

PENSAR EL SUROCCIDENTE

ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA

TOMO III

Enrique Jaramillo B.

Axel Rojas

Editores



Pensar el suroccidente. Antropología hecha en Colombia / Hermann Trimborn, Milciades Chaves, Kathleen Romoli, María Victoria Uribe [et al.]; Editado por Enrique Jaramillo B. y Axel Rojas. -- Cali: Universidad Icesi. Sello Editorial, 2019.

962 pp. tablas, mapas, gráficos.

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo.

1. ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA. 2. ANTROPOLOGÍA SOCIAL. 3. ANTROPOLOGÍA CULTURAL. 4. ANTROPOLOGÍA REGIONAL – SUROCCIDENTE. 5. COLOMBIA. 6. ETNOLOGÍA – INVESTIGACIONES. I. Título. II. Hermann Trimborn, III. Milciades Chaves IV. Milciades Chaves, Kathleen Romoli. V. Jaramillo, Enrique y Axel Rojas editores. VI. Universidad Icesi.

ISBN: 978-958-8936-87-1 / 978-958-8936-88-8 (PDF).

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.4.2019>

305.898 A636 - scdd 21

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Universidad Icesi. Biblioteca

© Universidad Icesi, 2019

© Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

© Grupo de Estudios Lingüísticos, Pedagógicos y Socioculturales, Universidad del Cauca

© De los autores: Enrique Jaramillo B., Axel Rojas (Editores académicos), 2019

Primera edición

Editorial Universidad Icesi, junio de 2019

Diseño y diagramación: Johanna Trochez - Ladelasvioletas

Imagen de carátula: Enrique Jaramillo B.

Coordinador Editorial: Adolfo A. Abadía

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57 (2) 555 2334 | E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

Los contenidos de esta publicación pueden ser reproducidos sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Contenido

Reconocimientos.....	9
Introducción. Pensar el suroccidente <i>Enrique Jaramillo B. y Axel Rojas</i>	11
Zonas de contacto: colonialismo y el problema del otro	
Señorío y barbarie en el valle del Cauca. “Introducción” <i>Hermann Trimborn</i>	29
Los indígenas del Cauca en la Conquista y la Colonia <i>Milcíades Chaves Chamorro</i>	59
Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el siglo XVI <i>Katbleen Romoli</i>	83
Documentos del siglo XVIII referentes a la provincia de los pastos: problemas de interpretación <i>María Victoria Uribe</i>	129
Economía, poder y región	
Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca 1810-1830 <i>Germán Colmenares</i>	159
Las tierras bajas del Pacífico colombiano. Población y poblamiento <i>Robert West</i>	193
La configuración histórica de la región azucarera <i>José María Rojas</i>	251
Sociedades y espacios en el litoral Pacífico sur colombiano (siglos XVIII-XX) <i>Odile Hoffmann</i>	283

Emergencias: del problema del indio a la política indígena

Problemas de actualidad <i>Juan Friede</i>	313
Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del occidente de Colombia <i>Luis Duque Gómez</i>	339
Historia política de los paeces <i>Víctor Daniel Bonilla S.</i>	353
Movimiento indígena y “recuperación” de la historia <i>María Teresa Findji</i>	391
El movimiento indígena en Colombia <i>Trino Morales</i>	409

Organización social

Bases para el estudio de la organización social de los páez <i>Segundo Bernal Villa</i>	423
Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño <i>Nina S. De Friedemann</i>	445
Conflicto interétnico y shamanismo: los paéces <i>Myriam Jimeno Santoyo</i>	493
Etnogeografía y etnogeología de Coconuco y Sotará <i>Franz X. Faust</i>	505
Hacia una antropología de la indumentaria: el caso de los guambianos <i>Ronald A. Schwarz</i>	541

Clases, tierra y trabajo

Formación de un sector de clase social. La burguesía azucarera en el Valle del Cauca durante los años treinta y cuarenta <i>Charles David Collins</i>	575
La respuesta de la industria azucarera a la sindicalización en el sector <i>Rolf Knight</i>	631

