y este *Patakalu* queden a la izquierda. Cuando se unen, queda *Nukueypantsik* de *Nakpalapantsik*, queda una candelilla que va alumbrando y echando chispas.

## CANDELILLAS

Hay tres clases de candelillas: *Papənak* es la del sucio, de la muerte, de la criatura que nace; es roja. *Puləpikənak* es la de la sombra de la muerte; es blanco-rojiza. *Kuaykmusiknak* es la sombra de uno que ya se ha ido al *kansrə*<sup>34</sup>.

Las tres candelillas están en relación con las tres sombras —de la noche, del sol, de la luna—; se acompañan. Si no se ofrece el refresco a *Patakalu*, a *Lurə*, a los otros seres, se llega a *Pantsik* y a *Kəsrəpik* y de allí a *Pekchapi ik*:

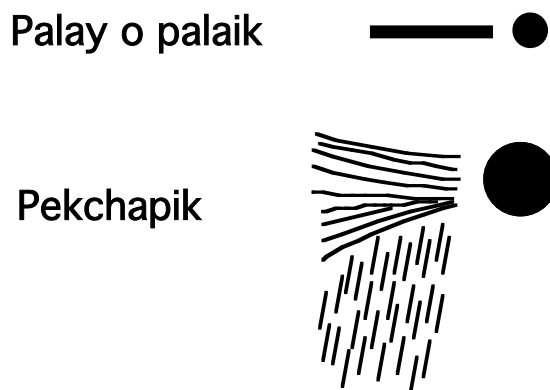


Gráfico 4: *Pekchapi ik*

<sup>34</sup> El otro mundo y el otro tiempo, el lugar y momento a donde van las sombras de quienes se han ido.

Todas las aguas se unen para formar *Nakkøsapik*, candelilla, que espanta a la gente y da enfermedad. Se conforma de todos los otros, de *Ulesrnu*, de *Patakalu*, de todos; es la candelilla que viene de la ciénaga y se para encima de la casa, enfermando, espantando. *Køsapik* roja es *Nukueypantsik*. La verde es la sombra del que va a irse al *kansrø* (*kuanrrap musik*, el que agoniza).

Existen candelillas que prenden y apagan, son chiquitas y son mala señal si entran en la casa. Aquellas que no apagan están relacionadas con el *mørøpik*. Son animales feos, como feroces, con patas largas y tienen dos a cuatro pelos largos.

Si va a venir peste, viene una candelilla grande que se revienta y se riega entre las casas; sucede a las ocho, nueve o diez de la noche y no viene del cielo. Hay que buscar al sabio propio que la levante, pues es la sombra de la peste.

A veces, cuando llueve, vienen las candelillas al comenzar la noche. A las siete o a las ocho, una persona va por el camino y se encuentra la candelilla roja bien grande, la cabeza se le pone pesada y su cuerpo como que se calienta y se enfría. Entonces se dice que es *musik kuashipik*.

La candelilla blanca no es enemiga de la gente porque es la sombra propia; viene del monte, de las matas de *pishintsilø*, siempre viva. La roja sí es enemiga y ataca para enfermar pues recoge el *papø*, el sucio, de la ciénaga, de la laguna, del *pikap*. Si la gente sigue enferma, la candelilla crece cada vez más. Con el sucio se forma *Paleik* grande o *Pekchapik*, el que debilita los cuerpos.

Cuando pasa esto, hay que llamar al sabio para que la saque. Este viene y da remedio —el fresco— a *Patakalu*; trabaja de la derecha a la izquierda y dice: miren que va a correr algo que sale y va hacia la izquierda y se ahuyenta. El sabio de lo propio retira el aro y coge las *Nak Køsapik*, las recoge con los

remedios y las pone a la izquierda. Si sale por ese lado, es señal de que todo ha resultado bien; si lo hace por la derecha, está mal.

Es *Palaik* porque sube por las cordilleras hacia lo alto; tiene una cola, y los sabios encuentran quién da vida a uno. En la enfermedad, *Palaik* rodea alrededor de la casa. Si no se le hace un fresco, la persona enferma se va al *kansrø*; si se le hace, mejora.

Si el sabio no es capaz de curar y la candelilla viene, le da dos vueltas por la cabeza y se va a la derecha, puede enfermar e irse al otro mundo también. Las nubes aparecen en forma de ataúd o de cruz. Cuando el sabio tradicional hace el trabajo de sacar la candelilla en la noche, puede salir rayo blanco en señal de que el enfermo va bien, o salir rayo negro, señal de que va mal. Entonces el sabio informa a la familia que no haga más gastos, que el enfermo no se puede curar y, por lo tanto, va a ir al *kansrø*.

Cuando la candelilla se va, corre rapidísimo, como un cohete, recogiendo y echando chispas rojas, amarillas, verdes y moradas, con los mismos colores de *Køsrømpøtø*, de la candelilla, de los males; es *Pekchapik*.

*Pekchapi* es la cola amarilla con las chispas de colores; la cabeza es *ik*. Todo se encierra en *Pekchapik* que se puso grande. Si corre de la derecha a la izquierda, el enfermo va a mejorar. Si corre al contrario, va despedirse de su familia para ir al otro mundo. Todo lo que se junta es el *Nukueypantsik*.

La candelilla blanca es un sólo punto que alumbra de noche, apaga y alumbra, y acompaña la vida de nosotros desde que nacemos. Cuando nace el niño, allí nace ella. Es la candelilla. Viene con uno y, al crecer y coger fuerza, ella también crece y coge fuerza y se hace más grande y cambia. Si estamos enfermos, resulta la candelilla roja.

Hay candelillas que quedan aquí en la tierra, en la noche, aquí en el suelo. En el *srømpala* también las hay. *Srømpala* viene de *srø*, aire, y *pala*, alto. Es el espacio; allí está todo. Hacia allá va dedicado todo el trabajo del sabio

propio. Fueron a parar allá como si alguien las hubiera orientado, ahora sirven para orientar. Por eso hay unas en la tierra y otras en el *srømpala*. Las del *serømpala* son las que aparecen en las madrugadas, de a dos, de a dos, de a dos. No se las puede hacer enojar, al contrario, hay que contentarlas para que no envíen esas enfermedades. Estas *Palapantsik* viven en el *srømpala*.

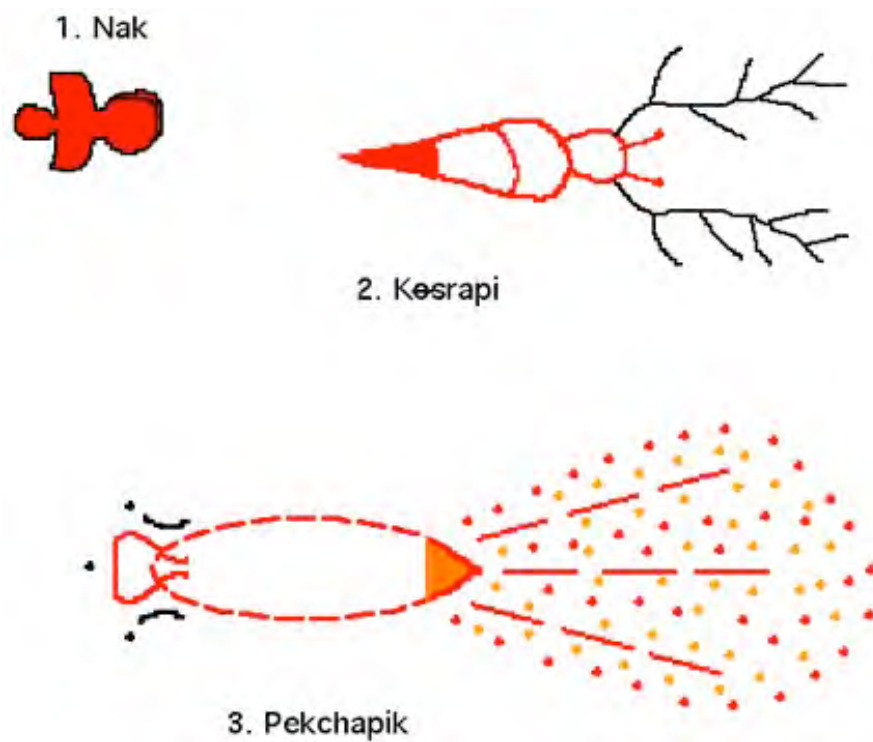


Gráfico 5: Candelilla más grande

Las *Palapantsik* son como una especie de sombra. Algunas van de una estrella hacia la casa, otras van de la casa hacia la estrella en señal de que se hace una limpieza y está bien hecha. Hay grandes y chiquitas. Nunca hacen ruidos porque van por el aire.

### **SERES DE LA MUERTE**

Cuando la persona está a punto de despedirse para ir al otro mundo, al *kansrø*, en el aire aparece como un ave en forma de águila que chilla en la noche, es *Yemwasrø*. También viene *Kuawera*, en figura como de un perro, pero que viene por el aire, latiendo en la media noche. Otro que viene es el

buho, chillando en la oscuridad. Los tres vienen contra el *məsik*, la sombra del enfermo. Los dos primeros son seres de árboles de lo frío, muy poderosos. El *Yemwasrə* es de un árbol del páramo, un varejón de hojas grandes y flores blancas que se llama *yemkuasrə*. El *Kuawera* es del árbol *werakwasrə*, que es durísimo, pero muy dulce y se pudre en menos de un año después de cortarlo, y se lo comen el gorgojo y los gusanos. Estos dos seres persiguen al *məsik* para tragárselo, luego de que el búho lo ha asustado con sus chillidos para que salga del cuerpo.

Viene un cuarto ser que es *Kuanmusik*, el chiflador, que silba para mandar a los tres anteriores contra el *məsik* del enfermo que va a ir al *kansrə*, al otro mundo. Tiene figura de gente y es la sombra de los que ya se han muerto; viene desde el *kansrə* para invitar a la sombra del moribundo. El enfermo se sueña con las sombras de los que ya se han ido y lo invitan para que vaya con ellas.

La sombra de la luna es *Yənməsik* (*yən* es la oscuridad de la noche). La sombra del sol, del negativo, se llama *Pəsrməsik*.

Cuando el chiflador silba, los tres animales se lanzan contra el *məsik* que acaba de salir del cuerpo del enfermo y lo persiguen hasta acorralarlo contra un monte muy alto o una peña, en donde no puede correr más para escapar. Es una cacería. Los animales lo atacan por todas partes, lo pican y se lo tragan. Por eso, antiguamente no se decía que una persona estaba muerta sino que estaba *mirayen pinan*, que los animales se la tragaron.

Un humano no está *kuan*, no está muerto, vive, pero se fue al *kansrə*, de donde viene cada año para recibir y comer las ofrendas. El fuego sí puede morir —*kuan*— pero no la gente. Por eso el *kiptsiktsilə*, que es el palo dormidero, una planta viva, *tsilə*<sup>35</sup>, está relacionado con el espíritu del *misak* que está durmiendo, pero que la gente de ahora dice que está muerto.

---

<sup>35</sup> *Tsilə* son plantas vivas, que tienen espíritu y, por lo tanto, poder. De noche, se forman sombras de pájaros, pero no son pájaros que vienen, sino las sombras mismas de esas plantas. Hay otras



Si la persona va al *kansrø*, los *Peksrapik* se unen para formar *Palapantsik*, el cometa (*palaik* significa que es de lo alto).

*Peksrapik Kueymantsik* está relacionado con el *møsik* del muerto, acompaña a la gente desde que nace y le da la muerte. Cuando está bravo, bota chispas de candela y va por el aire.

Nueve días después de la ida al *kansrø*, el sabio viene y levanta, junto con *Yalø Patakalu*, la sombra del que se ha ido. El que se levanta es el *musik*, sombra de la noche, que es la más oscura; ésta se va al *kansrø* por el *srømpala*, el camino del cielo. El *møsik*, la sombra del día, que es la más clara, sólo aparece con el sol y está relacionada con *Pulø Patakalu*; no se va después de la despedida, sino que queda aquí, en este mundo, con el *nøsik*, el sol.

Todas las sombras juntas se recogen en el aire para formar *Nukueymantsik*, gran sombra, que es de tres clases: *Pikueymantsik*, la del agua, *Palakueymantsik*, la del aire, y *Piraukueymantsik*, la de la tierra. El *pantsik*, la sombra, viene desde el *Pishimisak*. A medida que pasa por el *Pishau* y el *misak* se va volviendo más grande, hasta que queda *Nukueypantsik*.

Cuando el enfermo va a irse, se señala un camino en el aire, en el *srømpala*. Se hace como un hilo en el firmamento y por allí se va la sombra. Es el camino blanco, *Pulø Patakalu*, que se forma en la noche de un lado a otro del cielo —¿la Vía Láctea?—. Y se forma también *Yalø Patakalu*, que es negro, el ataúd.

Cuando la gente se va al *kansrø*, *Kueymantsik*, la sombra, se queda cuatro días; al hacer la limpieza se va (*kuei* es muerto, *pantsik* es sombra). El espíritu del que se ha ido es *Kueymantsik*, que es de la noche; no viene de día.

---

plantas que silban de noche y viene un pájaro bien chiquitico. Hay una que forma figura de pájaro esmeralda (chupaflor) y chilla como él. Así, el médico propio sabe cuál es la planta que ha perjudicado a un enfermo. Si una persona tiene una planta viva, la mantiene escondida y la cuida, pues de ella depende su suerte; si el *tsilø* muere, la persona también enferma y muere.

## *Kueymantsik*

Cuando llegaron los curas, no entendían; entonces investigaron con un viejito que decía que la gente le ponía velas a *Kueymantsik*. Lo que los antiguos decían era que el diablo no existía y que por la noche había *Kueypantsik*, que son las sombras de los muertos.

Pero los religiosos dijeron que el volcán Puracé es *Kueymantsikya*, la casa del diablo, porque echa humo y chispas; dijeron que es el mismo *kansrø*, el otro mundo, el lugar a donde van las sombras de los que se han ido. Y la gente se olvidó de la propia creencia y comenzó a hablar de *Kueymantsik*, el que asusta, hace daño y es malo. Ahora, después de todo ese tiempo, ya no entienden de qué se trata y perdieron el primer significado, el propio.

Con la enseñanza de los religiosos, la gente comenzó a ver al diablo de distintas formas y se aumentó la creencia en él; piensan que hay distintas clases: *Nukueymantsik*, *Karupkueymantsik* (*karup* es el mandador, el que manda, el que ordena todo lo que uno hace), *Parrøpkueymantsik* (*parrøp* es el encargado de quemar a la gente).

Hasta se ha llegado a contar que un día el Puracé amaneció bien blanquito, con nieve. Y un viejito que se paró allá vio salir tres diablos: más grande, mediano y más pequeño: el *nu*, el *karup* y el *parrøp*.

Pero este no es nuestro propio pensamiento; es traído de afuera y sólo nos deja confusiones.

## *Trerø*

Los mayores cuentan que después de que una persona se ha ido al *kansrø*, aparece *Trerø*, que sólo viene de noche. Si asusta a alguien, no hay modo de alejarla, no tiene remedio, ni el sabio puede curar. Los sitios de vivienda en donde una persona se ha despedido para ir al *kansrø* se abandonan, porque allí queda *Trerø* como el dueño de ellos. En esos sitios no

se puede vivir ni se pueden armar hamacas para los niños. Dicen que la cerámica que se recoge en esos planes antiguos tiene dueño, *Trerø*.

*Trerø* tiene forma de mariposa grande, negra cafesosa y con ojos grandes en las alas, que parecen cáscara podrida; es lo podrido. Es del tamaño de un murciélago y no se deja matar porque es el espíritu del sol. Por eso el sabio de lo propio no puede quitarla. *Pirrerø* vuelve a la casa el día en que la persona va a irse al *kansrø* y se llama *Kueytrerø*. Se queda en donde se pone el vestido del que se ha ido, por eso hay que depositarlo al lado del río o en algún sitio seco, como en lugares de peñas o en los sembrados de pinos que hay ahora, para que no se pudra en la tierra. Este ser acompaña a la gente toda la vida.

Con él se cierra el *øsik waramik lincha tap*, el ciclo de la vida del guambiano, el ciclo del agua.

## **CAPÍTULO 2:**

### **UNA HISTORIA QUE NACE DEL AGUA**

“La historia guambiana es una historia de agua. Nace de muy alto, de los páramos y de *Pishimisak* y baja hasta llegar al valle”.

Durante la lucha por la recuperación de nuestro territorio, los guambianos nos sustentamos en el derecho mayor, aquel que viene de ser legítimos americanos, de ser los primeros habitantes de estos lugares: “Nosotros los guambianos siempre hemos existido en estas tierras de América, y por eso tenemos derechos. Nuestros derechos son nacidos de aquí mismo, de la tierra y de la comunidad... Por Derecho Mayor; por derecho de ser primeros; por derecho de ser auténticos americanos. De esta gran verdad nace todito nuestro derecho, todita nuestra fuerza”.<sup>36</sup>

Para desconocer ese derecho, los terratenientes afirmaron que éramos yanaconas traídos del Ecuador o Perú por los conquistadores españoles, que éramos “venideros”; algunos intelectuales y escritores de Popayán se hicieron eco de esa idea y plantearon: “Los indios de Silvia (Guambía) son todos descendientes de los Yanacona”.<sup>37</sup>

A esos argumentos enfrentamos la idea propia que expresan los relatos de nuestros mayores: “¡somos de aquí!”; idea que está presente y viene de nuestra concepción global del mundo, relacionada con el agua, tal como acabamos de exponerla.

---

<sup>36</sup> Cabildo de la Parcialidad de Guambía: “Manifiesto guambiano. *Ibe namuyguen y ñimmereay guchá*”, 1980, pp. 2 y 6.

<sup>37</sup> Antonino Olano: “Sobre etnología colombiana. III”, en Revista *Popayán*, No. 81, marzo de 1917.

## **SOMOS RAÍZ Y RETOÑO**

Los guambianos somos nacidos de aquí, de la naturaleza, como nace un árbol; somos de aquí desde siglos, de esta raíz. Nuestros mayores lo saben hoy como lo han sabido siempre; saben que no somos traídos, por eso hablan así:

Primero era la tierra... y eran las lagunas, grandes lagunas. La mayor de todas era la de *Nupisu*, Piendamú, en el centro de la sabana, del páramo, como una matriz, como un corazón; es *Nupirrapu*, que es un hueco muy profundo. El agua es vida.

Primero eran la tierra y el agua. El agua no es buena ni es mala. De ella resultan cosas buenas y cosas malas.

Allá, en las alturas, era el agua. Llovía intensamente, con aguaceros, borrascas, tempestades. Los ríos venían grandes, con inmensos derrumbes que arrastraban las montañas y traían piedras como casas; venían grandes crecientes e inundaciones. Era el agua mala.

En ese tiempo, estas profundas guaicadas y estas peñas no eran así, como las vemos hoy, todo esto era pura montaña<sup>38</sup>; esos ríos las hicieron cuando corrieron hasta formar el mar.

El agua es vida. Nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar. Y se devuelve, pero no por los mismos ríos sino por el aire, por la nube. Subiendo por las guaicadas y por los filos de las montañas alcanza hasta el páramo, hasta las sabanas, y cae otra vez la lluvia, cae el agua que es buena y es mala.

Allá arriba, como la tierra y el agua, estaba él-ella. Es *Pishimisak*, a la vez masculino y femenino, quien también ha existido desde siempre, todo blanco,

---

<sup>38</sup> Bosque tupido.

todo bueno, todo fresco. Del agua nació *Kəsɾəmpətə*, aroiris que iluminaba todo con su luz; allí brillaba, *Pishimisak*<sup>39</sup> lo veía alumbrar.

Dieron mucho fruto, dieron mucha vida. El agua estaba arriba, en el páramo. Abajo se secaban las plantas, se caían las flores, morían los animales. Cuando bajó el agua, todo creció y floreció, retoñó toda la hierba y hubo alimentos aquí. Era el agua buena.

Antes, en las sabanas del páramo, *Pishimisak* tenía todas las comidas, todos los alimentos. Él-ella es el dueño de todo. Como *Pishimisak* es tan poderoso, tiene muchas más plantas que los hombres. Sus plantas son silvestres y existen por aquí, en alturas medias, y en el páramo y en las montañas. Nosotros no las alcanzamos a conocer todas y a veces pasamos por encima de ellas, las pisamos o nos tropezamos con ellas. Cuando uno las va conociendo, va pudiéndolas cuidar, usar como remedio y cogerles cariño.

En el páramo, *kərrak*, hay papa, mauja, haba, ají, plátano, ullucu que *Pishimisak* cuida. Entre los dos, ellos las siembran y cultivan y hacen trabajos con ellas. Con ellas es su alimento. Hay otras para hacerles refrescos, remedios. Tiene todas las plantas completas; nosotros sólo conocemos algunas.

Cuando uno va a coger una planta de estas, tiene que pedir permiso a *Pishimisak*, así como aquí se pide a las personas. Al pedir hay que explicar para qué se va a usar, si es para sembrar en otra parte o si es para preparar remedio directamente. Además, hay que pedir el favor para que él siga ayudando.

*Pishimisak* ya estaba allí cuando se produjeron los derrumbes que arrastrando gigantescas piedras formaron las guaicadas.

---

<sup>39</sup> *Pishimisak* es la unidad perfecta, el par perfecto. Encierra en su ser los dos principios, lo masculino y lo femenino, que juntos dan la multiplicación. Pero, a la vez, se conforma en dos personajes: *Pishimisak* propiamente dicho y *Kallim*.

Pero hubo otros derrumbes. A veces el agua no nacía en las lagunas para correr hacia el mar, sino que se filtraba en la tierra, la removía, la aflojaba y entonces caían los derrumbes.

Estos se desprendieron desde muchos siglos adelante<sup>40</sup>, dejando grandes heridas en las montañas. De ellos salieron los humanos que eran la raíz de los nativos. Al derrumbe le decían *pirran unø*, es decir, parir el agua. A los humanos que allí nacieron los nombraron *Pishau*.

Los *Pishau* vinieron en los derrumbes, llegaron en las crecientes de los ríos. Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras, encima de ellas venía el barro, la tierra, luego el agua sucia; en la superficie venía la palizada, las ramas, las hojas, los árboles arrancados y, encima de todo, venían los niños, chumbados.

Los anteriores nacieron del agua, venidos en los *shau*, restos de vegetación que arrastra la creciente. Son nativos de aquí de siglos y siglos. En donde salía el derrumbe, en la gran herida de la tierra, quedaba olor a sangre; es la sangre regada por la naturaleza, así como una mujer riega la sangre al dar a luz a un niño.

Los *Pishau* no eran otras gentes, eran los mismos guambianos, gigantes muy sabios que comían sal de aquí, de nuestros propios salados, y no eran bautizados.

Ellos ocuparon todo nuestro territorio, ellos construyeron todo nuestro *Nupirau* antes de llegar los españoles. Era grande nuestra tierra y muy rica. En ella teníamos minas de minerales muy valiosos, como el oro que se encontraba en Chisquío, en San José y en Corrales, también maderas finas, peces, animales del monte y muchos otros recursos que sabíamos utilizar con nuestro trabajo para vivir bien.

---

<sup>40</sup> En nuestra cosmovisión, el pasado va adelante, en tanto que el futuro viene de atrás, como veremos después.

Sus límites comenzaban en el Alto de Chapas, cerca a lo que hoy es Santander de Quilichao, de allí iban a la laguna de Chapas, bajaban al río Suárez y después, pasando por Honduras, subían a Pico de Águila y a Tierras Blancas; bajaban a continuación por El Tambo, abrazando a todos los pubenenses, hasta llegar a *Pupayán*.

De *Pupayán* iban, río *Palasrø* (Palacé) arriba, a llegar a la cordillera de Totoró y pasar por Yerbabuena (montañas adentro por el lado de Malvazá), por las montañas de *parentsik læstik kekau*, selvas vírgenes llamadas también *Kuskuru*, y la cordillera de Guanacas.

Siguiendo el mismo hilo, colindando con Yaquivá, pasaban a Granizal, Boquerón, Piedra Enhillada, Peñas Blancas y Alto de Pitayó. Algunos comentan que comprendían también los altos de Mosoco, al otro lado de la cordillera.

Se iban yendo por el río de Pitayó a llegar a Jambaló, Lomagorda y Pioyá. De ahí, filo abajo, a Munchique, por cabeceras de Mondomo. De Munchique iban a Santander y a la laguna de Chapas, encerrando. Por esta laguna recorría el cacique en su silla de oro; cuando llegaron los españoles, la dejó en la laguna para que no se la robaran.

Grande, hermoso y rico era nuestro territorio. Los españoles lo fueron quitando, hasta arrinconarnos en este corral de hoy: el resguardo.

Los *Pishau* ocuparon todo este inmenso espacio, incluyendo la ciudad de *Pupayán*. La historia de los blancos dice que esta ciudad fue fundada por Belalcázar, pero no es cierto. Cuando llegaron los españoles, ya la ciudad existía bajo la luna y el sol, creada siglos adelante por nuestros antiguos. Largas guerras, tremendos esfuerzos, enormes crímenes fueron necesarios para que Ampudia y Añasco vencieran al cacique Payán y le dieran muerte, tomando nuestra ciudad. Pero Yasken y Kalampas los arrojaron de allí, haciéndolos huir hacia el norte, hasta Jamundí.



Más tarde, capitaneados por Belalcázar, los invasores enfrentaron de nuevo a nuestra gente, a los *namuy misak*, hasta derrotarla en una batalla que duró treinta días, realizada en Guazabara; murió en ella Kalampas. Aún así, el español debió conseguir refuerzos para vencer a nuestro cacique Piendamú y retomar la ciudad.

Así cayó *Pupayán*, nuestra ciudad, nombre que en la lengua de los *wampí*<sup>41</sup>, la nuestra, quiere decir “dos casas de pajiza”, significando la reunión de las dos mitades de nuestro pueblo en esa población.

La derrota lanzó a los *Pishau*, nuestros antiguos, lejos de *Pupayán*. Más tarde también serían sacados de Silvia y arrojados de Cacique, en donde se habían refugiado, obligándolos a penetrar en lo profundo de las montañas. Abrieron huecos en las peñas y entraron con todos sus tesoros. No comían sal del blanco ni eran bautizados, por eso eran más sabios.

De esta raíz, y en no se sabe cuántas generaciones, venimos los guambianos.

Arriba, muy arriba, guardando la tradición, quedaron arrinconados los *Pishau*; así los llamaron los que quedaron abajo, los guambianos de hoy, los que soportaron la relación con los blancos. Los *Pishau* comían sal de lo propio, los de abajo comieron sal de los españoles, fueron bautizados.

Somos, pues, un pueblo que sabíamos de todo: labrar las piedras, cultivar de acuerdo con el movimiento de los astros, amasar el oro con plantas, ver el tiempo adelante y atrás. Pero hemos olvidado casi todo. Los españoles mataron a los caciques que tenían esa ciencia. Quien come sal del blanco también olvida todo lo propio. Un manto de silencio cubrió nuestro conocimiento.

Ahora, los historiadores de los blancos vienen a decirnos que las huellas de los antiguos que quedan en nuestro territorio no son de los *Pishau* sino de

---

<sup>41</sup> De *wam*, nuestra lengua, y *pi*, agua.

los Pijao, que fueron nuestros enemigos. Con ese cuento quieren arrebatarnos a nuestros anteriores, quieren cortar nuestra raíz y separarla de nuestro tronco para poder afirmar su mentira de que no somos de aquí.

Eso no es cierto. Los *Pishau* son nuestra misma gente. Nacieron de la propia naturaleza, del agua, para formar a los humanos. Ellos vienen de *Pishimisak*, quien los crió con sus alimentos propios.

Por eso, nosotros somos de aquí, de esta raíz; somos *piurek*, somos del agua, de esa sangre que huele en los derrumbes. Somos nativos, legítimos de *Pishimisak*, de esa sangre. No somos venideros de otros mundos. Los blancos... ellos son los venideros.

Así hablan nuestros mayores. Esta es nuestra historia.



### **CAPITULO 3:**

## **LA HISTORIA ES UN CARACOL QUE CAMINA**

“No hay nada sin historia. Quien no la tiene, se acabó. Los blancos dicen a los indios: cuénteme un cuento. Y si ellos hablan, los blancos dicen que es cuento. Y sólo queda eso: un cuento. Y allí se acabó la historia. La historia es de todos; cada uno debe hablar su parte; entre todos se da un redondeo”.

Taita Abelino Dagua,  
Exgobernador guambiano

Como el agua va y viene alrededor de un centro: la gran sabana, así también la historia de nuestra sociedad y la de cada uno de nosotros va y viene unida al centro por un hilo. Con él y por medio de sus movimientos, de su recorrer, se teje la vida. El centro principal es *Nupisu, Nupirrapu*, la gran laguna. Allí nace el agua y con ella nace todo. Desde ella viene el agua y se produce la vida. Es el centro a partir del cual se desenrolla todo nuestro territorio.

### **LO QUE HAY QUE CAMINAR PARA RECORRER EL CARACOL**

El territorio no es algo dado, ni es algo quieto, estático. Al contrario, se conforma a través del movimiento constante de los seres del agua; se forma así, a través de su dinámica. Y se organiza por el agua que se mueve, que corre desde las sabanas por los ríos. Sobre esta base, viene el desarrollarse de hoy, el conjunto del ir y venir de los guambianos.

Pero, también la casa es el centro y, dentro de ella, un lugar fundamental, *nak chak*, la cocina, con su propio centro, *nak kuk*, el fogón. Su importancia es tan grande que podemos decir que “el derecho nace de las

cocinas”, pues de allí nace y se difunde el consejo, *kərəsrəp*. Así, laguna y fogón, agua y fuego, frío y calor, *pishi* y *pachi*, constituyen los ejes de los cuales viene todo y se establece el equilibrio de la vida.

En este espacio tiene su campo de existencia y de desarrollo la familia, a partir de la unidad primordial que es el matrimonio, la pareja: *kan*, el hombre, y *ñi*, la mujer. La palabra *kan* significa también uno, pero al mismo tiempo da un sentido de no estar completo, de que falta algo. Por eso se hace necesario el matrimonio, para que la mujer venga a completar aquello que falta para que la familia, y con ella nuestra sociedad, puedan cobrar existencia y dar una multiplicación, crecer y desenrollarse. La pareja es, pues, un par, la verdadera unidad a partir de la cual todo puede comenzar a contarse.

En el centro se encuentran dos y parece como dividido, pero no está dividido, es un par, es la pareja del matrimonio, y los cuatro son dos pares. Y se forma alrededor de ella; es la familia de la casa.

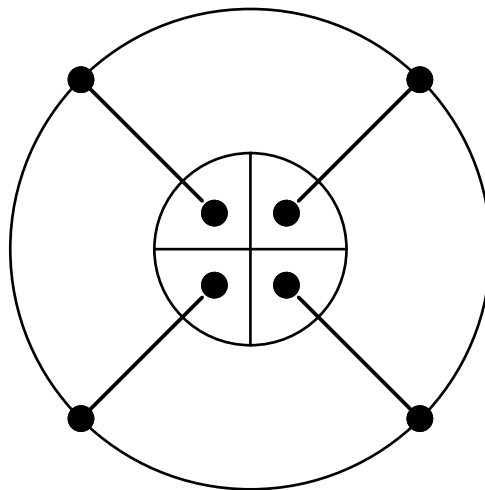


Gráfico 6: Crecimiento y redondeo de la familia

Luego, los hijos se van retirando en distintas direcciones, pero no están desunidos. Se retiran, pero queda un hilo que los une al centro<sup>42</sup>. Aunque queden a 20 ó 30 kilómetros, se encuentra la sangre, no están aparte. Al

---

<sup>42</sup> Así lo analiza Bárbara Muelas Hurtado: *Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano*. Tesis de Grado, Maestría en Lingüística y Español, Universidad del Valle, Cali, 1993.

contrario, se amplía el redondeo de la familia. Se redondean ampliando con *tata*, *kuchintata*, cuñados, *kualontata*, padrinos de matrimonio, es decir por afinidad que viene del matrimonio. De cada nuevo núcleo, se retira otro que redondea más grande; y así se amplía hasta formar el pueblo. Va dando *tata* y *mama*, *nutata*, hermano mayor, y *numama*, hermana mayor. Y crían a los menores, que son *kuchintata*. Por cada uno que se va retirando, regresan por la vía de *tata* y *mama*, con el matrimonio. De ahí que el parentesco sea tan importante para nosotros; es la base de nuestro pueblo guambiano.

Por eso, en nuestra lengua *wam*, familia y casa, mejor aún, familia y cocina, se entienden lo mismo.

### **EL TELAR Y EL SOMBRERO PROPIO**

La dinámica de nuestro territorio, la vida entera de nuestra sociedad, la existencia de cada guambiano, van dando un tejido con el hilo que une con el centro de todo. Los mayores decían que el hilo de lana o de merino con que las mujeres tejen los anacos y las ruanas era un sostén para que los caciques llevaran una organización firme, sostenía el organismo para que no cayera.

De ahí la importancia que el tejido tiene para nosotros. Con él, las mujeres van tejiendo la vida de la sociedad guambiana y acompañando su reproducción. Esto se ve claro cuando pensamos en el telar que las mujeres usan para hacer sus tejidos. En nuestra lengua *wam*, al telar entero lo llamamos *nuusri*, la gran madre; pero algunas de sus partes tienen también relación con la familia. Así, los dos gruesos troncos laterales (número 1 en el gráfico) que sostienen toda la estructura, reciben el nombre de *pasrøntsik usri*, mamá de todo el telar; los travesaños principales (números 2 y 3) se consideran como los dos hermanos.

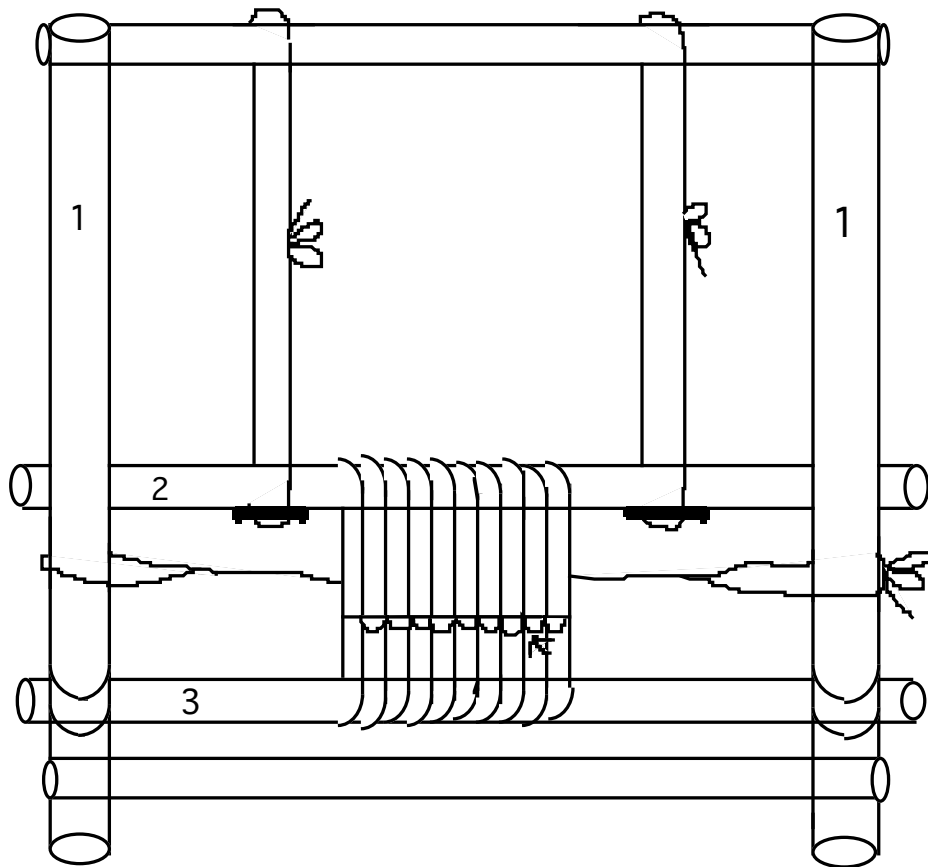


Gráfico 7: Telar

Cosa semejante ocurre con la ruana de los hombres, cuyas listas se llaman *usri*; las hebras verticales de los lados son los hijos. En el anaco de las mujeres, las listas gruesas son *usri* y las delgadas *urek*, hijos.

El tiempo es como una rueda, que da una vuelta; es como un *pete*, un aro, que vuelve siempre sobre sí mismo; así es el camino que marca el sol sobre la tierra, así es la forma como camina *Kesrømpete*, el aroiris, cuando al voltear da un redondeo. Pero también es como el caracol o como el aroiris, que tienen *tøm*, una articulación que relaciona todo y marca la época o el período.

El tiempo va y vuelve, pasa y vuelve, pasa y vuelve. Y, en medio de todo, todo crece. La medida del tiempo de los antiguos es muy clara, cuando ellos dicen que va a venir el verano, se sabe que está en camino y ahí llega.

El mundo no se acaba, es como una cosa que al moverse no se mueve. Los mayores han vivido y trabajado para que nosotros estemos y haya una estabilidad. Todo lo que los sabios tradicionales hacen es para calmar, para volver a la tranquilidad, y no para quitar o acabar nada. Así es *Pishimisak*, todo tranquilo, en calma, todo frescura.

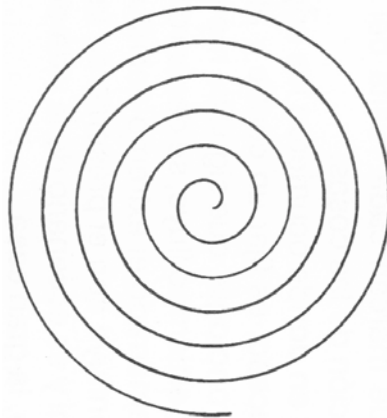


Gráfico 8: El caracol del tiempo

El hombre es como el viento, si el viento sopla en una dirección, todo sopla en esa dirección. En Guambía, el viento sopla desde el oriente; son los cuatro vientos orientales. Por eso, el viento del este prevalece sobre el viento del oeste; de ahí nace la orientación de todo; hacia ese lado corre también el agua grande, *Nupi*, el río Piendamú, a partir de su nacimiento en la laguna, el corazón de la tierra, la matriz que origina todo.

En cada hecho que se recuerda y se cuenta está contenida la historia entera; este la manifiesta, pero, además, la conforma y la modifica. De ese modo, la continuidad y el cambio se entretajan, asimismo la tradición y la transformación. No existen acontecimientos sin un sistema de referencia que nos permita reconocerlos, interpretarlos, pensarlos. Si damos la mayor atención a algunos cambios, es porque son claramente distintivos, porque marcan cada vuelta del tiempo, porque enseñan la dirección de las cosas.

Ubicar el lugar en donde ocurrieron los orígenes o en donde pasó cada suceso, es fijar un centro y atar el tiempo, es desarrollar una cronología, que



significa moverse por ese espacio, recorrerlo; el tiempo fluye, se desenrolla a partir de ese centro, ahí está amarrado el extremo del hilo. Pero ese tiempo se repite y confluye con el presente en la medida en que sigue estando ahí y es escenario de la vida de nuestra gente, como el territorio, la gran casa.

En nuestro pensamiento guambiano, al contrario de lo que ocurre en la llamada concepción occidental, el pasado está adelante, es *merrap*, lo que ya fue y va adelante; *wentø* es lo que va a ser y viene atrás. Por eso, lo que aún no ha sido, viene caminando de atrás y no podemos verlo.

En el camino, *may*, de la vida, los mayores, los anteriores, aquellos que ya pasaron, van adelante; ellos nos abrieron el camino e indicaron por donde tenemos que andar. Los guambianos de hoy vamos caminando tras las huellas de los primeros *tatas*, cuya obra aún no se ha acabado. Así debe ser con los que vendrán, aquellos que vienen atrás y, por lo tanto, no han llegado todavía, aquellos que llegarán después, en el futuro, detrás de nosotros.

Pero los antiguos no se han ido para siempre, su hilo sigue atado al centro, que está aquí y ahora, en el territorio y en la vida actuales. Una vez cada año, en la época de las ofrendas, enrollan su hilo y vuelven para acompañarnos, para dar su consejo, para comer las comidas que les ofrecemos y traer las lluvias que harán germinar las semillas recién sembradas. Esos mayores, según lo habla nuestra concepción tradicional, no están muertos, solamente se despidieron y se fueron al *kansrø*, al otro mundo y el otro tiempo, pero siguen vivos y por eso pueden volver a acompañar en el momento de los grandes trabajos, de las mingas de comienzos de la preparación de la tierra para las siembras, de inicios del ciclo anual que coincide con la llegada de las primeras lluvias a mediados de septiembre.

Hablar la historia implica un discurrir que no es lineal, pero tampoco circular. Es como una espiral en tres dimensiones, cuyo centro está en lo alto; los guambianos decimos que es un caracol. Muchas piedras, en varios sitios

del resguardo, tienen tallas con dibujos; entre ellos hay una figura dominante: la espiral. Sencilla, doble, inscrita en círculos concéntricos, su presencia es manifiesta y repetitiva.

El sombrero tradicional de nuestros mayores, hombres y mujeres, el *kuarimpøtø*, formado por una larga cinta —tejida con varias hebras— que se cose en espiral a partir de un centro, repite la figura del caracol. Los mayores pueden leer en él la historia, así como su visión de la sociedad en su conjunto y de la manera como las cosas están interconectadas. En él están marcados el origen del tiempo y del espacio. En su centro comienza todo y allí vuelve.

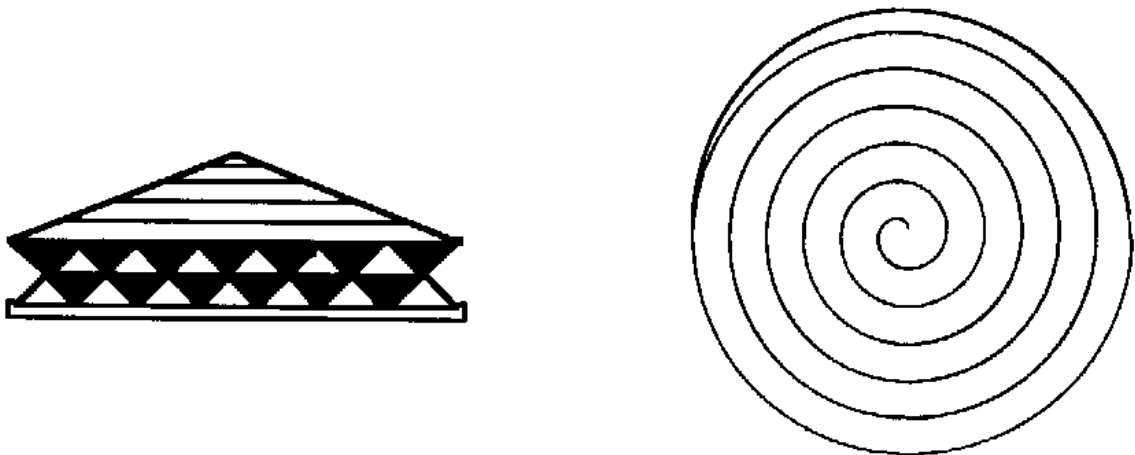


Gráfico 9: *Kuarimpøtø* (vistas de frente y superior)

Pero el *caracol* no es solamente un hilo que se desenrolla a partir del centro. Cuando llega a su extremo, a su límite, —pues siempre se mira como al interior de un círculo—, el hilo se enrolla de nuevo hasta llegar al centro. Si miramos bien, se trata de dos espirales superpuestas, la que desenrolla y la que enrolla, y es posible desplazarlas para que aparezcan las dos, enlazadas por el extremo del hilo como las muestran algunos petroglifos; el de Cacique, por ejemplo.

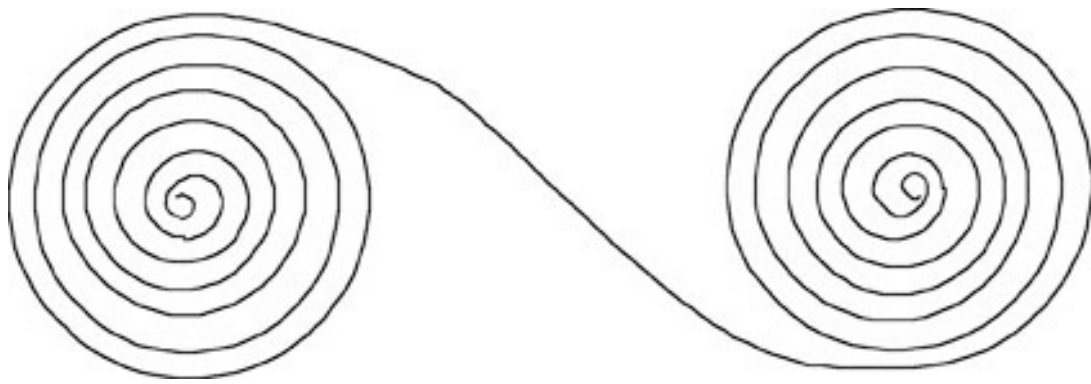


Gráfico 10: Petroglifo de Cacique: espirales enlazadas\*43



Foto 2: Petroglifo de Cacique y emblema en la escuela

---

<sup>43</sup> *Nota de Luis Guillermo Vasco:* Por un error, la imagen apareció invertida en el gráfico 10 de la primera edición de este libro, publicada en 1998, y en la versión anterior de mi página Web. El 1º de enero de 2012, viajé a Guambía a la posesión como Gobernador para el año 2012 del taita Misael Aranda, uno de los autores de este libro. El taita me comentó que algunos maestros le decían que la imagen del gráfico contradecía la del petroglifo original, que fue adoptada como emblema de la escuela de la vereda. Fuimos hasta situarnos frente a la piedra (foto) y constatamos que los maestros tenían razón: la imagen estaba equivocada en el libro. Aquí la hemos corregido. Según el taita Abelino Dagua, el observador debe situarse de espaldas a la piedra y no frente a ella para no invertir la lateralidad de la misma. El desenrolle del caracol comienza en el lado izquierdo y su enrollar se da en el derecho. Han pasado 14 años, pero aún es tiempo para corregir el error. Más vale tarde que nunca.

Este ir y venir no se detiene nunca; una vez enrollado, el hilo vuelve a dar un nuevo desenrolle. Es como una permanente pulsación que recuerda el “pelo” de un reloj, que enrolla y desenrolla para marcar el transcurrir del tiempo sobre el espacio circular de la muestra. Así es nuestra vida, así es nuestra historia, así se recorren y se da su dinámica.

Aquí aparece con claridad una relación particular entre tiempo y espacio: expresamos el transcurrir temporal por medio de recorridos espaciales, de movimientos que se dan sobre un territorio. Concebimos los cambios en el tiempo y las transformaciones socio-culturales como un desenrollar y enrollar el hilo en el territorio. Es decir, que el tiempo no se manifiesta de un modo independiente del espacio. Nuestra existencia no se piensa en forma abstracta como ser en el tiempo; el propio verbo ser, como tal, no existe en nuestro idioma, el *wam*. Siempre somos en una posición dada en el espacio: parados, sentados, acostados, colgados, viviendo en algún lugar, etc.

### **TIEMPO Y ESPACIO**

Vista de este modo, nuestra historia es, en lo esencial, una historia de la dinámica territorial, alrededor de la cual se mueven sus demás elementos. La historia está en el territorio y debe leerse en él, pero, a la vez, lo crea. Nuestro territorio habla y tiene mucho que decir; hay que aprender a oírlo, recorriéndolo con los mayores.

