

BOLETIN DE ARQUEOLOGIA

Arqueología - Etnogeografía - Lingüística

Antropología - Etnografía



VOLUMEN II
NUMEROS 5-6

Enero - Diciembre
de 1947



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

A R Q U E O L O G I A

LA CUEVA FUNERARIA DE LA PAZ

(Presentación preliminar)

POR GERARDO REICHEL DOLMATOFF

A principios del año de 1947, el señor Pedro Olivella, residente en la población de La Paz (Departamento del Magdalena), avisó al Instituto Etnológico del Magdalena que unos cazadores habían encontrado en las inmediaciones de la población, una cueva que parecía contener objetos indígenas prehistóricos. Me permito expresar mis agradecimientos al señor Olivella, pues gracias a su oportuna iniciativa, me fue posible en el mes de marzo del mismo año, llevar a cabo la excavación sistemática de esta cueva, que resultó en efecto contener un sitio de entierros de gran interés.

Descripción del sitio.

La pequeña población de La Paz tiene unos 2.500 habitantes y está situada en la ribera oriental del alto río Cesar, Departamento del Magdalena. La región es predominantemente ganadera, de áridas planadas de clima muy caliente, limitadas por selvas tropicales aun poco explotadas. Al Oriente del poblado se levantan las primeras colinas de la Sierra de Manaure, continuación septentrional de la Sierra de Perijá, que lentamente suben hasta encontrar su máxima elevación en el Cerro Pintado, ya en la frontera con Venezuela. Desde la población sale una carretera hacia la Sierra, dirigiéndose a Manaure, colonia agrícola de reciente fundación,

que a su vez está situada en el curso alto del río Manaure que desemboca en el río Cesar. Al partir de La Paz, la carretera se dirige hacia el Oriente atravesando primero un plano seco cubierto a trechos por el monte, entrando luego ya a una distancia de unos cinco kilómetros de la población, a las colinas avanzadas de la Sierra. En la zona de estas colinas bajas se conocen ya desde mucho tiempo algunas cuevas que en el folklore regional desempeñan papel importante conectándose con ellas pasajes históricos de tiempos pasados. La Cueva de los Siete Caballeros, la Tomita y la Cueva del Tigre han sido explotadas por curiosos ya en años anteriores, pero parece que no contenían vestigios de los antiguos aborígenes de la región.

La cueva de nuestro hallazgo arqueológico se encuentra en la misma zona, pero por estar en un valle algo alejado y en un punto difícilmente accesible, había escapado a la curiosidad de exploradores anteriores. Dejando la carretera La Paz – Manaure en el kilómetro 5 y siguiendo hacia el Noreste, se llega después de uno 2 kilómetros a un valle denominado El Riecito. Mientras que hacía el Occidente se levantan algunas colinas bajas con escasa vegetación, el valle está limitado hacia el Este por una cadena de farallones verticales con una altura máxima de 150 metros que alcanzan una extensión de casi dos kilómetros de largo. En el centro de esta muralla natural se encuentra un recodo, invisible desde abajo y accesible por sobre un terreno rocoso muy inclinado.

La cueva está situada en la base de los farallones, en el centro del recodo, teniendo su abertura dirigida hacia el Occidente. Esta, de forma triangular y de una alto de 2 metros por un ancho de 2 metros en la base, se encontró perfectamente cerrada y rellena con piedras acuñadas, de manera que su encuentro representaba una pura coincidencia, puesto que apenas se notaba que este relleno era artificial. Sólo el hecho de que algunas piedras de la parte alta se habían deslizado, dejando ver una grieta oscura, hizo suponer que en la roca se encontrara una zanja profunda y la primera investigación de los alrededores inmediatos mostró algunos fragmentos cerámicos y óseos.

Excavaciones.

En los primeros 15 metros la caverna guarda su forma de grieta de sección triangular y se abre luego, formando una cámara amplia de 5 por 3 metros de ancho y de una altura de 3 metros. La entrada a esta cámara se encontró asimismo tapada con una muralla de piedras acuñadas, de las cuales sólo las de arriba se habían deslizado ya hacía tiempos. (Lám. I).

La excavación sucesiva del sitio de la cueva, que en toda su extensión estaba perfectamente seca, dio un resultado uniforme. La primera capa consistía de 30 centímetros de polvo fino depositado en el curso de los siglos. Debajo de esta capa seguía otra, también de 30 centímetros de grueso, conteniendo gran cantidad de fragmentos óseos humanos parcialmente incinerados entremezclados con cenizas y algunos pequeños fragmentos de madera quemada. En los últimos 20 centímetros de esta capa se encontraron, junto con los huesos, algunas cerámicas, una serie de objetos líticos tabuliformes, hachas y volantes de huso, fragmentos de hilos torcidos de fibra vegetales. Debajo de esta capa se encontró otra de fina arena amarilla en un espesor de 20 centímetros que no contenían vestigios algunos. El piso firme de la roca sólida estuvo debajo de esta arena.

Sin excepción los huesos estaban muy fragmentados, a veces muy torcidos por influencia de fuego o parcialmente calcinados. No era posible la reconstrucción de un esqueleto completo ni de su posición aproximada en el suelo, puesto que los innumerables fragmentos se encontraron entremezclados y casi pulverizados en toda la extensión de los 15 metros de la cueva. La cremación evidentemente fue efectuada en el interior de la cueva ya que las paredes y el exterior de la entrada mostraron grandes manchas de hollín y humo.

La cerámica estaba dispuesta a lo largo de ambas paredes, que por su inclinación formaban una especie de nicho largo. Todas las piezas estaban agrupadas en dos o tres, generalmente en buen estado de conservación o a veces ligeramente fragmentadas en la margen. Las cerámicas estaban casi totalmente requemadas y muy ennegrecidas exterior-

mente, haciendo invisible en ocasiones su decoración. Los objetos líticos, sean las paletas, hachas o volantes de huso, se encontraron entremezclados con los fragmentos óseos, lo mismo como algunos objetos de hueso labrado. Después de haber abierto la segunda puerta que separaba la cámara de la cueva alargada, se excavó el piso de ésta con el mismo resultado. La capa de polvo fue considerablemente menos gruesa alcanzando apenas unos 10 centímetros y algunos fragmentos cerámicos se encontraron ya en la superficie. En el costado norte de la cámara y a poca distancia de la puerta se encontró un esqueleto que aparentemente no tenía rastros de haber sido incinerado. Sin embargo los huesos estaban sumamente fragmentados y deteriorados, dejando apenas reconocer que el cadáver había sido colocado en posición supina con la cabeza hacia el Occidente. Al lado derecho del esqueleto, inmediato a su brazo, se encontró un propulsor de madera, un palo arrojadizo curvo en forma de boomerang y una totuma labrada con finas incisiones. Hacia la cabeza se encontraron diez cerámicas en buen estado de conservación pero también con grandes manchas negras. Directamente sobre el esqueleto, cubriendo sobre todo el pecho y la cabeza, se encontraron gran número de hilos torcidos de fibras vegetales, probablemente restos de una hamaca o red.

La excavación del resto de la cámara no dio más resultados. En la esquina del Noroeste se encontraron cenizas y algunos huesos fragmentados y calcinados a poca profundidad.

Cerámica.

El conjunto de la cerámica de La Paz consta de 33 vasijas enteras y un centenar de fragmentos que por su parte forman dos o tres recipientes más. Veintitrés de las vasijas se encontraron a lo largo de las paredes en la parte anterior de la cueva, mientras que diez estaban dispuestas cerca del esqueleto en la cámara del fondo.

Una clasificación preliminar de este material se basa principalmente en la decoración característica teniendo además en cuenta los criterios de forma y técnica de manufactu-

ra. Las vasijas ilustradas en la Lámina II, Fig. 1-9, forman un estilo bien definido que llamaremos provisionalmente La Paz Negativo, (Estilo I), cuyas características son las siguientes: Forma: recipiente de base circular convexa, hombro angular o curvo, pared inclinada hacia el interior abriéndose luego hacia la boca donde forma un reborde exterior. Tamaño: altura total mínima, 7 cms.; máxima, 15,7 cms.; diámetro externo de la abertura: mínimo, 12.5 cms.; máximo, 22 cms., espesor de las paredes: mínimo, 0,5 cms.; máximo, 1 cms. Decoración: pintura en técnica negativa de motivos geométricos sobre fondo de color rojo después de cuya ejecución se aplicó un baño de color crema o blanco. Técnica de manufactura: con excepción de unos pocos ejemplares indefinibles, las vasijas han sido manufacturadas con la técnica de espirales continuas unidas por el sistema de yunque y martillete. Pequeñas depresiones se observan en toda la superficie exterior y parecen haber sido producidas por el impacto de un instrumento que se golpeó sobre la vasija. En el interior parece haber sido aplicado un instrumento plano que eliminó, aunque a veces muy superficialmente, las rendijas entre las vueltas de las espirales. Superficie: la superficie de las vasijas es muy lisa y tiene el brillo característico algo opaco de la cerámica decorada con pintura negativa. En el interior de los recipientes se observan depresiones lineales de 1-3 mms. de ancho aparentemente producidas por un instrumento de punta redonda tal como una piedrecita lisa o una semilla seca. Estas depresiones atestiguan un movimiento circular rotatorio en el interior de las vasijas, pero en el fondo están generalmente cruzadas en una serie de movimientos de líneas paralelas. A este estilo pertenecen 25 vasijas, es decir 76% del total.