Unidades de producción nortecaucanas (Colombia): modernización y funcionamiento (inédito: 1981) <i>Jaime Arocha Rodríguez</i>	665
Evolución del trabajo asalariado rural en el Valle del Cauca, Colombia, 1700-1970 <i>Michael Taussig</i>	685
Tenencia y uso de la tierra por la industria azucarera del Valle del Cauca <i>Simeone Mancini M.</i>	725
Origen y formación del ingenio azucarero industrializado en el Valle del Cauca <i>Eduardo Mejía Prado y Armando Moncayo Urrutia</i>	753
Movilizaciones y luchas	
Orígenes y expresiones de una ideología liberal <i>Gustavo De Roux</i>	799
Una organización indígena en lucha por la tierra: el Consejo Regional Indígena del Cauca <i>Christian Gros</i>	831
Iglesia, sindicalismo y organización campesina <i>Cristina Restrepo</i>	853
El movimiento de integración del Macizo Colombiano <i>Luz Ángela Herrera</i>	885
Interpretando el pasado Nasa <i>Joanne Rappaport</i>	909
Intelectuales, campesinos e indios <i>José María Rojas</i>	931
Índice analítico	955

Conflicto interétnico y shamanismo: los paéces¹

MYRIAM JIMENO SANTOYO²

La colonización europea de las sociedades nativas americanas significó, una vez finalizada la etapa de enfrentamientos armados, un reto drástico a la continuidad social de las mismas. El contacto con el occidente implicó no sólo un desafío a la supervivencia sino a las estrategias culturales de cada una de ellas, puestas en entredicho.

Esta particular situación histórica creó un clima especial de tensión en las etnias nativas que desarrollaron a partir de entonces complejos intentos de acercamiento, integración, rechazo y resistencia. El campo de lo sagrado, como lugar privilegiado de las relaciones sociales participó activamente en este proceso. Lo sagrado como “medio estructurado (espacio, tiempo) y como conjunto de operaciones” (Isambert 1982: 233) al cual tienen acceso ciertos individuos específicos y especiales, es en sí mismo centro de cohesión o de desestructuración, en particular en situaciones de conflicto interétnico.

La etnia de los paéces

Los paéces son un grupo agricultor de lengua chibcha que habita en el suroccidente colombiano, en las escarpadas laderas de los Andes, en número total aproximado de 100.000 individuos. En Tierradentro, su territorio tradicional, permanecen hoy en día cerca de 23.000 de ellos, dispersos en unidades domésticas pero agrupados en sub-unidades territoriales de origen colonial denominadas resguardos.

Los valles bajos se encuentran ocupados por medianos y grandes propietarios no indígenas. Dos pequeños núcleos urbanos operan como puntales de la expansión blanca que ocupa el 30 % de Tierradentro, en particular las tierras menos

1 Original tomado de: Myriam Jimeno Santoyo. 1986. Conflicto interétnico y chamanismo, los paeces. *Cuadernos de Antropología*, (5): 1-12.
Ponencia presentada al 45°. Congreso Internacional de Americanistas que se realizó entre el 1 y 7 de julio de 1985 en la Universidad de los Andes.

2 Profesora Asistente, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

abruptas y de mayor fertilidad. Desde mediados del siglo XVI tropas españolas incursionaron en Tierradentro buscando el sometimiento de los experimentados guerreros paéces, que impedían el acceso a la vía del río Magdalena hacia el norte del país, pero su sometimiento solo se logró casi sesenta años más tarde.

En el momento de contacto inicial los paéces al parecer se organizaban en pequeños cacicazgos semi-autónomos, relacionados mediante vínculos de parentesco e intercambio comercial, cuya unidad fundamental eran los grupos domésticos (Al respecto ver Bernal Villa 1956, Henmann 1981, Sevilla Casas 1976, entre otros). Henmann (1981) argumenta la inexistencia de una “casta gobernante indígena” y enfatiza que el liderazgo Páez ha sido más “situacional” que formal o hereditario (Henmann 1981: Apéndice e). Rappaport (1980) por su parte se detiene en la carencia de jerarquización y centralización política y en su organización basada en redes de alianza e intercambio y en una población dispersa sobre un extenso territorio.

Desde la segunda mitad del siglo XVI existió interés en las autoridades coloniales por conquistar los paéces en la medida que representaban una amenaza para colonos, viajeros y fundaciones coloniales, aunque desde el punto de vista económico no ofrecían mayor interés. Sin embargo, las diferentes expediciones guerreras o los intentos de establecer fundaciones en territorio de los paéces fracasaron sucesivamente hasta comienzos del siglo XVIII. Solo entonces, con la derrota militar del grupo nativo pijao, aliado guerrero de los paéces, se produjo su sometimiento violento. Esto implicó por una parte el repliegue a las zonas más altas de la cordillera, la pérdida de los valles templados y cálidos y por otra parte, la presencia de autoridades coloniales y misioneros catequistas católicos.