El caracol tiene una orientación fundamental según el sentido de la naturaleza, así aparece en las enredaderas, en el crecimiento del fríjol, en algunos árboles cuyos tronco se divide para que una de sus partes se enrolle en espiral sobre la otra, etc. Esta orientación tiene un peso considerable en la vida cotidiana y también en el trabajo de los sabios tradicionales. Es posible

encontrar espirales que van en sentido contrario, pues la izquierda y la derecha siempre son relativas.

Tal como es la historia, así la hablamos. Al hablarla, va y vuelve, siempre al mismo punto, pero a un lugar distinto, da vueltas una y otra vez sobre sí misma, desenrollando; luego vuelve al centro, al origen. Cada vez que recae sobre el mismo tema, sobre idéntico acontecer, amplía, aporta nueva información, un nuevo análisis o una profundización del anterior. Cada vez que el relato vuelve a hablar lo mismo, sabemos algo nuevo, entendemos de un modo más agudo el carácter de los hechos, comprendemos cómo son pensados, aprehendidos y, a la vez, creados por nuestro pensamiento. Recorrer el caracol produce el efecto de un taladro: a medida que su espiral gira, profundiza, penetra más.

En este sentido, el caracol no es, contra lo que ha planteado la mayor parte de los antropólogos, una metáfora, un objeto o elemento que reemplaza a otro por alguna suerte de relación asociativa entre ellos, sino un concepto; este no se expresa por un término abstracto, por una palabra, sino, en este caso, por la concha de un animal; es esa concha. Dicho desde nuestro punto de vista, el caracol, como el aroiris y muchos otros elementos materiales de la vida cotidiana, es el concepto; no se trata de que algo sea como el caracol, sino que es el caracol.

Sucede como en el llamado mito. En su forma externa, en su envoltura, sólo encontramos relatos de acontecimientos, narraciones de hechos que ocurrieron en momentos y lugares definidos y a personajes concretos. Pero todos esos momentos, lugares, personajes, relaciones, acaeceres, son condensaciones de nuestras categorías analíticas y de pensamiento. Son abstracciones que se manifiestan a través de lo concreto, pero no idénticas a la realidad específica y cotidiana, son cosas que ocurrieron, pero, a la vez, que no podían ocurrir, tienen la trivialidad de lo que sucede cada día, pero, al

mismo tiempo, el carácter de lo extraordinario, de lo que no podría ser, carácter que precisamente marca su cualidad de algo que no es un simple retrato de la realidad diaria, de aquella que se vive día a día. Podemos decir que son concretos que se piensan a través de lo concreto.



## **CAPITULO 4:**

### **LA VIDA ES UN IR Y VENIR**

Este movimiento de las aguas y este origen marcan grandes ciclos. Ellos, con los del sol, determinan también los procesos de la siembra y de la vida. La paulatina pérdida de las aguas, la modificación de sus ciclos de movimiento, junto con otros factores, han ido relegando el uso de la ciencia propia en las actividades agrícolas y en el transcurrir cotidiano. Ahora estamos pensando cómo recuperar todo este saber de los antiguos, para aplicarlo a las nuevas condiciones en que nos toca vivir.

Los guambianos manejamos el tiempo en tres grandes niveles: los períodos de larga duración, aunque la memoria de estos se está perdiendo y la gente se olvida de ellos cada día más; el ciclo anual; y el transcurrir diario.

Grandes crecientes e inundaciones señalan la llegada de los ciclos más amplios; el segundo se funda en la sucesión de lluvias y sequías; el tercero se marca por señales que indican el orden y el momento de las distintas actividades cotidianas.

La observación, conocimiento y uso de los fenómenos que dependen de las relaciones entre la tierra y el sol están en la base de nuestro sistema de contar y manejar el tiempo; ellos entrelazan estos tres niveles.

Otros elementos, celestes como la luna y las estrellas, atmosféricos como vientos y nubes, terrestres como ciclos vegetales y comportamientos de ciertos animales, aves en especial, hacen más complejo y amplio este calendario y suministran las indicaciones que orientan nuestra actividad, dándole ritmo como una parte de la vida del universo.



El saber astronómico y la conciencia de su importancia ocupan el centro de nuestra atención en este campo, y guían la observación de los fenómenos del cielo y sus correspondientes en la tierra.

Una tradición que muy pocos mayores recuerdan ya a causa de los muchos siglos que la separan del presente, cuenta de “templos” en donde se rendía “culto” al sol y cuyos “guardianes-sacerdotes” habrían estado dedicados a investigar y a seguir los caminos de este astro celeste, preocupándose por los efectos que producían sobre los hombres y la tierra. La conquista española los habría arrasado, levantando iglesias católicas sobre sus ruinas; éstas fueron derribadas a su vez por las luchas indias y el paso de los siglos, como ocurrió con la de la vereda de Tapias.

Solsticios y equinoccios, fases y posiciones de la luna, lluvias y sus características, vientos y sus frecuencias, intensidades y direcciones fueron, y lo son aún, reconocidos y examinados con atención. En especial, el ciclo del agua, como elemento de vida, tiene una importancia decisiva en todo lo que ocurre.

Pero no se trata de una sabiduría que sirva únicamente para pensarla, sino que está orientada y aplicada, en la periodicidad y recurrencia de sus hechos, a la regulación de los trabajos agrícolas y, en un pasado no muy lejano todavía, a las actividades de caza, pesca y recolección, que hoy casi no existen.

También se ligan con este conocimiento las actividades de los *pishimarəpik* y *mərəpik*, sabios tradicionales, cuyos trabajos se extienden hasta abarcar la cuenta, predicción y manejo de los ciclos más amplios, que se relacionan con aspectos de los cuales provienen las bases de la organización del territorio y de la sociedad, de la autoridad y su ejercicio, y de la cultura en general, incluyendo en ella sus objetos materiales.

La aplicación de este saber a la vida productiva y a la vida doméstica requiere, además, un conocimiento profundo y detallado del medio natural, tanto en sus características generales como en la especificidad de cada elemento y cada sitio.

El calendario de las celebraciones tradicionales tiene que ver con momentos importantes del ciclo anual. Pero hoy se encuentra en vías de desaparición, luego de sufrir profundos cambios como consecuencia de la penetración religiosa, la cual, en la práctica, lo desvinculó de la manera propia de ver y manejar el tiempo, para ligarlo al calendario del santoral católico, al mismo tiempo que transformó la importancia que tenía para nosotros, así como su significación.

### ***CICLOS DE LARGA DURACION***

Nuestra concepción temporal tiene en cuenta ciclos de larga duración, que se regulan por crecientes periódicas de los ríos y por otros fenómenos.

Los mayores cuentan que cada ocho años aparece una estrella que tiene una colita y que los sabios tradicionales trabajan con ella, afuera, toda la noche. Esta periodicidad coincide con la que mencionan otras informaciones que plantean la recurrencia de crecientes e inundaciones que vienen cada ocho años. Éstas arrastran niños salidos de los derrumbes que caen en las montañas; a estos niños los llamamos *piunø*, es decir, hijos del agua. Están relacionados con aspectos claves de nuestra cultura, especialmente con la agricultura, y con la reproducción y continuidad de la autoridad y otros aspectos de la vida de nuestra sociedad.

Otro ciclo abarca períodos de cuarenta años, al cabo de los cuales caen inmensos derrumbes que arrastran grandes crecientes. Los niños que vienen en ellas son futuros caciques, vienen con los vestidos brillosos y son los que amasan el oro; son *Tatakøllimisak*, padres principales de nuestra sociedad y

portadores de las instituciones básicas y de la cultura, sobre los cuales hablaremos más adelante. Los sabios propios “ven” que una de estas crecientes se avecina y previenen a la gente para que espere a los niños y los saque del agua. Esta tradición se ha perdido y en las últimas crecientes la gente no ha mirado para sacar a los niños.

Se habla a veces de ciclos de sesenta años, marcados por crecientes que también arrastran niños que salen de los derrumbes y que van a ser caciques como los anteriores.

Otro gran ciclo, tal vez el que parece tener la mayor importancia, dura cien años. Cada cien años ocurren muchas cosas. Los cerros más grandes, con sus rugidos y fortísimos estremecimientos, son anunciadores de que algo va a pasar.

Este ciclo está asociado con descomunales crecientes y avenidas de los ríos provocadas por el desplazamiento de *Sierpi*, que desciende por un río arrastrando todo a su paso y, al llegar a la confluencia con otro, se devuelve por este hasta alcanzar sus más altas cabeceras. Allí dura otros cien años creciendo, para descender de nuevo.

La última de estas crecientes tuvo lugar en la quebrada de Corrales, en la vereda de *Anistrapu*, Cacique; al bajar, abrió su guaizada actual y corrió hasta encontrar la boca del *Achi*, por donde se devolvió *Sierpi*, el *marøpi*, el engendrador, que crea la humanidad a lo largo de sus recorridos.

El manejo de estos ciclos mayores corresponde por completo a los sabios tradicionales. Pero hoy, sólo unos cuantos mayores los recuerdan y los tienen en cuenta, encontrándose a la espera de la llegada de uno nuevo.

Ya no se recuerdan entre nosotros las relaciones que estos ciclos de ocho, cuarenta, sesenta y cien años guardan entre sí; solamente es posible destacar la vinculación de todos ellos con el agua, con los derrumbes y

crecientes invernales y con ciertos aspectos que se recogen en nuestra historias tradicionales.

### **CICLO ANUAL**

El ciclo anual se configura por la sucesión de épocas de lluvia y tiempos más secos, de ninguna o muy poca precipitación, aunque este factor está modificado por la altura sobre el nivel del mar y la cercanía a las zonas de páramo.

Los guambianos distinguimos cuatro grandes *pəl*, épocas o estaciones: *srepəl*, época de la venida del aguacero, con grandes lluvias, *laməkuarə*, el pequeño verano, corto y con poca intensidad de caída de aguas, *laməsre*, período de menor aguacero, y *nukuarə*, el gran verano.

Dos de estas épocas presentan características especiales en las sabanas del páramo y en las tierras más altas. Durante el *laməkuarə* se dan allí fuertes heladas nocturnas, llamadas *puypəl*. Igualmente, una parte considerable de la duración del *nukuarə* corresponde a la llegada de *kəsre*, páramo, que se muestra en una llovizna persistente acompañada por temperaturas muy bajas, viento helado y gran humedad.

### ***Srepəl***

Es el llamado invierno o gran invierno, cuando viene *Srekəllimisak*, aguacero, y se caracteriza por precipitaciones muy abundantes. A veces éstas son de corta duración y de gran intensidad y se conocen como aguaceros negros; en otras ocasiones caen lloviznas continuas durante horas y aun durante varios días, son aguaceros blancos. Los primeros implican cielos despejados y sol brillante una vez que la lluvia termina, a veces para dar paso a un nuevo aguacero, seguido por la reaparición del sol. El blanco implica días

enteros opacos y oscuros, fuertes fríos y cielos encapotados; estos días son *lɔtsəpəl*.

Cuando el aguacero negro cae durante horas, se dan las grandes crecientes de los ríos, enormes avenidas formadas por las aguas que escurren de las montañas y arrastran tierras y sembrados; es el momento de numerosos derrumbes de diversa magnitud. No bien pasa la creciente, ríos y quebradas regresan con rapidez a sus niveles normales.

*Srekəllimisak*, aguacero, viene de abajo, de las tierras cálidas, después que el viento del páramo, que sopla desde arriba durante todo el verano, se calma y da paso a un período de quietud; luego llegan vientos que soplan hacia arriba y traen grandes y negros nubarrones que ascienden muy bajos, casi arrastrándose.

El *srepəl* no comienza de una vez en toda la superficie del resguardo; decimos que sube “haciendo estaciones”. Es como una persona que se demora una o dos horas en tomarse una bebida sorbo a sorbo; por eso se dice que es *penikən*.

Primero alcanza hasta el pueblo de Silvia, después de varios días llega a la vereda Tapias, en uno o dos días más cae en Las Delicias, después sube a Puente Real. De ahí, en dos días más, avanza a Alto de Troches; por fin llega a Pueblito y Campana. Una vez logra este punto, grita *Paalej*, trueno, comienza a llover también del páramo hacia abajo y aguacero llega a todas partes. El recorrido de *Srekəllimisak* hacia lo alto puede, entonces, demorarle varias semanas.

### *Laməkuarə*

Es el verano corto que sigue al *srepəl*. La sequía es intensa y el caudal de las aguas llega a niveles muy bajos. Algunas corrientes pequeñas, las lagunas menores y ciertos ojos de agua pueden llegar a agotarse y secarse,

creando problemas, a veces grandes, en la disponibilidad de aguas para el riego y hasta para el consumo doméstico. En este período se sufre por el agua. La temperatura es alta y constante durante el día, con fuertes descensos al amanecer.

En esta temporada es frecuente que días y noches sean despejados por completo; al amanecer, se originan violentas heladas que caen en los páramos y en las veredas más altas: Piendamú Arriba, Ñimpi, Campana, Mishampi, Pueblito; incluso, es posible que en condiciones extremas este fenómeno alcance a llegar a zonas más bajas aún. Es el *puypøl*, época de heladas.

En ciertos años, la duración e intensidad del *puypøl* son menores y puede ocurrir que no se presente. Otras veces se prolonga por más tiempo y se extiende hacia abajo con fríos muy fuertes, causando daños considerables en los sembrados y hasta en los pastos de los potreros. La luna amanece en un firmamento sin nubes y, como es tan fría, tuesta hasta al helecho y al castaño, las plantas más resistentes. Para evitar estos daños, se coloca una cabeza de caballo muerto en el centro de la sementera o se extiende un entramado de hilos por encima de ella.

### *Lamøstre*

Es la pequeña época de lluvias, mucho menos intensas que en el *srepøl*. Puede suceder que sea muy corta o que no se presente. Durante ella, las temperaturas son moderadas, aunque con descensos pronunciados antes de las precipitaciones. A diferencia de lo que sucede en el *srepøl*, aguacero sube de una vez hasta la parte alta del resguardo, sin hacer estaciones en su avance.

Hasta hace unos treinta años, hacia la mitad del *lamøstre* se presentaba el *usrøpøl*, tiempo de ceniza, que se prolongaba durante una semana más o menos. Caía sin cesar un polvo blanco que cubría los sembrados, los árboles,

las casas, los campos, los caminos, y cuando era muy abundante causaba daños en la vegetación.

Algunos dicen que esta ceniza venía del volcán Puracé, arrastrada por los vientos, pero que dejó de venir hace unas tres décadas. Personas que creían en las ideas divulgadas por los primeros misioneros católicos, según las cuales el infierno quedaba en el Puracé, pensaban que la ceniza era de los cuerpos de los muertos que ardían en el interior del volcán.

### *Nukuare*

Es la época del gran verano y el período más largo del ciclo anual. En la parte baja del resguardo y en las tierras de altura media es tiempo de sol y fuertes vientos secantes que descienden del páramo. Los días, totalmente despejados, producen una alta insolación, la tierra se seca por completo, el viento levanta grandes polvaredas y se lleva la tierra más menuda, alza y derriba los tejados y hasta arranca y arrastra los árboles más altos.

En los sitios de mayor altura y en las tierras cercanas a los cuatro mil metros, *Kəsrekəllimisak* despierta y empieza a recorrer, es el momento de páramo. El viento helado trae lloviznas permanentes, el sol permanece oculto y la humedad lo invade todo, a veces durante varios días seguidos; es *namikpəl*, la época brava.

A su inicio, páramo es *usrə kəsre*, páramo cenizo; cae suave como un polvo gris. La gente de abajo lo ve caer a lo lejos y dice que se ve *chucha turi kewa*, como una ruana rucia, como color de vestido de chucha. Después se hace muy fuerte, *yale kəsre*, páramo negro, y cae durante horas y horas en las altas montañas; hasta el león, el oso y algunas aves vienen a tierras más bajas para escapar de él.

Durante el *nukuarø*, ríos y quebradas braman altos y torrentosos todo el tiempo, mientras atraviesan las tierras bajas quemadas por el sol y barridas por el viento.

Hoy, los guambianos tenemos que correlacionar de manera permanente los períodos de este ciclo con los meses de los almanaques venidos de afuera como único modo de poder seguir su secuencia y calcular con cierta aproximación el inicio y la finalización de cada época. Así, vemos que el *srepøl* cubre desde la última semana de septiembre hasta finales de diciembre, el *lamøkuarø* abarca apenas enero y febrero y, a veces, unos pocos días de marzo, el *lamøstre* dura por marzo, abril y mayo, en tanto que el *nukuarø* se prolonga durante junio, julio, agosto y la mayor parte de septiembre.

Antes no era así. Estas etapas estaban encadenadas por señales e indicaciones de carácter natural, que los sabios y mayores conocían y manejaban.

### *Lucha de páramo contra aguacero*

El *srepøl* comienza con la venida de las primeras lluvias equinocciales en septiembre. Aunque se las espera desde los primeros días del mes, lo más usual es que sólo lleguen a finales del mismo.

Como resultado de las creencias y ritos católicos, son frecuentes las rogativas a la virgen para solicitarle las lluvias. Algunos van en peregrinación a la Niña María de Caloto el 8 de septiembre, pese a que no se cree que llueva tan pronto; unos ocho o diez días después pueden ir a Las Lajas, pero este sitio no es muy concurrido por esta época.

El 24 de septiembre es la fiesta de la Virgen de las Mercedes y ya debe haber llovido o estar a punto de comenzar las precipitaciones. Entonces, la gente hace romerías y rogativas al santuario de esta virgen en Nátaga, en el Huila. Se piensa que esa misma noche, a su regreso, los peregrinos traerán el



agua y comenzará a llover o, en todo caso, que lo hará a más tardar el 27 del mismo mes.

A primera vista, podría parecer que esta costumbre de hoy representa una ruptura con la tradición de los anteriores, pero si tenemos en cuenta la ubicación temporal de esta fiesta, precisamente en el equinoccio de invierno, cuando debe venir aguacero, nos damos cuenta que se trata de una continuación de nuestra antigua creencia bajo otro nombre, adoptado como consecuencia de la cristianización.

Entre nosotros existen sabios propios, “soñados”<sup>44</sup> para el manejo de las lluvias, los cuales pueden llamar a *Srekøllimisak*, aguacero, cuando este no viene en el momento oportuno.

Si no llueve a tiempo, los mayores se reúnen y consiguen dos de estos sabios tradicionales para que trabajen en las lomas y en las lagunas. Tienen que ser dos y no uno solo: el mayor, que sabe ese trabajo, y el menor, que recoge el sentido de cómo hacer el trabajo y el remedio; este avisa y aquel actúa. Si no son soñados para eso, no sirven.

Durante ocho días están en esos sitios usando jigradas de coca. Primero hacen un fresco para atajar al viento del páramo, para que no salga a detener las nubes del aguacero. Hacen remedio de *tachi*, hembra y macho, y bejuco del monte; envuelven con la sombra del viento y colocan en cuatro sitios de la laguna; dejan la jigrada de coca a la izquierda. A los cuatro o cinco días va calmando el viento.

*Srekøllimisak* es el que va a traer de abajo al aguacero y por eso le dan frescos y aguardiente y jigradas con coríbano, yacuma blanca y negra, coca y mambe.

Existe la *sresruk*, piedra de la lluvia. Hay dos clases, la de arriba, que es de páramo, de *Køsrøkøllimisak*; es la más fría y tiene más fuerza porque su

---

<sup>44</sup> *Pishimisak* les dio sueño para indicarles que son capaces para hacer ese trabajo.

viento es el más fuerte. Es de siete metales: blanco, café, verde, amarillo, tierra, bolitas por dentro como de gargantilla; algunos dicen que es de oro, esmeralda, platino, hierro, plomo, bronce, cobre. La de abajo es más brillante y más brava y es de *Srekøllimisak*.

*Køsrøkøllimisak* es de la derecha y a ese lado le botan el remedio; *Srekøllimisak* es izquierdo y le botan a ese lado.

Los sabios traen la piedra de arriba y la amarran con el remedio en la laguna. El viento se calma y a los dos o tres días alumbra el rayo desde arriba y grita *Paalej*, trueno, en los páramos, después truena abajo y alumbra a lo lejos, anunciando que viene *Srekøllimisak*. Entonces trabajan con más ánimo.

Avisan a los interesados que tal día va a llover. Y llueve durísimo, con borrascas y truenos. El pueblo les ayuda con plata y comida. Cuando hay demasiado verano, los sabios acostumbran ayudar con su trabajo. Si se levanta la *sresruk* de su sitio y se trae, se hace verano otra vez.

Para que llueva, los sabios detienen el viento de páramo, que sopla hacia abajo durante el *nukuarø* y trae la llovizna de páramo; así abren el camino para que lleguen los vientos que caminan hacia arriba, arrastran las nubes de lo caliente y traen aguaceros.

En la forma como los sabios hacen su trabajo se ve claramente que la llegada de *Srekøllimisak* y la finalización del gran verano implican un conflicto que se desarrolla en varias dimensiones: *kørrak yu*, la sabana del páramo, arriba, y las tierras calientes, abajo; *Køsrøkøllimisak*, páramo, y *Srekøllimisak*, aguacero; los vientos y sus direcciones.

## *La visión de los mayores*

Al hablar con los mayores, ellos cuentan lo que dice nuestra tradición sobre la lucha entre páramo y aguacero. Se ha investigado con mayores de Guambía, Morales y Piendamó<sup>45</sup> y ellos han ido diciendo la historia.

Dicen que *Srekøllimisak* vivió una vez con nosotros y luego se fue a vivir a las peñas en las altas montañas; tenía una vara que lanzaba llamas. Corría cordillera abajo en un caballo blanco que levantaba viento con sus cascos por todas partes por donde pisaba. Gritaba arriba y unos pocos minutos después gritaba abajo, lejos; al otro día, la nube estaba ya en la laguna de La Chapa<sup>46</sup>. Es muy andariego. La nube es su caballo blanco.

Así hablan los mayores la historia de *Srekøllimisak*:

Unos ancianos venían a trabajar al pie de la peña. Una vez, que no estaba haciendo trueno, subieron y encontraron a *Srepalei* durmiendo. Era un hombre grande y lo vieron con el cuerpo como rajado y como si tuviera echado un polvo. Tenía las manos completamente rajadas también.

Cuando llegaron, él se levantó y les preguntó a qué iban. No se sabe qué le contestaron. A uno de los ancianos le dijo:

-Yo voy a venir cuando vaya a llover o a hacer un trueno.

Pero lo que él dijo fue que iba a venir gritando, *na arrumønrrun srawap*. Y les anunció que antes de venir iba a mostrar su *nakpørøtsik*, vara de candela del rayo.

Los antiguos decían que *Srepalei* era un señor viejo que hacía tronar tocando su tambor<sup>47</sup>. *Srekøllimisak* es el que toca, es la sombra de los aguaceros. El relámpago es *Srepansik*, el espíritu del aguacero. Hay dos distintos: el del páramo, que es del lado izquierdo, y el del aguacero, que está a la derecha.

Los ancianos que subieron a la montaña se dieron cuenta que la nube era el caballo de *Srekøllimisak*.

---

<sup>45</sup> Muchos de los mayores que fueron terrajeros han tenido que ir a lo caliente en busca de tierras para trabajar y son depositarios de gran parte de nuestra tradición.

<sup>46</sup> Cerca a Santander de Quilichao.

<sup>47</sup> En nuestra lengua, *paale* o *pale* quieren decir tambor y *paalai* o *palai* significan trueno.



Foto 3: La nube de Srekollimisak sube por Cumbre Achi en la mañana

Cuando este se levantó, les mostró la vara. Se apareció a varios que fueron allá y no a uno sólo. Y les dijo:

-Si alguien pasa por donde caiga el rayo, sea ave o gente, le va a dar la misma enfermedad mía. Si alguno busca leña donde se asentó el rayo, le saldrá rasquiña y todo el cuerpo se le volverá rajado.

Otro anciano contó que el viejo era lleno de llagas o costras secas y bien rajado. Si uno se lo encuentra y lo ve así, le va a dar esa enfermedad. Si ve al viejo bien sano y sin llagas es porque no le va a pasar nada. Si la persona que pasa por donde cayó el rayo es *chishik*, es decir, que tiene el cuerpo muy frío y por eso está de acuerdo con el aguacero, *asr pishik srepa lateik*, este no la penetra ni la coge esa enfermedad.

Antes de venir el relámpago, apenas medio se ve su señal como un reflejo blanco, rojo y negro, y se le dice *Sremusik* porque es la sombra, la señal. Cuando ya llega, es *Srepansik*, la forma de nube que viene por encima de las cordilleras o de un río y puede ser negro o blanco. Cuando *Srekollimisak* vivía en la tierra era como gente, por eso se dice que es *misak*. Cuando se fue por el *palei*, por lo alto, por el espacio, recibió otro nombre: *Srepalei*.

El aguacero de abajo tiene tres rayos: el blanco, que es el más suave y apenas medio quema los árboles, el rojo, que es más fuerte y quema, raja y tumba los árboles y corre por los alambrados hasta el final, y el negro, que cae

en la tierra limpia, donde no haya árboles, y corre por ella haciendo zanjas que quedan negras, por eso se le dice que es el arador.

El del páramo también tiene tres rayos: el blanco, el negro, que es el más fuerte y cae durante todo el día, tronando despacito como entre una olla, y el rojo, que va acompañado con el viento y no cae para abajo sino tendidito de acuerdo con la nube. Cuando se refleja así, tendido, el del aguacero de abajo le contesta con el mismo rojo, pero este no es tendido sino que cae clavándose, clavándose hacia abajo.

*Srekøllimisak* era muy bueno. Tenía casas en los *lliitsik*, filos, y en los *tun*, los cerros más altos en donde culminan las lomas, por donde había rastrojos grandes, montes; ellos eran su casa y también eran la casa del agua.



Foto 4: Monte cerrado en proximidades de la laguna *Paløpisu*, en el cerro de Locas. En su mayor parte, el páramo estaba cubierto con este tipo de vegetación primaria cuando *Srekøllimisak* vivía allí.

Dentro de esos montes había árboles que producían, cargaban y recibían agua. Además de estos, había muchos otros árboles; ni los animales ni la vegetación escaseaban. El agua no se secaba, siempre había humedad. Los árboles que se encontraban cerca de las lagunas eran la raíz del agua; en esos tiempos las lagunas vivían bien llenitas, aunque no cayera mucho páramo.

En las sabanas, en los lugares en donde hoy se encuentran árboles de *kørrak køshak*, chilko rojo o encenillo, hay palos gruesos y rojos de *kuitusr*, granizo, *ankuchi u*, flor de mayo, *aliishik*, uvas de páramo, y otros más delgados, enterrados a uno o dos metros de profundidad. Eso quiere decir que las que hoy son sabanas, antiguamente eran montañas cubiertas con grandes árboles, y que las sabanas de pajonal y fraylejón eran más pequeñas que hoy.

El agua caía y eso era bueno para la vida. A medida que la gente fue tumbando ese monte, el agua, los ojos de agua, el *Srekøllimisak* y su casa, toda la vegetación y sus animales desaparecieron.

Antes, cuando él andaba aquí y las gentes no le hacían caso y seguían tumbando el monte, él les llamaba la atención con el trueno y agitando su vara, el rayo. Si no le ponían cuidado, se las tiraba encima.



Foto 5: Laguna *Nupisu*, Piendamó, el centro de la sabana, el centro de todo.

Los mayores recuerdan que una vez, en medio de una tempestad, la gente quiso echar a *Srekøllimisak* y, para conseguirlo, le tocaron el tambor. Aquel se enojó y vino con su vara y mató al que tocaba. La gente le puso un



*kel*, un mejicano, y su vara se clavó allí. Entonces se fue lejos. El producía los vientos en las lomas cuando lo hacían correr.



Foto 6: Como se ve aquí, en Ánimas, yendo hacia *Palasro*, el monte se va derribando para dedicar la tierra a la agricultura y la ganadería.

Para que los humanos no atravesaran por sus pasaderos ni recorrieran por sus lugares haciendo daños, derribaba grandes árboles que quedaban acostados sobre los caminos, cerrando el paso. Uno oía un gran estruendo a lo lejos y, cuando llegaba hasta allá, encontraba los árboles caídos.



Foto 7: *Pishimisak* tumba los árboles para impedir la entrada de gente a las grandes montañas.

Aún hoy, cuando algunos tumban las montañas, *Pishimisak* se enoja y hace que se corten una mano o un pie y los deja ahí, emparamados.

Cuando la gente comenzó a ir al páramo y a producir humo, haciendo fogón y quemando, él se enojó cada vez más, hasta que se fue para no volver. Aprendimos a quemar las montañas y quedó la laguna vacía. Entonces se quemó la casa de *Srekøllimisak*, la sombra del agua. Al quedarse sin casa, él se fue y se acabó el agua. Por eso hay veranos muy largos.



Foto 8: Quema de la sabana en *Kalusrukketasrø* con el fin de ampliar los potreros para ganadería.

El español que vino de afuera enseñó a quemar porque no era su casa. Nosotros aprendimos y hemos ido acabando con la nuestra. Ha sido una manera de irnos acabando a nosotros mismos poco a poco.

Los mayores cuentan una historia acerca de porqué se fue *Srekøllimisak*. Así la habla Cruz Tunubalá, de Cacique:

Una vez, en una montaña, él molestaba mucho con esa vara a un labrador, alumbrándolo a cada rato. Cuando se calmó y dejó de molestar, el trabajador se fue a asomar y vio a un hombre grande y viejo que tenía una vara enterrada a su lado. Se acercó, cogió unas hojas de *ali*, envolvió la vara y se la llevó para esconderla.

*Køllimisak* vino detrás de él para quitársela. Cuando llegó a donde estaba, le dijo que esa vara era la de su trabajo y que con ella se orientaba. Y le ofreció un bulto de maíz para que se la devolviera. El



labrador pensó en ganarse ese maíz y se la entregó. Al recibir el bulto, vió que estaba lleno de oro.

El anciano tenía todo el cuerpo reventado y lleno de arrugas y de sangre. Cuando el rayo descarga sobre la tierra o sobre un árbol o una casa, contagia esa enfermedad al primero que pasa por ahí; *Srekøllimisak* es así de enfermizo, lleno de *piru*. Cuando va a hacer aguacero, viene alumbrando desde abajo; cuando no va a llover, alumbran las luces de *Srekøllimisak* desde arriba, por la laguna de La María o por la de *Palasrø*.



Foto 9: Ganado cerca de la laguna *Paløpisu*, en sitios que fueron de monte y sabana.

Al exgobernador Abelino Dagua se le apareció una mujer en un sueño y le dijo que mirara al cerro *Kalusruktun*. El volteó para ver y sí, el cerro estaba ahí; ella le explicó que esa era casa de *Srekøllimisak*. Son casas muy antiguas que nunca han tenido que ser reparadas y son de mucho tiempo. Las miró bien y eran casas de pajiza con amarre hacia arriba y hacia abajo.

Antiguamente, también había casa de *Srekøllimisak* en el cerro *Purayatun* y nadie podía ir a cortar ni a quemar la vegetación allí, pues tenían que respetarlo. Por eso se decía que cuando ese *tun* era pura montaña, no se

podía subir porque *Srekøllimisak* vivía allí. Ahora está pelado, sin árboles, y él se ha ido.



Foto 10: Ahora podemos subir al *Purayatun*, completamente desprovisto del bosque que lo cubrió cuando *Srekøllimisak* vivía en él.

El exgobernador Segundo Tunubalá (*tunpala* son unas ramas que se mueven y silban con el viento en los cerros altos) relata la historia de cómo se alejó:

Había un cerro donde existía *Srekøllimisak*. Nadie lo iba a visitar porque el cerro se tapaba de nubes y hacían truenos y por eso la gente se devolvía.

En un verano en que no había nubes, un hombre estuvo trabajando al pie del cerro y se fue a buscar leña allá arriba. Al subir, oyó roncar a alguien que dormía y no vio ninguna nube. Vio una laguna y, al pie, a un hombre grande que estaba durmiendo. Al lado tenía una vara con la que hacía tronar; el trabajador se la quitó y se vino ligero al trabajadero. No trajo leña, sino la vara.

Al llegar a la rocería, la encontró llena de *kel*, mejicanos. Y con fuerza clavó la vara de *Srepalei* en uno de ellos, que estaba biche. Al rato, comenzó a taparse de nubes y se oyó que el hombre grande no podía hacer truenos, apenas como que medio tronaba, ya no gritaba duro, hacía ruido como un enfermo.

El hombre salió del cerro al atardecer y bajó bravo, diciendo:

-¿Por qué se llevó la vara de apoyarme en la caminata?

El trabajador le dijo:

-Usted molesta mucho haciendo ruidos.

El hombre del cerro reclamó su vara y el agricultor le contestó:

-¡Sáquela y llévesela!

Por tres veces intentó sacarla del *kel* y no pudo; entonces se quejó de que estaba clavada en piedra fina y que por eso no la podía sacar. Y ofreció:

-Si me la entrega en la mano, le doy un buen pago.

El hombre dijo:

-Pague primero.

El dueño de la vara se fue y más tarde volvió con un talego y le preguntó:

-¿Qué necesita?

El hombre le respondió:

-Págume con carbón. (Como oro o plata se dicen en guambiano *pilapik* o *naarræs*, o sea, carbón vivo, que alumbra rojito, bien brillante, no apagado, seguramente le pagaría con oro).

Y le reclamó:

-Usted molesta mucho con los truenos. (Cuando hace un trueno es porque *Srepalei* viene gritando o chillando, bravísimo y con ganas de hacer daño).

Entonces *Srekøllimisak* le aseguró:

-Si me da la vara, me voy de aquí.

Una vez que la tuvo en sus manos, se subió a la loma con ella, lo envolvieron las nubes, dio unos gritos bien dados y al rato se le oyó gritar muy lejos.

Así, la gente supo que el único remedio contra el rayo es el *kel* o calabaza. Por eso se acostumbra sembrar mejicanos en los sitios en donde cae mucho rayo. O se quema un pedacito de calabaza y la gente se la unta y así no se le pegan los granos cuando pasa por allí. O se le quitan, si ya se enfermó.

Donde cae y se clava la vara de *Srepalei*, allí hay oro.

Más adelante, después que desapareció, la gente conoció por medio de los sueños cómo sembrar el agua. Los que se soñaron con ese trabajo, la sembraban, y aprendieron a llamar a aguacero cuando no llegaba a tiempo para los sembrados y otras necesidades.

Algunos médicos son soñados para traerlo, haciendo fresco de *pishinkalu* en la laguna sembrada en lo alto. Tienen que buscarlo y convencerlo para que regrese trayendo la lluvia.

Ahora, los médicos tienen que traer a aguacero, como hacía Juan Paja, médico de Ceral, en Quizgó. La gente iba allá a pedirle que lo llamara. También otro médico de Tumburao y Bautista Hurtado tenían que traer a aguacero. Para hacer eso, iban al plan de *Srekøllimisak*, se paraban en él y lo llamaban. Lo hacían reuniendo a todos los guambianos.

Como ellos sembraban los ojos de agua, había agua todo el tiempo, aún durante el verano. Bautista Hurtado, junto con dos médicos paeces de Tumburao, trajo a aguacero para sembrarlo en la laguna *Maweypisu*.



Foto 11: *Maweypisu* o Abejorro, la laguna que los médicos sembraron en la sabana, al pie del cerro Mogotes, el más alto de Guambía, es brava y levanta viento helado y páramo cuando se enoja.

Para sembrarla, uno de los médicos se fue a la laguna de Piendamú y trajo espuma del agua y unas plantas medicinales, otro se fue al mar y trajo



un caracol y espuma del mar. Con eso trabajaron y la sembraron. Además, así reconstruían la casa de *Srekøllimisak*. Cuando el agua cae, va habiendo vegetación, van creciendo las maderas que a él le gustan y que ha tenido durante mucho tiempo. A medida que crecen, aumenta la vegetación, la tierra mejora y los cultivos producen. Así se da todo lo necesario para vivir. Se dan plantas medicinales y los árboles de hacer tambor.



Foto 12: El bosque es decisivo para nuestra vida. Incluso, en algunos sitios, como en Peña de la virgen, vereda Cacique, se arrojan en él ropas de los enfermos para conseguir su mejoría.

Crece el *kaukøøishik*, palo de ají, y las maderas para hacer cucharas: *yupiñi*, *køshak*, *lønrøel*, *takal*, y otros utensilios, como *øløntsik*, el batidor de chicha, y *wintsik*, la bodoquera. Crece el *øshkøøtsik*, palo de sacar la tinta amarilla, y el *kiptsik*, palo bobo, que carga agua, y el *pintsu*, aliso. El castaño de lo frío, *pikøtsutsik*, es una de las raíces del agua. Tiene mucha agua y cuando uno lo corta queda goteando; es propio de lo frío.

Se dan el *pilelé*, que es una mata bajita que tiene mucha agua. Y el *pitsik*, palo blanco, de hojas, cáscara y madera blancas, con mucha raíz blanca y con mucha agua; es un árbol grueso, con una flor amarilla; es madera blandita de cortar y queda saliendo agua y retoña muy fácil; es el más propio del agua. Y el *pantare* del páramo, que es muy flojo para cortar y con hojas rojizas por debajo; es pura agua; si se deja una raíz a medio trozar, todos los días está goteando.

Todos ellos son la raíz del agua que entra a la laguna. Y con ellos crece también el ojo de agua, *pikap*. Un monte donde se den todos estos árboles, allí es la casa de *Srekøllimisak*. La naturaleza..... aquí es la casa de *Srekøllimisak*. Los mayores decían que donde hay estos árboles, allí está *Srepalei*, que es el dueño del agua.

Últimamente desconocemos todo este saber de los mayores y lo hemos abandonado. Los que vienen de afuera dicen que hay que limpiar esos montes y les hemos hecho caso, acabándolos al tumbar y quemar.



Foto 13: Quema del monte en el río *Achi* con el fin de abrir tierras para nuevos potreros



El agua se va secando, los ojos de agua desaparecen y la tierra adelgaza y se vuelve polvo. Los cultivos se pierden y las casas se acaban. Por eso estamos peleando por el agua entre guambianos.

La sequía se produce por la ausencia de *Srekøllimisak* y trae muchas pérdidas. La tierra se ha vuelto polvosa, el sol la calienta muy fuerte y los vientos se la llevan.

Cuando *Srekøllimisak* viene, hay que cuidarlo con aguardiente, coca y mambe; si no se lo cuida, se enoja y no vuelve por un tiempo y entonces no llueve, hay sequía.

En otras partes, las tierras se derrumban y se ruedan, llevándose el fruto de nuestro trabajo.



Foto 14: Un enorme derrumbe en *Kallimkullu* arrastró potreros, sembrados y ganado

Todo esto pasa por olvidar los consejos de los mayores y hacer fogones en todas partes, en donde caiga, sin distinguir los lugares en donde hay que hacerlos. No se debe soplar candela o comer papa con sal y ají a orillas de una quebrada, pues a *Pishimisak* no le gusta. Hay que prender el fogón donde no haya ojos de agua cerca, en sitios secos.

### La visión de los sueños

En los sueños se aclara que *Pishimisak* aparece como una mayora guambiana, que se llama mama Dominga y es la mujer de *Kallim*; este es también el mismo *Pishimisak*, pero masculino. *Kəsɾəmpətə*, aroiris, es el cinturón de *Kallim*.



Foto 15: Los aroiris, *Kəsɾəmpətə*, macho y hembra, brillan imponentes sobre los cerros de Cacique

*Pishimisak* está solo en el páramo, no le gusta salir. Pero *Kallim* sí camina y va también a la tierra caliente; aparece en figura de taita Isidro (taita Ciro), como los sueños lo aclaran bien.



La casa de mama Dominga son las tierras que van por *Kalusruktun*, *Purayatun* y todas las cordilleras altas hasta alcanzar la laguna de *Palasrø*, Palacé, que está en las últimas cordilleras de arriba. El alto de mama Dominga queda en todas partes de las tierras de lo alto.



Foto 16: Tierras altas, inmensas sabanas del páramo en donde habita mama Dominga y se encuentran las principales lagunas, fuentes de nuestra vida y nuestra cultura

Cuando no se habían quemado los montes ni las sabanas, no se necesitaban médicos que llamaran al aguacero. Mama Dominga vivía muy tranquila con taita Ciro; estaban juntos. Iban y venían juntos.

Los dos hermanos, páramo y aguacero, vivían juntos. Por eso no había, como ahora, unos tiempos de verano y otros de aguacero, sino que unas veces llovía uno y otras veces llovía otro. En verano también llovía.

El río Piendamú corría con una altura de dos a tres metros en cualquier tiempo; ahora va casi seco y sólo crece alto cuando cae y cae páramo en las sabanas durante varios días. Este río es vivo; cuando empieza a crecer y crecer, dicen los mayores, y a sonar, a veces como silbando, a veces como un

tambor, y sigue creciendo y sigue creciendo y el agua comienza a hacer charcos y a moverse para allá y para acá, como un mar grande, dicen que se quiere comer a la gente. Y si se lleva siquiera a un muchacho o algún animal, ya se calma y baja y el páramo también.



Foto 17: El río Piendamó, *Nupi*, alcanza un alto nivel durante el verano de mitad de año, cuando páramo cae día y noche en las sabanas

Cuando la gente comenzó a olvidarse de limpiar el *pape*, el sucio, y empezó a quemar, se inició el problema entre los hermanos y se separaron.

Aguacero se fue a Munchique cuando sintió el calor de la candela de las quemas y los fogones en lo alto. Se dice que sintió calor, pero lo que sintió fue frío. Taita Ciro se fue a vivir al Munchique; él camina de la laguna de La Chapa al Munchique. Por eso, el Munchique de Santander de Quilichao vive cubierto con una nube que está relacionada con la laguna.

Ahora ya no viven juntos. Mama Dominga tiene su casa en lo alto, en el páramo, en la laguna; allí es su casa. Taita Ciro vive en el Munchique. *Sretun* es el sitio en donde vive el dueño de la lluvia, por eso la nube no se despega de él. Donde la nube no se levanta del suelo porque se pega de los árboles, allí es la casa de *Srekøllimisak*.

Pero mama Dominga y taita Ciro no se quedan siempre en sus casas; ella camina por el alto, hasta Inzá; él viene desde Munchique y sube al páramo.



Foto 18: Sabana del río Claro: El agua no se mueve sólo por el aire, también avanza por entre la tierra, como en este *lurørrap*



Cuando los árboles no se mueven porque el viento del páramo está dormido, ella se va a Inzá y su casa queda vacía; taita Isidro sube lentamente, con la nube, a encontrar la casa de mama Dominga; la nube se mueve de Munchique a Piendamó, luego alcanza a Usenda y llueve en Tunía y Mondomo; cuando la nube llega a Silvia, llueve en Alto Grande; si la nube está en Guambía, llueve en Camojó y Silvia durante uno o dos días. Cuando el reflejo del aguacero suena desde la casa de mama Dominga, es porque este se pasó hacia atrás, yendo por encima, y ahora viene bajando.

Se dice que ella le dio posada porque en octubre, noviembre y diciembre *Srekøllimisak* está aquí, en nuestra tierra. Durante estos tres meses, el páramo está en silencio, dormido.

En el cerro de Quintero hay una piedra con oreja (una gran caverna), es *Kalusruk*, y a ella también llega la nube y sigue hasta el alto de mama Dominga, a las cabeceras de Guambía, en donde hay una laguna, *Palasrø*, que es el aguacero que viene de lo alto.



Foto 19: Cerro *Kalusruktun*, con su oreja, al pie del cerro Quintero, límite norte de nuestro resguardo con los nasas de Pitayó

Pero no solamente sube la nube; cuando va a llover, pasa como un cóndor que trae las nubes; después que él pasa, llueve mucho. Los *mərəpik*, con su trabajo, pueden ver este cóndor cuando viene volando.

Entre junio y septiembre, cuando mama Dominga se viene de Inzá para abajo, otra vez para su casa, cae páramo y el ventarrón golpea al aguacero con fuerza por todos lados; entonces taita Ciro se ve acosado y tiene que irse a su casa en Munchique por un tiempo.

En junio, al comenzar el verano, *Kəsrekəllimisak* despierta y sale a recorrer; los árboles se agobian, doblando sus copas hacia abajo, y el páramo chispea por todas partes, azotando al aguacero.



Foto 20 Árbol agobiado por la fuerza del viento de páramo en el Peñas Negras, sabanas de *Mishampi*

Entonces, *Srekəllimisak* se va a la laguna de La Chapa en donde tiene su casa. En este tiempo, aguacero está, pues, por Munchique y llueve allá no más.

El profesor Miguel Antonio Cuchillo T. recogió la siguiente historia de boca de un mayor:

*Kəsəkəllimisak* y *Srekəllimisak* son dos hermanos ya muy mayores. Este último es un anciano con las manos llenas de llagas y que usa un bordón de oro; su trueno suena muy duro y el camino de su *piisik*, viento del aguacero, es por los ríos; por eso tiene que venir por Piendamó y Silvia. El primero es menos viejo y viene de arriba; su trueno suena como despacio, como metido en una olla, y su viento, el viento mayor, el viento *Tombe*, tiene su camino por los altos.

Antiguamente, como *Srekəllimisak* era muy viejito, se cansaba y le tocaba descansar en un sitio que tuviera laguna, parado sobre una peña bien firme para que ésta no se moviera cuando él hiciera tronar.

*Kəsəkəllimisak*, su hermano menor, lo veía muchas veces y se llenaba de envidia contra él porque le producía miedo a la gente, quemaba casas, tumbaba árboles y hacía escándalo. Entonces le buscaba pelea.

La vara de *Srekəllimisak* lleva fuego en la punta y por eso puede lanzar el rayo. Con ella va a la laguna, mete la punta en el agua y así sale la lluvia a través del trueno.

*Srekəllimisak* escogió una laguna pequeña pero poderosa para hacer llover y pensó que, con el tiempo, el *kərrasrə*, tierras del páramo, también produciría comida de lo caliente: plátano, yuca, frijol y café.

Pero su hermano menor, que quería todo para él, fue a buscarlo una día y lo encontró dormido; entonces, le quitó la vara de oro para arrebatarse el poder y la clavó en un mejicano, comida que no le gustaba a *Srekəllimisak* y que le hacía daño. Este no pudo sacarla ni tenía en que apoyarse.

El hermano mayor quería su vara, pero el menor no se la entregaba. Después de mucha discusión entre los dos, *Kəsəkəllimisak* aceptó sacar la vara del mejicano si *Srekəllimisak* se iba lejos y le dejaba a él las tierras altas. El mayor tuvo que aceptar y, después de recibir su vara, se fue a las tierras bajas de lo caliente por un tiempo.

*Kəsəkəllimisak* se quedó viviendo sólo en el páramo, acompañado por su viento *Tombe*.

*Tombe* no es una palabra en nuestra lengua *wam*; tal vez podría ser *tumpe* o, mejor aún, *tumpi*, es decir, el agua del cerro de arriba, casi equivalente a *tumpalasarəmpi*, que es la última agua de arriba, pero no la más fría, como ocurre con la laguna del Abejorro. *Tumpe* es una mata que guasquea muy largo y se extiende mucho y con muchas hojas anchas y gruesotas que, cuando se mueven, producen como el viento; es *uldzipalasarar* o *tumpesarar*.