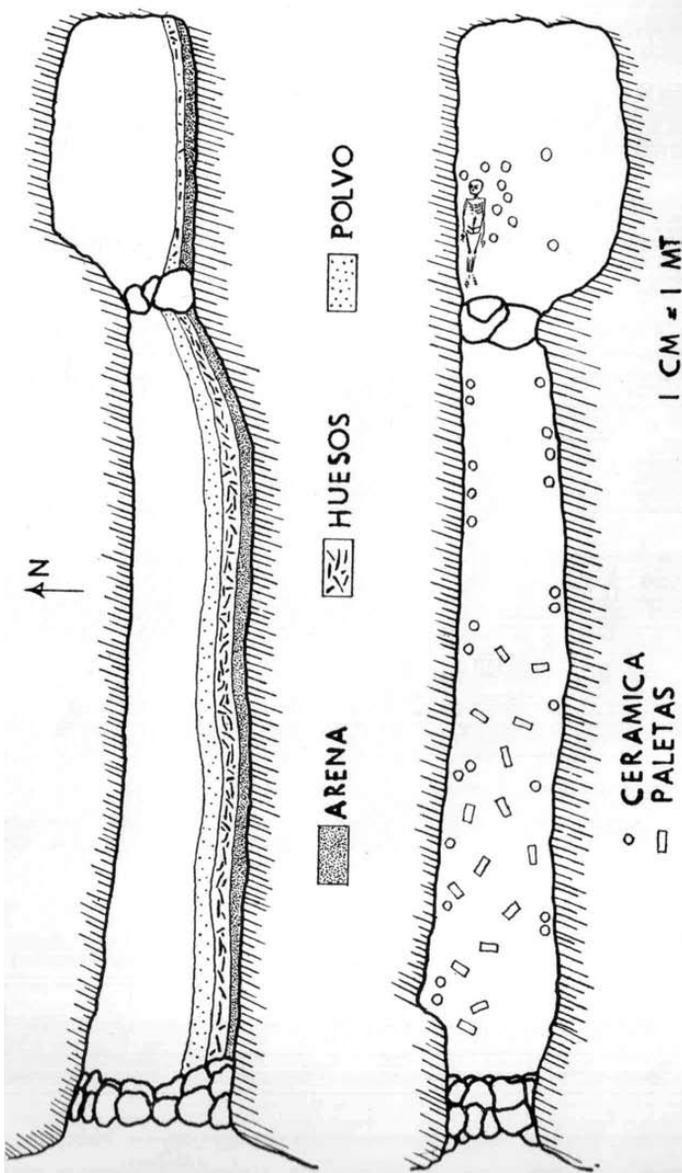
Dentro de este estilo podemos distinguir algunos Tipos cuya clasificación se determina principalmente por el criterio de forma: Tipo A (Lámina II, figs. 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9), vasija con hombro angular o algo curvo. Tipo B: (Lámina II, Fig. 2), vasija en forma de reloj de arena. Tipo C: (Lámina II, Fig. 6), vasija esferoide con reborde saliente. Tipo D: (Lámina II, fig. 14), botellón con base plana, cuello alto estrecho y pequeño reborde externo.

La vasija ilustrada en la Lámina II, Fig. 11, representa otro Estilo (Estilo II) caracterizado así: recipiente de forma esferoide achatada hasta esférica, con paredes inclinadas formando una abertura sin rebordes. Tamaño: altura total mínima, 5,7 cms.; máxima, 9,2 cms.; diámetro total mínimo, 13,6 cms.; máximo, 15,3 cms.; espesor mínimo, 0,4 cms.; máximo, 0,6 cms. Desde luego, este Estilo se relaciona con el anteriormente descrito por su decoración, técnica y tratamiento de la superficie pero difiere de él en la forma y aparentemente también en uso, justificando así su determinación como Estilo. Existen tres ejemplares, es decir, 9%.

Las cinco vasijas restantes forman estilos únicos y de cada uno se encontró un solo ejemplar. Las características individuales son las siguiente: Estilo III, tetrápode, (Lámina II, fig. 15); forma: base convexa con paredes verticales y ancho reborde saliente horizontalmente. Los pies son abombados y huecos conteniendo cada uno en su interior unas veinte bolitas de greda, de poco más de un milímetro de espesor, que producen un tintineo al agitar la vasija. Tamaño: alto, 10,5 cms.; diámetro máximo (reborde), 25,3 cms.; espesor, 0,5 cms. Decoración: la vasija no muestra decoración alguna pero está cubierta de un baño de color rojizo. Técnica de manufactura y superficie: ya que la superficie es muy lisa y densa no se puede determinar si la pieza fue construida en la misma técnica de espiral tal como la hemos descrito anteriormente.

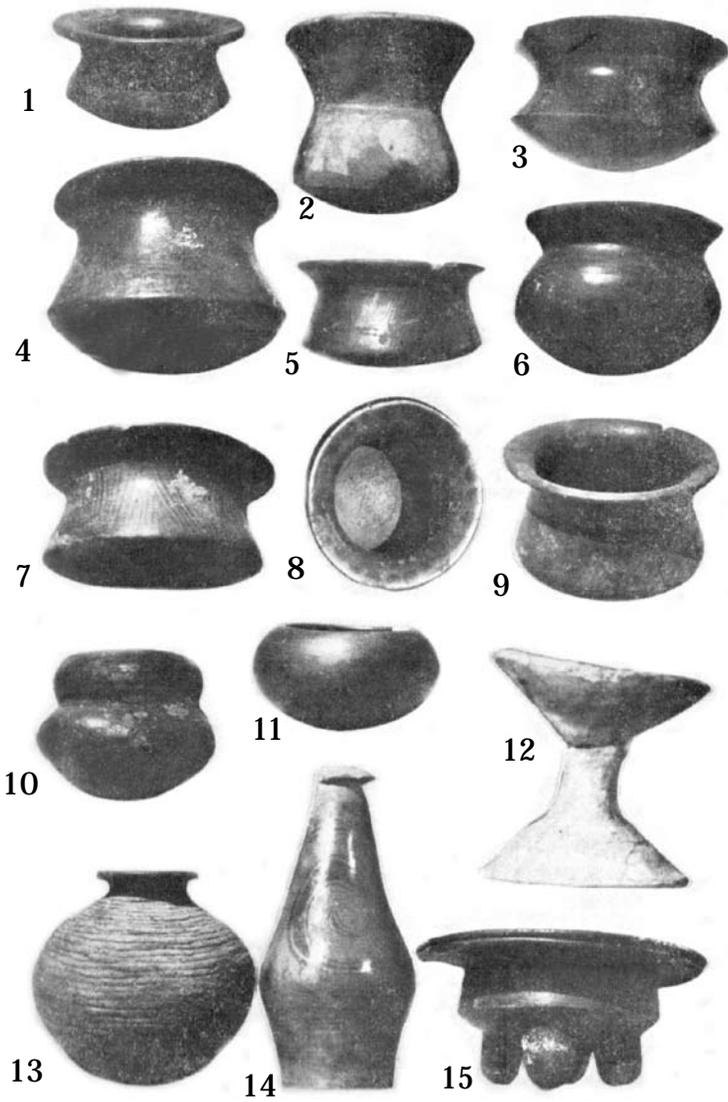
Estilo IV: copa (Lámina II, fig. 12); forma: vasija en forma de copa panda cuyo pie tiene el mismo aspecto como el recipiente, pero en posición invertida. Ambas partes están unidas por un corto cuerpo cilíndrico macizo. Tamaño: alto, 18,4 cms.; diámetro del recipiente, 17,8 cms.; diámetro del pie en la base, 17,7 cms.; espesor del recipiente, 0,6 cms. Decoración: ninguna. Técnica de manufacturas: tanto el pie como el recipiente propiamente dicho han sido manufacturados en espiral que luego fue unida y aplanada en el interior y exterior, pero en ocasiones sólo deficientemente eliminada. Superficie: áspera, si rastro de pulimento y sin baño.

Estilo V. (Lámina II, fig. 10), vasija con cuello abombado. Forma: recipiente de forma esferoide de doble cuerpo.