Así, durante los siglos XVII y XVIII pequeños grupos de misioneros recorrieron el territorio intentando concentrar la población en aldeas bajo su control, mientras comenzaba el éxodo forzoso de paéces a trabajar en las haciendas y minas del otro costado de la cordillera. Esta migración laboral obligatoria (instituciones coloniales de la encomienda y la mita), trajo una drástica reducción de la población nativa en Tierradentro. Entre el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la población alcanzó sus más bajos niveles, reduciéndose a menos de la mitad del volumen estimado para el siglo XVI (Sevilla Casas 1976).

La administración colonial impuso asimismo modelos de repartición territorial y de organización política; sin embargo, estos fueron reestructurados mediados por patrones nativos. Desde el siglo XVIII se dieron movimientos socio-políticos de reafirmación étnica y reunificación política, movimientos que integraron tradicionales jefaturas familiares con el régimen colonial de repartición territorial en resguardos y organización sociopolítica en cabildos de indios. Los cabildos y los resguardos se convirtieron en puntales de reunificación política de los paéces

dispersos y en medios de defensa del territorio propio. Más tarde los cabildos se convertirían en símbolos del poder tradicional, orientados y legitimados por los shamanes y por el sistema sagrado páez.

Juan Tama y la reestructuración de lo sagrado

Los movimientos de reestructuración de la unidad de los paéces ocurridos a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII se basaron en la conformación de nuevos cacicazgos liderados por personajes indios que reivindicaban su derecho territorial y el ejercicio de sus patrones culturales.

El personaje más conocido fue Juan Tama y Estrella quien jugó un papel central en la delimitación de los resguardos indígenas paéces del norte de Tierradentro y aquellos paéces ubicados en la ladera occidental de la cordillera³ y en la unificación en cacicazgos de esta zona.

Al parecer Juan Tama sirvió de intermediario ante el hacendado que detentaba como tributarios en encomienda a los paéces del norte de Tierradentro para que permitiera la constitución de resguardos coloniales. Estos abrieron paso a una reorganización social, hicieron posible recuperar dominio sobre parte de los territorios tradicionales y revertir los viejos liderazgos familiares a través de la representación en el cabildo que cada resguardo conformó. Así, resguardo y cabildo entraron a hacer parte de la dinámica cultural de los paéces. Juan Tama en lo que se ha denominado su “testamento”, documento del fin del siglo XVII, hizo un llamado al fortalecimiento y conservación del dominio territorial a través de los resguardos, reiteró las pautas paéces de matrimonio endógamo, pidió respeto para las autoridades tradicionales y reiteró la invencibilidad de los paéces.

A partir de entonces Juan Tama sufrió una metamorfosis en la ideología páez; Juan Tama devino ser de origen sagrado, cacique sobrenatural que otorga y guía el conocimiento shamanico, fundamento del poder y legitimador del cabildo de indios, protector de la integridad territorial y de la identidad de los paéces. En la tradición oral actual su papel de líder político está referido a su condición de hijo de la estrella, enviado de la deidad suprema el trueno, y trueno él mismo. Juan Tama es el eje de la ideología páez actual, tanto en el aspecto religioso-sagrado, como en la ideología política de resistencia cultural y recuperación territorial, que en el caso de los paéces es explícita y se manifiesta a través de las organizaciones CRIC⁴ y otras de orden más local.

3 Pueblo Nuevo, Caldono, Toribío, Tacueyó, Pioyá, Jambaló, Pitayó.

4 Consejo Regional Indígena del Cauca. Agrupa las representaciones de los cabildos del Cauca, paéces y de otras etnias.

Juan Tama es el mesías, el enviado divino que llega para guiar y proteger a su pueblo amenazado y deja sus representantes, los shamanes, los mediadores entre lo sagrado y lo profano, que son al tiempo caciques, como lo fue Juan Tama y poseen dotes sobrenaturales. Los shamanes paéces reciben el llamado de Juan Tama como deidad trueno y esta deidad les otorga el poder de conocer y curar las enfermedades y a través de actos mágicos especiales protegen y defienden el territorio páez (Para una excelente descripción ver Henmann 1981).