Los mayores María Jesusita Yalanda, Floro Cuchillo y Antonio Aranda contaron a la profesora Clemencia Morales Tombé la historia del viento *Tumpe* y su familia:

Viento eran esposo y esposa que trabajaban limpiando el rastrojo. Cuando acabaron de limpiar, el esposo quería irse para siempre para donde él vivía. Y le dijo a su mujer que, cuando él se fuera, quemara todo donde habían trabajado. Ella lo quemó y vino un viento fuerte que dejó todo en cenizas.

El se fue y por todas partes repetía con orgullo: viento *Tumpe*, viento *Tumpe*, viento *Tumpe*. Hasta que un día se entró en una cueva de esta tierra y allá, al poco tiempo, se convirtió en viento verdadero y salió por medio del aire y en movimiento, unas veces pausado, otras con fuerza.



Foto 21: Las grandes sabanas son el lugar por donde sopla el viento *Tumpe*.  
Aquí vemos la de Corrales

Este viento *Tumpe* era de edad madura y tenía varios hijos que, como él, se hicieron vientos y salieron soplando muy cerca de la tierra, por las lomas, los cañones, las guaicadas. Padre Viento se mueve más arriba, sopla bien fuerte por encima de las altas montañas y no baja jamás por las cañadas donde ventean sus hijos.

Y es que viento *Tumpe* debe estar puro, como ser especial y poderoso que es, y si baja a ras de donde habita la gente, podría



contaminarse del sucio de los humanos, como el del mes de las mujeres o el del nacimiento de una criatura o el de la muerte. Los vientos hijos sí pueden rozarse con la tierra y soplar a las personas, aun cuando haya un sucio.

Los vientos fuertes, cuando soplan por las lomas, se llaman Viento Padre; los suaves, cuando soplan por las guaicadas, se llaman Vientos Hijos. El viento fuerte que se queda en un sitio haciendo remolinos, es la esposa de Viento Padre.

Cuando se chocan entre vientos hermanos, influye el rayo. Cuando Padre Viento se enoja, caen rayos con tempestades y huracanes.

Al acercarse el invierno, aguacero quiere subir otra vez para su antigua casa y se viene de Munchique-La Chapa, sube al alto de mama Dominga y después cae hasta llegar a Turminá.

Jacinta y Bárbara Muelas, exterrajeras del Chimán, contaron la historia de la lucha entre los dos rayos:

Los guambianos sabemos que existen dos rayos. Uno es *Srekøllik*, rayo del aguacero, que vive en la tierra caliente, y el otro es *Køsrøkøllik*, rayo del páramo y de lo frío. Estos dos no pueden ni verse ni sentirse. Hace tiempos que pelean mucho.

Desde el principio, rayo del páramo traía sus vientos fuertísimos y helados a las montañas, haciendo correr a todo el mundo, hasta a *Srekøllik*, en busca de calor. Otras veces pasaba lo contrario: cuando *Srekøllik* golpeaba los campos con sus aguaceros o torrentes, era *Køsrøkøllik* el que tenía que correr a buscar donde escampar, como las demás personas.

Cada vez que se encontraban, comenzaban a discutir entre ellos. *Køsrøkøllik* decía:

-Me tienes que respetar porque soy el más fuerte.

-¡No! -respondía el otro- ¡yo soy el más fuerte!

-¡Que no! -alegaba *Køsrøkøllik*- porque yo como papas, coles, habas y ullucus, que me hacen más fuerte y me permiten vivir en estas tierras frías en donde los demás no pueden.

*Srekøllik* se enojaba y le gritaba:

-¡Mentira!, más fuerte soy yo que como yuca y plátano, que me dan energía para golpear con fuerza y sin descanso.

Y así seguían y seguían y seguían... hasta que una vez se pusieron de acuerdo para resolver el problema, diciendo:

-Vamos a pelear a ver quién es más fuerte.

Y así fue. La lucha duró días y noches. Se lanzaron rayos para quemarse, trajeron lluvias y granizos que inundaron todo, se



amenazaron con truenos y se iluminaron con relámpagos. Pero ninguno ganaba, porque ambos eran fuertes. Después de muchos días de lucha, cada uno regresó a su casa en silencio.

Pasó un tiempo y, cuando llegó el verano, *Srekøllik* decidió buscar a su enemigo en la montaña para hacerle mal. Caminó y caminó hasta que de pronto, en un sitio que acababan de quemar, miró un montón de hojas secas en el suelo. Y pensó:

-¿Cómo es posible que en medio de esta rocería y en un lugar tan seco no se hayan quemado estas hojas?

Despacio y sin hacer ruido se fue acercando hasta que lo descubrió: ¡allí estaba! Agachado bajo su *tsitse*, capa de paja que en esa época usaban los de tierra fría, estaba *Køsrøkøllik*, descansando del calor que lo molestaba mucho.

Tan pronto *Srekøllik* lo vio y sin darle tiempo de defenderse, lo agarró por el cuello y le hizo sacar la lengua; entonces, se la arrancó de un tirón para demostrar a todos que era el más fuerte. Y lo dejó ronco; por eso los truenos de páramo suenan más débiles que los de lo caliente.

Desde entonces, creyéndose el más fuerte, *Srekøllik* se dedicó a hacer más daños que nunca. Azotaba por todas partes. Mataba gentes y animales. Quemaba casas. Inundaba las huertas y, con granizos como piedras, destrozaba lo que quedaba de los sembrados. Todo se fue acabando y ya no había que comer.

Entonces, toda la gente se reunió para ver qué hacer. Quienes habían visto a *Srekøllik* de cerca decían que era un hombre anciano, alto, con los pies rajados y con el cuerpo también como reventado y con costras y sangre, que con un bastón de oro hacía saltar los candelazos que brillaban en la tempestad, pero que tenía mucho miedo de los *kel*, mejicanos verdes.

Después de discutir entre todos, la comunidad esperó un día de verano, con mucho sol, y en gran minga<sup>48</sup> se repartieron por la montaña a buscar al que estaba haciendo tanto daño, hasta que lo encontraron en una loma. Estaba dormido con el bastón al lado. Con mucho cuidado para que no se diera cuenta, cogieron el bastón, lo clavaron en un mejicano verde y se fueron.

Pasó el verano y un día el poderoso *Srekøllik* apareció abajo. Venía arrastrándose y traía un mate lleno de oro en las manos. Y rogó:

-Por favor, tengan este oro, pero devuélvanme mi bastón. Sáquenlo de ese mejicano.

La gente se reunió alrededor y le reclamó por el daño que había hecho. Y *Srekøllik* se comprometió a no volver a hacer mal en esa forma. Entonces, le devolvieron su vara.

---

<sup>48</sup> Grandes reuniones colectivas para trabajar, comer y bailar en comunidad.

Es por eso que cuando los guambianos vemos los torbellinos que se forman al chocar los vientos de arriba y de abajo, sabemos que son los dos viejos rayos que siguen peleando.

Desde esa época, tratamos de no pasar por donde cayó el rayo, para que no nos caiga su enfermedad, que raja todo el cuerpo; y, cuando truena, quemamos trozos de calabaza para espantarlo.

Algunos mayores cuentan la historia del viento y del páramo, en relación con el invierno y el verano, de otra manera:

Viento es *Tombe*; tiene muchos hijos. El papá anda por las lomas vestido con zamarros<sup>49</sup> —ahora dicen zamarros, antes decían que era *purəsreik*, vestido o ruana hecha de nube; él la movía del ruedo y la sacudía para producir el viento—, sus hijos andan por las guaicadas. Viento papá no puede ir por este mismo camino porque allí hay mucho sucio.



Foto 22: Combate entre los dos vientos y las dos nubes en laguna *Maweypisu*; el viento de páramo viene por la izquierda y choca de frente con el de aguacero, que asciende por la derecha desde las tierras cálidas

Cuando uno se sueña con un hombre con zamarros que va a caballo, amanece venteando fuerte.

---

<sup>49</sup> Prenda de cuero que protege las piernas de los jinetes, introducida por los españoles. En los Andes ecuatorianos caracteriza a los patronos de las haciendas y a sus mayordomos.

Páramo es otro distinto del viento; son dos. Cuando páramo descansa, se queda dormido. Aguacero sube con su viento y lo despierta, entonces él se enoja y lo echa para abajo con un ventarrón. La lluvia lo enferma y tiene que quedarse abajo por una semana y luego viene de nuevo para acá.

Páramo es más fuerte que aguacero porque come ullucu, papa y mute<sup>50</sup>. Por eso, cuando golpea a aguacero, que sólo come sancocho, este se queda enfermo en lo caliente durante una semana, ¡pobre sancochero! Pero, al fin, páramo se duerme del todo y aguacero puede subir y quedarse. Así comienzan las lluvias.

Mayores de otras veredas narran también el conflicto entre páramo y aguacero. El mayor Julián Cantero, de San Fernando, lo hizo al profesor Miguel Antonio Tombé Tumiñá de esta manera:

Páramo es un anciano que vive en las partes altas de las montañas y en las lagunas; allí es su casa. Él lucha contra aguacero para no dejarlo arrimar a sus territorios. Ambos tienen espadas (otros dicen que varas) largas y bien puntudas.

Páramo sube a una peña bien alta y espera a aguacero y lo golpea en la mano y en el codo; este responde y lo golpea en las piernas o en las rodillas.

Páramo al fin se cansa y se duerme y aguacero lo vence y se sube en la peña.

Los rayos de páramo son azul brillosos y más fuertes que los de aguacero, su viento es más fuerte, pero su trueno es más débil. Con eso lo saca y por eso a veces se despeja en las montañas más altas, mientras sigue lloviznando abajo. Los rayos de aguacero son blancos y brillosos.

Algunos dicen que páramo y aguacero hicieron un acuerdo entre sí y fijaron épocas distintas para venir cada uno. Son dos espíritus que trabajan la lluvia. El de arriba es para que haga páramo, el de abajo para que caiga aguacero. *Kəsrəkəllimisak* es de arriba; *Srekəllimisak* de abajo.

Cuando se dice que *Kəsrəkəllimisak* se quedó dormido, se expresa el concepto del sabio tradicional, pues este dice que es capaz de dormirlo con el remedio de manera que pueda venir aguacero, pero desde el punto de vista

---

<sup>50</sup> Alimentos característicos de los pobladores de las tierras altas y frías, bases de la alimentación guambiana tradicional.

del agua, mama Dominga no se duerme sino que se va a Inzá. Después, ya puede venir taita Ciro, aguacero.

### ***Kəsɾəmpətə* y articulación del ciclo anual**

*Kəsɾəmpətə* es el aroiris y su papel es de gran importancia. Aparece cuando páramo es suave o cuando va a llover; si aquel es muy fuerte o hay aguacero, no aparece.

El aro no viene de la ciénaga sino de lo alto; se forma en la bomba y va bajando hasta pisar la ciénaga. Une a páramo con aguacero. Cuando páramo está perdiendo su fuerza al final del verano, no logra rechazar hacia abajo a aguacero, sino que se junta con él en un lugar; al unirse, páramo deja de caer y lo reemplaza aguacero.

Mientras páramo y aguacero se están uniendo, el uno que viene desde arriba, el otro que llega desde abajo, *Kəsɾəmpətə* está brillando, brillando, pero cuando ya se pone a llover más duro y páramo desaparece, *Kəsɾəmpətə* se pierde con él. La gente dice que es *Kəsɾəsre*, que páramo se transformó en aguacero, que páramo pasó a aguacero. *Kəsɾəmpətə* sirve de puente entre uno y otro, los articula al establecer un *təm*, un nudo, entre ellos.

Páramo desciende bajito, su nube viene por debajo, la de aguacero viene por encimita de ella, buscando. Cuando páramo y aguacero se encuentran, uno por debajo y otro por encima, y se tocan, allí hay un *təm*, un nudo, una articulación, un enlace. Una vez que se unen y solamente cae aguacero, no hay *təm*; se trata de un nuevo período. El *nukuarə*, verano, se ha ido y el *srepəl*, época de las lluvias, ha llegado.

Allí termina un ciclo anual y se inicia otro. *Kəsɾəmpətə* establece el lazo entre los dos, hace el *təm*, la articulación, entre uno y otro. De este modo, garantiza la continuidad temporal, es el puente que permite pasar del final de

un ciclo anual al comienzo de otro, que posibilita la transformación del verano en invierno, el ir de las cosechas al inicio de las nuevas siembras.

Entonces, *Kəsɾəmpətə* “redondea” el ciclo, como es redondo el sol, porque el aroiris es el sol mismo. Cuando hay páramo, *Kəsɾəmpətə* se marca hacia arriba del río y apoya los pies hacia abajo; cuando va a llover, el arco se marca hacia abajo del río y apoya los pies hacia arriba, para completar el círculo. Pero no son dos sino uno sólo, que se voltea de una posición a otra, que gira de derecha a izquierda; así se “redondea”. *Kəsɾəmpətə* es dos arcos, pero es uno sólo, es un *kantə*, un par.

Las lagunas, ojos de agua, ciénagas y ríos no están todos en la misma posición; por eso, cuando los pies de *Kəsɾəmpətə* se apoyan en cada lado de cada uno de ellos, no está en la misma forma, es un arco diferente, va caminando de un arco en otro arco. Si se miran todos, sí se ve cómo va caminando, *Kəsɾəmpətə* forma un redondeo que encierra todas las cosas. Así es como se lleva la cuenta en el *kuarimpətə*, el sombrero propio.

Con sus tres colores, *Kəsɾəmpətə* indica que se acerca un nuevo ciclo. Si brillan fuertes, vivos, si su amarillo, su verde, su morado resplandecen, es señal de que el verano continúa, de que el dominio de *Kəsɾə*, páramo, se mantiene; si se hacen opacos, si se miran oscuros, va a cambiar el tiempo y a llegar el *sɾepəl*. Un nuevo ciclo se aproxima.

*Kəsɾəmpətə* es el enlace del tiempo, la articulación de la historia; él da continuidad a la vida.

## Indicadores de las lluvias

Otras señales permiten conocer la cercanía de las lluvias del *sɾepəl* o del *laməsre*.

Si al final del verano (sea el *nukuare* o el *laməkuare*), las ranas *tuk-tuk*, pequeñas, de unos tres centímetros de largo, cantan todas en un coro

ensordecedor, se callan un momento y luego cantan todas de nuevo, las lluvias tardarán todavía dos o tres días en caer, anegando la tierra sedienta. Si, en cambio, chilla una rana y se calla, chilla otra y se calla, y luego gritan todas juntas, con un inmenso estruendo de chillidos que de repente se interrumpe con brusquedad, el invierno está encima y *Srekøllimisak* no se hará esperar.

Los mayores iban a los filos de las lomas a “poner vela” para saber. Encendían una vela y si ésta echaba humo negro y su llama se levantaba hacia el cielo, no iba a llover aún. En caso contrario, aguacero estaba cercano.

En la luna se puede mirar la vecindad del *srepøl*. Cuando el maíz está seco y recubre los campos con su susurrante manto amarillo, se mira la luna en uno cualquiera de los primeros tres días de su reaparición (*pellarpøl*<sup>51</sup>, luna nueva). Si está volteada hacia arriba, con la punta izquierda más alta, anuncia invierno; cuando su extremo derecho es el más alto, el verano se mantiene.

También se mira el color de esa luna que renace. Si este es verduzco-grisoso-pálido, va a llover pronto; si se muestra amarillenta-rojiza, el verano dura todavía, o se acerca, si la observación se lleva a cabo en el invierno.

Por eso, cuando el maíz seco murmura entrechocando sus hojas con el viento, la amarillez lunar ordena su cosecha y el inicio de la preparación del terreno para las nuevas siembras.

La dirección del viento y de las nubes que arrastra nos permiten prever sequías y precipitaciones. El viento que viaja de arriba hacia abajo y transporta las nubes en esa dirección, es viento de verano y no hay posibilidad de lluvia, aunque las nubes que corren desde Tierradentro estén bien cargadas de agua, bien negras. Si cambia de dirección y las nubes vuelan hacia lo alto, los aguaceros están cercanos.

A veces, al final del verano, el viento se pone a soplar en pequeños remolinos y las golondrinas se alborotan y vuelan raudas; es anuncio del

---

<sup>51</sup> Se llama así el crecimiento de este astro cuando aún tiene poca fuerza, inmediatamente resurge en el cielo tras su corta ausencia.

invierno. Igual cosa señalan los grandes calores que hacen reverberar el aire en las orillas de los caminos y los círculos negros que aprisionan al sol o a la luna.

Cuando se presiente el invierno, se examinan cada día los barriales. Ante la inminencia de las precipitaciones, el agua comienza a crecer en ellos y amanecen llenos; y, a su alrededor, el pasto brilla cubierto de rocío.

Si, por esos mismos días, las nubes no son compactas, sino que tapizan el cielo como lana de oveja, desgarradas, chirosas, el invierno va a entrar con granizada.

La aparición de la estrella que cambia de colores marca el comienzo de la etapa de sembrar cualquier clase de comida, es decir, el comienzo del *srepəl*. Esta estrella se llama *kualichay kaptsalə aship pasran kənchapik*, “el ojo que está cerrado y se abre, parpadea”; es la estrella que habla a los mayores. Durante el verano, el titilar de las estrellas anuncia que lloverá en tres o cuatro días.

Las montañas son grandes indicadores que los sabios propios pueden interpretar, pues braman; parece que es un temblor, pero es *pichamulan*, medio despacito, apenas como que medio se mueven. De ellas se toma cuenta para saber si va a haber verano o invierno, guerra o hambruna u otros acontecimientos importantes. “El bramido de esas lomas grandes tiene mucho indicado”, se dice.

Las heladas también tienen su señal. Cuando el sol del *laməkuarə* aparece durante el día rodeado por un aro luminoso, el cielo nocturno estará despejado y caerá la helada.

Es usual que el final del *laməkuarə* consista en un gran aguacero, que produce crecientes y derrumbes y arrastra las huertas. Las temperaturas son muy bajas en esos días y se “siente caer el frío”; el amanecer alumbra un pasto sin *srempi*, rocío, y el agua baja poco a poco de nivel en los pantanos.

También el *srepəl* puede rematar con un fuerte aguacero de varias horas de duración, que produce daños en plantas y animales que las aguas arrastran y ahogan.

## CICLO DIARIO

El camino del sol en su recorrido sobre la tierra marca el orden y la sucesión de los trabajos agrícolas y domésticos, que se alternan con descansos y comidas para constituir el ciclo diariamente repetido. Con sus cantos, las aves ayudan a indicarnos el fin de las jornadas.

Además, este camino solar relaciona la vida diaria con el ciclo anual, enlazados ambos con la vivienda tradicional, que ya sólo existe y se conserva en la memoria de los mayores, pues no la levantamos.

Otras señales pregonan la oportunidad de los trabajos, pero hoy ya no se siguen y muy pocos mayores las recuerdan.

Los mayores de más edad cuentan que la casa de los antiguos era el reloj de hace seiscientos y más años. Su planta se conformaba como un círculo y su techo cónico se recubría de paja entretejida. En la punta del cono, un pequeño agujero redondo era el punto a partir del cual el techo se prolongaba hacia arriba en una breve estructura de cono invertido, empajándose aquel por fuera, por dentro ésta, y quedando los varejones al descubierto. Este hueco se llamaba *turyuməsik*, la coronilla de la cabeza de la casa.

Estas casas eran llamadas *pinitsiya*, *tsusaikya* y *litsiya*, según la forma del empajado, y tenían ventanas que se orientaban con el sol, una hacia al naciente, otra hacia al poniente, llamadas *nəsik larrarrik*, los ojos de la casa.



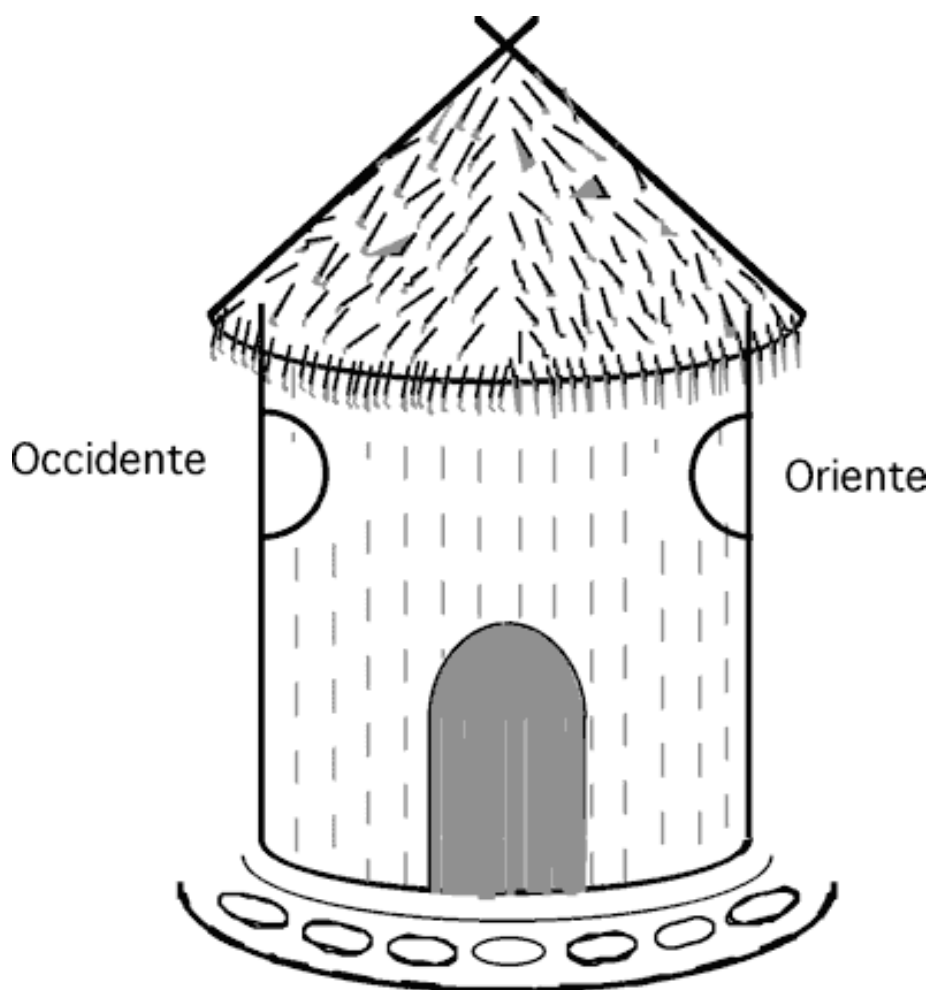


Gráfico 11: La antigua casa guambiana

Ventanas y coronilla marcaban el tiempo. En las mañanas, el primer rayo del sol pegaba sobre los bancos de madera en que se sentaba la gente, dispuestos en círculo alrededor del fuego. Al avanzar la mañana, el ascenso del sol sobre el horizonte señalaba un camino sobre los bancos y las tulpas labradas en piedra que sostenían las ollas e indicaba el momento de empezar a cocinar, comer el desayuno o el almuerzo, salir para el trabajo hacia la *ellmarikyu*, la huerta o sitio en donde está sembrado algo, o al *kualiyu*, el trabajador.

Entre unas horas antes y unas horas después de alcanzar su punto más alto en el cielo, el sol penetraba a través del hueco del techo, deslizándose con sigilo por los estantillos hasta que, al mediodía, golpeaba a plomo sobre el fogón, para ascender luego por el otro lado.

Cuando caía la tarde, al entrar por la ventana opuesta, los rayos del sol desandaban el camino, yendo de las tulpas a los bancos del otro lado. Cuando daban en un lugar determinado, las mujeres se decían que era la hora de poner la olla al fogón para cocinar. Los últimos rayos anunciaban la llegada próxima de los demás moradores de la casa, de regreso del trabajo, para consumir la cena.

Los mayores dicen que el sol, al moverse dentro de la casa durante el año, recorría un círculo que se materializaba por una piedra circular con marcas que señalaban el transcurso del año. Con sus caminos dentro de la casa, el sol daba, pues, una doble señal: la hora del día y la época del año. Este era el almanaque propio, el calendario guambiano.

Al desaparecer este tipo de vivienda para dar paso al actual, ya no un gran salón en donde se desarrollaba la totalidad de la vida doméstica, sino un conjunto de espacios diferenciados y separados físicamente por paredes, las ventanas que miraban al sol pasaron a la cocina y se convirtieron en el “reloj de la mujer”, aunque el hombre también podía leer en él en la mañana y en la tarde. Esto ocurrió hace ciento cincuenta o doscientos años.

Por la mañana, al pegar sobre la pared, el rayo primero del sol invitaba al desayuno, luego descendía hasta alcanzar el suelo, mientras daba la señal para el almuerzo y, una vez se consumía este, la de salir para el trabajo.

Al regresar para la cena, los trabajadores sorprendían el último rayo mientras iluminaba la pared opuesta de la cocina. Para la mujer, el paso del sol de la tarde del suelo a la pared mostraba el momento de comenzar a preparar la última comida del día.

En la actualidad, muchos ya no observan el camino del sol en la vivienda, no tienen en cuenta la orientación al construir la casa y olvidan dejar las ventanas en los muros de la cocina. Han obtenido el reloj del blanco, que ha

hecho abandonar casi toda nuestra ciencia; así, la tecnología no ha ayudado a avanzar sino a perder.

Las mujeres miraban la hora en la sombra de las goteras de la casa, que el sol proyectaba sobre las paredes o sobre los telares en que trabajaban los tejidos.

Para ellas, la luna era como una luz de acompañamiento de estar hilando lana de oveja para nuestros vestidos. Las abuelas dejaban a las nietas afuera de la casa, en la noche, hilando lana, para que fueran activas y aprendieran a controlar el sueño. También los abuelos trabajaban de noche.

La luna llena hace un recorrido semejante al del sol. Indica las horas en los mismos sitios que aquel recorre. Así, el sol y la luna dan un círculo completo sobre la tierra.

La coca era el “reloj del hombre”. Al llegar al trabajadero, se echaba dos medidas en la boca y comenzaba a mascar; cuando se enfriaba, se echaba otras dos medidas y, al enfriarse de nuevo, era ya la hora del descanso y de comer el entredía. Al volver a trabajar, sus mandíbulas mascaban otra vez la coca y, al enfriarse ésta, se preparaba para el regreso. Antes de salir, se echaba una medida pequeña que le alcanzara para el camino. Al llegar, sacaba la bola, la ponía en un rincón a la izquierda de la casa y entraba a cenar a la cocina.

El sentido de los más ancianos es otro aviso del momento del descanso y de la finalización de la jornada, pues sienten que ya no tienen más fuerzas para seguir en el trabajo.

En cada parcela, los trabajadores siempre conocen la posición del sol en relación con ciertas montañas, árboles o piedras grandes; ésta va indicando la hora según la época del año, pues los guambianos conocemos del desplazamiento del sol hacia el norte entre marzo y junio, y hacia el sur entre septiembre y diciembre, y lo tenemos en cuenta.

Por ejemplo, en la vereda *Anistrapu*, Alto de Batea, en uno de los lotes, el sol se desplaza de norte a sur entre 600 y 800 metros; al norte entre marzo y junio, al sur entre septiembre y diciembre.

Si el sol está visible, se fabrica un reloj con las manos: se coloca la derecha en ángulo recto con la izquierda, ambas bien abiertas, la base del dedo meñique derecho descansando sobre la punta del dedo medio izquierdo (que sobresale entre los otros) y recostada sobre el dedo índice del mismo lado. La sombra que lanza la mano derecha sobre las coyunturas del dedo índice izquierdo o sobre el correspondiente dedo pulgar bien erguido, da la hora.

Es importante conocer si el día siguiente va a ser seco o lluvioso con el fin de programar el quehacer de la jornada; diferentes acontecimientos permiten saberlo.

Cuando tanto las nubes del occidente como las más altas del oriente enrojecen al atardecer, el próximo día será de verano. Estos reflejos altos del sol después de desaparecer tras las montañas, se llaman *pilmøsr*, el sol de la noche.

### **Los pájaros y sus cantos**

Ciertos pájaros cantan siempre a horas definidas, pues también ellos saben ver el sol. La gente los escucha y sigue su mensaje. También cuando señalan la lluvia, el páramo o el verano.

El *usrø illi*, gorrión, reza al amanecer, entre cinco y media y seis de la mañana. Si canta por la noche con cantos especiales, está alertando que alguien va a ir al *kansrø*. Si varios cantan en conjunto durante un aguacero, va a mejorar el día y a escampar.

El *pəñik* o chiguaco no falla en cantar a las tres de la tarde; a las cuatro chilla de nuevo, pero ahora con un tono triste que pide suspender el trabajo y salir para la casa.

Los *chiñí*, azulejos de color azul oscuro, chillan una vez a las tres de la tarde; a las tres y media chillan por dos veces; cuando son las cuatro, chillan tres veces. Si no se les hace caso y se sigue trabajando, su llamado se escucha por cuatro o cinco ocasiones y hay que apurarse porque ya va a anochecer.

El *ta*, pájaro paletón, se deja oír para anunciar que va a salir el páramo algunas horas más tarde o al día siguiente. El *utsølek* es un ave pasajera que sube entre junio y agosto avisando que va a caer el páramo.

Otro pájaro, el *alatsi*, pájaro brujo, de color vino tinto, grande y de cola larga, chilla cuando va a llover o a gritar el trueno, aunque también puede ocurrir que alguien vaya a irse al otro mundo, como sucede si canta el *pənik*.

El *wirəp illi*, pájaro silbador, silba cuando va a llover, va a hacer páramo o a uno le va a pasar algo malo.

De igual modo, el *tsatse*, esmeralda o colibrí, señala la lluvia. Si el *mawintsatse*, que es pequeño como mariposa, vuela en bandadas hacia arriba, van a salir el viento y el páramo. Es mejor no cogerlo, porque el que lo hace se vuelve un toma-agua y se mantiene con sed a toda hora. Es pájaro pasajero o migratorio.

El vuelo rasante y alborotado de las *sre illi*, golondrinas, ocurre ante la proximidad del aguacero.

Si el águila negra, *usa*, vuela sobre el río Piendamú u otras quebradas, indica un verano muy largo; si es en verano, señala aguacero y mucha lluvia.

Las *utselek*, tijeretas, vienen con el páramo; llegan de abajo en grandes bandadas y lo hacen enojar. Como no son de aquí, no aguantan, se emparaman y mueren. Ahora vienen menos y hay años en que no aparecen.

La cigarra chilla durante el día, entre cinco y media y seis de la mañana. A veces chilla en la noche cerca de la casa, avisando que están haciendo una maldad y hay que hacer refresco.

Si la *pəñinkau*, mariposa nocturna, entra a volar a las casas, señala que va a caer páramo. Si el *ləl*, cucarrón, entra, es señal de páramo, en verano, o de aguacero, si es en invierno. También la *pirəmpu kushi*, lombriz de tierra, anuncia aguacero cuando entra en las viviendas.

Cuando el *kuchi*, cerdo, se pone a bailar a veces alrededor de la estaca a la que está amarrado, va a llover.

La hormiga de clima frío, *ayan*, recorre los caminos cuando va a haber un invierno muy largo. Si su presencia ocurre dentro de la casa, alguien va a morir o la vivienda va a quedar abandonada.

Si las pequeñas ranas *tuk-tuk* se desaforan gritando todas juntas sin parar, llaman para que haga páramo o aguacero al día siguiente.

Cuando el sol se mira rodeado de un círculo negro, lloverá fuerte al otro día. Lo contrario ocurrirá si aparece un aroiris alrededor del sol, *kəsrəmpətə pishi*, señal de un verano imprevisto, pero también de enfermedades nuevas y de heladas. También un aroiris que brilla con colores rojizos alrededor de la luna indica verano.

Cuando el invierno se acerca, muchos árboles se marchitan, se ponen grises y las hojas se caen. Si el sol sale rojizo al amanecer, es sol de verano.

Muchos de nosotros creemos que si comienza a llover un domingo, va a seguir lloviendo toda la semana. Además, el aguacero tiene horas para caer; a la misma hora que cae ese domingo, va a caer el resto de la semana.



## CAPITULO 5

### SEMBRAR Y VIVIR EN NUESTRA TIERRA

La aplicación a los cultivos del ciclo anual que alterna lluvias con tiempos secos, marca un calendario general, que tiene como otro elemento la existencia de tres diferentes niveles de altitud dentro de nuestro *nupirau* o territorio.

#### ***NAMUY PIRAU KUALILQYU* (ZONAS DE NUESTRO TERRITORIO)**

Las tierras más altas son las del *kørrak yu* o páramo, el cual incluye las grandes sabanas en donde se asientan las lagunas, así como las partes más altas de los picos y cordilleras que las encierran.



Foto 23: Montañas de *Wiktur* en las sabanas de páramo



Una zona que diferenciamos, pero que no se cultiva, es el *nupirrapu*, alrededores de la laguna de Piendamú, el agua grande. Esta zona alcanza hasta las tierras más altas de las veredas de Piendamó Arriba y Ñimbe.

El *kausrø* es la zona intermedia, tierra de papa y ullucu, alta y fría. Se define siempre con relación a otros sitios de menor altura. Las veredas de Pueblito, Campana, Ñimpi y Piedamó Arriba son *kausrø* con respecto a la parte baja del resguardo tradicional: Tapias, Las Delicias, Puente Real. El *kausrø* de la porción de Chimán recientemente recuperada está por *Kallukuari*, Cresta de Gallo, el de *Anistrapu*, Cacique, comprende del *Waunkullu*, Arracachal, hacia arriba.



Foto 24: *Kausrø* en Ñimpi

La parte baja es el *kurak yu*, tierra de maíz y trigo, la mayor parte de la cual nos habían arrebatado los terratenientes y que venimos recuperando

desde 1980. Los lugares bajos de Santiago y La Clara conforman la casi totalidad de este nivel. Su despojo constituyó la grave pérdida de una parte fundamental de nuestro territorio y significó la ruptura del carácter vertical de nuestra economía, pues era aquí donde se producían cultivos tan importantes como el maíz y el trigo; también era lugar de “refugio” para la gente del *kausrø* durante la época brava.



Foto 25: Habitaciones y cultivos en Santiago

Las tierras que poseemos hoy nos quedan estrechas, ya no cabemos en ellas, por eso hemos comenzado a ampliar nuestro territorio incorporando otras tierras que fueron lugar de nuestra vida en el pasado y que se encuentran de Silvia para abajo, las del *pachiku*, lo caliente.

Los pobladores del *kurak yu* usan la palabra *kausrøele*<sup>52</sup> para designar a aquellos que viven en el *kausrø*, quienes, a su vez, los denominan *wampisreele*<sup>53</sup>. Cuando oscurece, a la caída de la noche, las sombras se van

---

52 Habitantes del *kausrø*, tierras de la papa, la cebolla y el ullucu.

53 Pobladores de las tierras del maíz y el trigo.

extendiendo de abajo hacia arriba. Sin embargo, cuando los *kausrøelø* están ya envueltos por la noche naciente, ven cómo, hacia abajo, un sol amarillo tiñe con fuerza las tierras de los *wampisrøelø*.

Se suele decir que los *kausrøelø* están adentro, en cambio, *wampisrøelø* son los de afuera, sin que se tenga claro a qué hace referencia esta distinción. Quizás exprese la pérdida de las mejores tierras bajas durante más de un siglo, ocupadas ilegalmente por los terratenientes, razón por la cual quedaron por fuera del resguardo. También es posible que exprese una organización en mitades, ya bastante olvidada y poco vigente. Es posible que se establezca al tomar como referencia un centro y su zona aledaña, con el páramo, la fuente de las aguas, como base. O que se relacione con fenómenos y percepciones de otra índole, aún por recuperar. También establece una distinción entre los cultivos de uno y otro sitio.

Uno de los exgobernadores del Cabildo dice que ahora el *wampisrøelø* no es de afuera, que ya está adentro también, lo cual confirmaría la validez de la primera idea.

## CICLOS AGRÍCOLAS

Con la intervención de los ciclos que alternan lluvias y sequías y con la diferenciación territorial, se configuran los ciclos de los cultivos, nuestro calendario agrícola.

Los ciclos de producción que mostramos en la página 116, Cuadro de Ciclos de los Productos Agrícolas, son una guía general que debe adecuarse a las especificidades de nuestro territorio, que incluye una extensa gama de microclimas y microsuelos, y a las necesidades y circunstancias de los distintos productores. Además, se refieren a los productos y variedades tradicionales; la introducción de variedades modernas y de abonos los modifica sensiblemente o los hace ineficaces.

La selección de los productos que se incluyen se hizo de acuerdo con su importancia tradicional, pese a que algunos, como la arracacha y la linaza, ya no se cultivan o sólo se producen en una escala muy pequeña, y a que no aparecen otros, como la oca y la mauja, que se producen pero están desapareciendo.

El cuadro resume los conocimientos tradicionales que se emplean para determinar los distintos momentos del cultivo de los principales productos, según la zona en que se encuentren las huertas.

Los lugares, épocas y direcciones en que pega el viento, la naturaleza del suelo, su pendiente e irrigación, su ubicación con respecto al sol y otros muchos factores, se tienen en cuenta al tomar decisiones para el trabajo agrícola de un sitio particular.

Si bien precipitaciones y sequías juegan el papel principal en la distribución de las actividades agrícolas dentro del ciclo anual, otros seres de la naturaleza, tales como los vientos, las heladas, las fases de la luna, también tienen su peso en esa distribución o en la determinación del momento exacto en el cual se debe realizar una tarea dada, dotando este esquema de una amplia elasticidad.

La mayor parte de los jóvenes no conoce ni aplica este calendario; los mayores atribuyen a esta circunstancia bastantes fracasos actuales en la agricultura, muchos de los cuales tienen implicaciones que van más allá de lo estrictamente económico. Es así como muchos jóvenes no han querido participar en las recuperaciones de tierras en la hacienda de La Clara, porque allá, dicen, “la tierra no produce y uno pierde su trabajo”.

## CICLOS DE LOS PRODUCTOS AGRÍCOLAS

<b>Producto/actividad</b>	<b>kurak yu</b>	<b>kausre</b>	<b>ketrak yu</b>
<b>Pura (maíz)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Kaukitap 1</b> (deshierba 1) <b>Kaukitap 2</b> (deshierba 2) <b>Ishik srelep</b> (deshoje) <b>Wañar</b> (choclo) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	finas NK finas SP mediados LS finas LS finas LS finas NK	principios NK finas NK finas LK principios LS mediados LS finas NK	no se produce
<b>Ye (papa)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Pire kemalsrep</b> (aporque) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	finas NK mediados SP finas SP	finas LK mediados LS mediados NK	mediados PP mediados LS principios NK
<b>Min treker o ankal pura (trigo)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios SP finas LK	principios SP mediados LS	no se produce
<b>Min trul (linaza)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios SP mediados LS	principios SP finas LS	no se produce
<b>Itre men (cebolla)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Kaukitap 1</b> (deshierba 1) <b>Kaukitap 2</b> (deshierba 2) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	SP finas SP finas LK principios LS	principios LS mediados LS principios NK finas NK	no se produce
<b>Pachi trul (ajo)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Kaukitap 1</b> (deshierba 1) <b>Kaukitap 2</b> (deshierba 2) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios LK principios LS principios NK finas NK	principios LK principios LS principios NK finas NK	no se produce
<b>Netretrukuy (haba)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Pire kemalsrep</b> (aporque) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios SP principios LK finas LS	mediados LS mediados NK principios SP	no se produce
<b>Men (col)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Pire kemalsrep</b> (aporque) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios SP principios LK finas LS	principios SP principios LK finas LS	no se produce
<b>Lau (ullucu)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Kaukitap</b> (deshierba) <b>Pire kemalsrep</b> (aporque) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios SP principios LK principios LS finas LS	principios NK finas NK finas SP principios LS	finas PP no se deshierba finas LS finas NK
<b>Wau (arracacha)</b> <b>Tusr pensrentrap</b> (siembra) <b>Kaukitap 1</b> (deshierba 1) <b>Kaukitap 2</b> (deshierba 2) <b>Mamik tulishintrap</b> (cosecha)	principios SP finas SP principios LS finas NK	principios SP finas SP principios LS mediados SP	no se produce

Convenciones:

SP = **srepel**  
PP = **puypel**

LK = **lamekuare**  
NK = **nukuare**

LS = **lamesre**

Algunos agricultores de experiencia tienen claro que los malos resultados de algunos productores, se deben a su desconocimiento de las épocas adecuadas para los trabajos, según los diferentes tipos de tierra; por eso han cultivado sin tener en cuenta las características de esas zonas recién recuperadas. Estos fracasos han disminuido las fuerzas para la lucha.

La llegada de abonos y semillas de afuera es una de las causas de la pérdida creciente de nuestra ciencia y de que muchos guambianos sean cada día más pobres. Antes de los abonos y fungicidas, cualquiera podía sembrar cualquier matica. Ahora, solamente puede sembrar el que tenga plata suficiente para comprarlos.

Pensamos que la recuperación de estos conocimientos tradicionales, que son resultado de la experiencia de nuestros mayores durante muchas generaciones, podrá ser un camino para que los guambianos más pobres, una vez que obtengan tierras suficientes, vuelvan a cultivar y a producir sus alimentos sin tener que depender del trabajo a jornal para otros, tanto dentro como fuera del Resguardo.

La mayor parte de los guambianos tenemos tierras por lo menos en dos niveles de altura y a veces en todos ellos; por eso, en la vida diaria casi no se presenta un momento sin que tengamos que realizar algún trabajo; tampoco hay uniformidad absoluta en el ritmo de la agricultura.

Para que sea posible ver mejor la relación que existe entre los ciclos de los diferentes productos en el conjunto de nuestra agricultura, los hemos puesto lado a lado en un Gráfico Comparativo de los Ciclos de los Productos Agrícolas, que aparece en la página siguiente, y que presenta una conformación de acuerdo con los mismos criterios que se tuvieron para elaborar el Cuadro de Ciclos de los Productos Agrícolas.

Como la siembra de distintas variedades de cada producto implica cambios dentro del ciclo correspondiente, como hay recuperaciones de tierras en el *pachiku*, abajo de Silvia, las cuales se dedican a la producción agrícola, y como cada uno de nosotros posee y trabaja tierras que se ubican en varios niveles, la situación real es mucho más compleja de lo que un cuadro puede mostrar. Sin embargo, este puede permitir una apreciación general de los momentos de trabajo de los diferentes cultivos de acuerdo con los niveles de altura en que se encuentran situadas las tierras de cultivo y el clima que les corresponde.

GRAFICO COMPARATIVO DE LOS CICLOS DE LOS PRODUCTOS AGRICOLAS EN GUAMBIA

Producto	Epoca Zona	Nu kuare		Sre Pəl				Lamə Kuare		Lamə Sre			Nu Kuare			Sre Pəl
		Sepbre.	Octubre	Novbre.	Dicbre.	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Sepbre.	Octubre	
Pura	kausre					► Deshierba 2		► Deshoje		► Choclo		► Siembra		► Deshierba 1		► Cosecha
	kurak yu	Siembra				► Deshierba 1			► Deshierba 2		► Deshoje	► Choclo				
Ye	kətrak yu					► Siembra			► Aporque			► Cosecha				
	kausre						► Siembra		► Aporque				► Cosecha			
	kurak yu	Siembra			► Aporque											
Min Trəkər	kausre	Siembra								► Cosecha						
	kurak yu		Siembra								► Cosecha					
Min Trul	kausre	Siembra									► Cosecha					
	kurak yu		Siembra									► Cosecha				
Itərə Mən	kausre								► Siembra	► Deshierba 1		► Deshierba 2				► Cosecha
	kurak yu			► Siembra		► Deshierba 1		► Deshierba 2								
Pachi Trul	kausre					► Siembra		► Deshierba 1				► Deshierba 2				► Cosecha
	kurak yu					► Siembra		► Deshierba 1				► Deshierba 2				► Cosecha
Nətrə-trukuy	kausre									► Siembra			► Aporque			► Cosecha
	kurak yu		► Siembra											► Aporque		
Mən	kausre															
	kurak yu		► Siembra													
Lau	kətrak yu							► Siembra								► Cosecha
	kausre												► Aporque			
	kurak yu			► Aporque						► Cosecha			► Siembra		► Deshierba	
Wau	kausre					► Siembra										► Cosecha
	kurak yu					► Siembra										► Cosecha

## FORMAS DE CULTIVO Y SUS ACTIVIDADES

Todos los guambianos sabemos que para cultivar bien y obtener buenas cosechas no es suficiente con seguir las “prescripciones” del calendario agrícola, sino que tenemos que tener en cuenta otras actividades, también indispensables. En general, nuestro trabajo agrícola está marcado por una muy amplia variedad de tareas, en muchas de las cuales intervienen factores cuya naturaleza no es meramente material. Veamos algunos ejemplos.



### ***Shi tusr kopen pənsreik lata* (siembra acompañada)**

Una de las más notables y antiguas particularidades de la práctica de nuestra agricultura es el cultivo acompañado o mixto, es decir, la siembra simultánea y organizada de varios cultivos en un mismo *ellmarik yu* o huerta, para obtener el máximo provecho de los recursos y nutrientes del suelo, de las tareas agrícolas y de las propiedades de las diferentes plantas, así como para controlar de un modo más eficaz las plagas y malezas. Esta forma de cultivo es especialmente importante en el *kurak yu*, tierras bajas, pero no es rara en los sitios de mayor altitud.

Se colocan semillas de *pura*, maíz, y *tsirruy*, frijol, en un sólo hueco. Cuando crece, la caña del maíz suministra el soporte para que el frijol se enrede, cosa muy importante dada la aguda deforestación de nuestro resguardo, la cual haría muy difícil envarar una frijolera que se siembre aparte.

En la mitad, y a intervalos regulares, se siembran alverja, papa, haba, oca y mauja. La papa se cosecha primero, la siguen la alverja y el haba. De últimos se recogen el maíz y el frijol. Además de que estos productos no compiten agudamente por los nutrientes, pues son complementarios desde este punto de vista, los desechos vegetales que se producen al cosechar unos, sirven de abono para los otros; también las deshieras y aporques cumplen su función con respecto a los múltiples productos.

Estos siete cultivos conforman una tupida cubierta para el suelo, lo protegen del golpe directo y excesivo del sol y de las lluvias y ayudan a conservarlo frente a la erosión.

Las semillas de la alverja deben sembrarse con una distancia adecuada entre sí para que las plantas no se amarren las unas a las otras y formen espesos anudamientos que les impedirían cargar sus vainas.





Foto 26: Siembra acompañada de maíz, papa, fríjol y alverja en Cuanda

El haba, *nørrøtrukai*, carga poco y no precisa de varas ni apoyos; el maíz la protege del viento e impide que este pueda doblarla o quebrarla. Se la ubica en la parte externa de las eras o camellones.