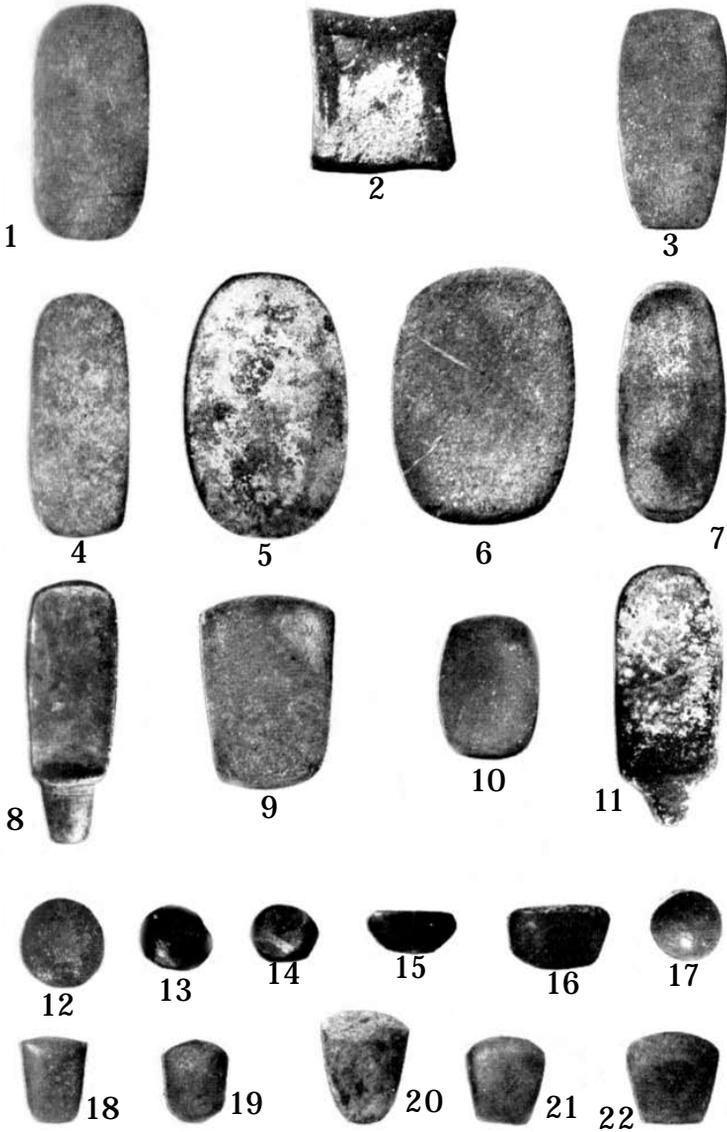


La cueva funeraria de La Paz

[Volver al llamado](#)

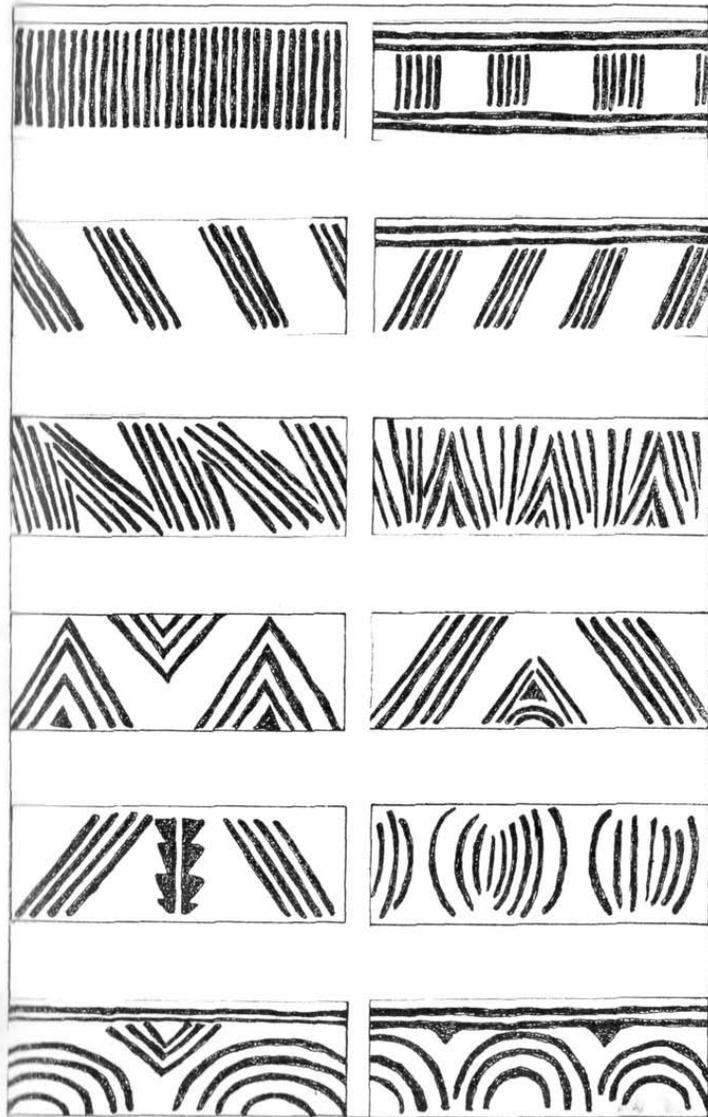


Cerámica de La Paz



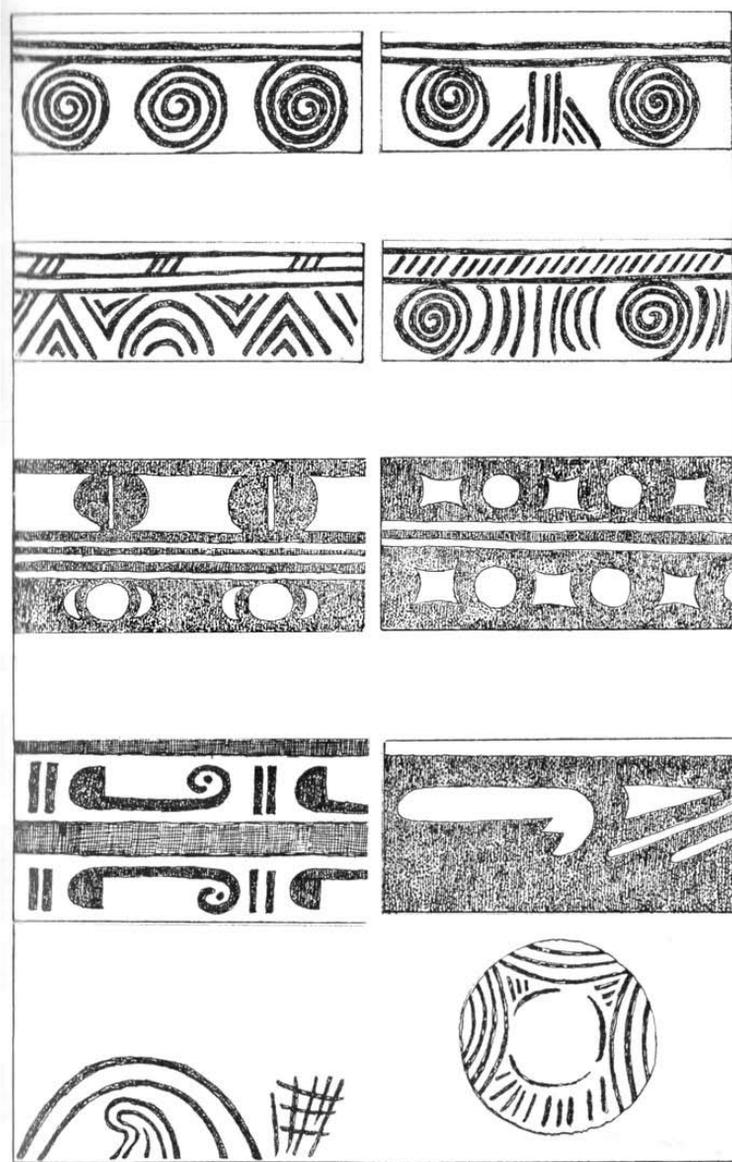
Objetos líticos y óseos de La Paz

LAMINA IV



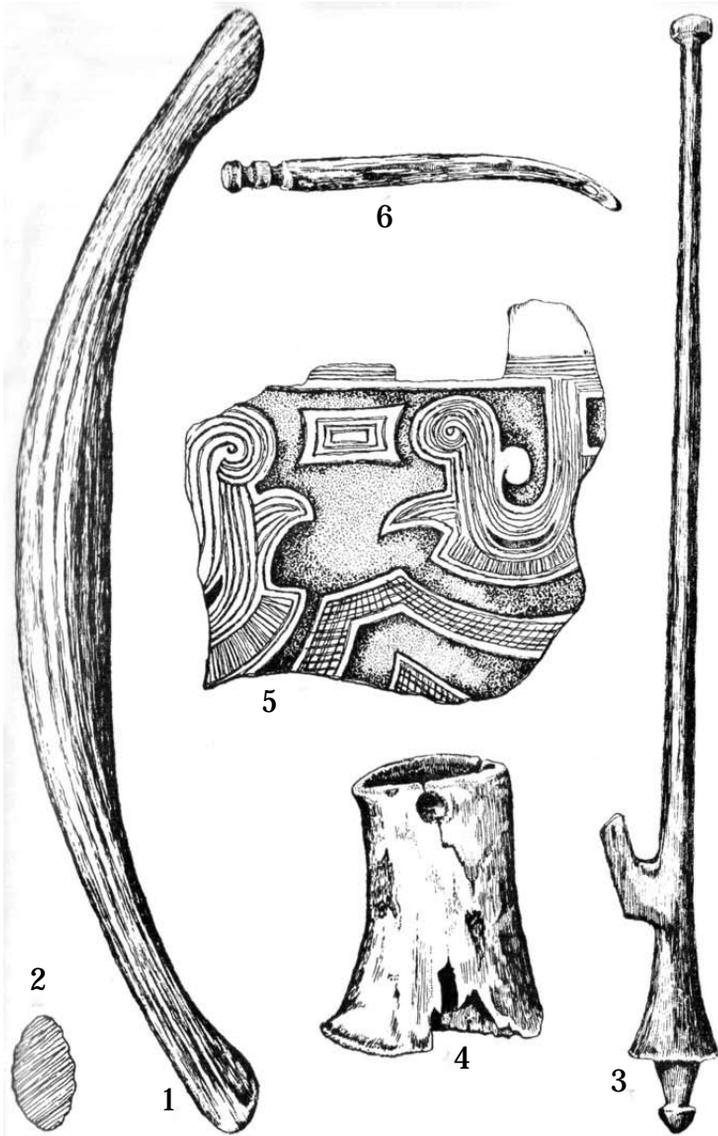
Motivos decorativos de la cerámica de La Paz

LAMINA V



Motivos decorativos de la cerámica de La Paz

Volver al llamado



La Paz; figs. 1-2, palo arrojadizo; 3, propulsor; 4, objeto de hueso; 5, fragmento de totuma decorada; 6, aguja.