Con posterioridad al acontecimiento histórico de J. Tama se tiene conocimiento de al menos dos movimientos mesiánicos que no tuvieron ni como hechos históricos ni como elementos de la ideología mítica la importancia de J. Tama, pero que revelan un particular manejo del campo de lo sagrado y un sustrato mesiánico significativo.

Undachí y la virgen de Suin

Hacia 1706 se encuentran referencias a un movimiento con manifestaciones directas antimisioneras y anticoloniales. Por esa época Tierradentro soportaba el embate de misioneros que combatían las prácticas rituales paéces, los perseguían y obligaban a concentrarse en aldeas, mientras los tributos forzosos en trabajo fuera de Tierradentro dieztaba la población.

Un exsacristán construyó un templo en la cima de un monte, donde celebraba misa en páez, vestido con un hábito similar al de los franciscanos; el culto era secreto y alrededor de él se congregaron numerosos paéces. Undachí, el profeta, decía haber recibido una revelación divina que anunciaba la próxima destrucción del mundo, el fin de la dominación española y misionera y la recuperación del dominio por los paéces. En el ritual se utilizaban numerosos elementos de los ritos cristianos y de su santoral.

Los misioneros católicos solicitaron el envío de tropas y en la proximidad de la celebración de los rituales de “semana santa” arrasaron el culto, apresaron al profeta y a varios de sus seguidores.

El movimiento de Undachí tomó diversos elementos del culto cristiano en un intento de asimilación y apropiación de los mismos adecuándolos a las estructuras simbólicas e ideológicas paéces, de manera que en el culto estaban presentes los rasgos y objetos básicos de la ideología sagrada páez (Rappaport 1981). Por otra parte, el profeta había recibido entrenamiento en los rituales cristianos, conocía a misioneros y autoridades blancas, situación común en varios movimientos religiosos ligados a procesos de conflicto y dominación interétnicos. Precisamente un nativo en contacto con el mundo dominante agudiza la crítica a este, comprende

la disyuntiva que atraviesa su pueblo, pero la nueva experiencia la expresa en el lenguaje tradicional de su cultura, en el lenguaje sagrado (Burrige, 1982). Los elementos cristianos se insertaron así en patrones culturales tradicionales reinterpretados, con una connotación política de resistencia a la asimilación a un orden político y cultural ajeno y mayor.

En 1727 se presentó otro movimiento mesiánico, del cual desafortunadamente no se conocen mayores detalles, sino breves referencias a la existencia de un culto en la cima de un monte y su posterior represión.

En 1833 en el norte de Tierradentro, (resguardo de Suin), una joven indígena fue consagrada como diosa-virgen; escoltada por dos muchachos que representaban a San Antonio y San Miguel, era venerada en un nicho rocoso al son de flautas tradicionales. Un murciélago había anunciado su llegada y ordenó quemar los ornamentos cristianos y las imágenes de sus santos, dejando tan sólo un vestido de la Virgen que debía llevar la jovencita elegida. Este movimiento terminó también con la violenta represión de sus líderes y adeptos.

El régimen republicano y el movimiento de Quintín Lame

Durante buena parte del siglo XIX las autoridades coloniales y republicanas, así como los misioneros tuvieron débil presencia en Tierradentro. Pero la guerra anticolonial y las posteriores y numerosas guerras civiles si bien debilitaron la presencia de hacendados y autoridades “blancas” no fueron indiferentes para los paéces. Estos, ligados por arraigadas lealtades, combatieron en la guerra contra la dominación española y en posteriores guerras civiles, algunas de cuyas batallas incluso se libraron en territorio de Tierradentro. Su apoyo a uno de los partidos en disputa les trajo en algunas ocasiones concesiones en su favor, en otras la represión de los vencidos.

Desde el fin del siglo y a raíz de la Constitución Política de 1886 y el Concordato con la Santa Sede de 1887, Tierradentro fue considerada territorio de misiones y como tal tomaron asiento allí misioneros lazaristas. Estos desarrollaron un conjunto de tácticas para extender su control en la zona: auspicio a la colonización blanca, intentos de división de los resguardos, apertura de vías e impulso a la escolarización institucional de los niños paéces. Esta agresiva política misional tuvo su contraréplica en diversos tipos de enfrentamientos con los indígenas desde la apatía e indiferencia por las prédicas y esfuerzos de catequización, el robo y la destrucción de bienes de los misioneros, hasta el motín y ataque contra las casas de misión.