También papa, haba, maíz y fríjol se asocian en una misma era. La papa se siembra en los dos lados y el haba en el centro; después de tapar bien, el maíz y el fríjol se siembran juntos en el mismo hueco, intercalados con las papas de los lados de la era:

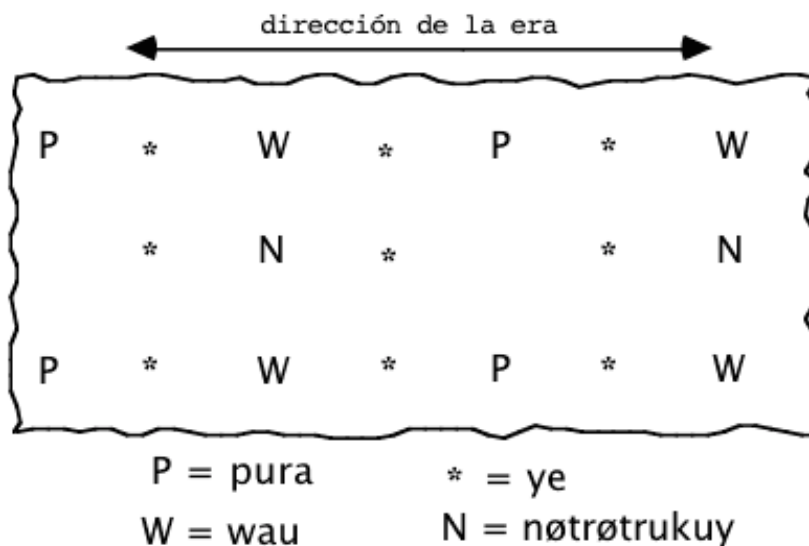


Gráfico 12: Acompañamiento de papa, maíz, haba y fríjol

Cuando se trata del maíz y sus asociados, la siembra acompañada debe efectuarse en algún momento entre finales del *nukuarø* y, máximo, el primer tercio del *srepøl*, de preferencia cuando la llegada del aguacero ya ha humedecido la tierra. Si se siembra cuando todavía es verano y se atrasa la llegada de las primeras lluvias, las semillas no germinan por carencia de humedad, y se pierden, lo que obliga a resembrar cuando comienzan las precipitaciones. Sin embargo, algunos productores se arriesgan para tratar de adelantar el momento de las cosechas, en un intento para lograr mejores precios en el mercado. Si se deja pasar el momento adecuado para la siembra, los vientos llegan antes que las matas estén lo bastante fuertes para resistirlos y las quiebran.

En algunos lugares del resguardo, los aguaceros que caen durante el *lamøstre* prolongan la humedad del suelo hasta fines del *nukuarø*, lo que permite adelantar para esta época la siembra del maíz y sus acompañantes, pues posibilita germinar las semillas y a que parezcan las plantitas en espera de las primeras lluvias. Si esta tarda, las plantas tiernas se marchitan y mueren.

Hace tiempos, la arracacha, *wau*, constituía uno de nuestros cultivos más importantes para alimento, y también como bebida, pues se hacía chicha con ella. Se sembraba asociada con el maíz, la papa y el haba:

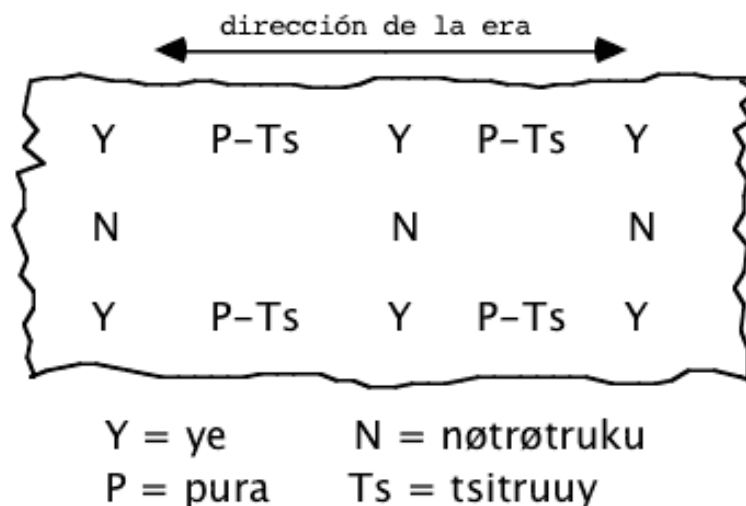


Gráfico 13: Acompañamiento de papa, maíz, haba y arracacha

En las tierras más frías y en el páramo, la papa y el *lau*, ullucu, son las plantas asociadas por excelencia, aunque en el *kausrø* puede agregarse el haba como tercer cultivo. Se siembran en camellones de tres hileras, con la papa en las exteriores y el ullucu intercalado en el centro:

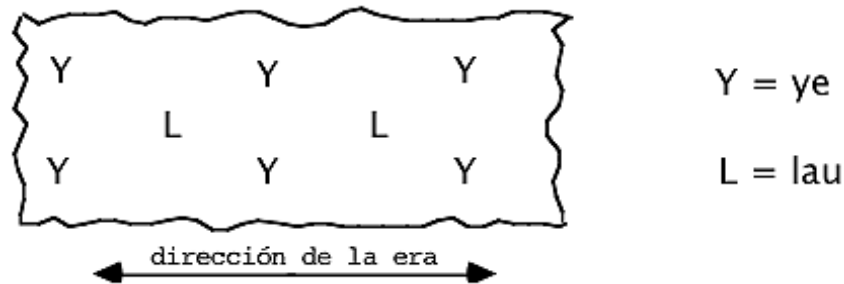


Gráfico 14: Acompañamiento de papa y ullucu

Si la tierra es medio polvosa y apta para que crezca el helecho, es buena para sembrar en ella cuatro cultivos asociados: papa, ullucu, oca y haba.

El haba se sembraba asociada con el trigo de año y se comía cuando se estaba cosechando este.

Se acostumbra acompañar la cebolla, *itrø møn*, con col y ajo. También se siembra con otros cultivos, como el ullucu y la papa, en eras en donde la cebolla ocupa las partes externas de las mismas:

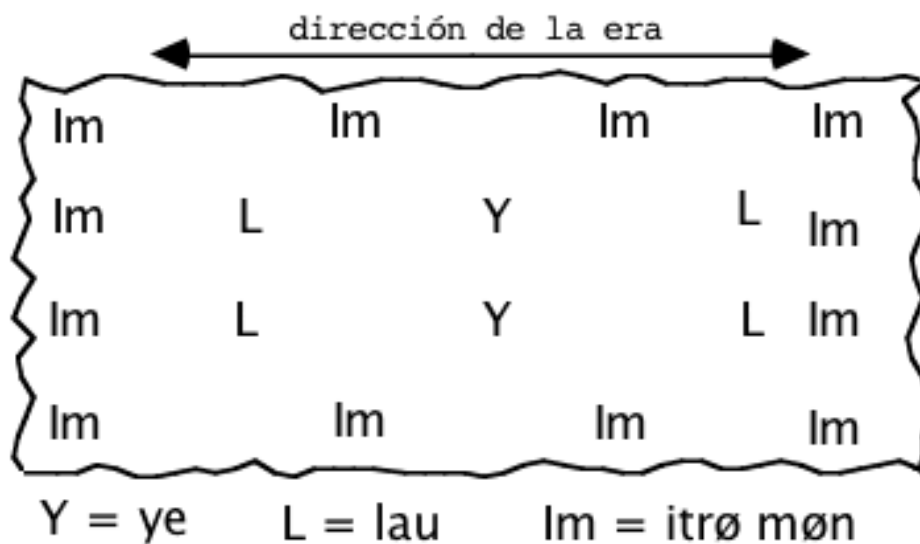


Gráfico 15: Acompañamiento de papa, ullucu y cebolla



Foto 27: Acompañamiento de cebolla, ajo y papa en Cumbre

### ***Tsin mara* (formación de eras)**

La construcción de las eras es un trabajo fundamental para el buen resultado de los cultivos; se realiza en tres etapas: *tsin karreþ*, moldar eras, *tsureþareþ*, partir en pequeños bloques, y *tsin tanap*, alzar o tapar y echar tierra.

Se molda hacia finales del *nukuare*, levantando *þirekalus*, paladas de tierra de diez a quince centímetros de gruesas y en forma de prisma; se voltean a lado y lado sobre el suelo, en hileras rectas que siguen la pendiente. Cada hilera queda formada por dos prismas adyacentes, que se voltearon, uno desde el lado derecho y el otro desde el izquierdo; el pasto del prisma queda cara a cara contra el del suelo, que no se toca, y ambos se pudren en unas dos semanas, aunque desde el día siguiente ya están “sudando”. No se debe dejar tierra picada suelta en el surco que queda al sacar los prismas, sino que se alisa con la pala o con un azadón.





Foto 28: Moldando eras en los altos de La Clara

Las eras se alzan en septiembre. Con un barretón se pica la tierra en los surcos y se echa encima de la era para aumentar su altura; el surco se deja bien firme y liso. Se siembra de inmediato, al otro día o a los dos días, para que las eras estén calientes, para que no se enfríen, pues en ese caso la semilla no nace.

Las semillas de la papa se cargan en una jigra pequeña y se siembran en el centro de la era con ayuda de una palita especial de cabo corto; con ella se abre el hueco, se mete la semilla y se tapa. Como la palita ha ido desapareciendo, el prisma volteado se pica ligeramente antes de sembrar, para permitir la introducción de la semilla con las manos. Luego se siembra el haba, enterrando la semilla intercalada con la papa.

La semilla se entierra más honda cuando las lluvias están lejanas y más superficial si están cerca. Pero siempre se evita que quede en contacto con el pasto, pues allí el suelo es duro y la papa y la arracacha no engruesan, ni el maíz y el haba arraigan bien

Cuando la pendiente es muy fuerte, las eras se hacen en tramos cortos y no continuos en toda su extensión. Pueden hacerse en forma de *tsin utik*, horqueta, como se muestra a continuación.

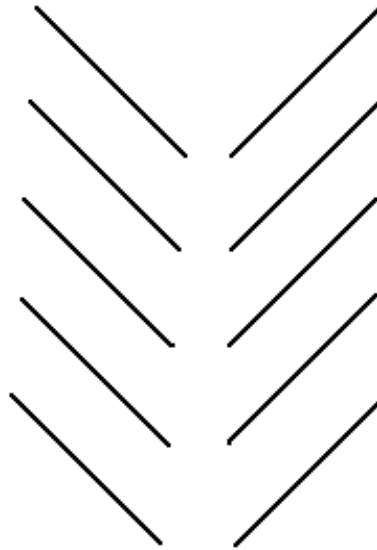


Gráfico 16: Eras en horqueta

O pueden moldarse enfrentando los *kan parik*, camellones o tablones, con los *tsin kulli*, surcos, por donde debe correr el agua; los sitios de contacto entre eras y surcos forman un *tøm* o articulación que recoge la tierra e impide que se ruede, y que se denomina *parik*. El ancho de cada era o surco depende de la topografía y del suelo, pero el ideal es de unos 80 centímetros:

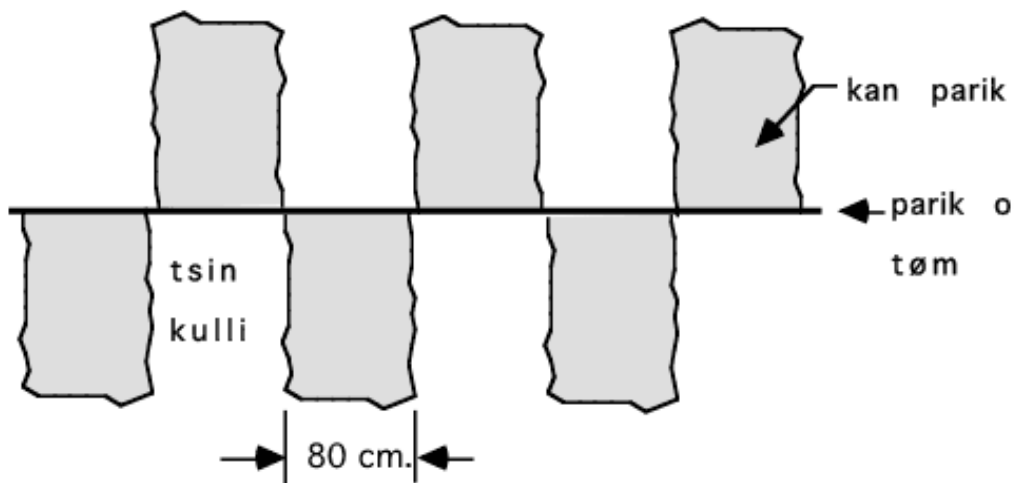


Gráfico17: Eras con surcos y camellones enfrentados

También es posible trabajar con un sistema de eras atravesadas o diagonales, que se denomina *sete parik* y que combina algunos *kan parik* largos y rectos con otros que se hacen atravesados. Los anchos de los surcos y eras no se pueden precisar con anticipación porque dependen de la topografía y condiciones del suelo. Hoy se ha ido abandonando y sólo queda en algunas sabanas altas. Este sistema permite conservar la tierra en sitios cuyas características combinan varios tipos de relieve y crear un sistema complejo de distribución y conducción del agua.

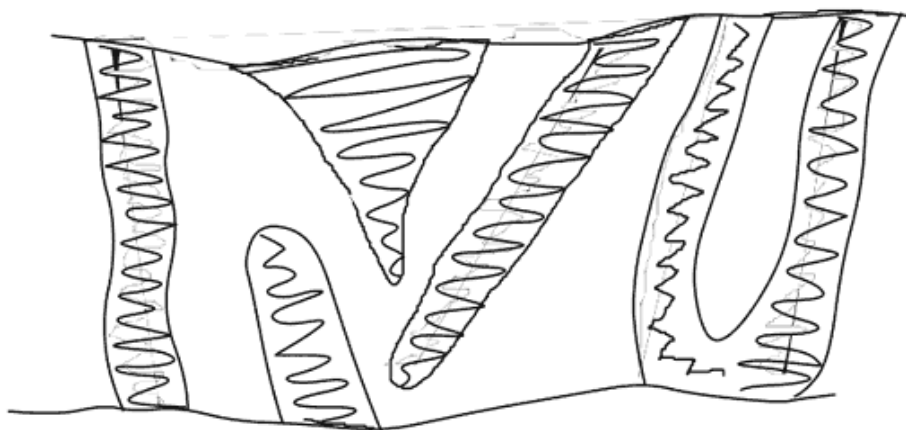


Gráfico 18: Eras atravesadas, *sete parik*



Foto 29: Eras atravesadas en Alto Méndez

El sistema que más se emplea hoy es el de *wewuanik*, que llegó a finales de los años 50, y consiste en preparar el terreno picándolo desde arriba para que la tierra no se ruede tanto, y volteando todo el pasto, *wewuanik turlentø kuallik*. Pero no es bueno porque la tierra queda floja y el agua la arrastra con facilidad, erosionándola.

En rocería del monte, en donde hay mucho musgo, el hueco se abre por encima y la semilla se coloca entre el musgo, después de echar un poquito de tierra. Si la semilla se pone muy honda, queda en tierra brava y no nace. Este sistema se llama *tsallatø wap*.

En montaña recién tumbada no se siembra de una vez, sino que hay que preparar el suelo. Se tumban los árboles y se deja así, sin tocar, durante dos años, para que la tierra se caliente bien con la fuerza del sol y reciba el alimento del viento. Después se cortan los troncos en pedazos y se deja en reposo durante otros dos años para que crezca el rastrojo. Finalmente, se corta este, se pedacea bien y se siembra abriendo los huecos con un estacón.

Otros socolan y amontonan la vegetación más baja en noviembre, tumban los árboles gruesos y cortan y extienden las ramas a comienzos de enero y queman en febrero. El sol y el fuego calientan la tierra y ya se puede sembrar papa, picando con la pala para revolver la ceniza con la tierra.

En algunos sitios se socola la montaña y se deja seis meses quieta; luego se quema y se deja otros seis meses, hasta que nazcan *anak*, jabón de tusa, y papa de *Pishimisak*. Entonces, la gente dice que la tierra ya debe estar *putserap*, bien flojita, y lista para sembrar cualquier cosa.

### **Cultivo de *pura* (maíz)**

Si el maíz se siembra a finales del *lamøkuarø* o en los inicios del *lamøsrø*, en lugar de hacerlo en la época señalada por la tradición, las lluvias del último le permiten crecer, pero no carga. Intentos de sembrarlo sin “atender al



tiempo”, que propiciaron entidades oficiales como la Corporación Regional del Valle del Cauca, CVC, y con la introducción de variedades y semillas mejoradas, terminaron en fracasos, pese a que las predicciones de los técnicos aseguraban la posibilidad de obtener tres cosechas anuales.

Para ello, se sembró en noviembre y diciembre, épocas buenas para que la semilla retoñe, pues hay humedad, pero en febrero y marzo los ventarrones quebraron el maíz por completo y se perdió, pues las cañas eran muy débiles en ese momento.

En mayo se hizo otro intento, con siembra a chorrillo. En agosto, ya estaba listo para espigar y brotaron las espigas, pero llegó el viento fuerte y les arrebató la “ceniza” y no hubo base para que cargara, por lo que se perdió de nuevo.

Con estas experiencias, la gente volvió a los dos momentos fijados por el calendario tradicional para sembrar según la altura.

En las tierras recuperadas, tierras de maíz y trigo, se han presentado problemas con las diversas costumbres que los cultivadores traen de sus lugares de procedencia.

Ya se ha dicho que en el *kurak yu* debe sembrarse a finales del gran verano o a comienzos del invierno. En las tierras del *kausrø*, en cambio, hay que adelantarse a sembrar en junio o julio, en lugares bien protegidos del viento y que tengan adecuada humedad o contengan ojos de agua, echando los granos a chorrillo para luego entresacar las matas intermedias, pequeñas y débiles, que no van a resistir los vientos ni a cargar, pero que sí quitan fuerza a las otras.

Por el contrario, si en el *kurak yu* se siembra en junio o julio, la mata crece débil durante el verano y se pudre con la caída de las lluvias, o crece cargando muchas “guaguas” pero sin granos.



Foto 30: Maíz en el *Kausre*

Por eso, cuando se recuperó Santiago, quienes vinieron de Puente Real y Guambía sembraron en septiembre y octubre y sacaron buenas cosechas. Quienes llegaron de Pueblito, Campana y otras veredas de la parte alta, sembraron en julio y perdieron el maíz y el frijol, aunque la alverja y la papa se dieron bien. No cayeron en cuenta que esta era otra tierra. Además, cometieron el error de sembrar puñados de semillas en el mismo hoyo.

Pero no sólo hay que tener en cuenta el tiempo de sembrar, también influye el momento preciso para hacerlo. Los mayores dicen que si el maíz se planta en el tercero o cuarto día de luna, se levanta muy alto y algunas cañas no cargan; es “tallo de macho”. Para arreglar eso, se quita la primera espiga tan pronto como aparece y, entonces, brotan dos espigas nuevas; esto se llama “capar el maíz”. Así carga bien porque esa es la madre del maíz; su alimento es ese polvito de las espigas y él la hace cargar. Pero los técnicos de afuera se oponen a que se quite.

También es importante la forma de aporcar, porque al maíz no le gusta que le echen toda la tierra de una vez, como a la papa, sino que se la vayan tirando poco a poco; en caso contrario, se marchita, se amarilla y se daña.

El proceso de deshoje es de amplio efecto sobre la cosecha final. Hay que hacerlo cuando está entrando el choclo; se daña si se hace cuando apenas comienza a cargar. Es preciso quitar unas tres hojas de las que ya están amarillando en la parte de abajo; así se afirma la caña y se evita que el agua se acumule en el tallo, ocasionando gota. No hay que quitar muchas hojas, pues si se arrancan cinco o seis, se llega casi hasta el sitio en donde están las mazorcas, quitándoles fuerza; entonces, aunque la caspa sea larga y esté cargada, resulta un grano muy delgado que no engruesa.

Pero, sobre todo, es en el proceso mismo de siembra en donde se aseguran las condiciones para que el maíz sea bueno y abundante y tenga las cualidades que se requieren.

Aquí también hay un enfrentamiento entre la visión de los técnicos de las instituciones y lo que dice la tradición propia. Un mayor lo expresa así:

Los técnicos dicen que ahora la semilla se debe sacar de la mata que carga dos mazorcas. Los *técnicos de la creencia* sacaban del maíz que estaba cargado hasta la pura corona y del mejor color. Al sacar la semilla, no se desgrana hasta la pura corona sino que se dejan estos granos; la mata carga así dos o tres mazorcas.

Si la semilla se desgrana a golpes, el maíz nuevo sale reventado; si se hace con otra tusa, no carga por esas líneas o la tusa sale vacía. Después de desgranarla, la semilla se debe guardar en conchas de armadillo para que cargue toda la tusa y no únicamente la corona. La de maíz trojero se debe conservar toda la noche anterior a la siembra en una cabeza de venado. Si las semillas se guardan en una jigra cerrada y amarrada, la mata crece torcida, no da hojas y no carga.

Que la producción sea de granos grandes depende, entonces, de la manera de guardar la semilla antes de la siembra. Pero ésta no es la única cualidad que se busca en el maíz.

Para que su sabor sea dulce, la semilla se remoja con higuillo y aguardiente antes de sembrarla. El sabio tradicional generalmente la sopla con aguardiente y plantas-remedio para propiciar una buena cosecha en todos sus aspectos.

Para conseguir un choclo de sabor agradable, se agregan a la semilla yacuma blanca, coríbano, mezclillo, raíz de pijao y agua de cidrón; a esta mezcla se le añade aguardiente para evitar la entrada del gusano trozador, y se deja la semilla en remojo durante toda la noche anterior a la siembra.

En el momento de sembrar, se colocan varias plantas para que acompañen a los cinco o seis granos de maíz, con el fin de obtener diversos resultados. De las orillas de las quebradas se recogen las tusas de una mata llamada *pisran ishik*, cargadita o yantel, bien cubiertas de granos hasta la corona. Se siembran con el maíz para que este sea abundante, cada tusa cargue bien y, luego de cosecharlo, sea fácil de desgranar. Este último resultado se consigue también con el uso de otra planta, denominada *kitsepura*, parecida al maíz y que crece en las lomas. Una cargadora adicional es la *kørre urek*.

Añadir las hojas de cierto árbol, duras y de color verde bien oscuro, consigue dar a las cañas la fuerza suficiente para que no sean derribadas por el viento.

Si, además, las mejores mazorcas de la cosecha anterior, aquellas más largas y gruesas, cargadas por completo y en forma compacta con granos gruesos y del mejor color, no se desgranaron sino que se dejaron en la cocina expuestas a la protección del humo del fogón, la cosecha será excelente. Ellas son *tur ne niki pura*, el espíritu de la abundancia del maíz, y no se deben

desgranar ni comer; se trata de un espíritu masculino y femenino a la vez. El macho es más largo y delgado y echa como una espiga en la punta; es duro para desgranar. La hembra, al contrario, es más gruesa y desgrana con facilidad.

A veces se encuentra en la rocería una mazorca con hijos, *ellusr*, con varias caspas al mismo tiempo, ninguna de las cuales carga por completo; es la madre del maíz y no se cuelga en la cocina, al contrario, se desgrana y se mezcla con la otra semilla; así se garantiza la abundancia. Puede consumirse como alimento, pero no por parte de una sola persona, hay que comerla entre dos.



Foto 31: Mazorca de *ellusr*, madre de la semilla

Si el maíz se destina al consumo, recogerlo en luna menguante lo protege del gorgojo durante su almacenamiento e impide que se retoñe muy ligero.

Antes se recogía la cosecha en canastos de bejuco blanco del páramo, cuyo fondo se cubría con *wañutsi*, hierba rendidora; así se podía almacenar sin



desgranarlo hasta por dos años. Los antiguos producían mucho maíz y no lo vendían, lo guardaban en el tumbao<sup>54</sup>, encima del fogón. El humo lo protegía y duraba mucho. Al llegar una nueva cosecha, aún quedaba de la anterior; así que apilaban encima y había siempre maíz de varios años. Hoy, en cambio, los de Santiago lo recogen en choclo desde abril para sacarlo a vender a Silvia; cuando llega la época de la cosecha, ya no quedan sino cañas en los sembrados.

### **Cultivo de ye (papa)**

La papa sigue al maíz en importancia. Se obtienen dos cosechas anuales y se cultiva en los tres niveles altitudinales del resguardo, incluido el páramo. A diferencia del maíz, que se dedica en gran parte al autoconsumo, la papa es, después de la cebolla, el segundo producto con que se participa en el mercado.



Foto 32: Sembrado de papa

---

54 Especie de zarzo.

Se busca mantener una producción de papa casi continua durante todo el año, aprovechando los diversos microespacios y mediante un sistema de siembras escalonadas en el tiempo; para ello, se debe disponer de un buen número de parcelas ubicadas en distintos sitios, o lograr hacer los arreglos necesarios para sembrar en compañía con los dueños de otros lotes.

Lo anterior se basa en las diferencias en la duración del ciclo de producción de este tubérculo, según la altura en que se siembre y las diversas variedades que se utilicen; variación considerable, pues fluctúa entre los cuatro y los nueve meses.

En las veredas de Pueblito y *Anistrapu*, Cacique, la papa se siembra a comienzos del *srepəl* y está lista para cosechar a finales de la misma temporada lluviosa. La semilla se toma de estos lugares y se planta en el páramo en enero, durante el *puypəl*; en estas condiciones, le hace falta el calor que acelera el proceso germinativo pero, en cambio, no ha brotado aún cuando se presentan las heladas que la quemarían; pasadas éstas, brota y crece con el inicio de las lluvias. Cuando se siembra en este momento, resulta libre de gusano blanco y tarda entre ocho y nueve meses para estar jecha.

El Bugueño, pese a no ser páramo, es un terreno sujeto a las heladas a causa de la casi total ausencia de viento. Las semillas de papa que se traen de abajo, se siembran aquí en enero-febrero, se aporcan las matas en abril-mayo y se cosecha en junio-julio, para sembrar luego maíz. Esta semilla se lleva para sembrarla abajo al inicio del *srepəl*.

La rotación de la semilla de una zona a otra es una forma propia de “mejorarla”, pues la vigoriza y protege de las plagas. Este sistema es un “organismo que tenían los antiguos”.

La rotación de la papa y del maíz en el mismo terreno es importante para conservar y recuperar los suelos, pues permite aprovechar de modo más adecuado y completo sus nutrientes.

Las mejores cosechas de papa se dan en las tierras nuevas, que no se han cultivado antes. Como la actual escasez de éstas imposibilita que se cumpla con tal requerimiento, hay dos maneras de solucionar la situación: el descanso de las parcelas del páramo y de las tierras altas durante varios años y, en las zonas bajas y medias, que están sometidas a la presión de una mayor ocupación, la rotación de la papa con el maíz.

Para enfrentar la *parəpəl*, época de hambruna, en abril y mayo, se siembra papa en la tierra de maíz y trigo, cosa que requiere de suficiente humedad o de la presencia de un *pikap*, ojo de agua, que permita el riego. De ser así, se acompaña con alverja y haba.

En estos mismos sitios, se siembra en junio y julio para poder disponer de cantidades suficientes de papa para la celebración de las ofrendas en noviembre. Si se siembra en marzo en el páramo, es posible recogerla para la misma fecha, pues se jecha en ambos niveles simultáneamente.

En tiempo de escasez, en jueves santo, los mayores sembraban papa para cosecharla a comienzos de septiembre, cuando sólo se tiene semilla retoñada; o sembraban en sábado santo para que “creciera con la sangre de Cristo”, según creían.

Además de las siembras escalonadas que ya mencionamos, el uso de variedades diversas también contribuye a un abastecimiento de papa casi permanente. En el *kurak yu*, las variedades modernas demoran cuatro meses en cosechar; la variedad más tradicional, la *merrap ye*, guántiva, tarda de seis a ocho meses; ésta se siembra a finales del *nukuarə* para cosecharla en el *laməkuarə*, y se planta de nuevo para recogerla en junio. Su nombre propio es *chumpiturwataye*, porque se parece a las plumas de la cabeza del bimbo o pavo.

La *tsurə ye*, papa careta, tiene dos variedades: la flor morada, cuyo ciclo es más largo, y la chiquita, que se cosecha más pronto. Antes había una



papa sabanera, que era como polvosa, y se empleaba también una variedad aguanosa; ya no se usa ninguna de las dos.

En el páramo, las variedades de hoy tienen un período vegetativo de seis a siete meses y dan una única cosecha anual, pero engruesan mucho más que en las partes bajas.

El momento y la forma de sembrar son muy importantes. Si se siembra papa en luna nueva, no habrá buenas cosechas; hay que evitar ese tiempo y esperar el tercero, cuarto o quinto día de luna.

Cuando se realiza la cosecha y se selecciona la semilla, se encuentran unas papas que son como mellizas y forman una especie de tronco del que salen varias ramas con papas; los abuelos de Mishampi dicen que se llama *ellusri* o *shinka* y es la semilla de la suerte; para asegurar una buena cosecha, se sacan cuatro de ellas y se siembran en el centro de la rocería.

Hay otras, de dos ojos, que no se pueden asar o cocinar para comerlas una misma persona, sino que hay que repartirlas entre cuatro, porque son la madre de la semilla. Si una mujer las come, dará a luz a mellizos.

Antes de sembrar la papa hay que hacer *tsurap*, una curación. El sabio propio viene y con la uña abre cuatro agujeritos en la semilla y le echa yacuma y coríbano; así siempre resulta buena papa, gruesa y bastante.

Al sembrarla, se tapa sólo un poquito y se pone tierra por los lados; al otro día se echa el abono. A las dos semanas se destapa para ver si la semilla está nacida y se tapa de nuevo, dejándola más profunda; así puede cargar una gran cantidad de papas. Es la costumbre en la vereda de Piendamú Arriba.

El compartir, que es muy importante en la vida y en el pensamiento propios, también permite lograr buenas cosechas. En el momento de la siembra, se invita a los familiares y se les reparte aguardiente en la huerta. Pero no solamente beben los trabajadores, sino que se debe ofrecer a *Pishimisak* y al *tsilø*, la planta viva.

Cuando la papa está jechando, hay que defenderla de los animales que vienen a comérsela. Las ardillas y las guaguas, estas últimas muy escasas hoy, hacen mucho daño en los sembrados. Si el sabio propio sopla carne de curí por los caminos por donde ellas andan o si uno riega boñiga del mismo animal, se espantan, ya que el curí es un animal muy arisco.

La papa sale muy liviana cuando se cosecha en luna creciente, por eso, si se va a utilizar para la venta, se arranca en luna llena o en menguante (que son lo mismo) para que salga bien pesada.

Hoy, a causa de los abonos, la gente ha olvidado casi todo lo referente a las siembras. Antiguamente, si a un mayor se le decía que sembrara papa todo el tiempo, contestaba: ¿cómo se puede producir si no hay luna?.

En 1955, el Ministerio de Agricultura trajo los abonos y fungicidas para la papa; aquí no se conocían. Nadie quería sembrar con eso, hasta que el director de la escuela de *Anistrapu* aceptó hacer la prueba en el lote escolar.

Se sembró entre abril y mayo y había que regar todos los días porque había comenzado el verano. Al mes y medio se desherbó y se fumigaba cada quince días con la orientación de los empleados del Ministerio. En junio salieron los niños a vacaciones y para que los de segundo primaria volvieran a recibir la papa que les tocaba, se creó el tercer grado.

La cosecha fue de sesenta bultos con sólo tres arrobas de semilla y todos se dedicaron a usar los abonos y venenos y se comenzó a cultivar papa aún en las tierras de abajo, pues antes solamente se sembraba en las partes altas. “Desde entonces, la historia de la comunidad se partió en dos”<sup>55</sup>, pues nos volvimos más dependientes.

---

<sup>55</sup> Así lo considera el maestro Antonio Aranda, director de la escuela en esa época.

### *Tsapørap de pura y de ye*

Cuando es el momento de recoger el maíz, tiene lugar una actividad denominada *tsapørap*, palabra que no puede traducirse al castellano de manera que dé un sentido; por eso hablamos de *tsapørar* el maíz. Se trata de reafirmar el carácter social-comunitario de nuestra producción y de crear condiciones para que se mantenga.

Se celebra cuando ya hay los primeros *wañar*, choclos. Con un machete se recogen todos, cortando las matas completas y depositándolas en un montón en el centro de la rocería; al pie se coloca *wañutsi*, una planta rendidora. Luego se trae el choclo a la casa y se acompaña con millo para hacer una gran arepa que se reparte en pedazos entre toda la familia. No queda sabrosa sino como algo amarga; a la gente no le gusta el sabor, pero hay que comerla. Después, ya se puede utilizar el resto de la cosecha como se quiera.

El *tsapørap* de la papa se hace recogiendo una arroba que debe sacarse de todas partes del cultivo, después que el páramo, mojándola poco a poco, la ha jechado bien para que esté amarilla, gruesa y de buen sabor (si no jecha ligero, se hace con papa pintona, que apenas comienza a amarillar).

Se trae a la casa, se sancocha en agua que ya se tiene hervida y se prepara en puré, revuelta con queso y leche (antes se hacía en grandes canoas de madera y no en ollas de aluminio como ahora); se hacen bolas grandes, para que las papas crezcan del mismo tamaño, y a una hora fija se reparten a toda la familia amplia, dando a cada uno la misma cantidad. No se puede dejar ninguna bola a medio comer. Si sobran bolas enteras, se guardan. Parte del agua en que se han cocinado las papas se bota en un sitio por donde no haya pasado nadie, para que la cosecha no se pudra.

El *tsapørap* se hace porque en los cultivos hay un kal que produce enfermedades. *Køsrømpøtø* es la madre del kal, que es como un pelo que se

mueve y tiene los mismos colores de aquel. En guambiano lo llamamos *kəsrek pusrik*.

Tanto en el *tsapərap* del maíz como en el de la papa, se origina un gran intercambio de alimentos por toda nuestra sociedad.

En los períodos de siembra, cuando se realizan grandes *alik*, mingas, los bailes y la chicha son también grandes remedios para que se produzcan buenas cosechas.

### **Cultivo de *min trəkər* o *ankal pura* (trigo)**

Durante la época colonial, nuestras tierras fueron convertidas en la despensa triguera de Popayán y de toda la región vecina; este producto, que trajeron los españoles, constituyó uno de los principales componentes del tributo que se nos exigía. Cuando los terratenientes se apoderaron de las mejores tierras de nuestro resguardo, dejamos de cultivar trigo casi por completo. Ahora, con las recuperaciones, algunos están regando trigo de nuevo.

Su cultivo no se hace mediante *wap*, siembra propiamente dicha, sino que primero hay que *tsurəp*, regar la semilla, y luego *kasrəp*, tajarla con una delgada capa de tierra.

Si bien el trigo precisa mucha agua para germinar y crecer, ésta lo daña si cae en época de cosecha, por eso hay que regarlo en período de lluvias y recogerlo en época seca. Se riega en *srepəl* y nace rápido. Si se riega en agosto, las plantitas retoñan a los quince o veintitrés días y mueren por falta de agua, a menos que el aguacero se adelante para comienzos de septiembre, cosa que es poco frecuente.

Cuando el inicio de su cultivo se adelanta mucho, las torcazas devoran las semillas. Si todos riegan trigo en un mismo sitio, se puede regar más ralo,

pues las aves se reparten entre todos los sembrados, pero si hay un único triguero, se debe regar muy tupido.

En las tierras buenas se dan hasta veinticuatro tallos en cada mata, cosa que permite regar la semilla en forma menos densa; en tierras faldosas, hay que regar muchas más semillas si se quiere tener una buena cosecha.



Foto 33: Cultivo de trigo en Santiago

Antiguamente no se recogía muy seco para que el mismo tamo sirviera para amarrar los manojos; luego se acababa de secar y se tostaba colocándolo encima del *nakchak*, fogón, y quemando en él leñas muy gruesas. Ahora no es así y se recoge demasiado seco.

Se llevaba luego al trilladero, un cercado de madera tapado con cueros para que el grano no se brincara para afuera, y se extendía en dos capas, pisándolo con bestias toda la mañana. O se llamaba a una minga para desgranarlo a golpes de mazo. Luego, se recogía, se empacaba y se guardaba hasta que llegaran los vientos, entonces se cargaba a otro sitio para limpiarlo. Al aventarlo con mates de calabazo y madera, el viento arrastraba la basura.

La granza que quedaba *tømtsutsik lutilø*, sin desgranar, se separaba con un arnero de cuero.

En 1955, la Secretaría de Agricultura regaló una trilladora que nadie quería recibir porque decían que iban a quitarles las tierras a cambio. Con el tiempo, las trilladoras entraron para quedarse entre nosotros y hoy hay muchos que las tienen y las alquilan a otros compañeros, a cambio de una parte del grano.



Foto 34: Trilladora en Santiago

Se cultivan cuando menos cuatro variedades “tradicionales” y alrededor de once actuales. Las más antiguas son: motilón o inzaneño, motilón zorro *møsr* (motilón cola de zorro) o barbón, de espigas largas, que le dan su nombre, y motilón blanco y amarilloso; demoran entre siete y ocho meses para producir la cosecha.

Cuando se riega trigo en enero, más cerca de las tierras del páramo, se puede cosechar en julio.

Como ocurre con el del maíz, el límite superior para el cultivo de este cereal se ha ido elevando hasta alcanzar la vereda de Pueblito, con un incremento de un mes en su período vegetativo. Esto se debe al paulatino calentamiento y a la disminución de la humedad en el resguardo, causados por la casi total desaparición del bosque que atraía las nubes; ahora el sol pega directo sobre la tierra, la calienta más y la hace arenosa.

La tierra se vuelve polvosa en los lugares en donde se siembra ullucu y, entonces, nace lengüevaca; por lo tanto, es buena para regar trigo. También se riega donde ya hubo maíz; la caña de este se recoge y se quema para que sirva de abono.

Hace ya tiempo, se recogía el tamo después de trillar el trigo y se amarraba en unos estantillos parados, con tres árboles de lechero y tres matas de ají por delante y por detrás. Servía para hacer huir al trueno cuando se alborotaba.

### **Cultivo de *pachi trul* (ajo) y de *irre mən* (cebolla)**

Se precisa mucha agua para poder cultivar ajo en cualquier época del año; si no se dispone de ella, hay que escoger el tiempo adecuado para sembrar de tal manera que lo alcancen las lluvias; por eso se prefiere hacerlo en el *laməkuarə*, aprovechando el pequeño invierno que lo sigue para que pueda germinar

Hace algún tiempo, había una variedad de ajo pequeñito y muy resistente; daba hasta entre el monte y no se acababa. Hoy, ya no se consigue en ninguna parte.

Hoy existe una buena demanda de la flor de ajo y los compradores esperan los carros en la carretera o a la llegada al mercado, se suben a ellos y casi que arrancan las flores de las manos de las mujeres.





Foto 35: Cultivo de ajo en Pueblito

La cebolla es un cultivo permanente; una vez que comienza a producir, puede cosecharse cada tres meses hasta durante once años seguidos, sin agregar al suelo otra cosa que ceniza de los fogones. Pero ahora, en los cebollares más antiguos, el agotamiento del suelo está trayendo consigo enfermedades que los están arruinando, poniendo en grave peligro nuestra economía que depende, en considerable medida, de la comercialización de este producto.

Se prefiere sembrar cebolla en épocas de lluvia, bien en el *srepəl*, en las tierras medias, bien en el *laməsre*, en las altas. En la parte baja del *kurak yu*, no se produce. El momento de plantar lo señala la luna nueva, biche, unos tres a ocho días después de su aparición; si se siembra en luna perdida, no carga.

La cebolla nunca falta en los planes alrededor de las casas, pues se va resembrando por partes. En las faldas, en cambio, poco a poco se va quedando sin tierra a causa de la erosión; entonces, hay que arrancarla y resembrar. Es frecuente que las lluvias copiosas arrastren los cebollares con toda su capa vegetal, floja por las necesidades y la naturaleza del cultivo.





Foto 36: Cebollares en Ñimpi

La cebolleta se siembra en los mismos períodos, pero se espera hasta el cuarto o quinto día de luna para que cargue bien. La semilla se recoge en buena luna y se taja para que salga rápido. Si se la desmocha, se debe sembrar inclinada para que escurra el agua; si se pone derecha, el agua se recoge y la semilla se pudre.

La cebolla blanca pajarita desapareció. Servía para preparar el guiso de los antiguos y era muy caliente; se sembraba con abono de los ovejos y ceniza.

En otros tiempos, la cebolla se sembraba acompañada con ajo, mauja, oca y ullucu; como resultado, a estos no les entraba la peste y a aquella no se le secaban las hojas.

### Cultivo de *nørøtrukai* (haba)

Si se siembra haba en el *srepøl*, carga muy bien y se desarrolla sana; si se siembra en otro momento, le entran plagas, como el abejón, y no carga bien, aunque se levanta y florece lozana.



Foto 37: Haba acompañada en parte alta de La Clara

Algunos creen que si el haba roja se siembra el jueves o viernes santos, retoña con la sangre de Cristo y produce en tres meses.

El ciclo vegetativo de este producto es semejante en el *kausrø* y en el *kurak yu*, siete meses en ambos casos, pero en el primero de estos niveles se inicia en el *lamøstre* y en el segundo comienza en el *srepøl*, lo cual permite disponer de ella en épocas diferentes.

La variedad tradicional de haba, la roja, se está acabando. La gente dice que ya no carga, además los compradores la rechazan y no se vende. En su reemplazo ha venido la pastusa, cuyo ciclo es un poco más corto. Aun así, su cultivo y consumo disminuyen cada día más entre nosotros.

El haba es el cultivo acompañado por excelencia; rara vez se siembra sola.

### Cultivo de *lau* (ullucu)

Este otro tubérculo es similar a la papa en su desarrollo y, con ella, son los dos únicos cultivos del páramo, *kørrak yu*, (antes se sembraba también *møn*), en donde se demora entre nueve y doce meses para jechar. Su ciclo es de seis a siete meses en el *kausrø*. Por eso, en las partes bajas se lo siembra en la proximidad de las lluvias del *srepøl*, para tenerlo listo en abril, durante la época de hambre. La gente prefiere sembrarlo en el páramo pues engruesa más, no hay que desherbarlo y no le entran pestes.



Foto 38: Ulluco cerca de la Peña de la Campana

La mayor parte de las variedades del llamado ullucu bala, redondeado y de color rosado o amarillo, está desapareciendo porque es baboso, según



dicen, aunque resiste al verano y al invierno y hasta sirve como remedio. Es frecuente hallar las matas tiradas por los caminos, cerca a los sembrados, pues la gente lo arranca y lo arroja cuando lo encuentra mientras está trabajando. Antiguamente, éstas eran las variedades más apreciadas y propias, siendo precisamente este factor, según dicen los mayores, el que produce su descrédito de hoy.

Cosa semejante ocurre con el ullucu chinchén, medio redondo y muy sabroso: se pone color cenizo al secar y la gente lo rechaza por ese color.

### **Cultivo de *tsirruuy* (fríjol) y de *may misak* (alverja)**

En asocio con el maíz, el *tsirruy*, fríjol, se coge verde en marzo y abril, para venderlo en atados sin desgranar. Si se quiere seco, se cosecha uno o dos meses más tarde, pero entonces hay abundancia, los precios caen y ya no es remunerativo venderlo.



Foto 39: Cultivo de fríjol asociado con maíz

Al llegar la primera limpieza, a los dos meses de su siembra, se comprueba, a veces, que el fríjol no brotó, haciéndose necesaria una

resiembra. En este caso, el frijol todavía está verde cuando llega el momento de cosechar el maíz seco, entonces se dejan las cañas sin arrancar hasta que este seque, para que no pierda su apoyo. Esto es favorable si las cañas se quieren utilizar como leña, pues al dejarlas en el sitio se secan mejor que si se derriban, sobre todo una vez que comienza a llover.

Se obtienen dos cosechas de *may misak* al año porque su ciclo es de cinco meses. La primera siembra se hace en asocio con el maíz, a finales del *nukuarø* o comienzos del *srepøl*. La segunda se planta en diciembre en las tierras de abajo, en febrero ya está cargando y en abril, con las lluvias, se acaba de cosechar. En lo faldoso y arenoso se puede sembrar en el *lamøkuarø*.

Puede sembrarse sola en el mes de junio, para recogerla cuando aún está verde. Nunca se envara y el exceso de lluvia puede llegar a podrir las vainas que se arrastran entre los charcos.



Foto 40: Alverja en Cacique

## Cultivo de *mishi* (oca) y de *pañi* (mauja)

Si la *mishi* carga bien, demora un mes más que el ullucu en jechar; este ya está seco cuando aquella verdea todavía. El lugar más adecuado para cultivarla se halla en las tierras medias, encontrándose ausente del páramo y de las tierras de muy afuera. Bujíos, altos de Santa Clara, Mishampi, Santiago arriba y Guambía alta son las zonas más apropiadas para este cultivo, que está desapareciendo por razones culturales y económicas, pues se presenta un abandono acelerado de todos los productos cuyo destino es únicamente el autoconsumo, lo cual señala con claridad la fuerza de penetración del mercado.

La *pañi*, tubérculo arenosito de olor raro y muchos ojos, casi no existe, por las mismas razones. La gente no la come porque su olor “se pega al cuerpo”, pese a lo cual fue un importante alimento tradicional. Su hoja es redonda y su tallo colorado.



Foto 41: Cultivo acompañado en Cuanda: mauja, oca, maíz, frijol, haba, papa

En lo frío se cultivaban papa y ullucu y alrededor se sembraban oca y mauja para que espantaran con el olor las ardillas y otros animales que se alimentan con esos dos tubérculos. Ya en el páramo, la papa y el ullucu se sembraban solos porque la oca y la mauja no daban bien.

Hoy, cuando alguien siembra uno de estos dos productos, la gente murmura y lo hace avergonzar; entonces lo arranca y lo bota al camino; así es como se han ido acabando.

### **Cultivo de *wau* (arracacha) y de *sran* (cabuya)**

La arracacha fue uno de nuestros más importantes cultivos. Incluso se usó para la preparación de una chicha de amplio consumo. Hoy, ha desaparecido por completo. En el resguardo hay algunos lugares que reciben su nombre de esta planta (como el *Waunkullu*, Arracachal), pero no por su variedad cultivada sino por una silvestre, la arracacha de *Pishimisak*.

Se sembraba en luna llena y antes que saliera el sol para que sus raíces se extendieran como los rayos de este astro naciente. Antes de enterrar las semillas, se limpiaban y se golpeaban contra las pantorrillas gruesas de una mujer para que los tubérculos engrosaran bien.

Aunque en nuestro resguardo no se usa la cabuya, pues su fibra no tiene fuerza y se parte con facilidad, algunos la siembran como cerco. Florece a los cinco o seis años y se acaba la mata, regando gran cantidad de semillas que retoñan solas.

Para que se conserve, se cosechan las hojas cada año y se dejan sólo siete de ellas en el centro. Entonces no florece ni se acaba y va engrosando; cuando está bien jecha, el tronco sirve para fabricar los tambores tradicionales, ya que es duro, hueco y con buena resonancia.



### Cultivo de *min trul* (linaza) y de *møn* (col)

La *min trul* se cultivaba mucho antiguamente, pero en las tierras que fueran más malitas, pues daña el suelo. Después de la cosecha, había que dejarla secar al sol en manojos, se hervía y daba un aceite. Muy pocos la cultivan en la actualidad.

Hay sitios en donde no se siembra desde hace muchos años, pero cuando uno va a trabajar para sembrar otras cosas, aparecen algunas matas que han sobrevivido como si fueran silvestres.

La *møn* era una base importante de la alimentación de todos; ahora casi no se produce. Hasta podía sembrarse en el páramo en enero; después de recoger la hoja en mayo y junio, venía el paramo, la sancochaba y se acababa; ya no retoñaba más. Por eso daba una sola cosecha.



Foto 4!: Sembrado de *møn* y cebolla en Cacique





## CAPITULO 6

### KASRAK LINCHA (“TIEMPO DE ANDAR JUNTOS”)

Si a esta amplia variedad de ciclos productivos vegetales se agrega que las tierras de cada uno están repartidas en un buen número de parcelas, que se encuentran en los distintos niveles de altitud y presentan gran variedad de suelos, y además, que muchos poseen fincas en lo caliente (Morales, Piendamó, etc.) con cultivos como el café, no hay ninguna época del año que quede libre por completo de actividades que requieran la presencia del trabajador en alguna de sus parcelas. Sólo el mes de noviembre representa cierto alivio, sin que ello signifique total ausencia de trabajos agrícolas.