Tamaño: alto, 12 cms.; diámetro máximo, 15,5 cms.; espesor, 0,7 cms. Decoración: baño de color rojizo. Técnica de manufactura: espiral unida por método de yunque y martillete; superficie: lisa pero sólo deficientemente pulida.

Estilo VI. (Lámina II, fig. 13): Forma: recipiente globular con cortísimo cuello cilíndrico y pequeño reborde saliente. Tamaño: alto, 14,6 cms.; diámetro máximo, 15,5 cms.; espesor, 0,7 cms. Decoración: ninguna. Técnica de manufactura: el fondo del recipiente consiste de un pequeño disco cóncavo del cual se desprende una espiral que se enrolla sucesivamente formando el cuerpo y cuello de la vasija. Exteriormente la espiral no fue eliminada pero interiormente fue unida durante el proceso de enrollar la espiral, ya fuese con la mano o con una instrumento plano. En la abertura la espiral fue unida y aplanada por presión con los dedos y algo alisada. Superficie: algo áspera sin rastros de pulimento.

Estilo VII. (Lámina II, fig. 14), botellón. Tamaño: alto, 31,8 cms.; diámetro de la base, 11 cms.; diámetro máximo, 15,6 cms.; espesor, 0,7 cms. Decoración: pintura en técnica negativa. Técnica de manufactura: superficie espiral: muy lisa brillante.

Resumiendo nuestra clasificación de la cerámica de La Paz, debemos destacar en primer lugar la decoración por pintura negativa que aparece en la gran mayoría de las piezas y que da al conjunto su aspecto característico. Los motivos decorativos se ejecutaron con cera sobre un fondo pintado de color rojo que en algunos casos indefinidos parece ser de dos tonos distintos. El baño que se aplicó después de la ejecución del motivo, fue de color blanco o crema. Tal como aparecen las vasijas actualmente, la decoración es apenas reconocible y da además la impresión errónea de tener un baño negro. Evidentemente las cerámicas fueron expuestas tres veces al fuego: una vez para fijar el color del fondo y cocer la vasija, otra vez después de pintar el motivo en cera y para fijar el baño y por tercera vez cuando se práctico el entierro de incineración en la caverna. Las piezas están así muy ennegrecidas y quemadas sobre todo en las partes que no fueron cubiertas por la cera. La técnica de

espiral, yunque y martillete, es aparentemente generalizada en la cerámica de La Paz, si exceptuamos dos o tres vasijas cuyas superficies son tan lisas que no dejan reconocer el método de su manufactura. Como desgrasante parece haberse empleado arena fina.

Los motivos decorativos son muy variados y solamente el motivo de líneas paralelas verticales y el de triángulos inscritos se repiten en dos y tres vasijas, respectivamente. Los motivos están compuestos de líneas paralelas verticales, oblicuas, triángulos, arcos semicirculares, espirales y la combinación de estos elementos. (Lámina IV-V). En cuatro ejemplares (Lámina V) la decoración no es lineal sino abarca campos. Generalmente en el Estilo I la decoración se extiende también sobre el interior de la abertura formando allí unos arcos o líneas paralelas (Lámina V). La decoración de la vasija ilustrada en la Lámina II, figura 8, parece haber sido producida por impresiones digitales. Los fragmentos cerámicos, pertenecen en su totalidad al Estilo I y muestra todas sus características.

Objetos líticos, óseos, etc.

El material lítico encontrado en la cueva de La Paz es el siguiente: quince paletas tabuliformes, seis hachas, dos esferas y un volante de huso. Las paletas consisten en recipientes muy pandos casi planos, largos, de contornos algo avalados, en ocasiones con tendencia a una forma rectangular. A veces la parte cóncava está limitada por un reborde y dos de las paletas tienen cortas manijas cilíndricas. El tamaño varía entre un mínimo de 7 cms. a un máximo de 27 cms. de largo; el espesor varía entre 0,8 cms. y 1,7 cms. Las paletas son de piedra dura, calcárea o aparentemente diorita y algunos ejemplares muestran un pulimento fino mientras que la superficie de la mayoría es algo áspera. (Lámina III, figs. 1-11).

Las hachas (Lámina III, figs. 16, 18-22) tienen forma petaloide con filo arqueado y cabo convexo. El pulimento es bueno y no se observan rastros de uso. Dos pequeñas esferas de 2-3 cms. de diámetro muestran asimismo buen puli-

mento (Lámina III, figs. 12, 17). El objeto ilustrado en la Lámina III, fig. 15 tiene forma de un “bannerstone” pero es muy pequeño y liviano, con perforación transversal.

Objetos de madera.

El propulsor (Lámina VI, fig. 3) tiene un largo de 73 cms. estando tallado en madera dura. El pulimento, especialmente en la parte de la manija, es muy fino. El arma arrojadiza (Lámina VI, figs. 1-2), es un madero curvo de 68 cms. de largo. Hacia los extremos el instrumento se adelgaza para terminar en forma de manija. El corte transversal es ovalado. El material es madera dura pesada y bien pulida. El fragmento ilustrado en la Lámina VI, fig. 5, representa aproximadamente la tercera parte de un recipiente globular de totuma (*Crescencia cujete*), cubierta por un intrincado motivo inciso. El diámetro total del objeto puede haber sido de unos 12 cms. La aguja de hueso (Lámina VI, fig. 6), tiene un largo de 7,5 cms.; la punta es curva y perforada mientras que el extremo opuesto tiene una especie de botón doble formado por dos incisiones anulares. Dos volantes de huso de material óseo (Lámina III, figs. 13, 14) tienen un diámetro de 4 cms. por un espesor de 5 mms. Asociados a los demás hallazgos en la primera parte de la cueva se encontraron dos objetos de hueso, cuyo uso es problemático (Lámina VI, fig. 4). Se trata de huesos tubulares en forma de embudo y provistos de perforaciones marginales. El largo es de 8,5 cms. Los hilos de fibras vegetales que se encontraron en ambas partes de la cueva y que posiblemente representan fragmentos de hamacas o redes, muestran dos hebras en torción derecha. El material está sumamente deteriorado y frágil y se conservan sólo pedazos de un largo máximo de 3 cms. y de un diámetro de 3 mms., aproximadamente.

Resumen

Los hallazgos de la cueva funeraria de La Paz nos ofrecen sólo un fragmento de una cultura prehistórica,

sobre la cual carecemos en absoluto de datos adicionales. Durante el siglo XVI y las épocas posteriores, la región del encuentro estuvo habitada por la tribu de los Tupe, que posiblemente podríamos identificar con los actuales Yúko y Airóka de la Sierra de Perijá, pero nuestros hallazgos forman muy probablemente parte de un horizonte cultural muy anterior. La única cultura arqueológica en el Norte de Colombia, sobre la cual estamos actualmente enterados con alguna precisión, es la llamada Cultura Tairona, pero aun en ella no disponemos de una cronología ni conocemos siquiera con exactitud su extensión dentro del Departamento del Magdalena.

Sería fácil comparar La Paz, rasgo por rasgo, con otras culturas pero eso no daría ningún resultado serio. Comparar por otro lado el conjunto de La Paz con otros en apariencia similarmente configurados, nos llevaría talvez hasta Arizona y los primeros períodos de las culturas del bajo río Gila. Pero una tal comparación sería muy discutible. Es así necesario limitarnos por el momento a una mera presentación descriptiva. Hasta que no sepamos de la vida de esta cultura, sus muertos quedarán para la arqueología como documento fragmentario.

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF

COLECCIONES DEL MUSEO NACIONAL
DE ARQUEOLOGIA

UNA COLECCIÓN DE CERAMICA GUANE

Por EDITH J. DE MUÑOZ

Por noticias procedentes de la Dirección de Educación de Santander y de algunas publicadas en periódicos santandereanos tuvo conocimiento el Ministerio de Educación del descubrimiento de un sitio arqueológico en las vecindades del municipio de Los Santos, cerca de Bucaramanga (Lám III). Esto al finalizar el año de 1939. En enero de 1940 fue comisionado para visitar dicho lugar el profesor Justus Wolfran Schottelius, curador por entonces del Museo Nacional de Arqueología y encargado de la cátedra de Arqueología en la Escuela Normal Superior de Bogotá. Como resultado inmediato de su visita obtuvo para el Museo una buena colección de objetos de la cultura material de los Guane, primitivos pobladores de esa región de Santander. Desgraciadamente la muerte sorprendió al profesor Schottelius en momentos en que adelantaba estudios sistemáticos de estos materiales. Aprovechando lo hecho por él se han elaborado algunos cortos trabajos que ordenan un poco lo que nos reveló este hallazgo.