Los Lazaristas esgrimieron por su parte las leyes que intentaban la disolución en parcelas individuales de los resguardos, leyes auspiciadas y presentadas ante el

Congreso por hacendados caucanos; así las leyes anticomunales de 1905, 1919, 1922 y 1927 tuvieron en los misioneros los principales interesados en su puesta en práctica. Una revisión de los documentos misionales de la época nos muestra una obsesión por liquidar los resguardos, desconocer o controlar los cabildos y perseguir los “brujos” o shamanes. Para los misioneros fue clara la ligazón entre los reclamos de dominio y autonomía territorial basados en las viejas leyes de constitución de resguardos y el poder de los shamanes a través de los cabildos.

Hacia 1913 un terrazguero de la hacienda San Isidro, en la vertiente occidental de la cordillera Central, levantó en acto de inusitada osadía, su voz contra el pago de la renta en trabajo a los hacendados denominada “terraje”. Por aquella época las haciendas permitían a familias nativas sin tierra trabajar pequeños lotes y construir sus viviendas a cambio del pago en trabajo por un número fijo de días a la semana, según el tamaño del lote y de la familia.

Manuel Quintín Lame, descendiente de un páez migrante al costado occidental de la cordillera Central, fue consolidando un movimiento que cuestionaba el dominio hacendil y reclamaba el derecho prioritario indígena a la tierra, como primeros habitantes americanos. Con una actividad incansable, Lame acudía a los más diversos sitios y reuniones, buscando apoyo para sus reclamos.

Poco a poco fue creciendo entre los indígenas el rumor sobre sus poderes y pactos con espíritus poderosos y la sorpresa cedió paso al temor entre los hacendados caucanos. Estos controlaban de manera absoluta el gobierno local y las fuerzas de policía.

El movimiento contra el terraje, cada vez más amplio, se extendió hasta Tierradentro, donde adquirió el cariz de defensa de los resguardos contra los embates de los misioneros y sus aliados, los hacendados. El movimiento, liderado allí por un viejo y destacado páez combatiente de la guerra civil denominada de “Los Mil Días”, se opuso a las segregaciones de porciones de los resguardos para las áreas de población auspiciadas por los Lazaristas. Estos y los hacendados amenazados comenzaron a pedir represión militar y crearon una pequeña fuerza de indígenas “fieles”. En 1914 Lame se detuvo en Tierradentro de paso hacia Bogotá, donde esperaba encontrar respaldo gubernamental y leyes en favor de los resguardos. A su regreso en el mismo año, permaneció dos meses en Tierradentro. Sus múltiples reuniones en Tierradentro levantaron la protesta de autoridades locales y misioneros, que lo acusaban de buscar un levantamiento general y de querer construir una república de indios. “Subversivo racial” fue el calificativo que le dieron.

Lame por su lado, proclamaba en mingas, velorios y bautizos, la autoridad del cabildo, de sus tradiciones, la oposición a la división de los resguardos y el derecho primordial de la cultura indígena a su desarrollo.

Las versiones sobre su peligrosidad, sobre la veneración que despertaba, sobre su comportamiento de predestinado, crecían. Ante un supuesto llamado al levantamiento general a través de una proclama, se ordenó la detención de Lame “a como diera lugar”; en enero de 1915 fue herido y detenido junto con cuatro de sus secretarios y se adelantó una vasta represión en Tierradentro.

Pero el “alucinado” como le denominaban los periódicos de Popayán, al salir de la cárcel 9 meses más tarde, continuó con su movimiento, que contaba ya con delegados de las distintas regiones indígenas denominados “secretarios” y se extendían a varias zonas del país.

Al año siguiente Lame volvió a Tierradentro y adelantó una larga campaña; leía una proclama-programa de gobierno y anunciaba que “todo indio se levantará contra el Gobierno porque está decretada la esclavitud y el embargo contra los indios y muy pronto se oirá el estallido del cañón de nuestra defensa” (Castrillón 1977: 165). En Tierradentro los paéces no reconocían las autoridades locales y reclamaban las tierras ocupadas por hacendados. En noviembre de 1916 Lame y sus hombres se tomaron brevemente el poblado de Inzá; los dos partidos tradicionales se enlazaron en agria disputa de responsabilidades pero acordaron solicitar tropas que reprimieran la “insubordinación”. Fuerzas del ejército y policía llegaron de diversos sitios y recorrieron Tierradentro apresando hombres y destruyendo sementeras y animales. La resistencia armada indígena fue quebrada con colaboración de grupos nativos. Lame y algunos seguidores lograron huir pero fueron apresados en mayo de 1917. Su detención se prolongó cuatro años, al cabo de los cuales este no volvió más al Cauca. Con ello se cerró una etapa de su movimiento, que seguiría con modificaciones hasta su muerte en 1967. Lame fue para los indígenas, como lo plantea Castrillón “un mesías (...) a cargo de una empresa providencial” (1977: 70). Este aspecto fue señalado por él mismo, cuando dos años después dentro de un particular cristianismo escribió “... La palabra de Majestad, que hizo al hombre de la nada (...) me dijo: Tu nombre está escrito en el libro de los predestinados del Señor” (Lame 1980: 28).