El gráfico comparativo que presentamos más arriba destaca períodos de febril actividad, notoriamente a fines del *nukuarø* y comienzos del *srepøl*, cuando se recogen las cosechas anuales, fríjol y maíz, y otras de productos con ciclos vegetativos de menor duración, se preparan y se siembran las tierras, labores que pueden prolongarse hasta octubre. El gran verano es, también, el momento de construir las casas.

Asimismo, en enero y a lo largo de toda la duración del *lamøstre* se acumulan los trabajos, pero nunca en una escala comparable con la de los meses de julio, agosto y septiembre.

Los días sin luna y los dos primeros de la luna que nace son malos para los trabajos agrícolas, pues estos no darán los resultados apetecidos; en cambio, son buenos para la limpieza de potreros porque las malezas tardan mucho más en crecer de nuevo. En la actualidad, algunos no trabajan el día de las ofrendas ni el viernes santo.

Tanto en el *parøpel*, época de escasez y hambre que coincide con la semana santa actual, como en las ofrendas, se prepara gran cantidad de alimentos para repartir a familiares, vecinos y visitantes, mecanismos de

redistribución y reciprocidad que vienen desde muy antiguo. Bajo la influencia de las ideas católicas, algunos creen que el viernes santo “se comparte la sangre de Cristo”.

El *lamøkuarø* es tiempo de arreglar la tierra para las siembras del páramo y de tumbar el monte.

La llegada de las precipitaciones equinocciales que introducen el *srepøl* luego del prolongado verano, marca el comienzo del año propio, del ciclo anual, que *Køsrømpøte* enlaza con el anterior, como ya se vio. Así lo dicen los mayores, quienes recuerdan que el principio del año era señalado por los primeros aguaceros y que era en ese momento cuando tenía lugar la celebración del inicio del nuevo ciclo.

Esto se confirma por el nombre que recibe esta celebración en nuestra lengua, el mismo del baile que le corresponde y que hoy se efectúa en la noche del 31 de diciembre: *srepilakualøm*, que se suele traducir como baile de año nuevo, pero cuyo significado propio es “día primero en que alumbra el rayo para llover”, es decir, el día en que llega *Srekøllimisak*, aguacero, cosa que ocurre hacia el 24 del mes de septiembre según el calendario occidental. Para nosotros no era, pues, un día fijo, sino móvil dentro de ciertos límites.

### **ISHIPONSREIK**

Por esos mismos días se daba también la venida de las sombras de los muertos, *møsik*, que regresaban a la tierra desde el otro mundo, del *kansrø*; en la actualidad se la llama fiesta de las ofrendas y, aunque el momento propio es en la noche del 31 de octubre, se celebra a comienzos de noviembre, pues se ha asimilado con la idea religiosa católica de las ánimas o día de los difuntos.

En el pasado, la iniciación del año nos encontraba a todos dedicados a las tareas agrícolas, terminando de preparar la tierra o ya sembrando a la

espera del aguacero, todo ello en *alík*, mingas, formas de trabajo ampliamente comunitarias. Eran las mingas más grandes. También se preparaban las abundantes comidas que compartirían todos los participantes en los trabajos.

Todavía hoy, las sombras de los muertos regresan a sus hogares para participar en la comida común; los vivos deben invitarlas a comer y a beber, así como se da comida y bebida a todos aquellos que ayudan con el trabajo. Regresa *pəsrməsik*, la sombra del sol, la del día, y no *yem məsik*, la de la noche, la de la luna.

La gente cuenta doce lunas desde la fiesta anterior y, entonces, prepara los alimentos que más gustaban a los difuntos mientras vivían en este mundo, para recibirlos con ellos a su llegada.

Las sombras vuelven llorando y por eso se dice que el aguacero es su llanto; de este modo, los muertos participan de la producción agrícola con el aporte de sus lágrimas, la lluvia que hará germinar las semillas y brotar las plantas. Así, su muerte no los desliga de los trabajos comunitarios de los habitantes de este mundo, sino que todavía hacen parte activa de la sociedad, la acompañan.

En nuestra lengua *wam*, ofrendas es *ishipənsraik*. En los tiempos de adelante, la preparación comenzaba con cuatro o seis meses de anticipación; se criaba un marrano que sólo comía maíz, pero no con tusa porque ésta le dañaba los dientes y no engordaba. Molían concha de armadillo y se la daban con el maíz desgranado. Esta comida lo hacía engordar bien y rápido.

Luego y con anticipación, las mujeres tejen las *wasr*, jigras. Para el *məsik* de los niños se hacen pequeñas, para los mayores son grandes. Debe haber una jigra especial para cada difunto.

Cuando se acerca el momento, quince días antes o una semana, hacen la chicha. Si se deja para última hora, queda muy muchacha y no tiene ningún sabor, es mera agua de maíz.

Ponen plátano y papa frita, carne frita, rosquillas de harina fritas. En la mochila van las papas y la cebolla crudas. La comida es de fritos que se ponen en tazas. En las *wasr* va lo crudo: papa, cebolla, ullucu, pan, vela, bizcochuelos para la gente mayor. Ponen tazas con mote, café, agua de panela, chocolate. En la actualidad también se colocan gaseosas y vinos, si al difunto le gustaban.

Alrededor se pone la comida que sobra, es decir, la que no se prepara. Hoy se ofrece sólo a los familiares que se han ido al *kansrø*; antes también se ofrecía a los padrinos de bautizo y matrimonio. Ahora, incluso, se hacen ofrendas en las escuelas, para recuperar la tradición.



Foto 43: Escuela de Cacique: Mesa con ofrendas para las sombras de los muertos

Los anteriores ponían la chicha en el *tsikall*, en la cama, de una manera especial porque es la bebida más importante. Hoy, la ofrenda se coloca sobre una mesa. Y se prende una vela para toda la noche. O dos velas o tres velas, una en el centro, otras a los lados. Algunos mayores ofrecían *itsik*, guiso de cebolla y carne picadas. En una época, si se tenían niños muertos, había que poner pan “guagua”, un pan comprado que tenía forma de niño.

Unos creen que para las sombras es como acostarse a dormir y levantarse a desayunar. El año de aquí equivale a una noche acostadas para ellas. Es ofrecer alguna cosita a los que vienen del *kansrø*. Si no se ofrece, esas sombras regresan llorando. Otros creen que desde allí vienen llorando y que por eso cae aguacero, que es el llanto de las sombras.

Después de la muerte, al levantar la sombra, los médicos dicen que se va llorando porque ama a la familia. Y vuelve de la otra vida llorando; por eso, aunque no sea época de lluvias, llueve, porque ese es su llanto. Si no llueve el 24 de septiembre, la gente espera el día en que vuelven las sombras para que llueva. El lloro de las sombras se relaciona con el trueno y con el aguacero.

Se ponen monedas en la mesa. Antes, para los niños era un centavo, para los adultos eran dos centavos. El conjunto de las monedas formaba lo que se llama un patacón. La gente las guardaba y si alguien moría lo enterraban con ellas. Esto viene porque antiguamente enterraban a la gente con sus joyas y lo que poseían; era un regalo. A la hora de la venida de las sombras, se les ofrecen esas monedas de la misma manera.

Allá, en el *kansrø*, en ese otro mundo que se encuentra en las estrellas, tal vez mucho más allá de Plutón, el más lejano planeta del sol de este mundo, o, quizás, en otro sistema solar, en un lugar alejado de su sol y, por lo tanto, oscuro y frío, el tiempo transcurre muy lento y lo que para las sombras de los difuntos, sus habitantes, es una noche, para nosotros es un año. Es decir, que nuestro ciclo anual corresponde tan sólo a la mitad de un ciclo diario del mundo de las sombras<sup>56</sup>.

En las ofrendas también se reparte la comida. Las sombras sólo comen el olor de los alimentos y dejan el resto para los de aquí. La gente va de casa en casa, visitando, y se les reparten las comidas; es un gran repartimiento del que participa toda la sociedad, aunque ahora se ha ido perdiendo.

---

<sup>56</sup> Hoy se está diciendo que el *kansrø* está aquí mismo, al lado de este mundo, pero no es visible.

Algunos dicen que todo se acabó el día de la muerte, pero no, no se acaban nunca las sombras, siguen viniendo, viven todo el tiempo.

Los anteriores hacían baile, pero no sólo baile sino que también había *keresrep*, consejo. Los mayores bailaban y se reunían entre ellos y hacían mojigangas<sup>57</sup>. Eran máscaras hechas con lienzo o pañuelos de seda. Los disfraces eran exhibir ropas; se ponían cuatro o cinco anacos o ruanas. Se vestían de joven, de matrimonio, de anciano, de cojito. Las mujeres no tenían ni tienen derecho a ponerse máscaras.

Trataban de imitar a nuestra gente, pero era como un agradecimiento y no como una burla. Era una enseñanza del respeto de los jóvenes a los mayores y así. Había mayores que no podían salir al baile; la gente se disfrazaba como ellos y en las casas los acogían como si fueran ellos.

Se escogían las casas que se iban a visitar en noviembre y se establecían los turnos para ir a cada una. Bailaban de seis a diez u once de la noche. Y al otro día se iba a las otras casas a bailar y a hablar.

En la actualidad, con la influencia de la religión, algunas familias llevan las ofrendas a la iglesia de Silvia el 2 de noviembre y las colocan sobre plásticos en el suelo. Las llevan en jigras muy pequeñas, en las que caben sólo 7 u 8 papas gruesas; cuando son para muchachos, caben 3 ó 4. En el pueblo compran pan y velas y las colocan en la iglesia; por ahí a las 11 de la mañana, levantan las velas y el pan y los traen para la casa. Lo restante lo dejan y el cura lo vende. Unas pocas familias se traen todo a la casa y lo dejan allí, sobre la mesa, para ir repartiendo a quienes llegan o para que lo coman los de la casa, hasta que se termina.

---

<sup>57</sup> Comparsas de hombres disfrazados, algunos de ellos de mujer, que recorrían las casas bailando. Todavía algunos jóvenes las hacen y recorren ciertas zonas, pero en forma muy limitada y sin la importancia de antes.



Foto 44: Velación de las ofrendas en la iglesia de Silvia

Un mayor cuenta que, en un tiempo, la gente comenzó a llevar también las monedas a la iglesia.

En ella estaba el Cabildo con todos sus alguaciles. Y nombraban a un anciano. Este se sentaba en una mesa, con un cristo y una calavera y con dos cajas para la plata. Iba diciendo: “por las ánimas benditas”, y cada persona pasaba y echaba las monedas, diciendo el nombre de sus difuntos. Cuando terminaban las limosnas, los alguaciles contaban la plata y anotaban en un papelito. Si recogían una arroba, el padre regañaba porque era poquito; si recogían una y media o dos arrobas, estaba contento: “ah, dios les ayude, siga señor gobernador a tomar un cafecito”. Después se iban para la casa. Y allá quedaba el padre bien rico, sentado encima de su plata. La comida que quedaba, el padre la vendía para beneficio de la iglesia. O llegaba gente del pueblo a comprar; el Cabildo vendía y entregaba la plata al padre.

Ahora, el Cabildo ya no asiste; no volvió desde 1980, cuando comenzaron las recuperaciones, y, durante cinco años, nadie volvió. Ahora están bajando otra vez. Todavía bajan algunos mayores y siempre hay alguno que se encargue de tocar la campana para recoger la plata, acompañado por otros hombres.





Foto 45: Recolección de las monedas en la iglesia

Una vez, el padre dijo que iba a aplazar para el lunes siguiente. Le dijeron que las ánimas vienen en día fijo y no les pueden pedir un plazo; y fueron el día que tocaba.

Antes de la conquista no se hacían ofrendas porque el muerto se enterraba con un moyo de chicha a sus pies y otro moyo con algunos de sus bienes al lado de la cabeza. Y con bastantes alimentos. Los muertos de ahora no se entierran con sus cosas; por eso hay que ofrecerles las comidas y bebidas que les gustan. Los familiares que se han ido al *kansrø*, dan sueños a los vivos, avisando que están con hambre o con sed.

Después que han regresado al *kansrø*, dan otros sueños para agradecer las ofrendas y para dar consejo, para que sigan viviendo y trabajando en sus tierras.

## AÑO NUEVO

Los mayores Esteban y Antonio Velasco y Manuel Jesús Tunubalá hablaron esta historia de los anteriores.

Cuando estaba para finalizar el año, hacían la figura de un mayor que ya iba a despedirse, lo montaban a caballo y lo llevaban a las casas. Le entregaban un papel escrito relacionado con la vereda<sup>58</sup>. El caballo era el mismo muleto que llevaban todos los años y ya estaba enseñado a cualquier camino. Durante el año, lo tenían mangando por el camino real y nadie lo podía molestar. Unos dicen que se llamaba taitapuro, pero esa no es palabra de nosotros. En nuestra lengua se decía que era *namuy kəllikmisak chikəpen kərrənarsapkən*, que nuestro mayor nos va a dejar cualquier cosita. Al hombre decían *tata* y a la mujer *shura*.

El vestido del *kəllik* era blanco, de lana de ovejo en la ruana; debajo le ponían otra ruana. No tenía zapatos y llevaba sombrero de caña y peinilla; le entregaba las herramientas de trabajo a los hijos mayores: a uno machete, a otro pala y a otro el hacha. El mayor usaba un chumbe atravesado sobre el pecho y en la silla llevaba un rejo de los de manejar ganado en las sabanas. A la mula le ponían rebozo rojo; como el *kəllik* iba con ruana blanca, significaba como los novios. En una mochila guardaba los documentos y los que iban bailando se los pedían para leer.

Dicen que en ese papel el *tata* aconsejaba así: que en la tierra pueden trabajar iguales, que nadie venda, que no peleen ni pongan cercos, que trabajen en común; la familia agradecerá mis consejos; hay que visitar a los familiares siquiera una vez al mes y ayudarles con la mano de obra; y dar el saludo a todos. Hablaba para que no quemaran los montes, para que no mezquinaran el agua que es para todos, y decía que las cabeceras de las sabanas eran de todos y que, por eso, esa mulita había enmangado en las sabanas. Al *tata* le ponían el papel y parecía que estaba hablando, pero hablaban quienes lo llevaban.

El papel contaba por dónde era la tierra de este *tata*; en el de aquí, escribía que salía de Alto de Troches y subía con estas peñas, - lindando con Mishampi y las sabanas y colindando con Malvazá-, a Cofre y Altares, al ojo de agua de Santa Bárbara. Luego, colindando con Trescruces y por ahí con el filo abajo y terminaba en la escuela de Pueblito. Atravesaba el río grande, *Nupi*, y subía el filo de Pescado hasta Bujíos, bajaba por *Kallimkulli*, bajando al *Achi*, y subiendo por este a llegar a Alto de Troches. Allí terminaba su tierra y era de cuenta de él; era la tierra de su familia. Decía que sus hijos siguieran así y no olvidaran lo que estaba hablando y así formaran a su familia.

---

<sup>58</sup> Entonces no se decía vereda, sino una zona de alcalde a partir de un río o quebrada o filo. Aquí se refiere a la zona de alcalde de Pueblito.

Al *tata* o *shura* no lo quemaban sino que lo enterraban en un hueco. No era que quemaban el año viejo, como se hace ahora con la costumbre de los blancos, sino que enterraban al mayor. Cuando enterraban a alguien decían: *wawa amtrap trapyu*, que vamos a sembrar la arracacha; *pilaio arrumpai*, que al año quería regresar por el avío. No se hablaba de enterrar, sino que se decía que “vivía y vivía y seguía”. Esas ideas se fueron acabando y se quedaron olvidados estos consejos.

Las mojangangas llevaban una jigra y adentro una media de aguardiente vacía. Cuando les daban de beber, no se tomaban el trago sino que lo iban echando en la botella. Era consejo de los anteriores acerca de cómo había que manejar el trago.

Siempre se llevaban dos juntos, la pareja: *tata* y *shura*. Ella hablaba a las hijas y con otro documento hablaba por el cebollar que tenían que tener en común; y de repartir la comida, primero al *tata*, después al hijo o hija mayor, después a los demás y a todos por igual.

Y las hijas comenzaban a llorar y a decir que tenían que guardar esas palabras. Y la *shura* regañaba diciendo que una hija no me va a oír, pues me puso mala cara y va a ser respondona.

Según lo que hemos contado, es posible que el año nuevo y la vuelta de las sombras fueran momentos diversos de una misma celebración, que se prolongaba por varios días y tenía lugar con motivo de la llegada de las lluvias.

## ***PQÑIK UREK***

A finales de junio era la celebración del *pəñik urek*, el chiguaco. Se colgaban algunos de estos pájaros en tres lugares: Guambía, Puente Real y otro sitio, y los hombres corrían para tomar impulso y saltaban para agarrarlos. Era para hacer más liviano el cuerpo y poder adquirir velocidad en la carrera.

Después, ya no se hacía a pie sino a caballo. Pasaban de a cuatro jinetes para abajo y cuatro para arriba. Dos o cuatro encargados jalaban el rejo y subían a los *pəñik urek* para que no los alcanzaran. Ponían cuatro o cinco pájaros al día. Se reunían hasta dos mil caballos en el *kausrø*. Los de allí tenían un caballo para cada día. Los de otras partes no tenían sino uno y, después del primer día, ya estaban cansados y les tocaba retirarse.

Para el San Pedro, los fiesteros no podían financiar la fiesta solos porque llevaba bastante gasto. Pedían minga a todos para ayudar o la gente ayudaba con voluntad. Había que tener buen ganado y, al recibir el encargo de la fiesta, ya señalaban el animal o animales para el guiso. El ganado se cuidaba desde un año antes: una res grande o dos pequeñas. Arrancaban tres o cuatro cargas de cebolla sin arreglar.

Llegaba gente a ayudar a hacer el guiso y llevaban veinte o treinta guangos de cebolla ya arrancada y arreglada. Alcanzaban cinco o seis cargas arregladas. Y dos o tres cargas de carne picada, sancochada. La carne se picaba después de sancochada. Colocaban un tablón largo sobre troncos en la sala y la gente se sentaba a lado y lado a picar carne y cebolla con machetes corticos y con filo sólo en las puntas. Treinta o cuarenta piones iban picando carne y otros quince iban pasando y recogiendo. Eran sólo hombres. Las mujeres resollaban papa, hacían café, cocinaban y arrancaban y lavaban cebolla. La papa la recogían entre hombres y mujeres.

Cuando acababan de sancochar todo, bajaban cincuenta o cien ayudantes. Le daban a cada uno el caldo de la carne con ají y un pedazo de carne. Daban a hombres, mujeres, niños y niñas por igual. Gastaban una piernada de carne para los cien.

Después vino el padre Vivas, cambió los *pəñik urek* por gallos y bajó todo a Silvia, diciendo que era la fiesta del San Pedro, el 28 y 29 de junio.

Por la tarde, citaban a la gente y había baile; al terminar el baile en la casa, bajaban a Silvia a bailar. Desde un año antes, sacaban gran cantidad de pollos, ponían tres o cuatro gallinas a sacar pollos. Reventaban seis o diez huevos de cada una y sólo salían pollos. Debían alcanzar para tres días; eran doce o quince gallos para tres días de fiesta.

La gente compraba bestias y aperos o ponía a engordar sus bestias desde un año antes. Y bajaban a correr al San Pedro. Al bajar, llevaban una

vacaloca tapada con rebozo rojo para quemar en la plaza pública durante las vísperas. El fiestero alquilaba una casa en el pueblo y pagaba en plata, papa o carne. Rico Sarria prestaba su casa, Rubén Pitingo también. Eran casas grandes que quedan todavía.

Ponían postes a lado y lado de la calle y les amarraban tres rejos buenos. Los pollos los colgaban metidos dentro de una jigma. La gente pasaba a caballo y los jalaba para llevárselos. Pero llevaban un pedacito no más porque era muy duro de jalar. Además, si un jinete cogía el gallo, lo arrancaba, pero los otros se iban encima de él y se lo quitaban y salía sin nada.

A los tres días, ya la gente iba subiendo para la casa tocando tambor y flauta.

Eran dos fiesteros: el mayor y el menor. Estos pagaban al cura para la misa y era caro (cien o ciento cincuenta pesos el mayor y cincuenta el menor). Y la misa, doscientos. La carga de papa valía treinta pesos. Se ponían dos ruanas blancas, una negra y una gris. Sus mujeres se ponían cuatro anacos y cuatro rebozos. Y dos libras de gargantilla de chaquiras y dos de cruceros de plata.

Se nombraba gente para repartir comida y café. El fiestero mayor compraba dos gruesas de pólvora y el menor una: tronantes y luces y tronantes de dos tiempos, que suenan de a dos, de a dos. Seis meses antes la encargaban a un campesino de Piendamó.

Al terminar la fiesta, se hacía el compromiso con el padre para los fiesteros del año siguiente. Se acabó porque ya nadie quería ser fiestero porque era mucho gasto. Además, unos decían que era una fiesta antigua, mientras otros hablaban que era incorporada por el padre Vivas.

## BAILE DE LA CHUCHA

Cuando se terminaba de construir una casa nueva, hacían unas chuchas de paja, hembra y macho, que eran como el padre y la madre de la chucha, y las colocaban arriba, en el *yakalu*, la cumbrera del techo, con cáscaras de huevo en el hocico. Se hacían con las puntas de la paja que se recortaba del borde del techo. Nombraban dos mujeres y dos hombres ancianos como dueños y dueñas de la casa; ellos recogían la paja y el bejuco, armaban las chuchas y las colocaban en los dos lados de la cumbrera; este trabajo no lo podía hacer el dueño de la casa. Además, estos cuatro dueños tenían que aportar aguardiente al dueño de la casa, aunque solamente dieran un litro, para que no los mordiera la chucha.

Al maestro constructor le entregaban una botella de aguardiente para que repartiera a todos los que mingaban. Con ese regalo, primero daban a la casa. Daban una olla de chicha para que no fuera a haber hambruna en esa casa ni faltara nada. Era como un bautizo; servían una copa de aguardiente y otra de chicha y tiraban para arriba. Ese trago, *nekuchipilekən*, no volvía a caer, no caía ni una gota al suelo; la paja del techo se lo chupaba todo. Quienes hacían este remedio decían al dueño que, si chupó toda y no cayó, es señal de que va a tener todo lo necesario. Era una fe de antes. También era seña de que la casa sería caliente y no se iba a podrir rápido, sino que iba a durar y no sería húmeda. Se interpretaba como que la familia de allí iba a vivir tranquila. Y ya los demás comenzaban a tomar y a bailar. Tomaba primero el maestro y luego comenzaba a repartir a los demás asistentes.

También hacían *tsapərap* abriendo huecos en las cuatro esquinas de la casa y echando aguardiente en ellos para refrescar, colgando carne en el techo, regando papa en las cuatro esquinas y colgando maíz, para que no faltara la comida.

Antiguamente, las chuchas permanecían uno o dos años en el techo; pero con el tiempo, la fiesta se comenzó a hacer inmediatamente se terminaba el techo. Cuando se demoraban un año, era para esperar que la casa estuviera acabada por completo, con puertas y repellada y seca para que ya se hubiera calentado. Luego de un año, bajaban las chuchas al anochecer, las entraban a la sala y bailaban con ellas. El dueño pedía a alguien el favor de bajarlas, porque él no podía; ofrecía aguardiente para que lo hicieran. Decía que en ese sitio la chucha molestaba mucho con las gallinas y por eso había que bajarla y matarla. Fritaban papa, plátano y carne (porque a la chucha le gusta la carne) y bailaban con ellas abrazadas, después de ofrecerles la comida.

Al amanecer, entregaban las chuchas a uno que corriera mucho y lo perseguían con varas; al alcanzarlo, las mataban de cuatro garrotazos, luego las pisoteaban y, después de desbaratarlas, las quemaban en una piedra grande o en el camino real. Otras veces las colocaban en el centro de la sala y nombraban a uno para que las matara; le vendaban los ojos y él tenía que matarlas golpeándolas con un machete. Primero miraba dónde estaban y después lo vendaban. Los demás, con una guasca que les amarraban, las cambiaban de sitio; si no acertaba, perdía y tenía que pagar media de aguardiente. Se hacía para que nunca vinieran chuchas a comerse las gallinas.

Todo aquel que viera la chucha, quedaba invitado al baile. Preparaban chicha de maíz y aguardiente chiquito al escondido. Pasaban dos veces la chicha y dos el trago para que los asistentes se animaran a bailar al toque de tambor y flauta. Antes de bajar la chucha y matarla, nadie debía tomar ni una copa, al contrario, a la chucha se le ponía ofrenda de aguardiente; después de matarla, sí tomaban.

Bailaban en fila, uno detrás de otro formando un cuadro; en cada esquina daban dos vueltas. Había que bailar haciendo el cuadro cuatro veces;

si alguno no bailaba las cuatro, las venas se le ponían gruesas y le daban varices. Mientras bailaba, la gente gritaba: “viva el casero, viva la casera; que maten la chucha”.

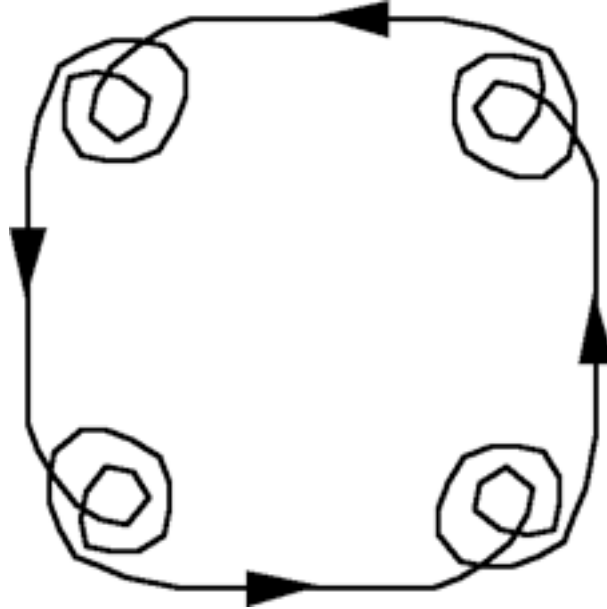


Gráfico 19: Cuadro del baile de la chucha

El tambor y la flauta sonaban muy bueno. A cada pieza, el dueño de la casa repartía el aguardiente y la dueña de la casa daba la chicha. Primero repartían a los músicos, después a los que bailaban y por último a los que sólo estaban mirando. Era baile de los hombres y de las mujeres; algunos se disfrazaban, pero sin usar máscaras porque el tiempo de éstas es en noviembre.

Ahora que hacen las casas con techo de teja, bailan, pero ya no se acuerdan de hacer las chuchas como cuando eran de paja. Ya se ha olvidado.

Nuestros mayores dicen que todas estas actividades no se deben llamar fiestas, pues ésta es palabra del blanco; antiguamente se decía que eran *kasrak lincha*, épocas de andar juntos, de estar reunidos, especialmente cuando se referían a las ofrendas. En ellas se manifestaba la existencia de la sociedad guambiana, del compartir.





## CAPITULO 7

### VIVIR COMO NAMUY MISAK

“Hace unos sesenta años, la palabra de los mayores quedó silencio; los jóvenes han olvidado todo”.

En tiempos de los anteriores, *Nupirau* era todo nuestro territorio, que se desenrolló a partir de la laguna; la gente, que también vino del agua, se pensaba en relación con la tierra que ocupaba y trabajaba, no se pensaba por separado, no había una idea de comunidad aparte del territorio<sup>59</sup>; el agua daba la unidad. Esa idea de comunidad salió de los blancos, ellos la trajeron, nosotros no sabemos qué es comunidad.

### **LO QUE ES SER GUAMBIANO**

En ese entonces, todos los caciques trabajaban en común; había *mayeiley* porque había alimentos y productos guardados para dar a todos en las épocas de escasez. Había mingas y no había necesidad de que cada uno llevara su colaboración, sino que quedaba en el fondo común. *Mayeiley* significa que hay para todos. Con este principio se organizaba nuestra sociedad antes de llegar los blancos.

*Latá-latá* y *linchap* eran otras ideas muy propias, que se han ido perdiendo. Están relacionadas con todos los sentidos de la vida de nosotros — y no sólo en el compartir la comida y el trabajo—, con toda la vida familiar y de la gente. Se van reemplazando por cosas de afuera. Se ha tratado de

---

<sup>59</sup> Ya Marx habló de comunidad natural para referirse a aquella que engloba a hombre y naturaleza, aquella en la cual la sociedad no se ha desprendido de la naturaleza.

conservarlas en las mingas, pero son más débiles cada día. Este sentir ya no se transmite a las nuevas generaciones en la palabra de los mayores; ésta se ha hecho silencio.

*Maya* quiere decir todos juntos, todos en general, todo el pueblo guambiano. *Elø* significa que hacemos *alík*, minga, que somos *wam*, que estamos sobre y al lado de algo. *Mayaelø* es el conjunto de todos los que estamos acompañados, como el cacique o el gobernador, que están en el centro y todos alrededor suyo. *Elø* es como una identificación. *Ma* da un sentido de compartir; si se dice *ma*, se entiende que coma; *ya* es la casa.

*Mayaelan* también es todo, pero su uso está perdido. Cuando a una minga llegaba con un niño recién nacido, saludaban a este igual que a los demás asistentes y, si entraba a la cocina, también le servían comida, como a todos. Era parte de todos, aunque fuera un niño; lo saludaban con café o con sopa a su medida, pequeña, aunque la recibía y tomaba la mamá. Así se lo reconocía como persona. *Mayaelan* quiere decir que es para todos.

Se decía *mayaelan* porque se refería al territorio, a la casa grande, la de todos los *namuy misak*. Cuando se dice “los de la cocina”, *namuy yaumpuelø*, se refiere a un padre de familia y a una madre con sus hijos e hijas que no se han casado. Para tratar a los hijos e hijas que viven por fuera, porque se casaron y ya salieron de la cocina, se dice “los de la casa”, *namuiyawelø*. Al grupo de todos los parientes se le llama *namuy yaumisaamera kowelø*, que quiere decir “todos los de la raíz de nuestra sangre”. Si se dice *nam misak mera*, se generaliza, se encierra a todos los guambianos. Se principia con la de tres, la familia, y se encierra con una sola, que los blancos llaman la comunidad. Se encierra con el ciclo del agua y con los sabios propios.

Lo que mantenía unida la familia era la comida común, el comer juntos. Si se reparte desigual, comienza la desunión porque no hay igualdad. Cuando se empieza a mezquinar, allí empieza la pelea.

*Latá-latá* es una idea muy grande. Si se dice sólo *latá*, da idea como de un concepto personal, individual. Al decir *latá-latá*, abarca en global; sólo al decirlo dos veces adquiere ese sentido. Si decimos *ñim meray kuchá latá*, se entiende para uno sólo, no se extiende a los demás. En *latá-latá* ya hay dos palabras y da un sentido amplio.

Se entiende mejor cuando vemos lo que pasa con la comida: si una mujer no sabe repartir la comida, a veces saca con mucho caldo y otras solamente con el revuelto. Sirve mal, no hay *latá-latá*, no hay igualdad.

En las mingas también se da *latá-latá*, porque hay que fijarse en todos y no dejar a ninguno sin comer. Pero tampoco se puede dar a todos con la misma medida, a cada uno corresponde una medida según lo que él es, por eso hay tazas de distintos tamaños, unas más grandes, otras más pequeñas. El que pasa la taza al que va a comer no puede entregar a cualquiera, debe tener en cuenta el orden, a quién hay que entregar primero, a quién después y en qué medida a cada uno. Por eso, las mujeres deben ser soñadas y curadas para servir bien y los hombres deben ser soñados y curados para repartir bien. Es una gran vergüenza cuando uno estira la mano para recibir la taza cuando no le toca.

Aquí entra el derecho, es derecho de todos; no se debe preferir a alguno, como cuando se prefiere a los hijos mayores y no se le da nada a los menores, se los deja sin derecho.

El que sabe, debe decir: hay derecho para mí y para ustedes también, hay comida para mí y para ustedes igual. Es igualdad según el derecho de cada uno. Es el derecho mayor. Por fuera están los derechos menores, los de los blancos. Estos están alrededor del encierro del escudo guambiano, no están adentro.

Cuando vinieron los españoles, el *Tatakøllimisak* cogía la vara con la derecha, con toda la fuerza, con toda la autonomía. Cuando pedimos el

derecho después que terminó la guerra, no fue por destruir a los campesinos y a los ciudadanos, sino que se hablaba en general. Lo que nuestras leyes querían hacer era una ley conjunta con los blancos, una ley que recogiera los derechos de todos, según le correspondiera a cada cual, una ley que saliera desde la raíz hasta llegar al cogollo, basada en el respeto y el amor.

Pero se quedó en teoría; los blancos no querían nada conjunto con nosotros, querían todo para ellos sin respetar nuestro derecho, hicieron las leyes solos, desde el cogollo hacia el pie; y esas leyes y los derechos quedaron sólo para ellos. ¿Por qué quisieron quitar la flor de la papa y de todos los frutos?

Con la tierra, se da un derecho de posesión en partes iguales a cada hijo; si reclaman los nietos, es un segundo derecho y entonces es menor y les toca menos tierra; si hay un tercer derecho, entonces se dará menos. Ahora no hay tierra suficiente y se han perdido los derechos menores; no es ya el tiempo de antigua.

En el matrimonio, el *latá-latá* quiere decir que los dos se comprometieron a acompañarse y compartir en el trabajo. Cada uno tiene que ayudar en el trabajo de su suegro. Hay un intercambio de trabajo. El matrimonio son dos, *latá-latá*. Es intercambio entre familias, aprenden a compartir *latá-latá*, a compartir en igualdad. Los caciques mayores compartían con los caciques menores. El préstamo de mano de obra es también *latá-latá*.

Para trabajar bien en las cosas de nosotros, hay que mirar el derecho, *aship*, después hablar el derecho, *waminchip*, y luego trabajar, dar el derecho, *marəp*.

*Linchap* es acompañar. Si voy a hacer un trabajo, puedo ir donde los familiares e invitarlos: “acompañenme a hacer un trabajo”. Y ellos se comprometen.

Unos hablan igual, piensan iguales, *latá-latá*. Otros no dicen nada, pero sí están, aunque sea de bulto, pensando en su gente. Compartir y acompañar es lo mismo. Cuando uno llega, le dicen: “entre, acompáñenos, gracias por la compañía, descanse; aunque no haya desayuno o comida, acompáñenos. *Chimutsamtik kəpen muchip lincha kintrap*, si hay, comamos, y si no, pasemos así”. Uno contesta: “*trenchap*, hagámoslo así”.

El de la casa en donde hay una reunión dice: *ka lincha munukui*. Aunque no hablen, comparten una unidad, comparten la compañía. Y no se van sin decir nada, sin despedirse. Dicen: “tengo algo que hacer, hasta aquí acompañé, si tengo vida nos veremos en otras vueltas”. Le contestan: “si es así, en otra oportunidad le vengo a invitar, gracias”. Los de ahora se van sin despedirse.

Cuando hay una asamblea, eso es un acompañamiento, aunque la gente no esté poniendo cuidado, aunque esté hablando de otras cosas, porque está dando fuerza a una idea. El que no acompaña es un personalista, una vergüenza grande. El que está en silencio, está dando valor a la reunión. Pero el que está cerca y se opone y destruye, ese no está acompañando, se dice que usted no quiere acompañar esta reunión, usted no quiere esta organización, usted está al contrario.

Si concebimos el territorio como la gran casa de una gran familia, la guambiana, el *mayaelə* se ve como la autoidentidad de esta gran familia, pues *elə* es un identificador; quiere decir los que somos de esta casa, entendida como gente y como espacio, lo que somos nosotros, los *wam*. *Mayaelə*, lo que somos nosotros los que compartimos la comida de esta casa, la identidad de esta casa, unidos, juntos alrededor de nuestra autoridad.

*Latá-latá*, *linchap*, se comparte para formar la pareja de los dos y formar una familia, recibiendo el consejo y teniendo sus experiencias; así se forma una casa, un grupo, una unidad. Y viene la multiplicación.

Los de fuera de la casa van viendo y escuchando ese comportamiento y esas palabras. La gente se da cuenta y sigue el ejemplo. Y le piden favor al padrino, que dé consejo, dé su idea. Si da resultado, va a un cargo más grande, puede ser cacique, puede ser gobernador. Los demás lo recomiendan y se hace gente grande de experiencia. Y dice a los niños que, cuando crezcan, ellos también van a ser adultos de experiencia, *namuy misak*.

Los tres conceptos encierran como parte de nosotros, lo que somos. Aquí hubo primeramente uno solo, pensante en vivir y en producir, era *Pishimisak*; no había contradicciones; como era *pishi*, era fresquito, vivía tranquilamente con su familia. Salimos nosotros, los *namuy misak*, y se formó el *namuy merrap tatakøllimisak*, el cacique, que tenía relación con otros pueblos nativos. Traía tres formas para resolver y unir, que son estas tres palabras de nosotros.

*Maya* es el centro del sombrero propio; en su centro hay uno, un cacique. *Elø* va dando todos los colores que rodean el centro, los colores del aroiris. Allí está uno que dirige, que ve todas las cosas. Sale del centro y va girando alrededor, encontrando muchos caminos y organizaciones. Va saliendo pero no sale del todo. Cuando llega al extremo, el cacique Payán va volteando para encontrar otra vez el centro. Y se devuelve por el mismo hilo, el *tøm*, que lo devuelve hasta llegar al mismo centro. *Maya* es de todos: usted está conmigo, usted también está conmigo, usted, usted, usted, el cacique Payán con los caciques menores.

*Elø* quiere decir que todos tienen el derecho de comer, sean muchachos o muchachas. Hoy apenas decimos: “el derecho es de todos”, pero eso es en castellano. En guambiano es *mayaelan ashshikey*, queremos que nos mire a todos y a todos nos dé de comer o de beber.

El *təm* globaliza todo, es el que une, el que encierra; el aroiris tiene *təm mera* en donde se empatan los colores. Entre nosotros no se hablaba del común sino que se decía *mayaelə*.

En ese tiempo, cuando se contaba la historia, los mayores preguntaban a los hijos: “a partir de hoy, ¿qué haremos para nosotros y para todos?”. Vivir de acuerdo con estos tres principios era vivir como guambianos, con la idea que hablaban los mayores: “anocheceer bien bonito, amanecer bien bonito”, *tapshik warap tapshik kualmanrrap*.

Cuando los blancos llegaron, nos quitaron el sombrero, nos rompieron las ruanas, nos rompieron las camisas, nos quitaron las bayetas, arrasaron con todo lo de nosotros; todo lo acabaron. Por eso estamos así.

### **ALIK (LA MINGA)**

La minga constituye parte fundamental del pensamiento propio, de la manera de vivir como guambianos. Los mayores hablan que “la minga es como una fiesta”, un gran momento de estar todos juntos; es *kasrak lincha*. Con ella se vive según la idea propia de *mayeiley*, *latá-latá* y *linchap*. La minga es *alík* porque es acompañar en el trabajo. Decir que la minga es *alík* queda muy claro en guambiano, pero es muy difícil de entender en castellano. La minga comparte, es una fuerza, hay una unidad. La minga está relacionada con los colores de *Kəsərəmpətə*, pero no se sabe bien cómo.

La música y la danza eran una fuerza y un calor que daban continuidad a la actividad de *alík*. No podían faltar en las mingas. El *palepaluz*, tambor y flauta, también mingaban. Los músicos iban a la minga tocándolos y, al oírlos, la gente iba detrás a mingar.

Un mayor de Pueblito recuerda la importancia de las mingas y cómo la música propia era una parte fundamental de ellas:



Mi abuelo era de Floramarilla y mi abuela de Talanguera arriba, que era Guambía y hoy es Quisgó<sup>60</sup>. El era médico de lo propio; tocaba flauta, tambor, guitarra y luína (dulzaina). Tenía dos cuñados que también eran médicos de lo propio y músicos. Mingaban y el abuelo venía a caballo y traía su tambor. Yo lo cargaba.

Venían por la quebrada Aguablanca, que tenía un vado en la parte ancha. A las 5 de la mañana llegaban. En un cuero grande arreglaban todo. Echaban chicha al tambor por dentro y lo frotaban por fuera para apretar y templar. Lo ponían a un lado y limpiaban la flauta y le echaban aguardiente y la meneaban y volteaban y, si no se regaba, decían: “así sí, así sí”.

Al terminar, decían: “ya, ya”; y los alzaban y hacían la música antes de amanecer. Toda la guacada mingaba. El abuelo flautero, tocaba. Todos llegaban al amanecer, hombres y mujeres, y les daban chicha. El dueño de la minga decía: “abuelos, ahijados, nueras, nueros, vamos a mingar todos”.

Entre los cuatro músicos, dos tamboreros y dos flauteros, tocaban adelante, durísimo, y la gente se iba adelante en filas a voltear eras y enraizar potreros. Iban las mujeres y los hombres. Dos mujeres no podían trabajar juntas porque dejaban puntas por falta de fuerza. Ponían entreverado: un hombre, una mujer, para que fueran parejito.

A mí me mandaban con una guasquita anudada. Cada trabajador hacía un nudo y así mandaban la razón de cuántos eran, para que las cocineras prepararan la comida. Era la cuenta de la minga. Yo era pequeño.

Había mucha minga para traer vigas y tirantes para las casas de paja que todos hacían. Después traían la paja. Cargaban todo el día desde Guambía y el Alto de Cacique, en donde la compraban. Terminada la casa, hacían la chucha.

Al año la bajaban y ofrecían aguardiente. Eso era hacer *yatsaperrap*. Le daban dos botellas o más a quien la mataba; al que no, lo hacían gastar a él. Se hacía para que, al matarla, no llegara la chucha a la casa a comerse las gallinas. Para matarla, había que mingar a la gente. Y allí la pasaban contentos y en unidad.

En las mingas pequeñas repartían comida al día siguiente también. En la tarde de la minga daban dos tazas de comida; a la mañana siguiente daban una sola. Duró así años y años.

---

<sup>60</sup> Resguardo guambiano vecino del de Guambía, al otro lado del río Mancheý.

## Minga de Caciques

Los anteriores hacían varias clases de mingas, algunas de las cuales se han olvidado con la dominación. La más antigua y la principal era la minga de los caciques, que se hacía en la época de antes de Colón. Una parte del producto que se cosechaba se repartía entre todos los participantes. El resto, que era la mayor parte, se almacenaba en grandes depósitos en Pupayán y se entregaba al pueblo cuando llegaba una época de escasez; era *mayeiley*.

En esta minga se daba una gran unidad de los caciques de las distintas partes y de toda la sociedad guambiana alrededor del cacique central. Las comunidades iban a mingar, *alik*, con el cacique Payán, para todo el pueblo y no sólo para él. Así era la minga de los caciques.

## Minga del Cabildo

Después que llegaron los españoles, la principal de todas y la más importante vino a ser la minga del Cabildo, en la cual participaban todos los guambianos. Una parte de los productos de esta minga se daba en *latá-latá* a todos los participantes que acompañaban, *linchap*; otra parte era para las necesidades del Cabildo. Cuando se llamaba a esta minga, todos tenían que ir. Si alguien no ponía cuidado y hacía una minga particular, el Cabildo mandaba traer toda la minga a trabajar.

Para esta minga alistaban mucho maíz y piedras de moler. Desde una semana antes, mingaban a unas jóvenes para moler el maíz. Trabajaban con las piedras y tenían fuerza y volvían polvo el maíz. Duraban dos o tres días con sus noches moliendo para la chicha. En la molienda había *kuumarəp*, se cantaba al ritmo de las piedras para imitar el sonido de la torcaza: una canta en el nido y otra encima del árbol, a veces triste, a veces contenta. Las jóvenes cantaban mientras molían; si alguna cantaba mal, no podía moler. Pero había otra forma de hacer la chicha sin moler el maíz, masticándolo después

de cocinado; la saliva hacía fermentar el maíz y daba muy buen sabor a la chicha.

Si una persona tenía un lote de tierra buena, el Cabildo le pedía para sacar una cosecha para el Cabildo. Pero no se sabe bien en qué invertían el producto, que era bastante porque en esa época la tierra producía sin abono. A los que acompañaban, les repartían por jigradas.

En otras mingas del Cabildo no participan todos juntos, sino que se organizan varias, por zonas de alcalde. El gobernador acuerda con alcaldes y alguaciles. Estos van a citar a la gente con ánimo y rívido; por eso tienen que llevar su vara. Lllaman para sembrar o hacer eras y va toda la gente, pero no es todo el mundo. El alcalde de una parte organiza para sembrar esa parte: Puente Real y Michambe hacen una, Campana y Pueblito otra, y así las demás zonas.

A cada uno le toca llevar su café. La gente llega tarde, por ahí a las 10, y levantan el trabajo a las 11 para descansar; luego siguen de las 12 a las 3. Pero rinde mucho. Van hombres y mujeres. En cada lugar siembran distinto según el sitio: trigo, maíz o papa. En el trabajo, los que van atrás y terminan su tarea, se pasan adelante y dejan un espacio para que los demás sigan trabajando. Los alguaciles avisan cuando es la hora del descanso para tomar café, pero en otras ocasiones paran cuando están cansados. Nadie controla eso. El alcalde o los alguaciles avisan que ya es hora de trabajar de nuevo.

En la minga del Cabildo, este mingaba en biencomún. A veces los guambianos hacían acuerdo con otras comunidades para hacer chambas: Quisgó y Pitayó han hecho, por Petacas hay chambas en tierra y amuralladas, en Pozo Negro también las hay, por Cresta de Gallo hay en tierra y alambrado. El Cabildo miraba mucho los límites del *nupirau*.

El individualismo ha ido debilitando las mingas más grandes. Ahora, hay algunos que los llaman a mingar, pero no salen. Por ese motivo hay razón para

regañarlos, pero no hay otro castigo porque no se considera falta tan grave. Ellos se van apartando de su gente. En otra época, cuando el Cabildo llamaba a trabajar y alguno no iba, lo regañaban muy fuerte, pero también podían ponerlo en el cepo.



Foto 46: Minga del Cabildo en la recuperación de Santiago, durante una reunión de autoridades indígenas del suroccidente, con participación de guambianos, paeces, pastos y solidarios

### Minga de hacer o arreglar puente

También había otras mingas de trabajos que beneficiaban a todos, principalmente para hacer puentes y caminos. Las carreteras que hay en nuestra tierra han sido trazadas por los guambianos y los puentes hechos por nosotros mismos. Eran mingas estrictas y todos tenían que participar.

Para la construcción del Puente Real<sup>61</sup> se hizo minga. Primero se derribaron los árboles, luego se limpiaron y fueron transportados por los

---

<sup>61</sup> Antes no se llamaba Puente real sino *Piñiwampik*, sitio de los cerotes (que es un árbol); aquí es toda una guaicada que estaba llena de estos árboles hasta llegar al *Lalutu*, Arrayanal. También se decía *piundzik tsikal chak*, o sea el plan del puente de madera. *Tsikal* es la estantería o estructura;



hombres mientras cantaban, arrastrándolos con bejucos, rejos de cuero y palancas. El lugar de un nuevo puente era bautizado por curanderos que llevaban hierbas.



Foto 47: Minga de guambianos y paeces para arreglo de un puente en Juanambú

En las mingas de puente, la madera se traía siempre de *Nesiamuntaña*<sup>62</sup>. Salían hasta 600 personas, que cantaban mientras iban hacía arriba. Para poder tumbar la madera sin peligros, el sabio propio tenía que pedir permiso a *Pishimisak*. Cuando acababan de cantar y antes de tumbar el árbol para la viga, le hacían una muesca alrededor para poner los rejos, pues luego de tumbar el árbol nadie era capaz de alzarlo para amarrar; así, después de caído, no era sino pasar la punta por la muesca y amarrar.