La colección mencionada está integrada por fragmentos de telas, restos antropológicos, armas y utensilios de madera, vasijas de cerámica y adornos de concha y hueso. En este corto estudio nos limitaremos a tratar solamente lo relacionado con la colección de cerámica, integrada por 12 unidades, caracterizadas así:

<i>Vasija Nro.</i>		<i>Altura</i>	<i>diám.Máx</i>	<i>Lám.</i>	<i>Fig.</i>
41-111-2409-	Plato semiesférico con tres relieves en el borde y decoración roja pintada.....	10,5 cm.	24 cm.	1	4
" "	2410- Vasija de cuello cónico, recipiente esférico, sin decoración.	19 cm.	12,5 cm.	1	7
" "	2411- Vasija de base cónica y recipiente formado por una sección esférica y otra semiesférica superpuesta a la anterior. Dec. Pintada, roja en el interior y en el exterior	28,5 cm.	19,7 cm.	1	2
" "	2412- Vasija de recipiente esférico, cuello abombado y borde hacia afuera, pintura roja en el ext.....	26,5 cm.	22,5 cm.	1	3
" "	2413- Vasija de recipiente esférico, cuello abombado y reborde hacia afuera. Dec. Incisa	20,6 cm.	17,2 cm.	1	6
" "	2414- Con las características de la 2413	17,5 cm.	10,5 cm.	1	5
" "	2415- Vasija de recipiente globular, amplia abertura en la boca, borde hacia afuera, dos asas laterales, pintura roja.....	15,5 cm.	14,5 cm.	1	1
" "	2416- Vasija de caracteres iguales a los de la 2415.	20 cm.	19 cm.	1	1
" "	2417- Vasija de caracteres iguales a los de la 2415.	17,2 cm.	15,3 cm.	1	1
" "	2418- Vasija de caracteres iguales a los de la 2415.	21,5 cm.	24 cm.	1	1
" "	2419- Vasija de caracteres iguales a los de la 2415.	15,5 cm.	14,5 cm	1	1
" "	2420- Vasija de caracteres iguales a los de la 2415.	17 cm.	14 cm.	1	1

Material empleado.

a) Arcillas: Tres clases de arcillas se aprecian en este conjunto de vasijas: arcilla rosada, arcilla amarilla y arcilla parda, siendo la parda la que predomina.

b) Desengrasantes: Como desengrasantes se emplearon las arenas cuarcíticas y pequeñas partículas de pirita.

Estas últimas aparecen con mayor profusión en la superficie de las vasijas lo que hace pensar, no sin razón, que

fueron agregadas con un sentido decorativo, más bien que con el fin de dar a la pasta un mayor poder de contracción que le evitase el resquebrajamiento al ser sometida al calor de la cocción. Las partículas de pirita que sí se encuentran amasadas con la arcilla y que se ve que fueron agregadas expresamente como desengrasante son de un tamaño más reducido, tamaño que les permite una incorporación más completa a la arcilla.

Las arenas cuarcíticas no fueron agregadas en estado natural, sino después de molerlas.

Estos desengrasantes abundan en la región y se encuentran en los profundos lechos de los ríos, como resultado de la sedimentación.

La pasta formada por las arcillas y los desengrasantes es ordinaria, poco resistente, pero les permitió pulirlas bastante bien.

Se aprecia la presencia de la arcilla parda en todas las utilizadas en el hogar, aunque también se presenta esta arcilla con la amarilla y la rosada en las vasijas que se han clasificado como de carácter ceremonial.

Técnica de fabricación:

a) Factura en general: Para hacer las vasijas adhirieron pedazos de arcilla, adelgazados previamente y uno al lado otro, hasta dar la forma definitiva. Las juntas fueron luego alisadas, sin lograr conseguir una superficie completamente uniforme, porque al lado de muy visibles abultamientos hay en las paredes depresiones que corresponden a un espesor inferior a 3 milímetros:

Esta técnica de fabricación puede reconocerse fácilmente en la calidad de las fracturas, siempre verticales, y en los desgastes de las paredes. En sectores deteriorados se ve que las pérdidas de material son de forma circular, a manera de concha.

b) Asas: Las vasijas de uso doméstico (láminas I frg. 1) las presentan en número de dos, diametralmente colocadas. Cada asa está constituida por dos cordones cilíndricos, unidos lateralmente, siendo esta unión alisada a veces hasta el

punto que parece como si se tratara de un solo cordón aplanado. Estas asas unen el borde con la parte superior del recipiente de la vasija, en forma semicircular. Para fijarlas, alisaron los extremos de los cordones de arcilla sobre la superficie exterior de las paredes.

c) Rebordes: Fueron logrados con un cordón de arcilla adherido a la superficie y posteriormente alisado en sus juntas.

d) Relieves: Sólo en el borde de un plato se presentan tres pequeños relieves colocados con un sentido decorativo. Así como los rebordes, éstos fueron logrados por la superposición de pedazos de arcilla.

e) Pulimento: A pesar de que se nota cuidado en su realización, el pulimento no logró eliminar las desigualdades del espesor de las paredes.

Hasta hoy no se conocen los útiles empleados en las labores de pulimento. Por lo tanto no es posible asegurar si fuero de piedra, fragmentos de otras vasijas, etc.

f) Decoración: La ornamentación de las vasijas se realizó empleando las técnicas de pastillaje, incisión y pintura. Predomina la decoración pintada, con tintas rojas muy poco espesas que apenas si tiñen la superficie de las paredes sin penetrar mucho en ellas. La incisión es bastante profunda y siempre con un relleno de pasta blanca.

El pastillaje solamente se presenta en una vasija.

g) Cocción: En todas se observa una cocción incompleta.

h) Fabricantes: Sobre la base de los pocos datos existentes no es posible afirmar si la fabricación de objetos de cerámica fue oficio privativo de un grupo especial, el de las mujeres o de los hombres, por ejemplo. Lo único que es posible asegurar es que existieron personas especializadas en estas labores, porque las vasijas revelan cierta habilidad de los fabricantes.

Clasificación:

A = Según su uso:

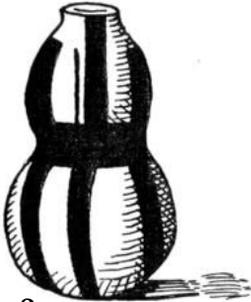
En cuanto a su posible uso, las vasijas de esta colección pueden agruparse así:



1



2



3



4



5



6



7

Dib. Rozo

 Color rojo

Lámina I

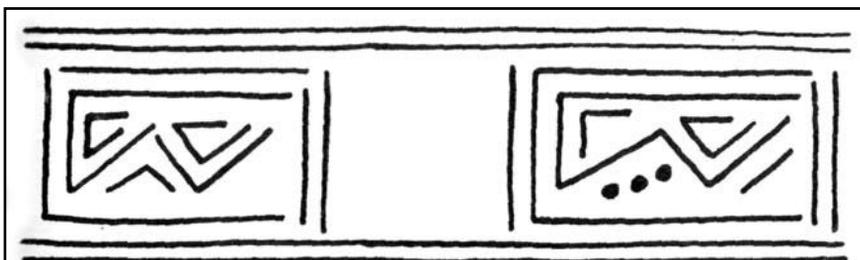


Figura 1

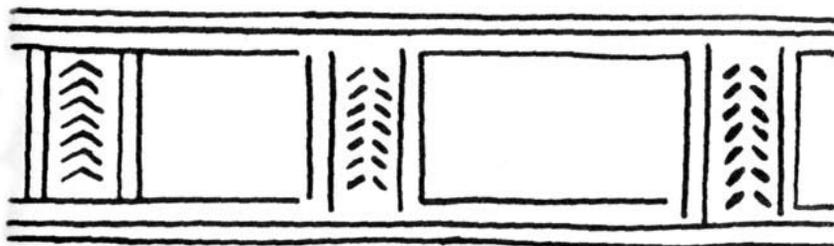


Figura 2



Dib. Razo

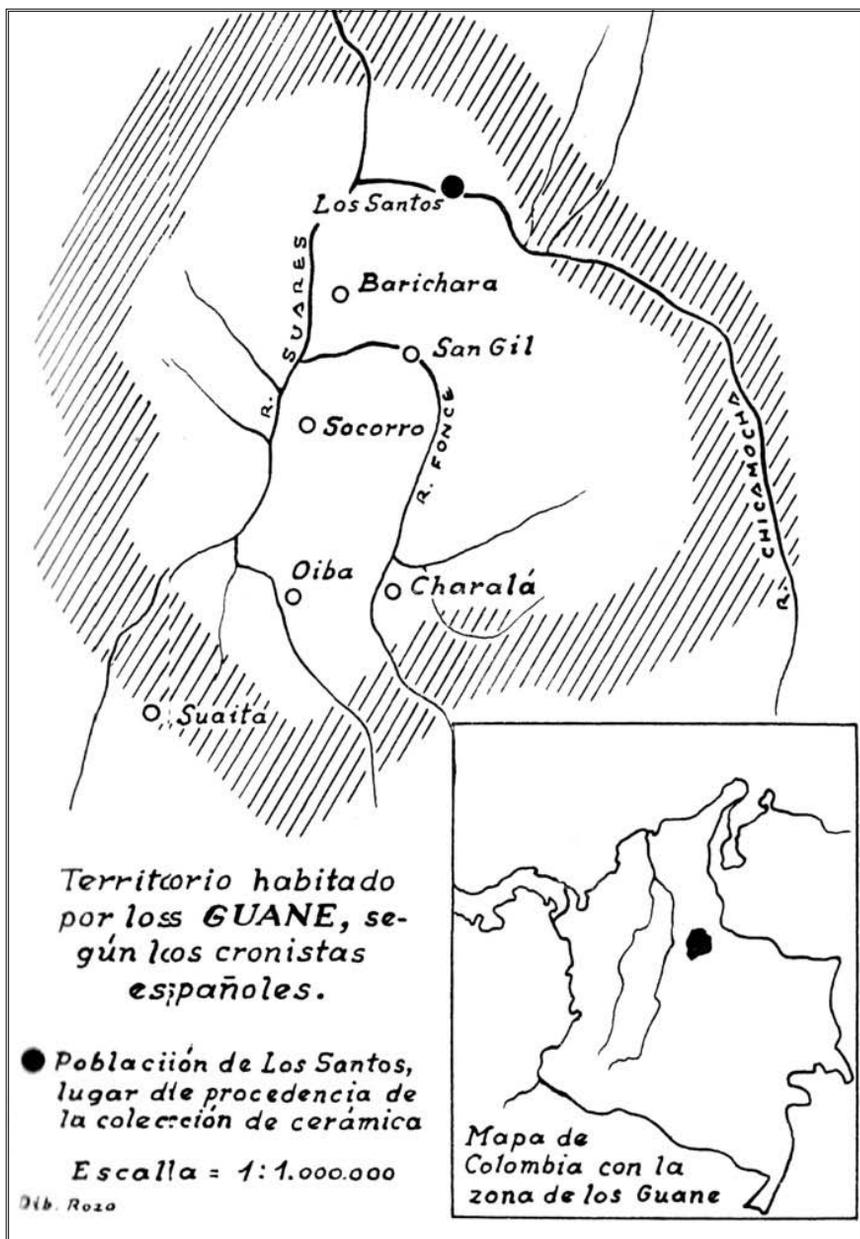


Lámina III

Volver al llamado

1) Vasijas de uso doméstico, empleadas principalmente en la cocción de los alimentos (Lám. I, Fig. 1). En ellas están bien claras las huellas del humo. Son las más numerosas del conjunto y sus características son las siguientes: recipiente globular, asas laterales y pintura roja.

2) Vasijas ceremoniales, Por su estado de conservación y por sus formas especiales han sido agrupadas con este carácter las restantes de la colección (Lám. I. Fig. 2 a 7). Es claro su papel ceremonial en el acto mismo del enterramiento y este mismo carácter lo adquieren las de uso doméstico en el momento en que entran a formar parte del ajuar del muerto. Es más claro aún su carácter ceremonial cuando por los detalles del hallazgo se sabe que tuvieron un papel especial en una ceremonia, como en el caso del plato de esta colección (Lám. I. Fig. 4), en el cual se hallaron restos óseos cremados.

B = Según sus formas:

Las doce vasijas que forman esta colección ha sido distribuidas en seis grupos, caracterizados así:

1) Un grupo de seis ollas, con recipiente globular, amplia abertura en la boca borde hacia afuera, y dos asas laterales diametralmente colocadas a nivel del cuello de la vasija (Lám. I. Fig. 1).

2) Una vasija de recipiente esférico, cuello abombado y borde hacia afuera (Lám. I. Fig. 3).

3) Una vasija de recipiente esférico y cuello cónico (Lám. I, Fig. 7).

4) Una vasija de base cónica y recipiente formado por una sección esférica y otra semiesférica, superpuesta a la anterior (Lám. I. Fig. 2).

5) Un plató con tres pequeños relieves en el borde a manera de picos (Lám. I. Fig. 4).

6) Un grupo de dos vasijas de recipiente esférico, cuello globular, abertura estrecha en la boca y reborde hacia afuera (Lám. I. Figs. 5 y 6).

En relación con una de estas vasijas, hay lo siguiente:

El profesor Schottelius la clasificó como si perteneciera al mismo grupo de la vasija 3 de la lámina I; esto se debió a

que la vasija estaba deteriorada; pero una vez hecha la reconstrucción se vio claramente que por la forma y la decoración debía ser considerada, no como del tipo del 2º grupo, sino como del sexto grupo (Lám. I. Fig. 6).

C = Según su decoración:

De acuerdo con la decoración, este material de que venimos tratando puede agruparse en tres tipos diferentes:

a) Vasijas con decoración pintada. La pintura está aplicada directamente sobre el fondo negruzco de la arcilla. No afecta motivos especiales (menos en una vasija en donde la pintura se presenta en forma de cruces). (Lám. I, Fig. 4).

Simplemente en fajas horizontales y verticales se presenta en la parte superior externa del recipiente. En la vasija 2 de la lámina I, el interior presenta también pintura.

En todas las vasijas el color de la pintura es de un tono intermedio entre el rojo y el morado. (Lám. I. Figs. 1, 2, 3, 4).

b) Vasijas con decoración incisa y relleno de pasta blanca. La incisión se presenta en fajas horizontales que ocupan la parte superior del recipiente de la vasija. Las fajas están formadas por líneas horizontales paralelas que encierran grupos de líneas convergentes (Lám. II. Fig. 2) o líneas verticales que encierran caras humanas muy estilizadas (Lám. II. Fig. 1).

La incisión es profunda y siempre se encuentra con un relleno de pasta blanca.

c) Vasijas no decoradas.

Estas vasijas no decoradas presentan su superficie sin otro trabajo que el del simple pulimento (Lám. I. Fig. 1).

Esta cerámica está caracterizada principalmente por la presencia de las partículas de pirita. Ya hemos dicho cómo este elemento ferruginoso entra en la constitución de la pasta, pero también cómo, por su mayor cantidad en las superficies y por su tamaño mayor, su adhesión tiene un sentido decorativo.

d) Expresión estadística de los datos que arrojan las anteriores clasificaciones:

Relacionando los datos de la clasificación por formas con los datos de la clasificación por tipos de decoración, tendremos el siguiente cuadro:

Decoración

		A	B	C		%
<i>Formas</i>	1	6			6	50%
	2		1		1	8,33%
	3			1	1	8,33%
	4	1			1	8,33%
	5	1			1	8,33%
	6	1	1		2	16,6%
		9	2	1	12	
	Frec.	75%	16,66%	8,33%		100%

En forma más resumida:

A 1	A 4	A 5	A 6	B 2	C 3	Total
6	1	1	2	1	1	12 Vasijas

CONCLUSIONES

De las consideraciones anteriores podemos deducir lo siguiente:

A – En cuanto a la industria misma:

Materiales empleados: Arcilla de color pardo, amarilla y rosada, con predominio del pardo. Todas ellas se encuentran en la región. Como desengrasantes fueron empleadas las partículas de pirita y arena cuarcíticas molidas. Estos también se encuentran en la región.

Técnicas: En la fabricación de las vasijas, yuxtaposición de pedazos de arcilla; empates pulimentados. Paredes de espesor poco constante. Asas adheridas superficialmente. Rebordes en pastillaje. En la decoración la pintura y la incisión con relleno blanco. Cocción incompleta.

Frecuencia de tipos en cuanto a:

Uso: Vasijas de uso doméstico: 50%
 Vasijas de uso ceremonial: 50%

Decoración

Pintada, 75%.

Incisa y relleno, 16,66%.

Sin decoración, 8,33%.

Formas:

Del tipo 1 = 50%

2 = 8,3%

3 = 8,3%

4 = 8,3

5 = 8,3

6 = 16,6%

B – En cuanto a características sociales, especiales de la vida de este pueblo, es posible anotar las siguientes:

a) Existencia de una vida sedentaria que les permitió el desarrollo de una industria de cerámica con los siguientes caracteres locales:

1) Realización de los trabajos por individuos especializados, con práctica y habilidad suficientes para lograr las formas características de estas vasijas y una calidad determinada en los trabajos.

2) Aprovechamiento de materiales existentes en la región.

3) Una producción de autoabastecimiento. El producto no fue objeto de intercambio, pues su presencia, hasta hoy, sólo es clara en lo que comprende la Mesa de Géridas o de Los Santos y sus vecindades. Los ceramios de sus vecinos (los grupos chibchas del sur y los habitantes de las vertientes del Magdalena) presentan características especiales que no es posible clasificarlos con los de la cerámica guane. Solamente una pieza hallada en Sonsón (Antioquia) presenta caracteres semejantes. Y en algunas piezas procedentes del Territorio Vásquez (Departamento de Boyacá, hoya del río Magdalena) se ha constatado la presencia de la pirita usada como desengrasante.

b) Creencias en una vida ultraterrena. Lo demuestra la preocupación de proveer al muerto de utensilios y armas y

el someter a los cadáveres a un cuidadoso proceso de momificación y engalamiento.

c) Existencia del entierro secundario, con cremación.

En la actualidad:

No hay nada que hoy persista de esta industria. Los habitantes de la región de Los Santos, en quienes están aún claros los rasgos raciales de sus antepasados, se dedican, casi exclusivamente, al cultivo del tabaco. Cada domingo vienen de las veredas al mercado del pueblo para proveerse de los productos alimenticios. Estos productos son, en su mayoría, traídos de las poblaciones vecinas.