Política y religión; las armas de lo sagrado⁵

En síntesis, política y religión, poder y sacralidad han estado próximos a lo largo de las sociedades humanas, pues no sólo los acerca la función social que cumplen, sino un intrincado haz de relaciones, más explícito en las sociedades no clasistas por la carencia de cristalización institucional. En muchas de ellas es particularmente importante la ligazón íntima entre estos elementos. En las sociedades nativas lo religioso es modelo de la vida cotidiana. Rebelión y resistencia contra el orden

5 Expresión de Georges Balandier.

político son a menudo legitimados y revestidos ritualmente y aún expresados en el lenguaje de lo sagrado.⁶ La política a su vez moviliza en su conjunto el sistema de valores y representaciones ideológicas y religiosas, y libera las fuerzas individuales y colectivas (Ravis y Giordani 1975).

En situaciones de confrontación interétnica, la relación poder religión asume manifestaciones específicas, entre las cuales se encuentra el mesianismo; de hecho la relación entre evangelizadores y sociedad indígena es un enfrentamiento de formas sociales, poderes, sistemas religiosos y de representación. En la medida en que los misioneros cristianos son parte de un fenómeno más vasto de imposición social, la confrontación de la sociedad india con ellos, sigue las líneas culturales generales de respuesta a esta imposición.

Las sociedades llamadas primitivas, actúan básicamente sobre un modelo que puede denominarse de religiosidad cósmica.⁷ Su estructura particular de religiosidad se pone en acción especial en los periodos históricos de amenaza social. En estas coyunturas de cambio social impositivo se dan transformaciones y renovación de ciertos elementos religiosos, adopción de nuevos, elaboración de nuevas síntesis de lo sagrado, tanto como la afirmación o reavivamiento de rasgos nativos, en una relación dialéctica. No es entonces extraño que lo sagrado se privilegie dentro de la ideología indígena, no como mera respuesta aculturativa o sincrética, sino como forma importante de resistencia contra “el poder disolvente de factores externos”.⁸

En Tierradentro el sistema sagrado Páez ha sostenido prolongada confrontación con el sistema cristiano, como forma especial de imposición social. Lo sagrado es el centro de la actual ideología Páez,⁹ de manera que el ataque al sistema sagrado Páez realizado por los misioneros a lo largo de su instalación en la zona, es el ataque a un punto central de su sistema superestructural y a los patrones nativos de la vida social en su conjunto; en esta cultura donde sociedad y naturaleza son percibidas como una unidad con tenues distinciones, donde el puntal de comunicaciones entre el individuo y la naturaleza deificada es lo sagrado y sus especialistas, la confrontación con los misioneros es una confrontación social y de poderes, una confrontación política. En estas sociedades como lo plantea Pineda, la política es un acto ritual que agrupa gente en torno a un Kumú para obtener protección cósmica (1980: 81).

6 Ver por ejemplo, Gluckman (1963), donde el autor analiza un ritual swazi, que es una rebelión ficticia contra el orden político.

7 Tomo el concepto de Mircea Eliade, según el cual en estas sociedades la naturaleza es sagrada a diferencia de las religiones monoteístas como el cristianismo donde lo sagrado no se manifiesta en el cosmos sino en la historia.

8 Expresión de Alejo Carpentier en el prólogo de *Ecue-Yamba-O* (1979).

9 Ver al respecto Rappaport (1980-81).

En este contexto, el mesianismo es una de las manifestaciones de los movimientos sociales Páez que tienen su razón de ser en las luchas de poder, pero no son simples respuestas ante un orden social nuevo. Es preciso destacar su carácter de lucha de poder, incluso aunque su desenlace sean derrotas socio-políticas. Este fenómeno debe mirarse en la perspectiva del enfrentamiento entre sociedades, en el intento de una sociedad por dominar y asimilar otra en un transcurso histórico aun no finalizado.