Al lado de la viga iban tres cantantes que decían: *achira, juisa piumay amun*, vamos para el río. El canto se cantaba todo el tiempo por los tres cantantes; ellos iban aparte y no tiraban de los rejos, su trabajo era cantar.

---

primero se pone el *tsikal* y después el *piundzik*, el puente. El nombre de Puente Real lo puso Hernández de Alba.

<sup>62</sup> Montaña de la Iglesia, que quedaba por El Peñón y todavía tenía árboles grandes y finos.

Iban a ambos lados del palo. Los sabios propios hacían remedio para que la viga no se dañara ni hiciera daño a la gente. Nombraban a *Pishimisak* y le echaban una rociadita del refresco. De acuerdo con la señal que sintieran, se le echaba el remedio a la viga, fuera señal a la izquierda o a la derecha.

Según el nombre de la madera, los cantantes decían: *aisha*, *achira*, *tachira*, *jua uwa*, y ahí mismo los macaneros ponían el rejo. Decían: *oa*, *oa*, y todos tiraban del rejo con mucha fuerza. Si la viga sonaba, el cantante alzaba la mano derecha y decía: *a*, *a*, y todos se detenían. Si la madera estaba sonando era porque iba a lastimar a alguno; entonces, los que tenían macana<sup>63</sup> puntaleaban de cada lado y volteaban la viga antes de jalar otra vez. Cuando iban por un plano, decían: *jaisa*, *áchira*, *ea*, *ea*, y todos tiraban con fuerza y la llevaban de una vez hasta el río. Cuando estaban llegando a donde iba a ir el puente, los anteriores hablaban muy distinto para poder colocar la viga. En su palabra decían: *larrøkurnantrap*, es decir, que el agua está pasando de arriba para abajo y hay que poner la punta del otro lado, quiere decir como “brincar esta agua”. Entre tantos, cantando y riendo, llegaban muy rápido, en un día. Más tarde, todo fue cambiando y la gente se burlaba de quienes cantaban.

Cantaban para que el palo corriera sin problema. Con ese canto y metiendo macanas por ambos lados, la viga se movía bien. Si alguien iba a morir aplastado por el palo, este también gemía. Si iba a machucar a las personas, la madera avisaba con un sonido; y la gente sabía entender y decía: “¡Jesús Credo!, va a morir alguien”. Al jalar el rejo, este se soltaba y tumbaba a las personas.

Hay una paja que llaman *kurrapu*. Con un ramo de ella hacían una escobita y la llevaban para ir barriendo alrededor de la madera. También hacían soplos por abajo y por arriba; este era el remedio para cuando la madera comenzaba a rugir; así, machucaba, pero no mataba a la gente. La madera es

---

<sup>63</sup> Varas de madera muy fina que se empleaban para apuntalar, mover y hacer avanzar las grandes vigas. Probablemente eran de palma de macana.

viva. No dejaban asomar a los niños cuando pasaban con la viga; si se asomaban, los ponían encima del palo que traían y los juetiaban. Lo mismo hacían con las mujeres. Decían que si los niños y las mujeres veían arrastrar la madera, el palo se atrancaba, no corría.

Para hacer un puente antiguo, hay las vigas gruesas que van de lado a lado del río, trabadas en una y otra dirección. Encima de ellas va un tendido de macana colocado a lo ancho y bien parejito. Luego se agarra el tendido poniendo un listón por encima y otro por debajo y amarrándolos con bejuco de monte o de china.

Para la construcción de los puentes de ahora, la gente aporta trabajo, piedra redonda del río y arena. Cuando es lejos, en los Altares por ejemplo, la gente ayuda a transportar el material a caballo o a pie. Las mujeres tienen los cebollares allá; cuando van a trabajar, llevan una tablita o una arroba de arena o de piedras. Así, todos ayudan.

También se hacían mingas para reparar los puentes, como el Puente Real; la última vez que se arregló fueron unos 500 ó 600 compañeros a la *Nesiamuntaña* para traer madera muy gruesa.

Para arreglar el *Srapepiudzik*, el último puente de arriba, se citaba a todos. Caminaban para arriba y en un día traían las tres vigas gruesas y, a veces, alcanzaban a poner el tendido. Toda la gente era una unidad que se movía para allá y para acá; esos trabajos sí eran rígidos. Había que estar a la hora exacta y al que llegaba tarde lo reprendían. Todos, alcaldes, alguaciles y gobernador, tenían que ir con las varas. Si veían a alguien que no trabajaba, lo regañaban. A los alguaciles los regañaban los alcaldes y a estos el gobernador, para que estuvieran bien despiertos en la tarea. Y si no hacían caso, les decían que para eso eran los hombres, que apretaran las correas. Pero no había que hablar con palabras bajitas, sino que tenían que ser rígidos. Si no hacían caso en esa forma, les decían: “¿ustedes qué están viendo, quieren que quememos

con un pedazo de ortiga o quieren un pedazo de carne?” (ortiga es el látigo de juetiar que trajeron los españoles al Cabildo y la carne es un cuero para pegar<sup>64</sup>). El alguacil sacaba el látigo en la mano y la vara en el otro y así se movía toda la gente. En tiempo de los caciques no era así, la gente trabajaba con voluntad, no había envidia ni egoísmo y todos iban a ayudar; con los Cabildos ya se iba perdiendo la autoridad propia.

Para tumbar montañas, se hacían mingas en las que se tomaba chicha sin panela, con hojas de limoncillo y cedrón. Las mujeres llevaban leña y comida. Daban mote con papa, ullucu y coles o sopa de maíz con papa, que es la comida de ser indio y de ser pobre. La chicha se servía en mates y la comida en tazas de barro y con cucharas de madera.



Foto 48: Casa-museo de la Cultura Guambiana: Tazas para servir la comida en las mingas; eran de distintos tamaños para poder servir de acuerdo con cada persona

---

<sup>64</sup> A los mayores les gustaba hablar con unas palabras cuando querían decir otras. Por ejemplo, decían caldo para hablar del guarapo más fuerte.





Foto 49: Casa-museo de la cultura guambiana: Olla de barro y revolvedor de madera para cocinar en las mingas

Se llegaba a la minga almorzado desde la casa<sup>65</sup>, se descansaba a las 11 y a las 2 para repartir chicha o coca, y se terminaba la tarea a las 3 ó 4 de la tarde. Todos los hombres llevaban su trabajo de hacer sombrero y adelantaban una o dos cuartas de trenza durante el descanso. Las mujeres tejían jigras e hilaban lana. Al pararse a trabajar otra vez, los mayores guardaban los tejidos e iban a trabajar con la pala. El tejido se llevaba a todas partes y hasta los domingos había que tejer.

---

<sup>65</sup> Los guambianos, regularmente, solemos almorzar antes de salir para el trabajadero o la huerta.



Foto 50: El mayor José Antonio Troches teje sombrero propio en la vereda Cuanda

Por la tarde, al terminar el trabajo, se daban dos tazas de comida a cada trabajador; este medio la probaba y llevaba el resto a la casa para comer con la familia. Al otro día, por la mañana temprano, lo invitaban a almorzar con mazamorra con leche o mejicano y ese era el momento de devolver las ollas que había recibido prestadas para llevar la comida a la casa. Si de una casa habían participado varias personas en la minga y sólo iba una por la mazamorra, le daban una taza por cada uno que participó y tenía que llevar una olla propia para cargar.

### **Minga de dios**

Otras mingas eran para dios. El Cabildo tenía tierras en que la comunidad trabajaba en sembrar y cosechar trigo para la iglesia. Juan Yalanda,

de Guambía, era el capitán que las organizaba. Juancho Muelas era el capitán de Pueblito. Así se hizo la iglesia de Silvia. Sacaban de 30 a 40 arrobas de trigo para la iglesia. Se llamaba la “roza del santo”. La minga del común para la iglesia siempre era con fiesta. Los Cabildos citaban también a los jóvenes para llevar leña al cura los domingos. Esto desapareció y ya ni siquiera existen los mayores que mandaban así.

Las tierras que se sembraban para dios tenían una organización. Aquí arriba, en el Resguardo, había gente que prestaba la tierra en un orden, cada seis meses, cada seis meses uno distinto. El Cabildo citaba minga a trabajar y todos venían, traían la semilla y sembraban. A los seis meses, cuando la papa comenzaba a amarillar, el Cabildo miraba quién era el próximo en prestar la tierra, luego citaba a la gente para preparar el terreno. Cuando estaba lista la papa del sembrado anterior, citaban para cosechar; separaban una jigradita que el Cabildo daba a cada uno que venía, separaban la semilla para la nueva siembra. El resto, el Cabildo lo vendía y entregaba la plata al cura. Por el año de 1960, la gente fue dejando de pagar este tributo.

Esa loma que hay cerca de la balastrera de abajo, casi llegando a Silvia, la regaló el Cabildo para la iglesia, y unas tierras en Camojó también. En ellas se hacía minga del común para la iglesia. Un padre Barreras la vendió y se fue con esa plata. Juan Hernando Barrera Sánchez era el cura. Hoy ya se casó y tiene hijos. Lo fueron a perseguir cuando se fue, pero no lo pudieron alcanzar. Después, lo llamaron padre Barriao porque se barrió con todo. Vendió a Rafael Sterling y este a unos caleños.

En 1951 a 52, comenzaron a desbaratar la iglesia por orden del padre Rendón, porque una parte era de pajiza y otra de teja. Se desbarató para hacerla de ladrillo y con teja y varilla. El Cabildo citó a la comunidad para cargar y botar la tierra en costales o en morrales a los ríos Salado y Piendamó. A los muchachos les daba pereza y los alguaciles regañaban y amenazaban.

Más tarde, se desbarató otra vez. El Cabildo también citó para bajar tierra y amontonar. Por falta de plata, no se pudo terminar hasta 3 ó 4 años después y hacían la misa afuera; sólo el padre quedaba bajo techo.

Y se desbarató otra vez del todo por tercera ocasión. No se dejaron sino el altar y el pesebre de poner a Jesucristo. Citaron la gente para hacer ladrillos en el galpón y bajar madera de Tapias, unos eucaliptus gruesísimos. Cada guambiano tenía que llevar uno o dos troncos al galpón.

Al fin, en cuatro viajes se formó la iglesia, en bastante tiempo. Pero para construirla por cuarta vez, no se citó a la gente para trabajar; se hizo con peones blancos que vinieron de La Plata. Pero sí se pedían contribuciones en plata o en productos de agricultura. Y las mingas de trigo de la iglesia. Los alcaldes y el Cabildo llevaban la plata al padre y, para los que trabajaban, nada; no había fondo para el Cabildo.

Otra minga era para traer las palmas para el domingo de ramos. José Ulchor, de Ambaló, era zerruchador de palmas. Llegaba la razón: que el obispo de Popayán decía que mande las palmas. El Cabildo iba al Azufral con 40 ó 50 personas a traer las palmas, a día y medio de camino. Las traía y mandaba de regalo para el señor arzobispo. En 1963, se acabó esto con una manifestación, cuando se descubrió que las estaban vendiendo.

### **Minga de hacer casa**

Otra minga importante es la de hacer casa; todavía se conserva en las partes altas del Resguardo y en Cacique; de Las Delicias para abajo ya no hay. La cita la familia que va a construir; el día anterior, va el hombre o manda a los hijos o a las hijas de casa en casa de los vecinos para invitar. Participan la familia del mingador y todos los de la vereda. Antes, aunque no invitaran, la gente veía que estaban levantando casa y venía para acompañar. Eso era vivir en unidad, en *mayeriley*. Se llevaban varas y cabuya para amarrar cualquier

cosa. Iba toda la familia y no uno solo. Y si no había material, se llevaba leña, una librita de sal, así. A los muchachos los mandaban a buscar varas y *pulëtsi*, el bejuco de amarrar, que se conseguía en el límite entre los guambianos y los paeces. Para eso, había que buscar el sabio tradicional para que hiciera refresco a *Kallim* y este no escondiera el bejuco; si no hacían refresco, *Kallim* escondía su bejucal y no podían encontrar sino uno que otro.

Se va por voluntad de ayudar, no por invitación. El dueño del trabajo tiene que aceptar esa compañía y la gente asiste aunque no haya mucha comida. A veces llega tanta gente que se hacen dos o tres trabajos en un día; en otra época llegaban hasta de otras veredas y trabajaban treinta a cincuenta personas; por eso rendía el trabajo; cuando iban a techar, llegaban hasta ciento cincuenta. Para hacer una casa de diez metros, gastaban dos o tres semanas.

Cada uno que va llegando trae los materiales que se necesitan: paja, varas, rejo, bejuco; es un aporte. Para hacer casas, a los hombres corresponde lo de los materiales y para eso tienen que hacer rocería para sembrar papa y sacar los gastos de la minga. Las mujeres siembran cebolla, ullucu, papa, habas, maíz y fríjol. A la hora de la minga, ellas buscan la leña. Así era su cargo anterior, hoy ha cambiado; es un trabajo duro y por eso los hombres compran o traen la leña. Ahora, muchos materiales son comprados y son muy caros, por eso tiene que comprarlos el mingador y tenerlos listos. Pero nadie falta de llevar el regalo: madera, plata, un tirante, una libra de clavos, 50 ó 100 pesos de pan, un rollo de alambre.

Los hombres entregan al dueño de la casa, las mujeres traen comida o leña y entregan a la señora, que está en la cocina. Es colaboración grande. Al terminar, también regalan aguardiente. A veces van más mujeres que hombres. Puede haber hasta 250 personas. A las mujeres les toca durísimo para mantener todo este organismo.



Todos los vecinos van, aunque sólo alcancen a estar un día y aunque estén bien ocupados. Si se llamaran peones para trabajar, se gastaría mucho tiempo y no terminarían. La minga, aunque la gente no trabaje tan bien y trabaje a medias, rinde mucho. Pero hoy, hay algunos a quienes les gusta trabajar con peones. Está desapareciendo el compartir.



Foto 51: Minga de techar casa en Santiago

El desayuno lo cocinaban las mujeres entre juegos y risas y era a las 4 ó 5 de la mañana; almorzaban a las 6. De 11 a 12 era el entredía de papas sancochadas o pan, con chicha o café para tomar después. La cena era a las 5 ó 6 de la tarde y se comía papa con ullucu o con mote. Se servían comidas grandes a los mayores; a los niños se daba en pequeños platos. Los mingadores tenían que pedir platos prestados a los familiares y a los vecinos; por eso, todavía hoy, los platos están marcados con el nombre del dueño, así se pueden reconocer para devolverlos.

Cuando hay trabajo de traer madera, ayudan los que tienen bestias. También cuando es para cargar ladrillos o tejas. En una bestia se cargan 40

tejas de las de Salado o 50 ó 60 de las del Valle, que son más pequeñas y delgaditas.



Foto 52: Las mujeres preparan la comida para una minga en Santiago

Algunas gentes han cogido vicios de afuera; llegan, fijan un tiempo de trabajo y, cuando llega esa hora, se sientan y no trabajan más; dejan solo al mingador. Antes, cuando alguno se tenía que ir, avisaba al que estaba mingando y este decía: “*unkua, unkua*, gracias por acompañar, si están pensando en un trabajo, tienen que invitar y voy a acompañar”; y entonces se podían retirar. Ahora, la gente va saliendo a su gusto, sin esperar la última palabra. Los anteriores ayudaban hasta terminar la construcción, hasta dejar hecha la chucha.

La minga de hacer casas es “voluntaria”; la del Cabildo es “obligatoria”, porque el derecho no es sólo para el gobernador o los caciques o los alcaldes, sino para todo el pueblo.

## Minga personal

Se hace minga personal cuando hay una niña con su primera menstruación, cuando alguien se casa o cuando hay un muerto. El de la casa dirige el trabajo como dueño. Pero el pensamiento no es sólo personal. Se ayuda por propia voluntad y no se paga. Demuestra la unidad de una vereda, es unidad pequeña.

En la minga de primera menstruación de una niña hay cosas muy importantes. Cuando vuelven por la tarde después de trabajar, la niña debe servir la comida a los que llegan, luego de haberse lavado las manos con el agua de una planta rendidora, *wañutsi*, para que quede curada y le rinda. Así se ve si va a tener buena mano para servir, si es soñada para servir. Debe tener buena mano para que la comida alcance para todos, pero que tampoco sobre porque se desperdicia; hay que servir bien el plato, que queden bien mezclados todos los productos y no quede pura agua, tiene que equilibrar.

También existe la minga de matrimonio, en la cual trabajan quienes acompañan en la casa para la ceremonia. Como ahora hay que bajar a Silvia para la celebración en la iglesia, muchas veces no se hace porque queda más complicado para organizar; pero otros aprovechan para que los invitados se queden trabajando mientras los novios van a la iglesia.

Cuando una persona se despide para ir al *kansrø*, se hace una minga del que se ha ido, en la cual participan los asistentes al velorio. Se hacen trabajos que estén pendientes en la tierra de la familia. Esto se ha venido perdiendo y ya casi no se hace o participan muy pocos. De todos modos, depende de la importancia de quien ha fallecido.

Cuando el tamaño de las tierras es muy poco, el espacio no es suficiente para mingar o las mingas son muy pequeñas. Algunos ya no hablan de minga sino de trabajo en grupo, y no se mira el parentesco sino que “se presta la mano”. Incluso, en algunos casos, la minga se ha convertido en un mecanismo



por el cual algunos que tienen más tierras se aprovechan del trabajo de otros, pues aprovechan para cultivarlas sin pagar jornaleros. Cuando les toca ir a trabajar a ellos, no van, sino que pagan un peón para que los reemplace.

En muchos casos del tiempo actual, cuando hay minga, sólo trabajan los de la familia pequeña. Los familiares van a ayudar en la construcción de casas en Morales o Piendamó a los guambianos que viven allá; es trabajo de compromiso o entre vecinos.

### **Minga de aguinaldo**

El 15 de diciembre se hacía minga de los aguinaldos; la organizaba los cabildos en Quisgó y Ambaló; en Quisgó queda todavía. Aquí, en Guambía, había minga, pero la hacían los alcaldes; era para sembrar trigo, porque diciembre no es época de maíz. Estas mingas no eran el pensamiento propio de los cabildos, sino que eran obligadas por el padre Vivas. Todas las fiestas de la religión, como la Nochebuena, San Pedro y Chiquinquirá Montano, eran obligadas por el padre.

Al otro día de la minga, todos bajaban a Silvia a bailar y después a misa. El baile se hacía con el niño pobre, que era un muñeco de pasta o de barro. Al amanecer, bailaban con el niño pobre abrazado. Las mujeres bailaban cambiado: la del alcalde mayor con el gobernador, la del gobernador con la del alcalde mayor, y así. Bailaban las mujeres de los alcaldes, de los alguaciles y del gobernador.

Los de Guambía pedían posada en las casas de los silvianos, donde Sterling, Pitingo y Rico Sarrias, para dos días de baile. Quemaban pólvora desde que salían de aquí y llevaban vacalocas para quemar allá. También llegaban los de Ambaló y los de Quisgó; por eso se hacían tres bailes. La gente de cada parte llegaba a un sitio especial. Había tres casas de baile y cada uno iba pasando. Había que darle de comer y beber a todo el que llegaba. Era

necesario llevar dos o tres cargas de papa molida o ulluco. La chicha la preparaban en Silvia una semana antes, en canoas de madera que prestaban los silvianos.

Para estas fiestas se nombraban fiesteros, que eran las autoridades que comenzaban el baile; después lo seguían los particulares. Los alcaldes y los alguaciles ayudaban a controlar a las mujeres solteras para que no estuvieran andando por la calle sino en el baile.

Al acabar los bailes, Quisgó y Ambaló ya traían nombradas sus autoridades para el año siguiente. Al principio o al fin de la misa, el cura preguntaba quiénes iban a ser gobernadores, alcaldes y así; preguntaba quiénes iban a venir a celebrar el otro año. Los de Guambía no nombraban porque su Cabildo no era fiestero.

Cuando terminaba la misa y todos volvían a sus casas, el padre de la iglesia y los silvianos quedan contentos porque la fiesta les traía buena platica.

### Minga de escuela



Foto 53: Larga cadena para pasar ladrillos en una minga en la escuela de Cacique

Hoy, se hacen mingas en las escuelas. Cuando hay alguna celebración, la gente llega temprano. Las mujeres preparan el almuerzo mientras los hombres hacen cualquier trabajo que se necesite: traer piedras del río, cargar arena, ladrillos y tejas, sacar planes, construir salones, arreglar caminos y otros. Los niños más grandes también ayudan con los trabajos.

Son mingas pequeñas de los padres de familia; a veces participan otras familias de la vereda, aunque no tengan hijos que estudien en la escuela.

En tiempos más recientes, el Cabildo, con la influencia de entidades de afuera, ha venido haciendo mingas en las que paga a los participantes con arroz y pescado que suministra el P. M. A. (Plan Mundial de Alimentos), además de darles la comida preparada. Por la tarde, cuando se acaba el trabajo, entregan a cada uno unas libras de arroz y de pescado. Se dice que no es pago, sino que es por bonificación. En algunas familias mandan muchachos muy jóvenes a mingar y así no tienen que venir los mayores. De todos modos, se va perdiendo el pensamiento propio.

Algunos quieren acabar con las mingas que quedan y proponen que es mejor contratar peones porque el trabajo de las mingas no rinde, la gente conversa y juega y pierde mucho tiempo. Dicen que la minga no es rentable económicamente. Pero no ven que este no es el pensamiento propio. La minga es un tiempo de estar juntos, acompañando en unidad, de vivir como guambianos en *mayeiley*, tal como hicieron y enseñaron los mayores, aquellos que van adelante, marcándonos el camino.

## CAPITULO 8

### DEL TATAKOLLIMISAK AL SEÑOR GOBERNADOR DEL CABILDO

“El consejo, *kəresrep*, es como la comida, sin él se muere”.

Mercedes Tumiñá Tombé

Como ya dijimos, nuestra autoridad viene del agua, desde las lagunas y *Pishimisak*, con los caciques que trae el río; fue sembrada en el segundo día por la gente grande, por los primeros, los *Numisak*, junto con las plantas que dan el sentido, el saber.

*Pishimisak*, pues, fue y es nuestra primera autoridad. De la relación de armonía que tengamos con él dependen nuestro bienestar y nuestra existencia misma. Con él, hay que ir *təka-təka*, a la par. Si no hiciéramos nada en contra de *Pishimisak*, él no tendría que manifestarse, no habría enfermedades, no habría ruidos, no se lo oiría alegar, gritar o silbar. Nosotros somos los causantes de su enojo y nos buscamos las enfermedades. Si no fuera así, acompañaríamos muy bien a *Pishimisak* y a *Kallim*. Por eso, aunque sea sólo cada mes, hay que hacer la limpieza del *papə*, hacer y ofrecer refresco para que no nos aborrezca, para que no le pese nuestra actitud. El cuerpo de uno y el cuerpo de *Pishimisak* tienen que ir a la par, hacer esas limpiezas, voltear con el refresco hacia la izquierda. Si hacemos así, no se producirán las enfermedades, viviremos bien.

El remedio se debe ofrecer pensando en uno, pero también y al mismo tiempo pensando en él, en *Pishimisak*. Limpiar es quitarnos nosotros el sucio y, a la vez, quitarle a él ese peso. Entonces ya deja de estar bravo con nosotros y de producir las enfermedades

## LOS CACIQUES DEL AGUA

Así cuentan algunos mayores la historia de cómo nació nuestra autoridad propia, de cómo llegaron los primeros caciques, trayendo la cultura para enseñarla a los guambianos:

Comenzó una vez, cuando de *Kesrømpetø* macho, del aroiris macho, salió una luz como amarilla, amarilla, que se veía como una estrella y cayó sobre *Kesrømpetø* hembra, que estaba debajo; así se juntaron, y debajo de la hembra, pegado a ella, salió el aroiris hijo. La luz siguió derecho para abajo y cayó en la laguna; esa luz era un sombrero propio, con el color de *Kesrømpetø*, que se posó en la laguna y la tapó, mientras el aroiris estaba con un pie en cada lado de ella. Este sombrero era el mundo, que flotaba sobre el agua. De las estrellas cayó un rayó, una luz que pegaba en el sombrero.

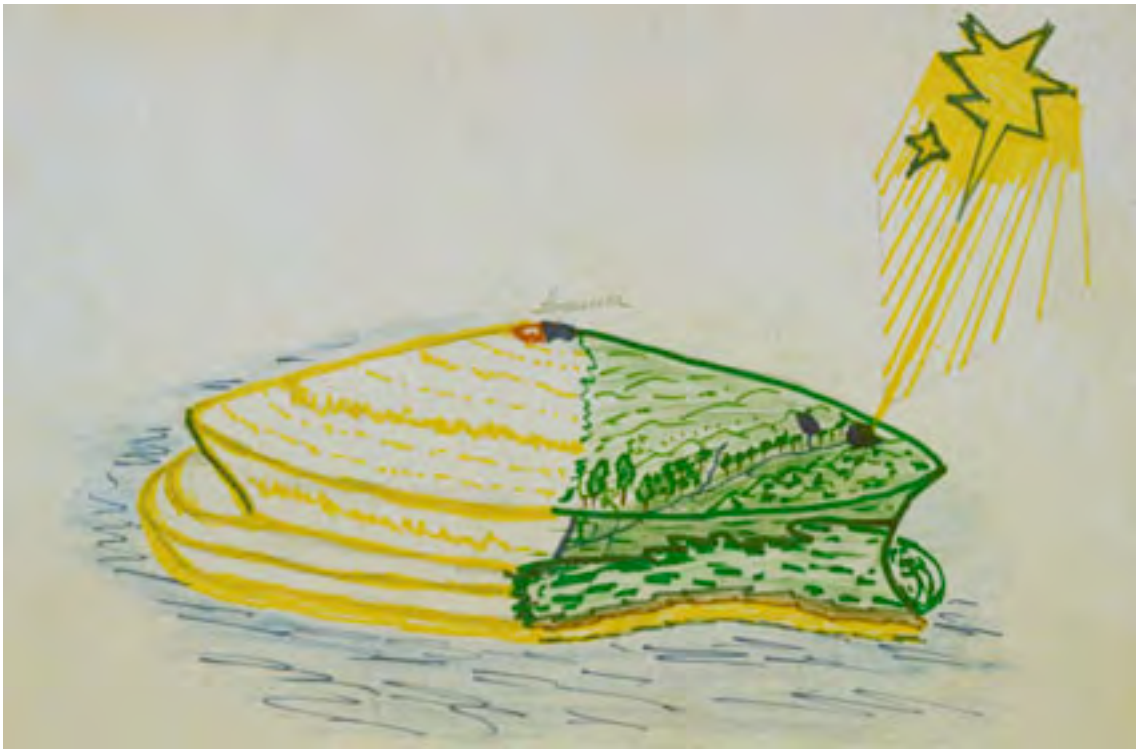


Foto 54: El rayo de luz cae sobre el *Tampalkuare* que flota en el mar

Así duró varios días y la gente tuvo miedo, pues pensó que la luz podía romper el mundo y el agua entraría por el hueco e inundaría la tierra. Luego de un tiempo, la luz no cayó más. Venía mucho el páramo; cayó durante siete meses, y la laguna se puso grande, grande; después apareció un derrumbe que reventó la laguna y arrastró una creciente muy grande. En esa agua venía una niña y los primeros mayores la

sacaron del río abajo. Cuando se creció, fue una cacica, la primera autoridad de nosotros.

De este modo vino la cacica Teresita de la Estrella desde la laguna de *Ñimpi*. Tres estrellas alumbraron y dieron su rayo en la laguna para que ella saliera; algunos mayores dicen que fueron las estrellas de Sirio. Venía en una canasta de material delgadito. Era una canasta en forma de caja. El borde no estaba rematado sino derecho, largo. De allí la enrejaron para sacarla por donde es hoy la balastrera, en el punto de *Lalutu*, Arrayanal. La creciente casi que subía a toda la planada, como siguiendo a quienes la habían sacado; iba con fuerza y rebotó hasta alcanzar la quebrada de Manchey, en donde hoy está Silvia.

Los antiguos sabían muy bien, por los sentidos, cuándo va a venir la niña, y la esperaron ese día a esa hora y es nacida del agua. Saben, como un adivino, qué día va a nacer. Desde lejos la oyeron llorar en el agua. Para encontrarla, como el plan de *Nuyapale* es tan grande, recorrieron para uno y otro lado hasta encontrarla.

Cuando la enlazaron, lloraba como un niño normal de hoy. Pusieron a niñas de 10 a 12 años a criarla, pero como ellas no tenían leche, se alimentó fue con su sangre, les chupó la sangre; así se murieron veinte de ellas. Crecía muy despacio, duró mucho tiempo. Pusieron una mujer a amamantarla y murió, luego pusieron otras, hasta llegar a siete madres; con el río, son ocho madres.

Desaparecía a medianoche y al amanecer aparecía de nuevo, trayendo herramientas y objetos de oro. En la medianoche, sólo quedaba el enchumbado vacío. A medida que iba creciendo, traía nuevas herramientas, según la edad. Ella sola ha de haber traído lo completo. Cuando creció, vestía prendas de oro; su plato y su cuchara eran de oro y lo que más sabía trabajar era el oro.

Pero no todas las crecientes que vienen con los derrumbes tienen como resultado la aparición de un cacique o una cacica. Si no los cuidan bien después que los sacan, puede haber problemas.

Una vez hubo una creciente y trajo una niña que vino llorando en medio del *shau*, envuelta en un chumbe de trenza de colores. La sacaron y pusieron a unas mujeres a que la amamantaran, pero la niña las iba acabando y se murieron dos o tres madrastras que la alimentaban, y ella apenas había crecido uno o dos años. Vivía acostada en la hamaca.

En esas vino mucho verano y la gente que vivía en Pueblito no tenía comida por la sequía; sólo había una comida especial, la comida de un bejuco que nace en la tierra, *tante*. Unas mujeres fueron a traer de ese bejuco. Cuando fueron a buscar la comida, dejaron la niña en la

casa, acompañada con una muchacha para que la meciera si lloraba. Y le recomendaron que no la desentuviera.

Estaban en la montaña recogiendo el *tante*, cuando de pronto se formó una nube negra encima de la casa donde habían dejado la niña y cayó granizo. La cuidandera no había hecho caso, había desentuelto la niña y la había visto. La mamá vino, preguntó por ella y le dijeron que había llorado, pero que ya estaba callada y durmiendo. La muchacha que cuidaba dijo que había visto entrar un animal y en otra parte una rana y en otra una lagartija.

La mamá fue a ver en la hamaca y la niña no estaba. Entonces dijo: “si es así, yo no voy a vivir más y me despido. Como mi hija ya se fue, yo también voy a irme”. Se acostó estirada en la puerta y se volvió un tronco de árbol de aliso<sup>66</sup>. Y comenzó a llover y llover y entró toda la palizada a la casa. Y se formó una laguna adentro. Y seguía lloviendo. Y seguía lloviendo.

Los hombres vinieron y cortaron ese palo con un hacha y salió sangre. Lo partieron en dos y el agua se llevó los pedazos para el río y la nube también llegó al río. La nube se levantó al aire y quedó al lado de Quisgó. Se formó una laguna nueva, bravísima.

A los de Quisgó les hizo un sueño en que aparecía un guambiano o una guambiana. Los médicos vieron llegar unos guambianos y decían que iban a morir los de Quisgó. Entonces, hicieron una acequia en minga para secar la laguna. Cuando llegaron al pie de la laguna, cortaron unas raíces y salió sangre. Cuando acabaron, el agua salió con fuerza y se llevó a varios de Quisgó y el agua llegó hasta Penebío.

Al llegar allá, se formó una nube negra, negra, y se fue muy lejos. Y allá se formó una laguna grande, la de Siberia, con agua para todo el tiempo.

Otros mayores dicen que la niña no vino en el agua sino que su mamá se fue al páramo y a la laguna sin limpiar el *pape* y entonces *Ulesrnu* la dejó embarazada.

## LA MUSICA PROPIA

También el tambor de la música propia vino como un tronco de una laguna; los templadores eran hilos de colores: rojo y azul. Al principio, en la laguna había una piedra redonda, grande y brillante. Iba cambiando con el tiempo y parecía más grande y tomaba forma de tronco de palo, con cintas

---

<sup>66</sup> Árbol nativo que “produce agua”.



rojas y azules como templadas. Se iba levantando y alrededor se veía otro color como el aroiris pero no lo tocaba, era separado. Otras veces aparecía nube negra con forma del tambor. Al fin apareció un tambor grande y lo sacaron, como se sacan los niños que vienen en el río. Ensayaron para tocarlo hasta que sonó bien; y lo tocaban.

Antes, cuando tronaba, decían que *Srepalei* es el que truena, que venía haciendo sonar el tambor. *Srekøllimisak* es el que toca.

Pero el tambor no puede tocar solo, la flauta tiene que acompañar. Allí mismo fueron a buscar una y encontraron unos pájaros cantando: torcaza y chiguaco; de ahí, con el canto, sacaron las flautas, *luz*.

Para tocar, tiene que haber un par, tienen que tocar el tambor y la flauta. Tiene que haber dos tambores y dos flautas; pero no pueden ser iguales, cada tambor y cada flauta tiene su sonido y por eso tienen que tocar acompañando.



Foto 55: El tambor, *paale*, es la voz de *Srekøllimisak* e instrumento fundamental de nuestra música. Aquí se toca en una celebración en Santiago



Si es baile grande, son tres tambores y dos pares de flautas, que son cuatro. El tercer tambor es uno grande, un bombo que tocan entre cuatro tamboreros. Suena tan duro que, por la mañana, cuando ya la gente está borracha, parece que toca en la cabeza. Se cuelga de las vigas del techo y tocan dos por cada lado. Por un lado suena con un palillo con bola, por el otro lado se toca con palillo solo. Hay que tocar en puntos distintos para que suene más grueso o más delgadito. Al templar, hay que ver por cuál lado suena más y emparejar. Los musiqueros ensayan un día y una noche, cotejando qué parte suena de acuerdo con la flauta.

En el baile, los músicos tomaban en mates de madera y después en totuma, una totumada cada uno. Cuando van a servir a los músicos, dan al flautero primero y al tambor atrás. Pero el flautero no se toma el primer trago, sino que batuquea la flauta entre el caldo y después lo bota al suelo. Dicen que flauta seca no toca bien. Luego le sirven otra vez y toma. El tamborero recibe y echa en la mano, refregando bien el tambor, pero no bota al suelo. Unta el cuero hasta que se calienta y se pone blandito y luego temple los hilos.

Los tambores antiguos se hacían con cuero de tigre o de oso o de venado o de guatín. Cuando se hacían con cuero de perro, la gente decía que se dañaba el baile porque los asistentes se peleaban a medianoche. Hoy se pueden elaborar con cuero de ternero o de oveja, pero bien criada, de cuatro o cinco años; el cuero de oveja biche no sirve. La madera de tambor es de lo caliente. El guatín es animal de lo frío.

Para hacer los bombos, el tronco se puede sacar de la base del cabuyo jecho que ya está zongo<sup>67</sup>. Y se le ponen dos cueros diferentes: por un lado de venado y por el otro de guatín. Los hilos eran del mismo cuero y cortaban las puntas para redondear. Para templar, usaban una “cola” bien entorcida. Y

---

<sup>67</sup> Hueco.

llevaba anillos de templar. El tambor antiguo tiene que tener medidas; se mide el perímetro en la parte más gruesa y el largo debe ser la mitad de esta medida. En otro caso, no queda con figura de tambor ni suena bien. Se afinaban de acuerdo con las flautas: un lado con las flautas mayores y el otro con las menores.

Las flautas se hacen con madera de lo propio, el árbol flauta, que es de lo templado, tierra que da maíz. Hay sitios que llaman *luzkullu*, el flautal. La mayor o primera es delgadita y más sonora; la segunda es gruesa. Ahora, muchos las hacen de PVC o tienen que mandar traer la madera de otra parte.

Quien toca la flauta es el mismo que la hace, poniendo los huecos de acuerdo con sus dedos. Si tiene los dedos corticos, tiene que medir cortica la distancia entre huecos. Perforan la madera con un tizón de madera fina. Son flautas de seis huecos y uno para soplar. En el extremo, cerca a la boquilla, colocan un corcho; al hundirlo, se cambia el sonido.

## HISTORIAS DE TATAS

Antes del Colón<sup>68</sup>, nuestra autoridad guambiana era el Cacique, andaba con el bastón y manejaba todo dando el consejo que viene de la experiencia. Con el Colón, las cosas cambiaron, llegaron el castigo y el juete para la autoridad. Ya no gobernaban y orientaban a la gente con el consejo, ahora daban juetazos según la gravedad de la falta; así se enseñó el Cabildo, comenzó a llamar a la gente y a dar juete. Algunos se ahorcaron o se tiraron al río por pasar la vergüenza de haber recibido el castigo del juete.

El principal era el cacique central, alrededor de él estaban los otros caciques, volteando para encerrar; allí se encierra con *təm*, allí se articula la globalidad de un territorio. El cacique central llegaba a las regiones y volteaba —recorría— por ellas, acompañado con los caciques menores, para dar el

---

<sup>68</sup> Cristóbal Colón. Los indígenas del Cauca hacemos siempre un juego de palabras y afirmamos que Colón es el papá de los colonos.

sentido de los territorios que se cobijaban por su autoridad y fijar sus límites con otros pueblos.

El Cacique trabajaba en común en *Pupayan*; otros caciques se relacionaban con él. Había mingas de cacique que no eran para el provecho personal sino para el bien común; su producción se guardaba y se repartía cuando llegaba alguna escasez.

En esa época no había médicos tradicionales. El cacique tenía que saber sobre las plantas, sobre el agua y la luna, sobre la sociedad y la naturaleza. Miraba la luna y el sol y los seguía para ver cómo estaban y cuándo cambiaban. Y se compactaban entre caciques. El poder de los caciques venía de las sombras invisibles, como *Isipansik*, la del viento. Hay otra que es *Kallimpansik*. Otra es *Lurøpansik*, la sombra de la tierra. El que podía hablar con ellas era el cacique. El cacique hacía remedios con plantas y hacía trabajo de derecha a izquierda y aparecían: *Trepansik*, sombra de la lluvia, *Pishipansik*, *Køsrømpøtøpansik*, y *Srepantsik*, que era del rayo y venía alumbrando.

Toda esta historia está guardada en el sombrero propio, el *kuarimpøtø*, que camina en caracol, como la concha del caracol. *Mayá* es el punto en el centro del sombrero, allí hay uno, el centro, un cacique. Allí está uno que dirige, que ve todas las cosas y que va girando alrededor, encontrando muchos caminos y organizaciones. Cuando llega al extremo del sombrero, el cacique Payán llega al extremo del territorio, de la casa de los guambianos; pero no se sale de este extremo, no se desprende porque va unido con un *tøm*, con un hilo, y va volteando otra vez para encontrar el centro, se devuelve por el mismo hilo hasta llegar al centro.

Allí es el centro de la casa, en el fogón, en la candela. Cuando los hijos nacen, están reunidos en sus banquitos alrededor del fogón, oyendo a los mayores que dan el consejo que viene de la experiencia. Cuando crecen, salen a buscar mujer. Muchos van lejos y decimos que *pichip mentø kun*

(desenrollan el hilo); cuando regresan, se dice *kirrøp mentø kun* (enrollar otra vez el hilo).

Las familias son un capullo invisible que se forma de un hilo muy fuerte, envuelto y que nunca se rompe<sup>69</sup>. No importa que la gente se vaya muy lejos y por muchos años, nunca deja de pertenecer, pues siempre sigue estando unida por ese hilo. En el fogón está el centro.

Esta tierra en que vivimos es un *kuarimpøtø*, un sombrero de lo propio, que flota sobre el mar. Los anteriores vivían allí. En su centro estaba la laguna.

En *Pupayán* era el centro del *yautú puyá payá*; los caciques o cacicas unidos existían allí. Estaban unidos entre caciques, también lo estaban con los indígenas de aquí, de estas tierras: guambianos y *pekmisak*<sup>70</sup>, los paeces. Trabajaban todas las sementeras y guardaban todos los productos en la casa de los caciques, *Pupayán*. Y de allí mismo se repartía cuando había una hambruna o una escasez, pues había una unidad. Todos vivían bien, unidos entre todos.

El cacique Payán, con los caciques de Cajibío, Chimborazo, Chisquí, Usrentau, Ampaló, Nuyapale, Tunía, Pishitau, Atiku, Piendamú, eran la unidad. La cacica Micaela vivía en Nuyapale. Alrededor de los caciques se encontraban unas mingas, todos se ponían de acuerdo para ver el territorio y poner los límites.

Los caciques se nombraban para cuatro años y los que salían quedaban como ayudando, como un Consejo, quedaban de consejeros y ayudaban a hablar en los matrimonios con su experiencia. Para elegir al cacique no se miraba el vestido sino el manejo, se miraba si aplicaba el *mayelø*, el *latá-latá*, el *linchap*. Esos eran los caciques que venían de tiempo adelante, nosotros venimos atrás de ellos.

---

<sup>69</sup> Bárbara Muelas Hurtado, *op. cit.*

<sup>70</sup> *Pek* quiere decir de otra casa, de otro apellido. *Pekmisak* son gentes de otra casa.

Primero fueron los caciques venidos del agua, de *Pishimisak*. *Kallim* y *Pishimisak* los sacaron del agua y los criaron con sus alimentos propios. Para los caciques que vinieron después, había que hacer un trabajo de todos los guambianos para nombrarlos. Este trabajo era como una reunión, pero no se decía reunión sino *chikøpen marsrap linchachinrrap*, trabajo.

Era el *aship lliranrrapele*. Citaban por todas partes: Tunía, Cajibío, Ampaló, Usrentau, a todos los guambianos. Los citaban para nombrar caciques. Preparaban chicha y comida para los que venían al trabajo. A los 3 días, llegaban a una parte los que iban a trabajar.

Para el trabajo se usaban unos palitos corticos. Cada uno empleaba 48 palitos, cada uno tenía. Había también los *aship*<sup>71</sup>, que eran como los que llaman hoy fiscales; ellos tenían que mirar que el trabajo se hiciera bien; eran cuatro, nombrados por el propio pueblo.

Los *aship* tenían cuatro huesos de animales del monte, que eran como los plomos del juego de hoy. Eran cuatro *aship*, pero no trabajaban al tiempo, primero trabajaban dos y después otros dos. Los plomos eran los huesos de las rodillas o las paletas de los animales. Cada *aship* usaba dos huesos y dos guangos<sup>72</sup> de palos de 24 cada uno, o sea, 48 palitos bien arregladitos.

Se nombraban los que iban a trabajar tirando los huesos, dos de cada lado (derecho e izquierdo) o sea cuatro y un *aship* de cada lado. Los cuatro que tiraban eran gente de experiencia, pero no se sabe bien quienes eran. Tenía que haber mucha gente acompañando, recibían chicha y comida. A los que iban a trabajar a un lado les preguntaban quién les gustaba para cacique y los *aship* tenían en cuenta los candidatos; a los del otro lado también les preguntaban. Entre los cuatro salían cuatro candidatos a caciques. Entonces, a

---

<sup>71</sup> *Aship* también designa al médico propio que ve en la noche todas las cosas.

<sup>72</sup> Atados, manojos.

cada uno que iba a trabajar le daban un hueso. A los candidatos no los ponían a trabajar tirando el hueso.

Una raya de tres brazadas al comienzo colocaba a cada uno. Y cada uno debía avanzar por su lado, los de la derecha no podían pasar a la izquierda y los de la izquierda no podían pasar a la derecha. Desde aquí tiraban el hueso a tres brazadas; comenzaban al tiempo. El total que había que avanzar era ocho brazadas; al llegar allá tenían que devolver.

El tiro debía llegar a cada punto exacto, ni antes ni después. Cada vez se tiraba desde el mismo inicio, antes de la raya, pero llegando cada vez al punto siguiente. El que tiraba iba a recoger el hueso de donde quedaba y lo traía al punto de partida para volver a tirar.

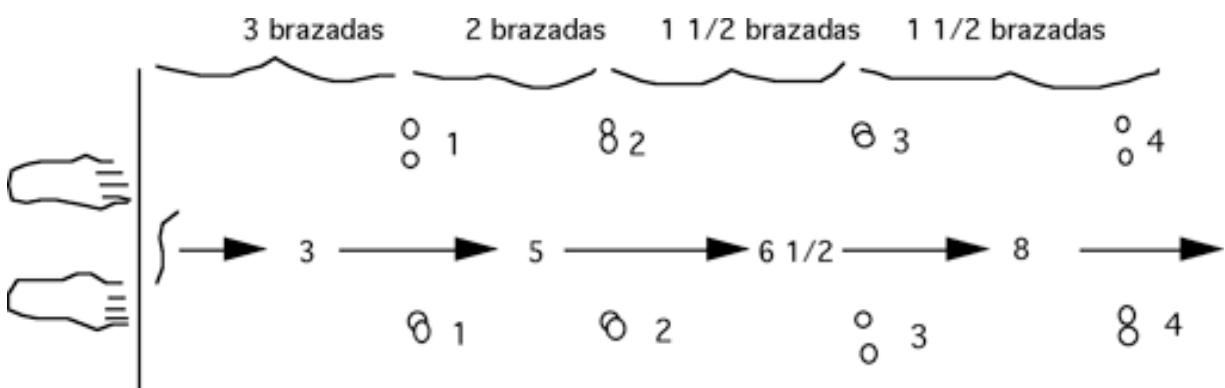


Gráfico 20: Esquema del trabajo para nombrar cacique

Comenzaba el derecho. Como el hueso de uno quedó sobre el del otro en el punto 1, el *aship* ponía dos palitos. Pasaban los palitos de un guanguito al otro. Al hacer otros dos, como en el punto 2, ajustaba cuatro válidos y pasaba cuatro palitos al otro lado. En el punto 3 no se tocaron, cayeron separados y no hubo puntos; no daba ningún palito. En el punto 4 tampoco fue válido porque no se montaron, aunque sí se tocaron, pero como ganaron ya los dobles, no daba ningún punto.

Los de la izquierda fallaron la primera; no fue válida. En el punto 2 quedaron tocaditos y dio un punto, pasó un palito. En el 3 acotejaron los huesos y valió 2 puntos. En el 4 falló y no tuvo puntos.

Y volvían a comenzar. El que primero acababa los 24 palitos ponía el cacique. Para el trabajo completo tenían que hacer el recorrido 4 veces. Se forman 8 vueltas. Duraba el día y al otro día otra vez. A los dos días, los *aship* recogían los palitos y los plomos de hueso y los guardaban.

Valían los dos caciques del lado que ganaba. Esos eran los dos caciques principales, pues siempre iban por pares. Los del otro lado eran los caciques menores. Pero tenían que dar apoyo a los otros. Esto es lo que llamaban trabajos de nombrar caciques.

Para nombrar los candidatos a cacique, salían viendo desde el mismo matrimonio conyugal, que se llamaba así porque no había sacerdote para celebrarlo; los mismos caciques daban el matrimonio. Veían el manejo desde joven: que no hablara palabras pesadas, ni fuera peleador, cómo era para respetar el derecho a la tierra, si era una persona amplia que hablaba para todos y no sólo para él o su familia. Desde joven iban notando: cuando llegaba a otra casa, si le daban comida, miraban si comía todo o llevaba para su casa, si comía la sopa y llevaba los pedacitos de carne a sus hijos o a su papá o a su mamá; si no llevaba, lo sabían fichar que no era hombre responsable en el matrimonio.