BIBLIOGRAFIA

- Castellanos, Juan de.*— Historia del Nuevo Reino de Granada. Madrid, 1886.
- Fernández de Piedrahita, Lucas.*— Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá, 1942.
- Simón, Fray Pedro.*— Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales, Bogotá, 1891.
- Schottelius Justus W.*—Arqueología de la Mesa de Los Santos. Revista Educación números 2-3, septiembre-diciembre 1941, Bogotá. Colección Arqueológica de Los Santos: Guía del Museo Arqueológico Nacional. Bogotá, 1941.
- Carvajal Martín.*— Recuerdos Arqueológicos de Santander. Revista Estudio números 105-107. Bucaramanga, 1940.
- Giraldo Jaramillo, Gabriel.*— Revista del Centro de Estudios. Bucaramanga, 1941.

ETNOGRAFÍA

MITOLOGIA KÁGABA

Por MILCIADES CHAVES CH.

Mitología es el contenido manifiesto de un vasto sueño, donde los complejos primitivos serían el contenido latente,

CHARLES BAUDOUIN

CAPITULO I

Generalidades. – En 1946 hicimos una visita al grupo Kágaba o Kogui ⁽¹⁾ de San Andrés, (Lám XIII) en la Sierra Nevada de Santa Marta en compañía de Gerardo Reichel Dolmatoff, y su señora Alicia de Reichel Dolmatoff; permanecimos el mes de noviembre entre ellos adelantando trabajos de carácter etnológico.

De los apuntes recogidos en esa temporada tiene grande importancia lo referente a la mitología, porque este grupo indígena conserva la mayoría de sus tradiciones, y los sacerdotes, encargados del culto, saben de memoria las tradiciones antiguas y enseñan lo más característico de ellas a todos los miembros de la comunidad. La dificultad de no hablar el idioma Kogui y el tener que verificar los interrogatorios en castellano, lengua que ellos no manejan con destreza, hace que haya ideas confusas y que muchas veces los conceptos vertidos al castellano hayan sido deformados.

(1) Aunque en varias encuestas ellos mismos se denominaban Kogui preferimos utilizar el nombre Kágaba porque algunos investigadores de esta cultura los han designado con este nombre, que en su lengua significa gente.

La mitología, y en un estado más avanzado la religión, constituye una de las instituciones de mayor importancia para una determinada comunidad, ya que ella se encuentra vinculada a la moral o las reglas a las cuales debe someterse todo individuo, para mantener la vida normal de la misma. Todo esto tiene aún mayor importancia en la vida primitiva, porque ya que el individuo depende más del grupo que de sí mismo, cualquiera de sus faltas acarreará perjuicios a todos y por lo mismo su vida depende de la conducta de los demás; de ahí que las normas que mantienen la cohesión del grupo sean fielmente observadas y a los transgresores se les impongan fuertes castigos.

La mitología, que ya es la etapa avanzada de la simple magia y de la hechicería, ha personificado las fuerzas naturales, de cuya explicación científica carece el primitivo. El atribuye estos fenómenos a determinados seres para así entrar en la concepción politeísta, etapa ésta donde trata el primitivo de explicarse la creación del mundo y del hombre. Así se presentan por lo general personajes que se confunden entre sí, en tanto que los conceptos sobre la creación del mundo son oscuros y complejos. Cuando una determinada cultura supera esta etapa de desarrollo, llega a subordinar todos los personajes mitológicos a uno solo y aparece el monoteísmo.

En cualquiera de estas etapas, al analizar la cultura como conjunto, aparecen claramente: dogma, moral y culto; por eso la mitología no se comprende mientras no se conoce el juego entre individuo y sociedad, entre individuo e instituciones, entre individuo y normas que rigen la comunidad.

La conducta del individuo kágaba frente a la sociedad y la de ésta frente al individuo, queda claramente explicada en la presentación del ciclo vital del hombre y la del sacerdote o Mama, que representa la autoridad civil y eclesiástica.

Empezaremos por dar algunos detalles del poblado para luego entrar al capítulo de la mitología.

Ambiente geográfico.— San Andrés se encuentra situado en la vertiente occidental de La Sierra Nevada de Santa Marta; a una altura media de 1.400 mts. sobre el nivel del

mar. El pueblo indígena se localiza en el plano de una colina, en uno de los ramales que la Sierra envía hacia la costa. El sitio fue escogido estratégicamente: la entrada está formada por un angosto camino, que sigue el espinazo de una cuchilla, donde la defensa se hace fácil y los visitantes se puede ver a distancia. Las vertientes de todas estas serranías son bastante inclinadas, presentando vegas poco extensas; hacia el norte se divisa la hoya del Río Frío, que recibe las aguas de toda esta región.

Desde San Andrés se divisan parte de la llanura del Magdalena, la Ciénaga de Santa Marta y el mar. La colonización, cada día más activa, comienza a acercarse; las fincas más próximas distan unos cuatro kilómetros del pueblito indígena. A lo largo de este camino, que es una de las mejores vías de penetración hasta la región de las nieves perpetuas, se admiran las plantaciones de caña de azúcar, plátano y café.

El clima de San Andrés es templado; durante el año se distinguen dos épocas marcadas: una lluviosa, que comprende ocho meses del año, de abril a noviembre, y una época seca de diciembre a marzo. Es de clima templado con cambios bruscos durante el día; las mañanas son claras, de sol quemante que desprende la humedad de la tierra; el sol alcanza a secar los charcos que ha dejado la lluvia del día anterior; el calor de la mañana obliga a permanecer con vestidos ligeros, y el sofocante sol a buscar la sombra. La nubosidad, al amanecer, es casi nula; a las 10 a. m. es apenas unos 4/10, a las 12m. están cubiertas los 8/10 y a las 2 ó 3 de la tarde comienza a desgranarse la lluvia por espacio de unas horas; la temperatura baja intempestivamente; el ambiente se torna frío y es necesario buscar más abrigo; a las cinco o seis se va aclarando nuevamente la tarde, la niebla comienza a desaparecer, el cielo aparece cuajado de estrellas. En un ambiente templado el paisaje se muestra maravilloso.

Los vientos por la mañana levantan una dirección S. N., son suaves y apenas refrescan el quemante sol, a las dos de la tarde parece que hubiera quietud, aunque en las hondonadas se ve mover perezosamente la neblina que baja de la altura y comienza a cubrirlas.

El pueblito de San Andrés consta de 28 casas, situadas en la planicie de una colina que domina las hoyas de cuatro quebradas, entre ellas la de Río Frío.

Enfermedades. – El clima templado y húmedo que en Colombia se denomina clima de café, influye directamente sobre las enfermedades más comunes del grupo indígena; sin embargo, la que arroja un índice de mortalidad más alto, entre la población infantil, es la gripa, ocasionada por los cambios bruscos de temperatura y el poco cuidado que al respecto tienen las madres con los bebés. Por lo general un niño de cortos meses se encuentra bien abrigado en la casa y es súbitamente expuesto al exterior donde el ambiente es frío y cae lluvia; esto conduce a la broncopneumonía, de la que difícilmente se salva. Otra de las enfermedades más comunes es la de parásitos intestinales debida a la falta absoluta de higiene, y a la deficiente preparación y provisión de alimentos.

Principales cultivos. – Aprovechando las dos épocas de tiempo, verano e invierno, los indígenas, con el fin de proveerse de productos de clima frío y templado, han acomodado su economía alimenticia de una manera muy ingeniosa: durante el verano marchan al páramo donde tienen sus siembras de papa, cebolla, legumbres y abundantes pastos para sus ganados. Los cultivos de clima templado les dan caña de azúcar, plátano, malanga, fríjol, maíz, etc. Cada familia indígena tiene sus chagras en clima templado –San Andrés– y en clima frío –páramo–. Posée, además, cada familia un buey de carga, unas tantas gallinas y uno o dos perros. Así los kogui de San Andrés han acomodado su alimentación de la mejor manera posible con provisión de toda clase de alimentos.

Los cultivos más importantes y también los más comunes son: plátano, caña de azúcar, malanga, yuca, ñame, maíz, fríjol, guanajal, guanábana, mango, aguacate, guayaba, limón, guineo y coca. La base de la alimentación la constituye el plátano, la panela, la malanga, la yuca, y el maíz.

Colonización. – La avanzada de la colonización se puede decir que se encuentra en contacto con los indígenas; los caracteres de este problema son idénticos a los que contemplan otros grupos similares que a lo largo y a lo ancho de Colombia han entrado en contacto con la economía de tipo capitalista. Dondequiera que se encuentre un grupo humano dotado con mejores instrumentos de trabajo, mayor preparación y movido por afán de lucro, se presenta la explotación en una y otra forma. En San Andrés los indígenas también son engañados por el colono en las compras que éste hace a aquél; los métodos son los mismos: dan aguardiente o cualquiera otra mercancía por precios tres o cuatro veces más altos de lo que cuesta en el mercado corriente. Sin embargo, los indios no se quejan y apenas, esporádicamente, dicen algunos que se les pierde herramienta o dinero porque se lo llevan los civilizados; a pesar de esto hay un buen entendimiento entre los colonos y los indígenas. El intercambio se realiza así: los colonos obtienen, por compra en dinero, ganado vacuno o porcino, lo mismo que panela, malanga y plátano; los indios obtienen de los colonos, por compra en dinero, sal, jabón y algunos medicamentos. El artículo que más se vende es el aguardiente, que por lo general es de contrabando, y que los enferma y muchas veces les causa la muerte, según afirman los mismo colonos.