En ese transcurso de lucha la sociedad Páez ha perdido terreno, se ha transformado reinterpretándose, ha incorporado instituciones, símbolos, formas de su contenido. A menudo el santoral cristiano y las deidades tradicionales se unen; Santo Tomás está asociado a Kapish, el dios trueno y anuncia la aparición del hijo del trueno, mesías y emisario del trueno; la Virgen es su hermano. En Calderos, Bernal (1956) encontró la interpretación de María como creadora del mundo, que saca de su matriz planta para los cristianos. Santos católicos protegen el robo y la hechicería y la cruz hace parte de rituales sagrados páez, como las fiestas patronales. El concepto de alma páez y el cristiano, tan similares, han dado lugar a nuevas interpretaciones y cultos pero lo fundamental, como ha sido señalado por Bernal, Rappaport y otros investigadores, es que los símbolos cristianos se organizan según un modelo indígena; los elementos externos se adecúan a creencias, símbolos, en fin, a la ideología india, en una nueva síntesis. Se encuentra entonces un proceso complejo que recoge viejas tradiciones, pero incorpora e innova; donde el dios trueno Kapish es una versión del héroe civilizador precolombino Guequiau, quien a su vez tiene un enviado, Juan Tama, defensor y legitimador del territorio, de la unidad política y cultural Páez y cuyo secretario es un cura católico. Las representaciones religiosas actuales si bien adoptan elementos cristianos se estructuran y orientan de manera páez.

El mesianismo, así como el resto de manifestaciones de lo sagrado, no son simples epifenómenos contra réplica del colonialismo. La mitología previa al colonialismo, elementos mesiánicos en ella le dan estructura. Las diversas manifestaciones mesiánicas no pueden concebirse “sin el mito primitivo del héroe que llegaría para liberar a su pueblo”, como insiste M. Eliade (1982) y de otra forma Rappaport (1980-1981).

El componente mesiánico de la ideología Páez asume diferentes formas en los movimientos que han ocurrido desde la derrota militar del siglo XVII. En el movimiento de Undachí los paéces toman ritos “blancos” de los cuales son protagonistas, recrean la sociedad indígena y predicen el fin del mundo y la destrucción de las ciudades blancas. Una divinidad debía transformar el orden opresor a través de la destrucción anunciada por un emisario; este emisario (Undachí) había sido entrenado por los misioneros y tenía un estrecho contacto anterior con los mismos. Con la virgen de Suin, jóvenes paéces fueron santificados, se atacó el culto católico y se instauró uno propio.

Con Juan Tama¹⁰ se planteó una vital reinterpretación simbólica y política donde el componente político se hizo expreso. La lucha por la unidad y defensa territorial y la afirmación cultural es liderada por un hijo del dios trueno, aspecto él mismo del dios trueno, fundamento actual del shamanismo, la magia, la curación, el liderazgo político y del poder del cabildo. El mesías llega a la tierra en medio de una tempestad para liberar a su pueblo de los invasores sucesivos, pijaos, españoles, doctrineros o terratenientes.

Para Juan Tama puede sugerirse algo similar a lo anotado respecto a Undachí; Juan Tama pudo ser un “mestizo cultural” que logró captar y manipular las fisuras de la situación colonial (Pineda Camacho R. 1980-1981: 355). Puede plantearse incluso como hipótesis su origen en la selva del Caquetá dada la práctica existente durante el siglo XVII, de captura de indios como esclavos, “piezas tama”, que eran trasladados al alto Magdalena. Su procedencia selvática le otorgaría la aureola carismática sobre la población andina (Pineda, 1980-1981), que le permitió agrupar las jefaturas paéces dispersas y como personaje mesiánico y mítico, fundamentar la lucha en defensa del territorio Páez.

Quintín Lame tuvo también connotaciones mesiánicas en Tierradentro; al seguir su trayectoria se ve surgir el hombre inspirado, dotado de poderes especiales, el “alucinado” como le llamaban sus contendores blancos, quien pondría fin a la injusticia reinante. Rodeado por devotos y fieles seguidores y un pequeño núcleo de allegados (los secretarios), encabezó un vasto movimiento de reivindicación indígena, que sólo las armas del ejército lograron contener.