Todo esto miraban. Cuando aparecieron los gobernadores, también miraban esto al principio; después olvidaron y cayeron en el error.

También había mujeres cacias, porque sí sirven, vinieron juntos en el río. No como ahora que dicen que una mujer no sirve para gobernadora.

El manejo de los caciques en ayudar a los pueblos es un derecho. También era derecho el del manejo del matrimonio. Se dice que es *namuy kəllimisak namera*, el derecho de los mayores.

Los primeros caciques eran los *tatas* de la gente de nosotros, las cabezas de esta familia. Venían por el agua, salidos de los derrumbes, y la gente los sacaba para que enseñaran y dieran la autoridad y la multiplicación. En las palabras con que llamamos a nuestros mayores, a los abuelos más ancianos se les dice los caciques del agua, los abuelos del agua.

Se habla *pisushur* al bisabuelo (que viene de *pisu*, laguna, y *shur*, mayor o abuelo); se llama *pisushura* a la bisabuela (que se forma de *pisu*, laguna, y *shura*, mayora o abuela). Son los abuelos que vienen de las lagunas. Con esas palabras se habla de la cuarta generación hacia adelante, hasta llegar a los primeros mayores que vivieron. Sin embargo, hay gente que no usa estas palabras, sino que los llama *pisuapwelo* y *pisuapwuela*, con el mismo significado.

Estos términos redondean nuestro sistema de parentesco, que es de tipo clasificatorio, para las generaciones de ascendientes. A partir de allí, todos los demás antepasados ascendientes en línea directa quedan comprendidos en esta categoría, bajo este término. Cuando se buscan las generaciones anteriores de cada familia, siempre se llega a los abuelos del agua, a los caciques que vinieron con las crecientes y que son los mismos para todos. Ellos son los *tatas* de cada familia. En la medida en que este hecho ocurre en todos los grupos de parentesco, los antepasados más anteriores, aquellos que van adelante, son comunes para todos y, por lo tanto, nos hermanan dentro de una misma gran familia que abarca toda la sociedad. Entonces, el cacique era el *tatakøllimisak*.

Una característica semejante se presenta para los descendientes más lejanos que se reconocen. A los nietos y nietas, así como a las generaciones que los siguen, se los llama *apwelo urek*, es decir abuelos niños. De esta manera, se cierra un ciclo y, al mismo tiempo, se inicia otro. Esta concepción



se muestra también cuando al nacer un niño se dice que nació un *numisak*<sup>73</sup>, un *pishimisak*.

El sucederse de estas tres o cuatro generaciones completa 80 ó 100 años, que conforman un ciclo mayor, al cabo del cual viene un nuevo niño del agua, un *piunə*, pero también, como acabamos de ver, un *pisushur*.

Los caciques nombrados, aquellos que vinieron después, también eran *tata*; eran la descendencia de los primeros, cabezas de la sociedad.

¿Por qué los anteriores dicen *tata* al gobernador del Cabildo? Porque es la palabra grande que abarca todo; él tiene que ver a todos los guambianos, malos o buenos, porque son gente suya. Los primeros capitanes, —los antiguos y no aquellos que vinieron con los ejércitos de las guerras civiles—, así como los caciques, son nacidos del agua. El gobernador está reemplazando a los caciques.

Hay quienes no entienden porqué el gobernador es *tata*. *Pishimisak* es el papá de todos, la mamá de todos. Los hijos de *Pishimisak* venían en el agua. Es el principal padre de todos, la principal mamá de todos. No hay otro, no hay otra. Al cacique se le va a decir que es mi papá, mi mamá. Se le dice *tatakəllimisak*, que es mi papá de razón, de respeto, que es un mayor de experiencia.

Después vinieron los hijos de los caciques, los capitanes, que ayudaban a hablar las razones. Dicen *tatakəllimisak*; que es mi papá de razón, de respeto. Eran ancianos de experiencia.

Y del capitán, de los primeros capitanes, se pasó al gobernador. Entonces le decían *tatakəllimisak*, que es el papá de todos los de aquí, que viene de *Pishimisak*. Desde allá viene un sólo padre para todos. El Cabildo es como el “ministro” de *Pishimisak*. Al recibir las varas del Cabildo, se hacía un

---

<sup>73</sup> La gente grande, aquella de los orígenes.

refresco a la casa del gobernador, no al gobernador sino a su casa. Hoy ya se ha perdido esta idea.

Según estén el papá y la mamá, así están las casas. Estar tranquilos, en armonía, en paz, sin necesidad de que aconseje el Cabildo, eso es *pishinte*, así hay que estar, así quiere *Pishimisak*. Si se disgustan, se va al Cabildo a decir que les dé unos consejos para que vuelva la calma, la paz, la tranquilidad a la casa.

La gente comenzó a olvidar; adentro empezaron la división y las peleas. Y los guambianos hablamos de *tata guberna*. Los gobernadores dijeron: “por qué me llaman *køllik*, yo no soy viejo, viejo es una ruana deshilachada que no sirve para nada”, y les dio vergüenza. No entendían que no es viejo, sino mayor en la experiencia, alguien que puede dar consejo; pero ellos daban jute y se olvidó el consejo. Y la gente les habló diciéndoles *tata gubernadur*.

Otros que vinieron después tampoco tenían cabeza para entender; dijeron: “no me diga *tata*, mire que *tata* es su papá y su mamá”. No entendían que no es *tata* de la casa pequeña, de la familia pequeña de la sangre, sino del territorio y de todos los *namuy misak*. Y la gente les habló: señor gobernador. Y así se perdió el hilo de la autoridad propia; no se encuentra el camino.

Este proceso resultó cuando entraron nuevas formas de autoridad, venidas de afuera, al seno de nuestra sociedad. La República consolidó el Cabildo que habían inventado los españoles, para desplazar a los caciques que habían logrado mantenerse durante todo el período colonial. La intención era extinguir toda forma de autoridad propia y crear un gobierno que estuviera absolutamente a las órdenes de los blancos.

Los guambianos luchamos por apropiarnos de este elemento nuevo, para hacerlo una forma de autoridad propia o, mejor, logramos usarlo en ocasiones para conseguir algunos de nuestros intereses, dándole así un carácter doble, ambiguo: unas pocas veces lográbamos ciertas cosas por su

intermedio, la mayor parte del tiempo servía a los fines de terratenientes, curas y politiqueros en contra de nosotros mismos. Incluso, por un tiempo, conseguimos mantener una existencia restringida del cacique bajo la figura del gobernador, reeligiéndolo muchas veces por períodos sucesivos; así lo entendió el gobierno en los años veinte de este siglo, cuando obligó a que se cambiara cada año, como mecanismo para contrarrestar la situación<sup>74</sup>.

En 1979, el trabajo que un grupo de dirigentes realizó entre todos los *namuy misak*, logró “recuperar” el Cabildo y ponerlo al servicio de la lucha por la tierra y por el territorio. Todo con base en el pensamiento de que es la máxima autoridad, que se trata de un “cuerpo del Cabildo”, del cual el gobernador constituye la cabeza.

Desde entonces, también el gobierno colombiano busca recuperarlo de nuevo para su servicio y lo presiona para que se encargue casi exclusivamente de los asuntos de la relación entre nosotros y las entidades oficiales; así consigue que descuide el trabajo interno y engrandece el papel del gobernador frente al resto de los miembros del cuerpo del Cabildo. Poco a poco, la cabeza se ha ido haciendo todo el cuerpo y cada día el Cabildo pierde autoridad entre nosotros.

Entonces, ¿en qué ha venido quedando la autonomía de los caciques con el pequeño cabildo de la ley colombiana? El *mayelø*, el *latá-latá*, el *linchap* se van perdiendo.

---

<sup>74</sup> En 1920, el Gobernador del Cauca decreta que “los gobernadores de indígenas no podrán ser reelegidos”, porque “según se ha visto, la reelección de Gobernadores por muchos períodos constituye cacicazgos a la usanza antigua, cosa que no permiten ni la Constitución ni las leyes”. Así lo cuentan María Teresa Findji y José María Rojas en *Territorio, economía y sociedad páez*, Universidad del Valle, Cali, 1985, p. 69.

## CAPITULO 9

### UNA HISTORIA DE LUCHA

“Los pastos de las haciendas eran sagrados, era delito tocarlos”.

Taita Lorenzo Muelas,  
exterrajero, exconstituyente.

### LO QUE NO ENTENDIO JOSÉ GREGORIO PALECHOR, DIRIGENTE DEL CRIC

En nuestro pensamiento, toda la vida está ligada a una delicada y substancial relación entre lo *pishi*, lo frío, y lo *pachi*, lo caliente, con la determinación del primero de estos principios sobre el otro. Todo lo que está relacionado con *Pishimisak*, el sol, la luna, el agua, la noche, es frío. El cuerpo humano, en especial la sangre, está relacionado con lo caliente. Para que el cuerpo esté sano, debe estar *chishshik*, ni frío ni caliente, en equilibrio entre lo frío y lo caliente; cuando está en este estado, el cuerpo tiene fuerza, es resistente a la influencia de los elementos fríos y calientes del medio, sobre todo a las plantas. La acción de un exceso de frío o de calor sobre el organismo lo trastorna y lo enferma. Cuando eso ocurre, es necesario llamar a los sabios tradicionales para que trabajen<sup>75</sup> en restablecer las condiciones “normales” de vida.

La importancia de la acción de lo frío y lo caliente sobre la vida guambiana se muestra en las formas como se dan los saludos entre nosotros. Por eso, el saludo de los anteriores era una enseñanza y se hacía según si había aguacero o páramo y estaba haciendo frío o si, al contrario, había sol y

---

<sup>75</sup> Como muchas otras sociedades indias, llamamos trabajo a las actividades de los sabios tradicionales, aquellas que la antropología suele denominar “ritos” y “ceremonias”.

hacía calor; también se tenían en cuenta el momento del día y la situación de las personas.

Si el día amanecía con sol, los mayores saludaban diciendo: *taprrikualman*, que va a hacer buen día con sol. Y se contestaba: *trerritøkualman*, buenos días. Otro saludo, cuando se tenían las mismas circunstancias, era: *kuratørrikualman*, que hizo sol. Y se respondía: *trerritøweykualman*, como ayer fue buenísimo, hoy también. Esta última forma se empleaba cuando había más sol y más calor todavía. Estos eran los saludos para la mañana y se utilizaban hasta las 12 del día.

Si era por ahí de las tres de la tarde en adelante, se decía: *kuratørrimawan*, que atardeció bien. Y se respondía diciendo: *trørrimawan*, que sí atardeció bien bueno.

Cuando hacía frío en las mañanas, los anteriores saludaban: *kuatrømpøtikkualman*, que amaneció lloviendo con páramo y viento. Y se respondía: *chimatrekqualman*, que así amaneció. El que saludaba decía una razón y quien contestaba le daba aprobación. En realidad, los mayores de antigua hacían una admiración, que quería decir que saludaban como con paciencia, con mucho amor; para ello prolongaban la *ø* y decían así: *chimatrek-ø-øqualman*. Los de Chimán y Mishampi eran los que hablaban así; los de Cacique saludaban distinto. Pero desde el 80, con la organización, como entraron a recuperar todos juntos, eso cambió y quedaron todos con una sola voz.

Ya al atardecer, saludaban *kamenrrakaikkølimawan*, que fue un día de un frío y lluvia tremendos, un día muy malo. Y se contestaba: *chimarøteweymawan*, desde esta mañana amaneció bien frío y así atardeció.

Hoy se usan unos saludos muy nuevos, aunque casi todos los mayores siguen saludando como antes. Los jóvenes, si es buen día, dicen por la mañana: *pachitøkøn* o *pachitøkualman*, que está haciendo calor. Y responden:

*trəntan* o *trənkən*, así es. Por la tarde dicen: *pachitəmwān*, que atardeció con sol. Y dan la misma respuesta: *trəntan* o *trənkən*. O, ya en la tarde, dicen: *yantəmwān* o *yantəyəmkən*, que es el mismo saludo y quiere decir que ya es tarde; se dice después de las 3 y se responde como los anteriores.

Si es un mal día, muy frío, dicen; *pishitəkən*, que está haciendo frío; y responden *trəntan* o *trənkən*, así es.

Tanto *pishitəkən* como *pachitəkən* se pueden decir a cualquier hora del día, en la mañana, al mediodía o por la tarde, por ahí hasta las 5. El calor o el frío que uno siente es el criterio para saber cuál de ellos hay que usar. Si una persona está parada en un sitio con bastante frío y yo paso corriendo bien acalorado, le digo *pachitəkən*, y él, aunque está con frío, me dice *trəntan*. Cuando se saluda, se dice lo que uno siente.

Esta incidencia es así para las personas, pero también es cierta para el conjunto de la sociedad, de la vida social.

Los guambianos somos hijos de *Pishimisak*. Este ser de las tierras altas y frías, de las sabanas del páramo, es a la vez él y ella. Y es el dueño de todo. En la traducción actual al castellano, nuestros jóvenes han pensado que *pishi* debe comprenderse únicamente como frío y que, por lo tanto, *Pishimisak* quiere decir gente de lo frío, ser de lo frío. Si recurrimos a los mayores, se ve que esta traducción recoge apenas una pequeña parte del sentido y sólo retoma la significación más simple y más directa del concepto de *pishi*. En la discusión que adelantamos en el proceso de recuperación de nuestra historia, los mayores han hablado para indicar que *pishi* tiene un contenido muy grande y abarca muchas cosas, pero que sobre todo hay que tener en cuenta su sentido de tranquilidad, de calma, de paz, de frescura, de que las cosas están como deben ser, van en la dirección correcta y no hay problemas.

El papel principal de los sabios tradicionales, de las autoridades y de los mayores es el de mantener este bienestar social, esta calma, esta situación de

tranquilidad. Y el de todos los guambianos es hacer las cosas como deben hacerse para que la estabilidad no se rompa y todo esté en paz, bien, sin conflictos, de acuerdo con el *mayaelø*, el *lata-lata*, el *linchap*. Por eso, cuando en una zona de alcalde todo está sin problemas, la autoridad del Cabildo no se nota, parece que no existiera, el alcalde y los alguaciles están tranquilos; si aparece algún conflicto, el Cabildo viene con el consejo para intervenir en restablecer la calma, el equilibrio y hacer que la vida esté en paz.

Así es el agua de las lagunas de donde proviene la vida. Cuando todo está bien, las lagunas están tranquilas, su superficie en calma, nada agita sus aguas, que brillan tersas como espejos. Si algo va mal, cuando alguien causa problemas, cuando no se cumplen las prescripciones, si algunos recorren el páramo con el *papø* o sin tener en cuenta las acciones necesarias para hacerlo en paz, la laguna se enoja y se pone brava, sus aguas se encrespan, la nube baja y envuelve todo, el páramo viene con fuerza y golpea inclemente, el viento ataca con violencia y el rayo deja oír su grito. *Pishimisak* se ha enojado y es necesario hacer refresco, refrescar con *kasrak*, la alegría de *Pishimisak* — una planta del páramo—, para restablecer la calma.

Los guambianos somos gente *pishi*, gente de paz, frescos y tranquilos. Por eso, antes del inicio de la lucha de recuperación, muchos nos interpretaron mal y nos acusaron de ser vendidos, aliados de los terratenientes, los curas y los politiqueros, de no haber luchado jamás. No entendían nuestro verdadero carácter, nuestra frescura, pero tampoco nuestra necesidad de restablecer las condiciones de estabilidad social y personal, aquellas que permiten que las cosas sean como deben ser.

Cuando fuimos a la lucha, todos se sorprendieron de su tenacidad; de su vigor y de su fuerza; de nuestra decisión de llevarla hasta su conclusión a como diera lugar; de vernos enojados y bravos, como el páramo, como las lagunas, como *Pishimisak*; de darse cuenta que luchábamos con encono, sin

ceder, hasta ganar. A tal punto que algunos observadores de afuera concluyeron que “ser guambiano es ser luchador”.

Aún recordamos la intervención de José Gregorio Palechor, dirigente del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en la Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, en 1980, cuando expresamos nuestra voluntad de luchar para recuperar las haciendas arrebatadas por los grandes terratenientes. Recogiendo la antigua y difundida mentira, Palechor habló de cómo los guambianos nunca habíamos luchado y, alzando su jigra con la mano derecha, manifestó su convencimiento de que “los guambianos nunca lograrán recuperar ni una sola jigradita de tierra”.

Al contrario, los guambianos hemos luchado de mucho tiempo adelante, como lo muestran las luchas de los caciques Payán y Calampás contra los españoles, y la historia de Santiago.

### **Domingo Medina pago las que debía y renació Santiago**

Los Conchas, que se habían apoderado de las tierras del Chimán, como contaremos después, se endeudaron y vendieron parte de la hacienda, hasta Aguablanca. Después vendieron todo a Domingo Medina de Bárbara Concha. Este entró como ayudante en la hacienda y se casó con ella, con la hija del terrateniente.

Era más rígido con los terrajeros; los trabajos iban de siete a once de la mañana y de doce a cuatro por la tarde, dos días a la semana. No dejaba sacar madera; ellos aserraban tablas y las sacaban a Cali y Popayán y las vendían y no daban nada a los nativos, que eran los dueños de los montes.

Domingo Medina no dejaba pasar a la gente a las tierras de la hacienda para buscar chamizas. Cuando alguno entraba, le echaban los perros y le quitaban el sombrero, le tiraban piedras, lo enlazaban y echaban al agua. Y hacían tiros. Patrón Medina era demasiado pícaro; así trató a los terrajeros.



La gente comenzó a pensar en recuperar sin saber qué era recuperar, pero sintiendo duro contra los dueños. Lucharon, pero no pudieron recuperar; sólo un pedacito de las tierras de más arriba para sus siembras y animales, y el patrón manejó más fuerte en el terraje: de siete de la mañana a cuatro de la tarde. Cada día seguía tratando con más fuerza.

Por ese mal manejo con los terrajeros, lo mataron. Fueron Santiago, un mayor, y Manuel, un menor.

Medina venía a caballo de la hacienda San Fernando para pasar una portada en la quebrada de *Champí*. Aquí había un árbol. Le taparon el camino de la portada con piedras para que no pudiera pasar; Medina se bajó a apartar las piedras y cuando se agachó a quitarlas, le lanzaron desde el árbol un palo grueso con punta y lo atravesaron, lo mataron. Le pasó la cintura y botó el chorro de sangre lejos. Como era gordo, botaba mucha sangre. Santiago y Manuel, que era menor de edad, lo echaron al agua de la quebrada y allí quedó.



Foto 56: Aquí cayó Domingo Medina

El agua se pintó con la sangre y lo encontraron. Taita Santiago huyó lejos una semana. Los mismos guambianos avisaron y los cogieron, los llevaron a Silvia y los emborracharon con los ojos vendados.

Otros dicen que el terrateniente todavía estaba vivo; llamaron médico y jueces para que lo oyeran y él mismo reconoció a los culpables. Citaron a la gente: que no falte nadie, porque a los dos ha conocido.

A las tres semanas de citar, Santiago y Manuel se escondieron en una alta peña del páramo, en cuatro piedras grandes en un alto. La gente tenía que ir a presentar, les preguntaban que dónde estaban los dos guambianos. Y la gente avisó, los mismos guambianos, y los cogieron. Y publicaron en Silvia, a los jueces municipales, que alistarán los policías para ir a coger a los dos guambianos. Y los capitanes guambianos ayudaron a citar a la gente. Y el Cabildo ayudó a citar a toda la gente para que bajara a Silvia.

Citaron a los guambianos y a los blancos de Popayán para demostrar que a un gran hombre no lo podían matar. Y los fusilaron.

Cogieron a los dos guambianos y los bajaron para matarlos. Santiago iba amarrado de las manos y con los ojos tapados con un pañolón rojo. Antes de matarlo, los jueces decían que no pueden hacer más así; si siguen haciendo estas cosas, los seguirán matando. Los jueces dieron la orden: que los maten. Y soltaron dos tiros, uno en el pecho y otro en la espalda. Pero, antes, Santiago hacía señas de que lo mataran ligero; antes de morir, levantó la cabeza y quedó doblado.

Al morir Santiago, los jueces dijeron que no pueden seguir matando a los señores. Y los guambianos, hombres y mujeres, allí, oyendo. El padre hizo misa y allí dijo que los que lo mataron quedaron condenados. Después, en esos tiempos, los arzobispos y los párrocos hacían misas, diciendo que no hagan daño a los señores grandes que es un pecado criminal. Durante más de seis meses haciendo misas y ceremonias. Y en Popayán mismo celebraban la misa para advertir.

Medina era el yerno de Luis Campo, el primer dueño. Los mayores decían que Eloy Campo era muy bueno, que regalaba la leche y la leña. Emilio Campo vino y se descubrió que había hecho un título falso. Eloy no hacía los regalos por bueno, detrás de la leña y la leche hizo un título. No era por bueno, entró minando por debajo. Con este título, Emilio vendió a Ernesto González Caicedo. El Cabildo le dió un permiso para hacer un camino para pasar un carrito y con ese permiso hizo un título y el Cabildo tuvo que pelear para recuperar allá.

Del río para allá, los comuneros, así sean muy pobres, nunca han sufrido como los terrajeros. Cuando se recuperó la finca, hubo que bautizarla y la

llamamos con el nombre de Santiago. Los compañeros pastos de Nariño fueron los padrinos.

## **Recuperación de Las Mercedes, hoy Santiago**

Francisco Yalanda, un mayor de conocimiento, cuenta que un día la gente no pudo más y se decidió a recuperar, ya no por el sistema de intentar comprar las tierras a los terratenientes, sino “por la lucha”:

En la hacienda de cría de toros de lidia de las Mercedes, que hoy se llama Santiago, en la primera ocasión, entramos a recuperar como 600 y estuvimos trabajando todo el día. Pero la mayoría eran puros muchachos. En las veredas, la gente decía que de pronto matan a los mayores, y la mamá decía que entonces no va a haber remesa, no va a haber trabajador, es mejor mandar a los muchachos porque ellos son los que necesitan tierras. Si los matan, los mayores van a quedar y va a haber más hijos, decía la gente; si matan a los mayores, se va a perder la experiencia, ¿cómo vamos a recuperarla? Tanto sacrificio lo hicieron los más pequeños.

Como a las tres de la tarde, llegó el hijo del terrateniente y dijo que venía a arreglar a las buenas. Y lo recibimos por brutos, por la ignorancia de uno. Dijo que hiciéramos la reunión allí donde estábamos picando, en el plan de la casa vieja y, en eso, nos acorralaron los policías subiendo por el filo, acercándose poco a poco, cercándonos. Cuando llegaron a veinte metros, dijeron que les damos dos minutos para salir. Se acercaron a diez metros y le dijeron al terrateniente que estaba con nosotros: sálgase, sálgase, que vamos a quemar. Ya estábamos en medio de la muerte, no pensábamos ni salir ni correr, sería la muerte que nos dejó aquí. Yo dije: “por qué vienen a molestar aquí, estamos en nuestra tierra propia, ellos están mintiendo cuando dicen que son los dueños porque las eras no se han borrado todavía, todavía las eras están vivas, son de nuestros antepasados, la tierra no es de ustedes, las eras las han hecho nuestros abuelos y no se han borrado; están vivas”.

Los guambianos llamamos a los sabios tradicionales para que trajeran al páramo en nuestra ayuda. Ellos fueron a la laguna de *Maweypisu*, Abejorro, y trabajaron. El páramo vino con su viento, se lanzó contra nuestros enemigos y los emparamó, haciéndolos huir.

Pero la gente no sabía que una lucha así es un sacrificio. Al otro día vino la tropa y nos corrieron con los fusiles hasta arriba. Con empujones, con golpes, con fusiles nos hicieron humillar; pero así, con humillación, la humillación se fue. Hoy trabajamos y vivimos en las tierras de las haciendas de esos que se decían los dueños.

Al oír la historia de Francisco, recordamos que un mayor se refirió un día a la recuperación de las tierras como “pisar terrateniente”. Y, también, que la noche en que se celebró la culminación de la toma de la hacienda, bailamos en fila, recorriendo las tierra recuperadas como una gigantesca serpiente que iba detrás y al son de los músicos tradicionales, para que “la tierra conozca que otra vez somos los guambianos los que la pisamos, los que la ocupamos”.

Un día, vamos a Santiago a visitar a don Lino, un guambiano que fue mayordomo de la hacienda y que, a la hora de la recuperación, jugó un papel importante junto a nuestro pueblo. Ahora, don Lino vive en su propia casa, todavía en construcción. Al llegar, está repellando las paredes y poniendo barro al tumbado; comentamos en chiste que cuando termine no va a tener en donde sembrar, pues se habrá gastado toda la tierra en su tarea. Riendo también, pero con verdad, responde que no será así, ya que él aún sigue recuperando. Y nos explica que los adobes para levantar su casa y el barro que ahora emplea están hechos con la tierra de las viejas paredes y los derrumbados techos de la casa de la hacienda, ahora en reparación para que nuestro pueblo la use como escenario para las grandes reuniones y para el museo-casa de la cultura. Nos parece que tiene razón y caemos en cuenta que don Lino está recuperando hasta el último grano de tierra guambiana de que se habían apoderado los terratenientes.

## **ENROLLAR Y DESEENROLLAR EL TERRITORIO**

En esos días, no estábamos luchando por poco, buscábamos recuperar nuestro territorio, aquel que habían construido nuestros anteriores, el mismo que usurparon los terratenientes. Fueron muchas generaciones creciendo para conformar nuestro *Nupirau*.

## Ocupación de Pueblito y lucha contra tigres, osos y cóndores

Anteriormente, vivíamos en lo caliente, por los lados de Santander de Quilichao, de Carpintero. Y los anteriores se fueron viniendo para acá, a estas tierras. Venía uno de los anteriores que era llamado Binto y que después lo nombraron Angulo Tumiñá. Los Daguas también venían con Binto; un tal Celino Dagua.

Binto fue viniendo hasta llegar a Atiku, que ahora llaman Murales; vivió en Atiku. De allí se vino con un hijo, Higinio, y poco a poco llegó hasta Piendamó; y Binto ya vivía 100 años; esa es la primera generación. Con él llegaron los Murales, que en esa época se nombraban Atiku. Los de Pishitau, es nombre de Tunía, que no es nombre español. Había caciques en Pishitau, Tunía y Usrentau -nombres de los árboles de yarumo, *usrøtsile* o carirrucio, que sirve para hacer escobilla.

Los hijos de Binto subieron para Usrentau con otros indígenas guambianos: Eusebio y Bernardino Jempuel<sup>76</sup>, Manuel Jesús y Faustino Kalampas, junto con los Ulluneses; algunos de estos siguieron para Jepalá. Por Usrentau vinieron encontrándose con algunos Chirimuskay y Jempueles. También venían otros, unos de Mondomo, Serafín Dagua y Florentino Chavaco, que tenían tierras que no eran compradas sino propias.

Siguieron subiendo hasta que llegaron a *Kallimkullú*. Unas veces volvían a lo caliente y después regresaban a trabajar otra vez por aquí. Contaban que venían socolando, descubriendo las montañas, derribándolas. Binto ya vivía 150 años.

De Jepalá, los Ulluneses siguieron a Ampalú; con ellos caminaron los Pecheneses. Cuando llegaron, encontraron grandes árboles en una montaña cerrada, por eso pusieron el nombre de Ampalú. Son los mismos guambianos,

---

<sup>76</sup> Muchos nombres tradicionales fueron castellanizados en su pronunciación o en su escritura cuando los misioneros los emplearon en los bautizos y los convirtieron en apellidos. Así ocurrió con Gempuel (Jembuel), Tumpe (Tombé), Kalampas (Calambás), Tunpala (Tunubalá) y otros.

aunque ahora hay gente que dice que son ambalueños. Cuando los anteriores llegaban a una parte, ponían los nombres según las cosas que iban encontrando, por eso parece que son distintos, pero son los mismos guambianos.

En Silvia querían hacer un pueblo, construyendo en un sitio en donde sonara bien una campana que llevaban. Primero lo hicieron al lado izquierdo del río, en el punto que llaman de Manchey, pero la campana sonaba como opaco, mal. Entonces pasaron para el otro lado y sonó bien; allí hicieron el pueblo de *Wuampia*.

Venían otros compañeros de la misma gente, de los mismos guambianos. Los Pajas eran nativos de Mondomo; junto con los Tumiñases se quedaban en Silvia y en las montañas que había por las cabeceras del Tablazo. Otros iban por Salado. Ventura Paja llegó a Tablazo y pasó a donde es hoy el Núcleo Escolar.

Los Motes, unos que eran blancos y venían presionando, pasaron a Wuachitolo, en donde estaba el templo antiguo con la campana de nosotros, y empujaron a los Pajas a Cacique y a Tranal. Algunos Pajas venían pasando por el lado de Cacique y algunos otros al Chimán. Subiendo por Puente Real venían, juntos con Custodio Tumiñá, los Ulluneses, los Kalampases, que se fueron a Cacique. Derecho, aguas arriba por el río Piendamú, llegaron hasta Pueblito.

Los hijos de Binto trajeron de Atiku dos mulas y dos caballos, uno de montar y tres con carga de caña y pusieron un trapiche de mano en *Kaullimaitare*, para sacar guarapo para los trabajadores. Allí se ven todavía los planes de la casa. Sacaban guarapo y lo dejaban fuertiar y luego lo refinaban, y mingaban para derribar y socolar montaña.

No venían solos, sino que traían a sus mujeres para ayudar en el trabajo y con la cocina. La de Higinio se llamaba Santa Pillimué. Desde esa hora

vinieron los Dagua. Los Tumiñases cogieron un lote por Cumbre y los Dagua por arriba de Mishampi. Los Murales cogieron por los Altares. Después vino otro hijo, Custodio Tumiñá, nacido en Piendamó.

Cuando venían por esas guacadas, oían gritar gritos diferentes a los de los animales y tenían miedo. Iban subiendo por *Chillikkulli*, por un puente de pasamano; y socolaban y, cuando comenzaban a derribar, gritaba como gente y bramaba y tenían miedo.

Fueron a mirar quebrada arriba y encontraron una peña alta y en ella cuevas del tigre y el oso y cuevas de cóndor, animales bravísimos que olían a la gente y salían a amenazar con comérselos o matarlos.

Custodio e Higinio se volvieron por un tiempo a Carpintero. Cuando regresaron, los animales no dejaban trabajar. Se tenían que ir temprano para que no salieran de sus cuevas a comérselos.

Trajeron más gente, como a Francisco Dagua, que vino a acompañar, y le aconsejaron que cogiera tierra para hacer trabajaderos. Francisco cogió por Peña del Corazón, toda esa planada hasta subir a *Yashkullí*; cogió con uno de los Murales. Por eso, en esas guacadas quedó dueño uno de los Murales, junto con los Dagua. Y subieron a derribar montaña con varios compañeros, pero el tigre, el oso, el león y el cóndor amenazaban con comérselos.

Trabajaron seis meses aquí y después duraron casi un año sin trabajar. Al cabo de un año, volvieron trayendo un arma especial, un palo de chonta, que era el arma de los anteriores y se llamaba *ul*. Ese palo traía sacada una punta en forma de lanza muy aguda<sup>77</sup>. Tumbaron un árbol, lo arquearon atándolo con bejuco de *puletsí* y le amarraron el *ul*, le pusieron sombrero de caña, ruana chumbada y una capa de paja para la lluvia llamada *tsitse*. Vestido como guambiano, quedaba medio inclinado en la dirección en que salían el tigre y el oso. Después de poner la trampa, se vinieron a la molienda en el

---

<sup>77</sup> Semejante a aquella con la cual fue muerto el terrateniente Domingo Medina.

*Kaullimaitarø*. Era cerca de las cuevas del tigre y ellos decían que tenían miedo.

Al otro día, se asomaron y el tigre estaba ahí, clavado. Creyó que era gente y brincó y se clavó por los ombligos y la chonta le salió por la espalda. Así cogieron al tigre.

Pero el oso no caía, sino que les dañaba la trampa. Se arrimaron a la peña y colocaron más trampas, hasta que finalmente cayó el oso y quedó ensartado.

El cóndor también molestaba. Venían y, si le gritaban, se iba a mingar, a traer más cóndores para comerse a la gente. ¿Cómo cogerlos, si vuelan en el aire?

Después de un tiempo, resolvieron el problema de otra manera, con una trampa papagayera. Uno subía y le gritaba y otro esperaba escondido con un garrote. Cuando el cóndor venía a picar a la gente, le pegaban y lo mataban. Buscaron las cuevas del cóndor y las encontraron en las peñas del sitio que hoy llaman la *Kunturia*. Allí ponían una trampa de un tejido templado entre los árboles y el cóndor venía y quedaba cogido como en una red.

Las plumas, la manteca y la carne valían miles de pesos. Las espuelas servían para los gallos finos, la manteca para curar lesiones y las plumas para sacar muelas sin médicos ni inyecciones, se chuzaba alrededor de la muela y al tiempo caía sola.

Invitaron más gente para que viniera a trabajar y vino uno de nombre *Chillikirá*<sup>78</sup>. A esa hora ya estaban formados los curas o párrocos, ya venían como bautizando y a *Chillikirá* lo nombraron para que hiciera la fiesta. Los de antes tenían nombres propios: Yalantas, Tumiñases, Tumpeses, etc. Cuando llegó el cura, se los cambió por apellidos.

---

<sup>78</sup> *Chillik* quiere decir un barrial; *kira* se dice cuando uno se cansó y le duelen la espalda o la cintura. Es posible que *Chillikirá* se refiera a uno que se cansó cuando venía por el barrial, por *Chillikkulli*.



El primer caserío se formó porque los animales no dejaban pasar para arriba. Eran cuatro casas y le pusieron Pueblito. Era un nombre de mucho antes.

Los primeros que descubrieron las montañas eran Higinio Tumiñá, los hijos de Binto y los Murales (Agustín, Trino, Esteban, Joaquín, Antonio y Felipe); eran los primeros. Casi todos llegaron allí. Después aparecieron los Tumiñases. Higinio era mayor, Custodio era joven. Venían Yalantas acompañando, *linchap*, y Atanasio Dagua y uno que era de Pishitau.

Binto ya vivía como 180 años, era muy anciano. Traía chocolate para tomar de día. Custodio e Higinio ponían la panela. No tomaban café; unos tomaban chichas de aguacate y chirimoya y otros chocolate; a veces tomaban por la mañana y otros días por la tarde. En el día comían maíz tostado, molido y remojado en aguadepanela, o comida de sal con cebolla de los antiguos.

Los Tumiñases venían por las guaicadas cerradas, tumbando monte. Al llegar por *Kallimkullú* encontraron rastros de gente, pero no sabían quién era. Al llegar al plan de Cumbre, al pie de Pueblito, oyeron silbar de lejos en las alturas, pero no sabían qué era.

Por esa época en que ellos llegaron, el cacique *Pellar* —luna— vivía en lo alto, atrás del plan de los Ulluneses, hacia el Alto del *Achi*. Las vegas del río eran pura montaña cerrada y allí no vivía nadie; por eso la gente vivía en los filos más altos. Por las guaicadas no se podía pasar porque eran montañas cuajadas.

Higinio Tumiñá invitó más gente de Murales a que viniera y soplaron candela, y, al ver levantar el humo, se vinieron los otros de arriba y se fueron descubriendo, encontrando. Con la sopladera de candela se encontraron.

Después de un tiempo, los de abajo se fueron a cosechar lo que tenían sembrado en otra parte y los de arriba se subieron a sus lugares y dejaron de encontrarse.

Eran los mismos guambianos, pero tenían distintas comidas y se invitaron a comer sus comidas. Era la misma lengua. Todavía hay eras de cultivo de los antiguos en el Alto de la Chorrera. Tienen una brazada de ancho. Había aljibes, que todavía se encuentran en los altos.

Cuando los de abajo subieron otra vez, encontraron al oso y al tigre y al cóndor y tuvieron que vencerlos. La vara de chonta que trajeron se llamaba *ultsik*, que es una vara derecha; *ul* también quiere decir culebra.

Pero, allá arriba, en los filos, vivía otra gente. Había un hombre, un tal Kasiano. Vivía en un plan grandísimo, junto con sus hermanos, uno que llamaba *Tata* y una hermana, *Tesha*, y otro que llamaba *Teban*, que debe ser un nombre de los anteriores. Hoy, las familias de ellos tienen casas para trabajar en el Alto de *Chakpala*, que es un plan muy grande.

Allá arriba vivía Kasiano, cacique de antes de Colón. Kasiano bajaba para charlar con Bintó. Se intercambiaron su trabajo, unos subieron y otros bajaron. Bintó trajo la caña e hizo guarapo. Kasiano vino a una minga y se entrevistó con Bintó Tumiñá e intercambiaron comida. Después se casaron unos con las mujeres de los otros. Ya han pasado ocho generaciones desde que los antiguos guambianos se encontraron e intercambiaron sus trabajos, sus comidas y sus mujeres.

Higinio Tumiñá trajo a Atanasio Dagua. Kasiano bajó de La Chorrera con su familia y encontró un cura que lo bautizó Luciano Murales; el sitio donde él vivía quedó con el nombre de *Muraleschak*, que era el nombre anterior al de Pueblito. Los españoles lo bautizaron y así le pusieron. Pusieron nombres de blancos a toda la gente, los cambiaron con el bautismo. Fueron los primeros que se sometieron a la religión y aceptaron pagar los diezmos. Y fueron apareciendo: *Tumiñaschak*, *Yalantaschak* y los planes de los otros que vinieron.

Había un *Chillikirá*, que trajo la trampa de *ul*. Para poder pasar, rompió para arriba, hacia Kampana, tumbando montañas. El cura, en una misa, le puso Montano, porque iba socolando montañas.

En las partes altas, además de Kasiano y *Pellar*, estaban tata *Limeta* y mama *Illimpi*, que eran de *Pikøtsutsichak*, en Cumbre Alta. Alguien vivía al pie de la peña de Pueblito; se llamaba *Møn*, hojas de col; no se sabe si era hombre o mujer. Y vivía *Paumpaun*, hombre, que era uno que tocaba tambor, según habló un abuelo. *Shari* era una mujer que lo acompañaba, pero no se sabe si era hermana, esposa o qué. Tata *Illimpi* fue un cacique de antigua, muy arriba, en Piedra Grande, en *Ñimpi*. Los guambianos no son de una sola parte, sino que venían de varias partes y aquí se encontraron.

También resultó un Tunpalá, a quien, a la hora de bautizar, pusieron Manuel Tunubalá. Custodio Tumiñá era pareja de generación con Atanasio Dagua. El papá de Atanasio era Ignacio Dagua, que vino de Carpintero, como los Daguas.

Antes de Binto, eran los nombres propios porque no había blancos. Binto duró más de 180 años; es una generación, no tenía apellidos. Higinio Tumiñá duró 100 años y es la segunda generación; hijo de Binto. Custodio Tumiñá murió de 150 años; es la tercera generación. Vicente Yalanda, vivió 79 años, es la cuarta. Después venimos las tres o cuatro generaciones que vivimos ahora. Ningún guambiano ha podido remontar más allá de estas generaciones. Sólo Pedro Ulluné dice que él pudo remontar a doce generaciones. Raimundo Ulluné ocupó las tierras por la Peña, cuando vino con Custodio Tumiñá. En los sitios de vivienda de los Ulluné y los Tumiñá han pasado ocho generaciones.

Así contaba Custodio a Vicente Yalanda.

## Así se apoderaron los terratenientes de Chimán y se fue perdiendo la tierra propia

Benilda Morales, antigua terrajera de Chimán y que ahora vive en el municipio de Morales, narra la historia de cómo los terratenientes se fueron apropiando en forma ilegal de las mejores tierras del resguardo, hasta conformar las grandes haciendas y encerrar en ellas a una gran parte de nuestra gente, los terrajeros, para ponerla a trabajar para ellos en forma gratuita:

El camino antiguo para bajar del *Kausrø* a Silvia era por aquí arriba de Santiago. No había puentes. En el río, antes que se construyera el puente del terrateniente Rafael Concha, había pasadero de caballos por donde hoy es el Hotel de Turismo en Silvia. Mi familia quedó de terrazgueros de Concha, quien hizo el puente y el molino El Carmen para moler la harina; era movido por agua. Recogían trigo de toda la gente de nosotros, lo compraban, lo molían y vendían harina El Carmen. El 16 de julio era el día de la Virgen, había buena comida de fiesta, daban bayeta y calzoncillos para que dijéramos que era buen patrón. El molino lo manejaba Antonio Velasco, un blanco.

Después, trajeron unos burros y un ganado de los Estados Unidos y unos gringos que los cuidaran encorralados, porque la gente de aquí no los sabía manejar; les daban de comer tamo de trigo revuelto con pasto. Todos los días los sacaban a pasear un rato para que se asolearan.

Decayó el negocio y se abandonó el molino. El Antonio cogió la estatua de la Virgen y se la llevó a su casa. La tercera generación todavía la tiene. Vendieron una parte de la finca a Juan Ruíz y otra a un nuevo dueño. El nuevo patrón fue desalojando. Mandó al mayordomo Jesús María a que sacara a la gente. Decía que si no se van ligero, venimos a desbaratar la casa. El terrateniente era Mario Córdoba, de Palmira, que vendió a los Mosquera.

Los blancos entraban y arrendaban el pasto en veinte centavos; y después de entrar tres veces, se robaron la tierra y llegaron hasta acá arriba. A las tres veces, quitaron hasta los planes de la casa de Juan Tama y toda la gente comentaba.

Josefina Muelas, que ahora vive en Cacique, también recuerda la historia que sufrieron ella y su familia en las tierras de las haciendas; sabe cómo, con

nuestro trabajo, se hicieron las grandes fincas, no sólo las de por aquí, sino también las de otras partes del Valle del Cauca, y puede hablar sobre ello:

Mi papá nació en el punto *Srurrapú*, caracol, asomando hacia la vereda de Tapias. Allí vivían mis papás y el tío Salvador. Hasta hoy están los planes de la casa de ellos. Los patrones comenzaron a sacar a la gente. Algunos tenían unos pedazos de tierra y arrendaban el pasto, cambiando por remesa o por ropa; recibían una libra de sal o una panelita. Y los blancos pastaban allí sus caballos.

Después, los blancos dijeron que eran terrenos comprados y nos fueron echando para arriba. Para no dejarlos avanzar, los guambianos hacían chambas hondísimas. Y los blancos las tapaban y seguían y seguían.

Y así avanzaron y a mi papá le tocó irse al *Skewampi*. Y hasta allá llegaron los blancos y le tocó arrinconarse hacia el lado que ahora dicen Ambaló, derribando monte y haciendo limpiezas grandes. Y allá también subieron los blancos y lo sacaron y tuvo que irse al lado de Malvazá, a una hacienda que llaman Lomitas, y tumbó monte para cultivar papa. Daba muy buena papa por ser tierra nueva. Y allí también los blancos comenzaron a joder y lo sacaron con unas vacas y un caballito que tenía. De allí tuvo que pasar más arriba, donde un Sebastián Niquinaz. Allí murió y lo trajeron para enterrarlo en Silvia.

Así fue como los terratenientes sacaron a todo el mundo de Chimán. Unos se fueron a lo caliente, otros para Malvazá, otros para lo que eran los distintos puntos de Guambía. El desalojo se hizo quemando las casas y destruyendo los sembrados de papa, trigo y maíz, metiéndoles los caballos y las vacas de los terratenientes. A los animales de la gente los sacaban afuera, a la calle, a que se perdieran o a que los metieran al coso para cobrar las multas; el que no pagaba, perdía los animales. Y a todos nos amenazaban con matarnos. Todo lo que hemos recuperado desde el 80 había sido desde antes tierra de los guambianos y no de los terratenientes.

Para levantar sus haciendas, los patrones daban a la gente pedazos de tierra para sembrar durante dos años, a los dos años había que entregar y se hacía potrero para el ganado; entonces daban otro pedazo para tumbiar el monte y volver a sembrar durante dos años. Así fue como todo Chimán se volvió potreros.

Entonces ya no necesitaban a la gente para abrir las tierras y querían sacar a casi todo el mundo. Prohibieron sembrar y decían que ya no necesitaban crecer más las fincas, que ya era suficiente. Como no dejaban sembrar, tumbábamos monte y sembrábamos dos horas adentro de la montaña.

Cuando declararon resguardo en las sabanas de Ánimas, en el páramo, mi papá pidió un pedazo para los hijos. Decía que no quería que les tocara el desalojo, el desalojo como a él, que eso era terrible.

En 1963 vino un doctor Marco Aurelio Paz; junto con el gobernador Agustín Almendá<sup>79</sup> cedieron tierras por todo el filo del páramo de Guaduilla. Era por el camino de los paeces, pasando por la laguna de la cabecera del río Piendamó a llegar al punto de San Antonio y por la cabecera de Malvazá a Pozo Negro. Cae en la quebrada de Cofre y coge para abajo hasta la unión con la quebrada Aguabonita y sigue abajo al camino de timanaes, de los cazadores, y sube arriba a empatar. Un tal Anselmo vivía allí en el punto Puerta de Llano, colindando con la finca de Víctor Chaux (un doctor que no sabía nada de doctoría, pero tenía corbata), en la cabecera de la finca de un tal señor Vallecilla. Después vuelve a caer al Cofre y sigue abajo. Este límite del Cofre con Aguabonita es el del 63. Se regresó para abrazar toda Aguabonita, hasta donde Anselmo Tombé.

Algunas partes eran pura montaña. El Cabildo llamaba a limpiar. Son tierras comunitarias. Ahora vive allí gente que no colabora, a las que el gobernador Mario dio adjudicación en el 84.

Los terratenientes Uribes iban saliendo cuando entraron los Conchas, rígidos con los terrajeros; los mandaban a trabajar a Restrepo, Valle, para abrir otras fincas que por allá estaban levantando los terratenientes. Iban a pie hasta Cumbre, Valle. De allí los llevaban en carro a la loma alta y de ahí a pie hasta Cali. Después estaba Suárez, hasta donde venía el tren del Pacífico. Al regresar, enfermos con las fiebres por el calor, algunos morían en Cali y Suárez o frente al Molino de Silvia. Otros llegaban a la casa otra vez y morían allí.

Taita Abelino Dagua, exgobernador del Cabildo, sabe que los terratenientes no fueron los únicos que usurparon partes considerables de nuestras tierras, sino también los habitantes del pueblo de Silvia. Por eso narra:

El pueblo de Silvia también se fue apoderando de grandes porciones del Resguardo. Al principio, Silvia llegaba hasta la casa de un señor Miguel Ángel. Después, los blancos pidieron al cacique Kalampás que diera tierras hasta Puente Piedra, por donde hoy es la salida del pueblo; de ahí llegaron al Belén y luego al Molino<sup>80</sup>. Esa es la primera invasión.

---

<sup>79</sup> Fue gobernador del Cabildo en 1965.

<sup>80</sup> En diferentes textos se habla en varias ocasiones de molinos. Guambía fue, desde la época colonial, despensa triguera de Popayán y Cali y, para el efecto, se construyeron molinos para fabricar harina en distintos lugares de la región. El molino El Carmen, de los Concha, suplantó al molino del Santísimo, levantado por nuestros mayores. Sobre los distintos caminos al norte de Silvia se edificó una cadena de molinos que iban marcando el avance de los silvianos sobre las tierras del resguardo.