Los movimientos mesiánicos y religiosos han sido en Tierradentro, como en otras partes, movimientos de protesta social ante la opresión, de búsqueda de un nuevo orden que restablezca los derechos perdidos. Para ello se reafirman o reviven pautas tradicionales y se incorporan elementos de la sociedad opresora; alrededor de un salvador, investido por los dioses de poderes extraordinarios y apoyados por la intervención divina, los indígenas esperan derrotar a sus agresores restableciendo un reino nativo.

Existe una amplia documentación y análisis sobre la relación entre situaciones de amenaza y crisis social y el nacimiento de movimientos religiosos. Los movimientos mesiánicos que han sacudido América (para no tomar África, Melanesia, Oceanía) desde la invasión europea, han sido una forma de lucha contra el poder externo, forma que toma el lenguaje de lo sagrado tradicional. Los profetas a menudo conocen y han estado en mayor contacto con el nuevo medio y tienen mayor capacidad de crítica y de enfrentamiento a él que el resto del grupo (Burrige, 1982).

10 También en la figura de Lliban, asimilable a Juan Tama.

Su eventual proximidad a las nuevas formas de autoridad les da una particular capacidad de desafío, pero su autoridad la basan en las tradiciones míticas de su sociedad. Las mitologías nativas, sus estructuras simbólicas dan forma y posibilidad a los movimientos mesiánicos. Los ritos cristianos son tomados con frecuencia como anti-ritos, anulación mágica y de proximidad respecto del rito cristiano. El profeta cuestiona el monopolio de lo sagrado impuesto por los nuevos especialistas, los misioneros, de manera que se convierte en un rival de estas.

El lenguaje sagrado tradicional del mesianismo no lo circunscribe a simple revivalismo cultural, religioso; el movimiento en cuanto toma amplitud reivindica el poder y puede desembocar en verdaderas revoluciones políticas. El misionero deja entonces de ser el blanco principal y se combaten innovaciones culturales, formas políticas ligadas al régimen que los misioneros han ayudado a instaurar. Misión y opresión externa se hacen una sola.

Desde Norteamérica donde “los movimientos religiosos siguieron de forma dramática y totalmente precisa el avance hacia el oeste de la frontera del “Destino Manifiesto” (La Barre, Weston, 1982: 3)¹¹ pasando por las sociedades secretas de los nagualistas en México en el siglo XVII, las revueltas mayas, los vastos movimientos de los Tupi-guaraní y del Alto Río Negro, las agrupaciones de los Rastafari en Jamaica con su moderna expresión musical, el Reggae, Juan Tama y Quintín Lame, las armas de lo sagrado se levantan una y otra vez subvirtiendo un orden cultural, religioso y político opresivo.

Referencias citadas

Bernal Villa, Segundo

1956 “Religious Life of the Pez Indians of Colombia”. Tesis de grado, Columbia University, copia a máquina.

Burridge, K. D.

1982 “Movimientos religiosos de aculturación en Oceanía”. En: *Movimientos religiosos derivados de la Aculturación*. Historia de las religiones. México: Siglo XXI Editores.

Castrillón Arboleda, Diego

1973 *El indio Quintín Lame*. Bogotá Tercer Mundo.

Eliade, Mircea

1982 En pos de lo sagrado. Entrevista en *Revista Viejo Topo*, 14.

11 Movimiento del profeta Delaware (1762), del jefe Ottawa, Pontiac que finalizó con una gran masacre de Sioux, Séneca e Iroqueses en 1763; movimiento Séneca encabezado por Handsome Lake (1799); Shawni (1795), Kickapu contra el despojo de Illinois (1852), culto del río Mackenzie (1812), revueltas inspiradas en la danza de los espíritus, etc.

Henmann, Anthony

1981 *Mama Coca*. El Ancora Ediciones, Bogotá.

Labarre, Weston

1982 “Movimientos religiosos de aculturación en América del norte”. En: *Movimientos religiosos derivados de la Aculturación*. Historia de las religiones, siglo XXI Editores.

Lame, Manuel Quintín

1980 Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Bogotá: Ediciones FUNCOL.

Isambert, François-André

1982 *Le Sens du Sacré. Fête et Religion Populaire*. París: Editions du Minuit.

Rappaport, Joanne

1980 “El país Páez, los pasos en la formación de un territorio”. Informe para la fundación FINARCO. Bogotá: Copia mecanográfica.

Sevilla Casas, Elías

1976 *Estudios antropológicos sobre Tierradentro*. Bogotá: Universidad de Los Andes. Copia a máquina.