La segunda es la del lote de la Iglesia. El Cabildo cedió ese cerro que hay abajo de la balastrera, en donde están las fincas de los caleños; allí llamaba a la gente a que saliera a mingar para sembrar trigo para el padre. Un día, uno de los párrocos lo vendió en silencio a un señor Esterling y se voló con la plata. Dicen que ya no es cura, sino que se casó y tiene hijos. Esterling se lo vendió a los caleños por pedazos. De allí subieron al Tablazo y de allí a *Srualpi* o *Trekullí* y al Molino.

La tercera invasión se vino para arribita, a la portada de hierro con cemento que hay en la balastrera, para darle al padre de donde sacar el material para construir la iglesia, y siguió para arriba hasta la quebrada Palo *Taku* y subió por el centro del Tablazo y la casa de Hernán Bolaños.

Luego subió a *Puləpiu* o *Katsikualimpi*, que es la nueva quitazón, y llegó hasta el pozo de sal en Tablazo, por la tierra de hacer ollas. En la última, quedaron en el patio de la casa del compañero Ricardo, el alcalde del Cabildo.

Para quitarnos todo este territorio decían que nos “cedieron” tierras en la sabana, desde Kampana a Boquerón. El que hizo todo esto fue un antropólogo, Jefe de Asuntos Indígenas, un tal Hernández de Alba. Los de Asuntos Indígenas fueron los que enseñaron a hacer mojones y linderos dentro de nuestro territorio; antes no sabíamos eso. Por eso la llaman División de Asuntos Indígenas, porque enseñan a dividir.

Otros mayores cuentan que algunos guambianos se contagiaron del ejemplo de los blancos y quisieron tener grandes extensiones de tierra de su sola propiedad. Poco a poco lo fueron logrando, con el respaldo del Cabildo, al que aprendieron a manejar a su manera, y así acabaron con el común de las sabanas.

Entre 1854 y 1860, los señores Fajardos de Popayán obtuvieron permiso para poner un molino y hacer mangas para caballerías; se quedaron con estas tierras y después las pasaron a José Antonio Concha. En Chimán, los terratenientes Domingo Medina, José Antonio y Bárbara Concha y Apolinar Ponce daban muy malos tratos a los guambianos.

No había tierras para el Cabildo. Los exgobernadores y exalcaldes hicieron peleas por las tierras de Aguabonita y dejaron cansada a la gente. Le recogían desde un centavo hasta cincuenta centavos para colaborar en esa pelea. Era contra Demetrio Vaca, que quería quedarse con todas las planadas desde Totoró hasta Aguabonita. Y el Cabildo tenía que ir a Popayán, a Bogotá, a Silvia. Y fracasó.

Cuando iba a ir a alguna parte, avisaba, y la gente ayudaba dando de veinte pesos a un centavo. Pero el que daba de a veinte pesos no

era por hacer una contribución, sino para coger un punto de vista de la tierra. Decían al gobernador y a los alcaldes: “tengan esto para ver si les sirve o no para tomar una chichita para el camino”. Y les preguntaban qué día iban a volver y los esperaban en Silvia ese día, parados en la esquina de Susana de Hurtado, porque allá era la parada del gobernador.

Cuando llegaba, saludaban y lo invitaban a tomar una copita de chicha y lo llevaban al estanco y le daban dos o tres tragos dobles y le pedían una posesión en la sabana, una adjudicación. Y decían: “cuando vuelva a ir, vamos a ayudarle como usted diga”. Era como comprando tierra y el Cabildo como vendiendo la tierra de la gente de nosotros, las sabanas del común. Lo de la sabana de Aguabonita fue por ahí en 1940 ó 42.

Con este motivo de la adjudicación particular de las tierras de la sabana, la cría de ovejas en el Resguardo comenzó a terminarse. Hace unos diez años, con la entrada de los carros lecheros comprando la leche de vaca, la gente dejó de criar las últimas ovejas para dedicar los escasos pastos al ganado vacuno.

Según el payanés Jesús María Otero<sup>81</sup>, casado con una silviana, en una escritura de la Notaría Primera de Popayán, con fecha de radicación del 31 de julio de 1851, folios 136-155, consta que “Mariano Mosquera tiene por suyas<sup>82</sup> unas tierras que tienen por lindero el Cerro Mogotes y el río Tapio, que cae al de Silvia (Piendamó) en el Valle de Guambía”. Estas son las tierras del Chimán, las mismas que el rey dio en encomienda a Francisco de Belalcázar el 23 de octubre de 1562. ¿Cómo llegó Mosquera a tenerlas en su poder y a considerarlas como suyas, si, como es sabido, las encomiendas no daban a los encomenderos propiedad sobre las tierras de los indios?

El mismo Otero indica el procedimiento que los blancos siguieron para “crear” tal propiedad. En la quinta generación de la familia Belalcázar se extinguió la línea de varón. Entonces, en 1752-1753, José Fernández Belalcázar, arcediano de la catedral de Popayán e hijo de Agustín Fernández Belalcázar, aprovechando su situación de prevalencia, hizo a Santiago Fajardo de Belalcázar un mayorazgo de la hacienda de Guambía —cuyo registro existe

---

81 Jesús María Otero: *Monografía histórica de Silvia*. Popayán, 1968.

82 El subrayado es nuestro.



en la misma Notaría de Popayán. De este pasó a su hijo Matías y de este al suyo, Manuel Ventura. Con la independencia, la República canceló el mayorazgo sobre la hacienda y esta pasó a manos de Juana Fajardo, quien se casó con Mariano Mosquera.

Sin embargo, toda esta tierra al sur del río Piendamú, hasta el río Molino, siempre ha pertenecido a nuestro resguardo. Por eso, desde antes de 1840, los gobernadores de las parcialidades de Guambía, Ambaló y Quisgó, a la cabeza de sus gentes, construyeron el molino del Santísimo con la finalidad de ayudarse para pagar los diezmos que la iglesia les obligaba a entregar para la salvación de sus almas. Por eso, nuestros mayores hablan de este molino llamándolo Santo Harina.

Lo usaban gentes venidas de muchos lugares de la región y obtuvieron permiso del Cabildo para pastar sus animales en las tierras del Resguardo. Cada día traían más animales, de silla y de carga, y ocupaban una mayor extensión de terreno. El día menos pensado, como había hecho Mariano, se consideraron dueños y se dedicaron a explotar estas tierras como suyas. Los anteriores se opusieron, reclamaron las tierras y así empezó esta nueva pelea con los blancos.

En 1851, Mariano vendió a José Antonio Concha, venido de Buga. Rafael A. Concha recibió la tierra años más tarde y en ella levantó el molino El Carmen, en el mismo sitio en que estaba el molino de los guambianos. La construcción se terminó, con su propia planta de luz, en 1915.

A medida que los terratenientes se iban apoderando de la tierra, muchos de nuestros anteriores, que habían vivido allí desde mucho tiempo adelante, tuvieron que salir, expulsados y amenazados; otros quedaron en ella, atados a la misma por los lazos del terraje, pagando en trabajo el derecho de ocupar mínimas parcelas en sus propias tierras, vendidos de dueño en dueño

junto con ellas. Algunos creen que el pago del terraje en Chimán pudo comenzar hacia 1882.

### **Hay que recuperarlo todo para tener todo completo**

Cuando se inició la lucha, la estrategia de la recuperación tenía en cuenta nuestra visión del territorio y apuntaba a “tener el territorio todo completo”. En nuestra economía vertical, “todo completo” quiere decir el acceso a todos los niveles o pisos térmicos que reconocemos, junto con sus productos específicos. La invasión terrateniente nos había arrebatado los pisos bajos y cálidos y, con ellos, la posibilidad de producir maíz y trigo, así como el lugar de refugio durante la época brava, cuando el páramo no deja vivir en las tierra altas.

Por ello, una vez recuperadas, las tierras de Santiago se cubrieron centímetro a centímetro de sembrados de maíz y trigo y de trabajaderos — que hoy son casas— en donde la gente de Pueblito, Campana, Ñimbe y Piendamú Arriba se viene a vivir durante los meses de la “época brava”, entre junio y septiembre, para regresar a sus veredas con la llegada de las primeras lluvias.

Pero no sólo era necesario recuperar la tierra del maíz y el trigo, *kurak yu*, pues la parte alta, que había quedado en manos de nuestra gente, era solamente la tierra de la papa, el ullucu y la cebolla, *kausrø*, además de las sabanas del paramo, *kørrak yu*. También había que reunir de nuevo lo masculino con lo femenino.

Las tierras al sur del río Piendamú, aquellas que se habían apropiado los terratenientes, son hembra, sitio de los planes de las cacicas, como mama Manela Caramaya y Teresita de la Estrella; las del norte, las que quedaban en manos de los comuneros del resguardo, son macho, lugar de los caciques, como Kalampás y José Ignacio Tumpé. La usurpación las había separado,

rompiendo el par, y disolviendo el *tøm*, la articulación que el río Piendamú establecía entre los dos sectores. Al contrario, el río se había hecho elemento de división, de separación, que desvertebraba el espacio ocupado y, por lo tanto, a nuestra sociedad; los terrajeros quedaron ubicados y encerrados en lo femenino, los comuneros se vieron ocupando y constreñidos en lo masculino. Los terratenientes controlaban los puentes que permitían pasar de un lado a otro, puentes con puertas y llaves manejadas por celadores a la orden del patrón. La importancia substancial de recuperar esta capacidad de ir y venir entre ambos lados del territorio, se expresa en la manera como muchos mayores se refieren a las recuperaciones, las llaman “pasar el río”.



Foto 57: Vista panorámica de *Srurrapu*

La invasión terrateniente trajo otra ruptura: entre el río macho, el *Marapi* o Cacique, y el río hembra, el Piendamú, el agua grande, *Nupi*. El lugar de su conjunción, la desembocadura del uno en el otro, se encontraba en manos de los terratenientes de la hacienda, allí cerca estaba el puente que daba acceso a la casa de San Fernando.



Foto 58: Desembocadura del río Cacique en el Piendamú

Este lugar de unión de los dos ríos lo pensamos como *piutsək*. Llamamos *tsep* la punta de tierra que queda entre ellos. Todo el conjunto lo vemos como *utik*, la “horqueta”. La punta en el extremo de la horqueta es *tsep*, el sitio en donde se unen varias ramas.

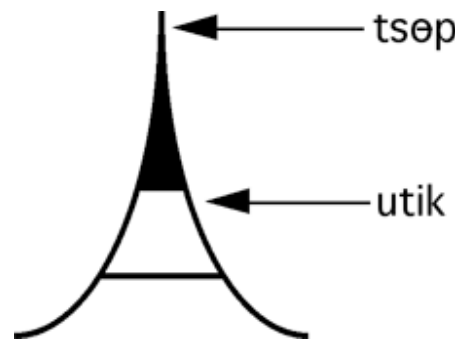


Gráfico 21: *Utik*

*Utik* también está relacionado con el telar de tejer chumbe, con el sitio de *Utikkullipi*, con diversas historias antiguas, con cruceros de caminos y otros elementos y circunstancias que contribuyen a definir su campo de sentido. Esto hay que pensarlo muy profundo. Cuando una hija soltera se va de su casa

y después regresa llevando un hijo cargado en la espalda, el papá y la mamá le dicen *utikmisra arrinkøn*, que se fue por un ramal de la horqueta y regresó por el otro. Se fue sola y se ramificó. Es claro que este ir por un lado, llegar al extremo y regresar por el otro tiene un sentido generador, procreador.

Recordemos que lo mismo pasa con la mazorca de maíz *ellusr*, que tiene varias tusas en una sola y se considera como la madre del maíz, base de la abundancia de las cosechas cuando se desgrana y se siembra mezclada con las otras semillas. También es *utik*, está ramificada y genera más maíz, al hacer que las matas carguen muchas mazorcas y que éstas estén colmadas de granos gruesos. Pero también tiene un efecto generador desde otro punto de vista, pues si la consume una sola persona, tendrá mellizos.

En este contexto pensamos la boca del río *Marapi* en el Piendamú. El recorrido de ambos ríos, siguiendo por uno de ellos hasta su conjunción y devolviendo por el otro, tiene igualmente un significado de procreación. Allí, el río macho desemboca y penetra en el río hembra, por eso se dice que el río Cacique es el *marøppi*, el engendrador. Los mayores hablan diciendo que el río Cacique era un agua muy brava a la cual no había que arrimarse; cuando las mujeres se acercaban con el *papø*, producido por la menstruación, el parto o el contacto con un muerto, las dejaba embarazadas.

El río Piendamú y el río Cacique forman un par porque corresponden a una cacica y a un cacique, respectivamente. No hay otros ríos que constituyan un par; los otros son hijos e hijas.

Se puede pensar que allí, en la horqueta que forman ambos ríos principales, se engendra la vida de nuestra sociedad, allí resulta dotada de la vitalidad capaz de reproducirla, de multiplicarla. Allí también, nuestro territorio cobra vida por la unión de las dos partes y, con ella, la capacidad de dar vida a nuestro pueblo. Es claro que la pérdida de control de ese espacio tuvo que afectar de manera grave nuestras posibilidades de reproducción en el *Nupirau*.

Teníamos, pues, que recuperarlo para poder transitar por él con libertad, recorriendo su *utik*, su horqueta.

Cuando los españoles nos invadieron y, luego, con el correr del tiempo los siguieron otros blancos, nos vimos obligados a desplazarnos aguas arriba de los ríos, hacia las cabeceras, abandonando los valles planos y más cálidos, nuestras mejores tierras

En nuestro pensamiento, la dirección que va desde las fuentes de los ríos hacia su desembocadura tiene una connotación generadora de humanidad, “civilizadora”, creadora de cultura. Los niños del agua descienden en las crecientes de los ríos y los mayores los rescatan al llegar a las partes bajas, para dar origen a los guambianos mismos y a nuestra cultura. En el mismo sentido bajan los caciques del agua, quienes, una vez son rescatados, van a originar la autoridad, a enseñar a elaborar todos los objetos de cultura material y a indicar su empleo para la producción de la vida de los *namuy misak*, como ocurrió con Teresita de la Estrella, que traía todos los objetos en oro, telares de oro, palas de oro, todo. Cuando creció, con esa muestra ella comenzó a enseñar a la gente cómo se fabricaban los productos y cómo se usaban para hacer los trabajos propios.

La dirección contraria, aquella en que tuvimos que movernos como consecuencia de la invasión, de abajo hacia arriba, hacia las cabeceras, tiene un sentido de pérdida de civilización y de cultura y, en cierta medida, ajeno, aunque nuestra vida y nuestra historia requieren de la complementariedad de ambos movimientos para poder existir. La amputación territorial a la que fuimos sometidos nos colocó, pues, en una situación de “ser incompletos”. Había que recuperar la dirección de arriba abajo, aquella que enlaza, a partir de las lagunas, a las gentes y las tierras altas con aquellas de abajo, a los *kausrøelø* con los *wampisrøelø*.

En esta dirección se orientó la recuperación. Ocupamos las haciendas de acuerdo con ella: subimos hasta alcanzar las partes más altas, cercanas al páramo y vecinas a la laguna, y luego descendimos hasta llegar a las partes más bajas, en las riberas del río Piendamú, no sólo para dejar una vía de escape para que los terratenientes pudieran salir y sacar sus ganados a medida que avanzábamos, sino para bajar y recuperar la “civilización” y la cultura completas, para poder manejar otra vez ambas direcciones. Repetimos, así, el camino marcado tantos años adelante por Manuel Quintín Lame, el indio que bajó de las montañas al valle de la “civilización”<sup>83</sup>.

Así se pudo crear una política propia en las recuperaciones, distinta de aquella que quería obligar el INCORA y de aquella que quería mandar el CRIC. Uno de nuestros exgobernadores, el taita Ricardo Tunubalá, sabe que es así; por eso habla:

Esta es una política propia que pensamos en nuestra mente propia para que nos reconozcan en cualquier parte.

En la actualidad, la posibilidad de recuperar otras tierras mediante “la lucha” y en cercanías del Resguardo es escasa, pues ya se está entrando en contacto con los resguardos vecinos. Para afrontar la situación, cada vez más guambianos están saliendo a buscar tierra en otros lugares, por lo general ubicados en el *pachiku*, en lo más caliente, en municipios como Morales, Buenos Aires, Santander de Quilichao, Piendamó y otros. Viven allí y cultivan productos de ese piso térmico, con el café como uno de los principales pilares de su actividad agrícola.

Pero esta migración no constituye una ruptura de los que salen con respecto al núcleo de nuestra sociedad que permanece en el resguardo. Al contrario, el contacto y los intercambios son permanentes. Los distintos productos de cada medio van y vienen, lo propio ocurre con la mano de obra,

---

<sup>83</sup> Manuel Quintín Lame: *Las luchas del indio que bajó de las montañas al valle de la “civilización”*. Comité de Defensa del Indio, Bogotá, 1973.

que se moviliza siguiendo los ciclos de los diversos cultivos, las visitas menudean y lo propio ocurre con los matrimonios entre gentes del Resguardo y de fuera de él. Este alejamiento no rompe el hilo, al contrario, amplía el tamaño del capullo, la dimensión de la gran casa guambiana. En varios de los nuevos lugares de asentamiento, los guambianos de allí se han organizado y nombrado Cabildos que mantienen estrecha relación con el nuestro de Guambía.

En estas condiciones, la emigración se constituye en una forma de recuperar tierras y productos de lo caliente, de los cuales fuimos despojados desde épocas tempranas de la ocupación española. Se trata de una vuelta al Valle de Pubenza, de un restablecernos sobre los antiguos límites ancestrales del territorio de los primeros caciques.

Con toda esta historia de lucha, podemos afirmar que el movimiento indígena no lo hemos encontrado escrito en ninguna parte, sino que lo hemos construido nosotros mismos. Porque la historia del indio es una historia verbal. Podemos construir una política propia sacada de la cuna del cerebro indígena. En las más altas montañas, en la más humilde choza, el indígena puede filosofar y crear su pensamiento<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Así lo pensaba Manuel Quintín Lame: *En defensa de mi raza*. Comité de Defensa del Indio, Bogotá, 1971.





## CIERRE Y NUEVO COMIENZO:

### RECUPERAR LA TRADICIÓN

Antiguamente, nuestros mayores pensaban en esto y lo tenían en cuenta para poder tener todo: agua, territorio, vida. Después de 15 años de lucha, hemos recuperado una gran parte de nuestro *Nupirau*, pero eso no es suficiente para vivir. Ahora hay que cargar agua de lejos hasta para tomar, no hay agua para los sembrados, no hay agua para todos y se discute y se pelea entre nosotros por ella.

No recordamos ni pensamos en cuál es la manera de conservar el agua. Hay que sembrar árboles y cuidarlos para tener agua mientras vivamos. Así podremos construir una vida para los futuros guambianos, dejarles un camino; a los niños y a los jóvenes hay que irles hablando de este conocimiento y haciendo con ellos estos trabajos, para poder vivir todos en *lata-lata*.

Así pensamos en las necesidades completas del futuro y no sólo en la tierra. Y no es para tener algo personalmente, sino para tener un bien para los *namuy misak*, para toda nuestra gente. Para ello es preciso ver el conjunto de la vida según la tradición, mientras que ahora estamos dependiendo sólo de lo que nos dicen de afuera. Tenemos que recuperar la tradición y para ello hay que reconocer y estimar a *Pishimisak*, a sus dos partes, a él y a ella.

Esta es una idea nuestra que tenemos que trabajar y mejorar. Es nuestro pensamiento propio. Trabajemos ahora por lograr lo que vamos a necesitar después. Es una idea propia, no es la de aquellos que vienen de afuera diciendo solamente que hay que sembrar árboles, que hay que dedicar las tierras para la reforestación.

No solamente la vegetación es parte de la ecología, también lo somos todos nosotros. El ser humano es parte de la ecología, es parte de la naturaleza.



Foto 59: Nuestro territorio no se puede pensar ni vivir sino como un lugar vivo, en equilibrio y armonía con quienes habitamos en él como en nuestra gran casa, y nos relacionamos según sus características y exigencias

De ahí que tengamos que construir de nuevo en nuestra tierra las casas de *Srekøllimisak*, para que pueda vivir otra vez entre nosotros dando vida.

Por eso tenemos que recuperarlo todo para poder tener todo completo. De otra manera, jamás podremos recuperar nuestra autoridad y autonomía, sino que seguiremos siendo dependientes. No podremos volver a caminar por el camino trazado por nuestros antepasados.

## ANEXO:

### NUESTRO TERRITORIO (*NUPIRAU*)

“El conjunto de los derechos de un pueblo indígena no puede desarrollarse dentro de un resguardo, que es un espacio muy pequeño, sino dentro de un territorio”.

Floro Alberto Tunubalá,  
dirigente, exsenador

Un día, cuando en el trabajo que veníamos haciendo quisimos dibujar nuestro territorio y tomar como una primera base los mapas que se conseguían, nos encontramos un problema: lo que aparecía en los mapas de las entidades del gobierno (INCORA, DANE, IGAC, etc.) era, o bien el Resguardo Guambiano, o bien el municipio de Silvia, con unos límites muy poco claros y que a veces dejaban por fuera todo lo que nos había sido arrebatado por los terratenientes; también tenían muchos nombres que no entendíamos o que no estaban en donde quedaban los sitios; otros aparecían mal escritos y no sabíamos qué querían decir.

Pensando, recordamos una lección que nuestras luchas nos habían dejado: que de tiempo atrás las instituciones del gobierno y los papeles nos tenían un engaño, que el resguardo no era lo mismo que nuestro territorio, sino un corral, cada vez más pequeño, en que se nos había ido encerrando desde la época de los españoles en la Colonia, y que así había seguido con la llegada de la República de Colombia. Los límites que nos daban querían decir que no podíamos salirnos de ellos, que allí estábamos metidos para siempre.

Asuntos Indígenas fueron los que enseñaron a hacer linderos y mojones dentro de la comunidad; aquí no sabíamos de eso.

Al ir luchando y entendiendo, vimos que lo que teníamos que recuperar no era sólo la tierra, sino nuestro territorio y que, en ese camino, el resguardo tenía que ir creciendo; por eso, además de la recuperación, luchamos igualmente por la ampliación. En los últimos años, otros medios, como la compra de tierras, nos han permitido crecer y volver al Valle de Pubenza en una escala cada vez más amplia y, además, llegar a otros lugares, como el Huila.

Por eso, a la hora de dibujar, lo primero que hicimos fue quitar esos linderos impuestos por los blancos y dejar abierto el camino, en el papel como en la realidad, para crecer, para poder tener el territorio que necesitamos para vivir, para tener todo completo. De esta manera, aunque el mapa se llama Resguardo de Guambía, no tiene límites por ningún lado. Así lo quisieron los mayores, los dirigentes, los maestros.

Una cosa parecida ocurrió con las veredas. Algunos propusieron que se mostrara hasta dónde iba cada una, que se establecieran los linderos entre ellas. Pero la mayoría de la gente no estuvo de acuerdo. Al discutir, nos quedó claro que las veredas no son algo de nosotros, sino que ha sido impuesto desde afuera, por las autoridades del gobierno y por los politiqueros. Ha sido y es una forma de dividirnos para ponernos a pelear entre nosotros y una manera de ir controlando a la gente poco a poco y por pedacitos. Por eso, su número ha ido creciendo al mismo tiempo que disminuye su tamaño, hasta el punto que ya no se sabe muy bien cuántas son; unos dicen que 22, otros que 18.... La gente no se pone de acuerdo., pero muchos compañeros pelean unos contra los otros por tener su propia vereda y, por consiguiente, por tener una escuela, un acueducto, una carretera para ellos solos.

Lo que teníamos antes eran los distintos lugares en que vivían las familias: los Ussa, los Troches, los Yalandas, los Morales, los Tunubalá, y así con todos los guambianos. También se distinguían las zonas de alcalde. Finalmente, en el dibujo que hicimos colocamos los nombres de las veredas, pero no quisimos fijar líneas que las separaran; así no nos dividimos también en el papel.

Cuando caminamos para recorrer nuestro territorio, este nos habla muchas cosas de nuestra historia, de lo que es ser guambiano, de cómo pensamos y nos relacionamos con nuestros seres, de cómo vemos el mundo y qué creemos importante de la naturaleza... nos dice muchas cosas porque en él están contenidas nuestra vida y nuestra historia. Los nombres que tienen las lagunas, los ríos, los distintos lugares, son una de las maneras como nuestro *nupirau* nos habla y nos cuenta la historia. Pero en los últimos tiempos y con la dominación y el despojo de nuestras tierras, muchos de estos nombres se fueron perdiendo y se cambiaron por nombres en castellano, dados por los blancos o por nosotros mismos con los criterios de ellos.

A la hora de dibujar, entendimos que primero había que recorrer acompañados por los mayores, para que ellos hablaran los nombres antiguos y nos contaran su sentido. Era una manera para que el territorio volviera a hablar, para que dejara de estar silencio. Así lo hicimos, caminando con mayores de cada lugar, oyendo sus historias y discutiendo muchas cosas de los mapas hechos por las instituciones. De este modo, vimos que muchas cosas anotadas en ellos están equivocadas y, lo peor, que nos hacen pensar al contrario.

Después de tanto caminar y hablar, logramos encontrar más de 600 nombres antiguos y entender qué quería decir la mayor parte de ellos. Aunque más tarde, algunos mayores nos dijeron que esos sentidos eran apenas “por encimita”, como empezando apenas a “rascar la cáscara con la uña” y que

había que trabajar más para ir profundizando y alcanzar su significado completo.

El mapa que mostramos aquí no es el dibujo completo que resultó de nuestro trabajo y que tocó hacer grande para que pudiera caber todo; en este sólo decimos unos pocos de esos nombres, los de algunos sitios principales que se hablan en el libro. Mostrar el mapa completo, con todos sus nombres y significados, quedará para cuando la investigación haya alcanzado la raíz profunda y vuelto a subir a la superficie.

En la denominación que damos a los lugares aparecen palabras con las que llamamos a ciertas partes de nuestro territorio; así, con sólo oír el nombre, ya sabemos de qué se trata. Aquí no los escribimos todos, sino únicamente algunos, como ejemplos.

Primero vienen los sitios relacionados con el agua. *Pisu* se refiere a las lagunas, como en *Nupisu*, la laguna grande o Piedamó, y *piur* a las chorreras o cascadas, como *Arandaspiur*, la chorrera de los Arandas. *Pi* son los ríos y aguas mayores, el principal de los cuales es *Nupi*, el Piendamó o agua grande; y *pikap*, los ojos de agua, o nacimientos que llaman en castellano; *Yaləpikap* es el ojo de agua que es negro.

*Kulli* o *kullu* es el término con el que designamos las guaicadas, es decir, los valles que van entre dos montañas, tengan o no una corriente de agua que corra por ellas; por el río Corrales queda la de *Wasrəyakullu*, guaicada del nido de las águilas. *Chilli* son los barriales, lugares peligrosos en los cuales aparece el *kallim*; por eso los mayores llamaban a una vereda con el nombre de *Chillikullu*, guaicada del barrial que nunca se seca.

*Pala* llamamos a los altos en las montañas; de ahí que *Truchapala* sea el Alto de los Troches. *Tun* designa a los cerros, como en el caso del *Purayatun*, el cerro de la casa del maíz. A los puentes los denominamos *piudzik*; uno de

los más conocidos es el *Pishaupiundzik*, el puente de los *Pishau*, nuestros anteriores.

*Pale* es un plan amplio en donde se pueden contruir viviendas; *Nuyapale* es el plan de la casa grande, en donde vivieron las cacicas mama Manela Caramaya y Teresita de la Estrella. Los planes más pequeños los llamamos *chak*, de ahí que *Pishichak* sea un plan en donde hay plantas de guaduilla del páramo. *Tarau* es el modo de llamar las lomas; por eso llamamos *Pesrøtarau*, loma de las tristezas, al cementerio.

*Wampik* quiere decir espacios amplios, los cuales sólo se encuentran en las tierras de abajo, en donde dan el maíz y el trigo; a un sitio espacioso que queda en la parte baja de Cacique y en donde hay árboles de *parkuarø*, madera fina que sirve para hacer palas, lo llamamos *Parkuarøwampik*. *Tañik* son los lugares en donde hay una lomita con un planito, por eso llamamos *Køshatañik* a un sitio en una loma pequeña que tiene un plano no muy grande y en donde hay árboles de chilco.

*Keta* en la palabra que indica el lugar de algo o alguien; *yashketa* se denomina a donde hay árboles de borrachero y *Kanterosketa* es donde vivían los Canteros.

Como se ve en algunos de estos nombres, un criterio importante para nosotros al llamar a una parte de nuestro territorio es el tipo de vegetación o de animales que hay en él, aunque muchas veces ya no existen; cuando esto pasa, el nombre nos permite saber cuáles eran las plantas y animales que había. El nombre de *Kunturyaketa* nos cuenta que allí vivían los cóndores, que ya desaparecieron hace tiempo; el de *lalutu* habla que antiguamente había árboles de arrayán, aunque ya no hay. Otra cosa que se mira es el nombre de los guambianos que viven allí; como en el caso anterior, es posible que la gente ya no esté y se haya ido a otra parte, pero el nombre nos dice en dónde vivieron alguna vez, como pasa con el *Masakualliketa*, donde vivió el abuelo



Manuel Masakualli; también *Pellarchak*, el plan donde vivía el cacique *Pellar* con su familia y que hoy llaman la vereda San Pedro.

De ahí que la búsqueda de los significados de los nombres de nuestro territorio y de la recuperación de los nombres mismos que se habían olvidado, tarea en la cual participaron también los niños y los maestros de las escuelas dibujando los mapas de las zonas que les corresponden, fue un instrumento muy importante en el proceso de recuperación de nuestra historia.

Antes toda la tierra era común y no había cercas. Era común hasta el páramo de Moras. El ganado era poco y se tenía suelto en las tierras comunes. Después fueron alinderando lotes para una sola familia. Y con los cercos se acabaron los ganados conjuntos. Hace 50 años, la gente fue cogiendo por lotes y se acabó el común. Unos ponían alambre y otros hacían chambas. Quedaban las sabanas en comunidad, pero había problema de robos de ganado; no podían ya dejarlo suelto y se acabó también ese común.

Pero hoy tenemos un mapa rayado: la tierra cruzada por los cercos y las chambas que han resultado de las adjudicaciones individuales. Tenemos que buscar cómo mejorar esta situación que existe dentro de nosotros mismos. Un primer paso sería hacer actas de adjudicación global a las familias para que haya unidad, al menos entre el papá, la mamá y los hijos. Más adelante se podrían hacer adjudicaciones más amplias para buscar mayor unidad. Y algún día llegar a tener de nuevo la unidad del territorio de un pueblo.

#### **ALGUNOS NOMBRES DE SITIOS EN EL RESGUARDO DE GUAMBÍA (según numeración en el mapa)**

##### LAGUNAS

- 1.- *Nupisu* (Piendamó)
- 2.- *Ñimpisu* (Ñimbe)
- 3.- *Maweypisu* (Abejorro)

##### RÍOS Y QUEBRADAS

- 4.- *Nupi* (Piendamó)
- 5.- *Marapi* (Cacique)
- 6.- *Ñimpi* (Ñimbe)
- 7.- *Achipi*

- 8.- *Mishampi*
- 9.- Juanambú
- 10.- Molinospi
- 11.- *Warkullipi* (Los Altares)
- 12.- *Katsikualimpi* (Aguablanca o Aguaclara)
- 13.- Moras
- 14.- Cofre

#### CERROS

- 15.- *Wikturtun* (Cabeza de Oso)
- 17.- Mogotestun
- 18.- *Matsøretun* (Jóvenes)
- 19.- *Trentun* (Buitre)
- 20.- Quinterotun
- 21.- *Kalusruktun* (Piedra de la Oreja)
- 22.- *Purayatun* (Casa del Maíz)
- 23.- *Nutsaliktun* (Peñón)
- 24.- *Tranaratun*
- 38.- Boqueróntun

#### SITIOS

- 25.- Corrales
- 26.- *Waunkullu* (Guaicada del Arracachal)
- 27.- *Achipala* (Alto del Achi)
- 28.- Sabana de los Altares
- 29.- Alto del Cacique
- 30.- *Lalutu* (Arrayanal)
- 31.- Empresa La Conquista
- 32.- *Nuyapale* (Plan de la Casa Grande)

#### RESGUARDOS VECINOS

- 33.- *Kishkøtarasrø* (Quisgó, Loma de los Perritos)
- 34.- Quichaya
- 35.- Pitayó
- 36.- Mosoco
- 37.- Yaquivá



Abelino Dagua Hurtado

Uno de los más respetados mayores y dirigentes guambianos. Gobernador del Cabildo del Pueblo Guambiano en 1982 durante las luchas recuperación de tierras. Miembro del Consejo del Cabildo y del Comité de Historia. Investigador. Agricultor. Autor de *Para que los guambianos podamos vivir y progresar* (ESAP, 1991).

Misael Aranda

Dirigente guambiano. Maestro del Proyecto Escolar Piloto de la vereda de Cacique. Agricultor y constructor. Miembro del Comité de Historia. Participante en los trabajos de arqueología guambiana. Dos veces Gobernador del Cabildo del Pueblo Guambiano. Autor de *Miremos y pensemos cómo hemos sido desde hace mucho tiempo* (1988).

Luis Guillermo Vasco Uribe

Antropólogo. Profesor Titular (pensionado) de la Universidad Nacional de Colombia. Su trabajo se ha orientado a la colaboración solidaria con la lucha indígena. Docente en las Universidades de Antioquia, Santo Tomás, Pedagógica Nacional, del Valle, Cooperativa de Colombia (Indesco) y Colegio Mayor de Cundinamarca). Autor de los libros: *Los Chamí. La situación del indígena en Colombia* (Margen Izquierdo, 1975), *Jaibanás. Los verdaderos hombres* (Banco Popular, 1985), *Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chamí* (Universidad Nacional, 1987), *Lewis Henry Morgan. Confesiones de amor y odio* (Universidad Nacional, 1994) y *Del barro al aluminio. Producción cultural embera y waunaan* (inédito, 1993), y más de 70 artículos y capítulos en libros de autoría múltiple.

Publicaciones conjuntas:

*Mapa del Resguardo Guambiano* (Cabildo guambiano, 1988), *Kərəsraikwan issukun* (Cabildo guambiano, 1988), *Somos raíz y retoño* (Colombia Nuestra, 1989), *Calendario guambiano y ciclo agrícola* (Colombia Nuestra, 1990), *Sembrar y vivir en nuestra tierra* (Colombia Nuestra, 1991), *En el segundo día, la gente grande —Numisak— sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido* (en Encrucijadas de Colombia Amerindia, ICAN, 1993)) y *Srekəllimisak. Historia del señor aguacero* (ICAN, 1994).

## INDICE DE CONTENIDO

	página
“El investigador...” .....	
Prólogo a la segunda edición.....	
INTRODUCCION .....	
CAPITULO 1: <i>QSIK WARAMIK LINCHA TAP</i> (CICLO DEL AGUA).....	
Lo que es el centro de todo .....	
<i>Patakalu</i> .....	
<i>Kosrømpøtø</i> .....	
<i>Sierpi</i> .....	
<i>Kosrøk pusrik</i> .....	
<i>Pishimisak</i> y sus seres.....	
<i>Ulesrnu</i> .....	
<i>Lurø</i> .....	
<i>Pantsik</i> .....	
Candelillas .....	
Seres de la muerte.....	
<i>Kueymantsik</i> .....	
<i>Trerø</i> .....	
CAPITULO 2: UNA HISTORIA QUE NACE DEL AGUA.....	
Somos raíz y retoño.....	
CAPITULO 3: LA HISTORIA ES UN CARACOL QUE CAMINA.....	
Lo que hay que caminar para recorrer el caracol.....	
El telar y el sombrero propio .....	
Tiempo y espacio.....	
CAPITULO 4: LA VIDA ES UN IR Y VENIR .....	
Ciclos de larga duración .....	
Ciclo anual .....	
<i>Srepøl</i> .....	
<i>Lamøkuarø</i> .....	
<i>Lamøstre</i> .....	
<i>Nukuarø</i> .....	
Lucha de páramo contra aguacero .....	
La visión de los mayores.....	
La visión de los sueños .....	
<i>Kosrømpøtø</i> y articulación del ciclo anual .....	
Indicadores de las lluvias .....	
Ciclo diario .....	
Los pájaros y sus cantos .....	
CAPITULO 5: SEMBRAR Y VIVIR EN NUESTRA TIERRA .....	
<i>Namuy pirau kualiløyu</i> (Zonas de nuestro territorio) .....	

Ciclos agrícolas.....	.....
Cuadro de Ciclos de los Productos Agrícolas.....	.....
Cuadro Comparativo de los Ciclos de los Productos Agrícolas en Guambía.....	.....
Formas de cultivo y sus actividades .....	.....
<i>Shi tusr kəpen pənsreik lata</i> (siembra acompañada) .....	.....
<i>Tsin mara</i> (formación de eras).....	.....
Cultivo de <i>pura</i> (maíz) .....	.....
Cultivo de <i>ye</i> (papa) .....	.....
<i>Tsapərap</i> de <i>pura</i> y de <i>ye</i> .....	.....
Cultivo de <i>min trəkər</i> o <i>ankal pura</i> (trigo) .....	.....
Cultivo de <i>pachi trul</i> (ajo) y de <i>irrə mən</i> (cebolla).....	.....
Cultivo de <i>nərrətrukuy</i> (haba) .....	.....
Cultivo de <i>lau</i> (ullucu) .....	.....
Cultivo de <i>tsirruuy</i> (fríjol) y de <i>may misak</i> (alverja) .....	.....
Cultivo de <i>mishi</i> (oca) y de <i>pañi</i> (mauja) .....	.....
Cultivo de <i>wau</i> (arracacha) y de <i>sran</i> (cabuya) .....	.....
Cultivo de <i>min trul</i> (linaza) y de <i>mən</i> (col) .....	.....
CAPITULO 6: <i>KASRAK LINCHA</i> (“TIEMPO DE ANDAR JUNTOS”) .....	.....
<i>Ishipənsaik</i> .....	.....
Año Nuevo .....	.....
<i>Peñik urek</i> .....	.....
Baile de la chucha.....	.....
CAPITULO 7: VIVIR COMO <i>NAMUY MISAK</i> .....	.....
Lo que es ser guambiano .....	.....
<i>Alík</i> (La minga).....	.....
Minga de caciques.....	.....
Minga del Cabildo .....	.....
Minga de hacer o arreglar puente .....	.....
Minga de dios .....	.....
Minga de hacer casa.....	.....
Minga personal .....	.....
Minga de aguinaldo .....	.....
Minga de escuela.....	.....
CAPITULO 8: DEL <i>TATAKƏLLIMISAK</i> AL SEÑOR GOBERNADOR DEL CABILDO .....	.....
Los caciques del agua .....	.....
La música propia .....	.....
Historias de tatas .....	.....
CAPITULO 9: UNA HISTORIA DE LUCHA.....	.....
Lo que no entendió José Gregorio Palechor, dirigente del CRIC.....	.....
Domingo Medina pagó las que debía y renació Santiago .....	.....
Recuperación de Las Mercedes, hoy Santiago .....	.....
Enrollar y desenrollar el territorio.....	.....
Ocupación de Pueblito y lucha contra tigres, osos y cóndores .....	.....
Así se apoderaron los terratenientes de Chimán y se fue perdiendo la tierra propia.....	.....
Hay que recuperarlo todo para tener todo completo .....	.....
CIERRE Y NUEVO COMIENZO: RECUPERAR LA TRADICION .....	.....
ANEXO: NUESTRO TERRITORIO ( <i>NUPIRAU</i> ) .....	.....

ALGUNOS NOMBRES DE SITIOS EN EL RESGUARDO DE GUAMBÍA .....	
MAPA RESGUARDO INDÍGENA DE GUAMBÍA .....	

LISTA DE FOTOS

	página
Foto 1: <i>Piunø</i> chumbada delante de la creciente .....	
Foto 2: Petroglifo de Cacique y emblema de la escuela .....	
Foto 3: La nube del <i>Srekøllimisak</i> sube por Cumbre Achi en la mañana.....	
Foto 4: Monte cerrado en proximidad de la laguna <i>Paløpisu</i> , en el cerro de Locas. En su mayor parte, el páramo estaba cubierto con este tipo de vegetación primaria cuando <i>Srekøllimisak</i> vivía allí.....	
Foto 5: Laguna <i>Nupisu</i> , Piendamó, el centro de la sabana, el centro de todo .....	
Foto 6: Como se ve aquí, en Ánimas, yendo hacia <i>Palasrø</i> , el monte se va derribando para dedicar la tierra a la agricultura y la ganadería .....	
Foto 7: <i>Pishimisak</i> tumba los árboles para impedir la entrada de gente a las grandes montañas .....	
Foto 8: Quema de la sabana en <i>Kalusrukketasrø</i> con el fin de ampliar los potreros para ganadería .....	
Foto 9: Ganado cerca de la laguna <i>Paløpisu</i> , en sitios que fueron de monte y sabana .....	
Foto10: Ahora podemos subir al <i>Purayatun</i> , completamente desprovisto del bosque que lo cubrió cuando <i>Srekøllimisak</i> vivía en él .....	
Foto11: <i>Maweypisu</i> o Abejorro, la laguna que los médicos sembraron en la sabana, al pie del cerro Mogotes, el más alto de Guambía, es brava y levanta viento helado y páramo cuando se enoja.....	
Foto12: El bosque es decisivo para nuestra vida. Incluso, en algunos sitios, como en Peña de la virgen, vereda Cacique, se arrojan en él ropas de los enfermos para conseguir su mejoría.....	
Foto13: Quema del monte en el río <i>Achi</i> con el fin de abrir tierras para nuevos potreros	
Foto14: Un enorme derrumbe en <i>Kallimkullu</i> arrastró potreros, sembrados y ganado .....	
Foto15: Aroiris, <i>Kesrømpøte</i> , macho y hembra, brillan imponentes sobre los cerros de Cacique .....	
Foto16: Tierras altas, inmensas sabanas del páramo en donde habita mama Dominga y se encuentran las principales lagunas, fuentes de nuestra vida y nuestra cultura .....	
Foto17: El río Piendamó, <i>Nupi</i> , alcanza un alto nivel durante el verano de mitad del año, cuando páramo cae día y noche en las sabanas.....	
Foto18: Sabana del río Claro: El agua no se mueve sólo por el aire, también avanza por entre la tierra, como en este <i>lurørrap</i> .....	
Foto19: Cerro <i>Kalusruktun</i> , con su oreja, al pie del cerro Quintero, límite norte de nuestro resguardo con los nasas de Pitayó .....	
Foto20: Árbol agobiado por la fuerza del viento de páramo en el Peñas Negras, sabanas de <i>Mishampi</i> .....	
Foto21: Las grandes sabanas son el lugar por donde sopla el viento <i>Tumpe</i> . Aquí vemos la de Corrales.....	
Foto22: Combate entre los dos vientos y las dos nubes en laguna <i>Maweypisu</i> : el viento de páramo desciende por la izquierda y choca de frente con el de aguacero, que asciende por la derecha desde las tierras cálidas .....	
Foto23: Montañas de <i>Wiktur</i> en las sabanas de páramo .....	
Foto24: <i>Kausrø</i> en Ñimpi.....	
Foto25: Habitaciones y cultivos en Santiago .....	

- Foto26: Siembra acompañada de maíz, papa, fríjol y alverja en Cuanda .....
- Foto27: Acompañamiento de cebolla, ajo y papa en Cumbre.....
- Foto28: Moldando eras en los altos de La Clara .....
- Foto29: Eras atravesadas en Alto Méndez .....
- Foto30: Maíz en el *Kausrø* .....
- Foto31: Mazorca de *ellusr*, madre de la semilla .....
- Foto32: Sembrado de papa .....
- Foto33: Cultivo de trigo en Santiago.....
- Foto34: Trilladora en Santiago.....
- Foto35: Cultivo de ajo en Pueblito .....
- Foto36: Cebollares en *Ñimpi*.....
- Foto37: Haba acompañada en la parte alta de La Clara .....
- Foto38: Ulluco cerca de la Peña de la Campana .....
- Foto39: Cultivo de fríjol asociado con maíz.....
- Foto40: Alverja en Cacique.....
- Foto41: Cultivo acompañado en Cuanda: mauja, oca, maíz, fríjol, haba, papa .....
- Foto42: Sembrado de *møn* y cebolla en Cacique.....
- Foto43: Escuela de Cacique: Mesa con ofrendas para las sombras de los muertos .....
- Foto44: Velación de las ofrendas en la iglesia de Silvia.....
- Foto45: Recolección de las monedas en la iglesia .....
- Foto46: Minga del Cabildo en la recuperación de Santiago, durante una reunión de autoridades indígenas del suroccidente, con participación de guambianos, paeces, pastos y solidarios .....
- Foto47: Minga de guambianos y paeces para arreglo de un puente en Juanambú.....
- Foto48: Casa-museo de la Cultura Guambiana: Tazas para servir la comida en las mingas; eran de distintos tamaños para poder servir de acuerdo con cada persona .....
- Foto49: Casa-museo de la cultura guambiana: Olla de barro y revolvedor de madera para cocinar en las mingas .....
- Foto50: El mayor José Antonio Troches teje sombrero propio en la vereda Cuanda .....
- Foto51: Minga de techar casa en Santiago.....
- Foto52: Las mujeres preparan la comida para una minga en Santiago.....
- Foto53: Larga cadena para pasar ladrillos en una minga en la escuela de Cacique .....
- Foto54: El rayo de luz cae sobre el *tampalkuare* que flota en el mar.....
- Foto55: El tambor, *paale*, es la voz de *Srekëllimisak* e instrumento fundamental de nuestra música. Aquí se toca en una celebración en Santiago .....
- Foto56: Aquí cayó Domingo Medina .....
- Foto57: Vista panorámica de *Srurrapu*.....
- Foto58: Desembocadura del río Cacique en el Piendamú .....
- Foto59: Nuestro territorio no se puede pensar ni vivir sino como un lugar vivo, en equilibrio y armonía con quienes habitamos en él como en nuestra gran casa, y nos relacionamos según sus características y exigencias .....



LISTA DE GRAFICOS

	página
Gráfico 1: El agua en movimiento .....	
Gráfico 2: <i>Shau</i> , los restos de vegetación que lleva la creciente .....	
Gráfico 3: Redondeo de <i>Kəsɾəmpətə</i> .....	
Gráfico 4: Pekchapiik .....	
Gráfico 5: Candelilla más grande .....	
Gráfico 6: Crecimiento y redondeo de la familia.....	
Gráfico 7: Telar .....	
Gráfico 8: El caracol del tiempo .....	
Gráfico 9: <i>Kuarimpətə</i> (vistas de frente y superior) .....	
Gráfico 10: Petroglifo de Cacique: espirales enlazadas .....	
Gráfico 11: La antigua casa guambiana.....	
Gráfico 12: Acompañamiento de papa, maíz, haba y frijol .....	
Gráfico 13: Acompañamiento de papa, maíz, haba y arracacha.....	
Gráfico 14: Acompañamiento de papa y ullucu .....	
Gráfico 15: Acompañamiento de papa, ullucu y cebolla.....	
Gráfico 16: Eras en horqueta .....	
Gráfico 17: Eras con surcos y camellones enfrentados.....	
Gráfico 18: Eras atravesadas, <i>sətə parik</i> .....	
Gráfico 19: Cuadro del baile de la chucha .....	
Gráfico 20: Esquema del trabajo para nombrar cacique.....	
Gráfico 21: <i>Utik</i> .....	