Los indios no ganan como jornaleros en las fincas de los colonos a pesar de que éstos solicitan su fuerza de trabajo; ellos cultivan y administran sus plantaciones propias con independencia, mantienen su personalidad y tratan a los colonos en plano de igualdad. Desde el punto de vista humano estos indígenas están en mejores condiciones que muchos de los que alquilan su fuerza de trabajo en las haciendas vecinas a su residencia.

La descripción de las zonas de vegetación desde el valle hasta San Andrés, que publicamos a continuación, pertenecen al estudio inédito “La Sierra nevada de Santa Marta”, de E. Guhl.

“El camino acostumbrado para subir a la Sierra Nevada es hoy en día, el que partiendo de Valledupar va hasta San Sebastián por la vertiente Sureste. Nosotros hubimos de es-

coger el de Río Frío -Orihueca- San Andrés. Este camino que es más corto que el primero, y recomendado por la Expedición Cabot como el más aconsejable para llegar a la nieve resulta, sin embargo, más largo debido a las enormes dificultades que presenta la fuerte pendiente de esta vertiente occidental de la Sierra, y también por el variado tipo de vegetación, porque esta parte septentrional de la vertiente occidental está todavía bajo la influencia de los vientos alisios y del inmenso llano pantanoso del Magdalena, factor decisivo para una alta precipitación. Entre la sierra de San Lorenzo y la propia Sierra Nevada hay una depresión por la cual corre el río Córdoba que hace pasar también la influencia del Caribe desde el noreste, y desde el noroeste vienen la influencia marítima del mismo mar y de la inmensa región pantanosa del Magdalena alrededor de la Ciénaga Grande denominada y dirigida por los vientos alisios, razón por la cual encontramos sobre las vertientes septentrional y occidental una muy tupida y húmeda vegetación y muy poca de bosque alto y duro. Sin embargo, la vertiente septentrional tiene un clima más favorable, sobre todo en las partes occidentales de la misma, debido al “escape” del macizo de San Lorenzo. Es aquí en este sitio donde se deben buscar los antiguos centros de la cultura *tairona*. Tal paisaje contrasta con la región seca de las sabanas de la vertiente sur. Este hecho de una vegetación raquílica con el terreno tan escarpado ha producido aquí formas típicas que son consecuencia de la erosión en regiones tropicales húmedas, diferenciándose mucho de las praderas meramente onduladas y bosques altos de la vertiente sur-oriental de la misma Sierra. Tal es, comprobadamente, el obstáculo más grande, a pesar de la recomendación de Cabot de usar la vía de Riofrío como la más corta para llegar a la nieve. Nuestra reciente excursión a la Sierra la hicimos en compañía de una Comisión del Ejército de la Guarnición de Santa Marta, pero pocas veces habíamos visto una tropa menos apta para la montaña como ésta, debido quizá a la falta de equipos adecuados. Las mulas ni siquiera tenían enjalmas y la tropa, como queda dicho, carecía de los elementos necesarios además de que nunca había hecho una incursión a

la Sierra. No obstante, el espíritu de la misma era excelente ¿Pero cómo llevar a la Sierra una cocina de campaña americana construida para una tropa mecanizada? ¿Quién subiría estas piezas tan pesadas por trochas donde no puede entrar una mula? No es nuestro propósito escribir una geografía militar de la Sierra Nevada de Santa Marta ni cosa que se parezca, pero sí no dejamos de anotar que desde cualquier punto de vista sobresale como un reducto natural y estratégico de primer orden la Sierra, cuyo conocimiento y dominio por parte de dicha guarnición debía ser indispensable. Pero la dotación del Ejército es tal, que no tiene ni un solo buey que es el único animal capaz de penetrar en la Sierra y que por las trochas hace verdaderas acrobacias, sólo comparables a las de un mico, habilidades que jamás se han atribuido a esos animales pesados; tampoco conoce el Ejército los senderos de los indígenas que son las únicas vías que existen hoy en día para atravesar la Sierra, como tampoco posee un mapa de la región. Toda la vertiente occidental de la Sierra está rodeada de un cinturón pantanoso cubierto de una tupida vegetación raquítica, cinturón que es malsano y deshabitado. De Orihueca a San Andrés lleva un camino de construcción reciente que fue contratado como camino carreteable, pero que es apenas un buen camino de herradura.”

“Usando este camino se puede llegar en 12 ó 14 horas a San Andrés, pero existen también dos senderos más que conducen desde la misma región a San Andrés, los cuales se han ido formando por el continuo trajín de los indígenas, siendo para bestia únicamente transitables durante la época del verano, pero que acortan considerablemente la distancia entre San Andrés y el llano. En este trayecto encontramos los centros de colonización espontánea (otra no existe) más importante de la vertiente occidental de la Sierra. A una altura de 400 mts., aproximadamente, después de un ascenso relativamente fuerte, encontramos el primer centro denominado “San Luis”, el cual aunque es pequeño se dedica especialmente al cultivo de caña de azúcar y arroz, yuca y pasto. Debido a la cercanía del llano la plaga más fuerte allí es la del mosquito debido al cinturón pantanoso cuyas consecuencias se

ven en los colonos palúdicos. La altura del centro de colonización San Luis no depende tanto de los factores climáticos sino de los hechos topográficos porque éste es el primer escalón que ofrece unas planadas en la vertiente occidental. A los 500 metros se encuentra una zona selvática boscosa y sumamente pendiente. De los 500 a los 700 metros sigue la zona de vegetación biche pero ya con más frecuencia mezclada de bosque alto, por lo cual a nuestro parecer tiene regiones que permiten un aprovechamiento agrícola. Esta zona linda a una altura de 700 metros con el segundo centro de colonización denominado “El Mico”, que marca al mismo tiempo el límite inferior de la zona del café. Mientras que para el primer centro de colonización se escogió la topografía, para el segundo parece que el factor decisivo fue el climático, que coincide precisamente con el clima de la zona cafetera. El centro de “El Mico”, produce principalmente café el cual debido al factor climático y a los suelos es de la más alta calidad. Siguen luego los siguientes cultivos: arroz, caña de azúcar, cabuya y algodón, aunque éste en pequeña escala debido a que es muy inseguro a causa de que los factores meteorológicos, pues si éstos son favorables, la cosecha es muy abundante y entonces estimula a los campesinos a hacer nuevas siembras. Esta segunda zona de colonización que se encuentra a una distancia de 4 a 5 horas de la primera, o sea la de San Luis, tiene indiscutiblemente muchas ventajas climatéricas sobre ésta y se extiende sobre una margen de amplitud altimétrica de unos 250 metros. Alrededor de los 1.000 metros de altura predomina un cinturón de bosque alto en las partes menos pendientes y una vegetación raquíta en las regiones abruptas. En una altura de 1.300 metros, en el pueblo indígena de San Andrés, termina el camino de herradura y es allí donde se encuentra el tercer centro de colonización que es sin duda el más importante, porque está ubicado sobre una de las tantas mesetas de esta región que constituyen la forma típica de la topografía de la vertiente occidental de la Sierra semejándose mucho a la topografía de la vertiente occidental del macizo de los Farallones de Cali en la Cordillera Occidental. Ambas vertientes ofrecen una topografía muy parecida sobre un núcleo de

rocas cristalinas, que, en nuestro concepto, se han formado por la erosión natural de las regiones húmedas tropicales. Los principales cultivos de esta zona son el café en la parte baja que representa el único negocio y producto de exportación de los colonos, aunque se podrían exportar muchos otros productos porque el rendimiento que da la tierra en esta región es tan abundante como no la hemos visto en muchas otras partes de la República; pero debido al alto costo del transporte hacia el llano (Orihueca y Riofrío), la exportación se hace imposible. Así que una inmensa cantidad de productos agrícolas, entre otros los mangos y los aguacates de superior calidad, que se dan silvestres en toda esta vertiente de la Sierra hasta la altura de San Andrés, tienen que pudrirse en el suelo porque nadie los recoge debido a que la recolección y el transporte serían trabajos que no se pagarían en ninguna forma. De manera pues que por los medios tan precarios de que se dispone en la Sierra, económicamente todo se ha reducido a un auto-abastecimiento, y además para su subsistencia el indio vive del colono. De tal manera que éste cultiva solamente lo indispensable para vivir, y como productos de exportación el café y una cebolla cabezona, porque éstos son los únicos que resisten el alto costo del transporte. Además, se cultivan para fines domésticos la *malanga* (especie de yuca), y algunas frutas, entre las que merece especial mención el banano que es de calidad muy superior al de la zona en el llano”.

“La colonización empezó en la Sierra hace unos veintiséis años con elementos venidos de las regiones montañosas del interior del país, sobre todo antioqueños, santandereanos, cundinamarqueses y tolimeses. El empuje colonizador llegó hasta San Andrés donde se extendió cuanto ha sido posible, si bien es cierto que en total no viven más de unos 500 colonos en las tres zonas mencionadas. La labor de colonización fue espontánea, sin la menor ayuda oficial, y hoy los colonos se han agrupado en una asociación que se denomina “Pro Sierra Nevada”, con sede en la ciudad de Ciénaga, bajo la dirección de unos abogados de allí, quienes con la ayuda de los colonos ya habían iniciado alentadoras obras con el desmonte de grandes regiones de la vertiente para

convertirlas en zonas ganaderas. De manera que, si en el siglo pasado el centro desde donde se empezaron las penetraciones a la parte septentrional de la Sierra fue Riohacha hoy lo es Ciénaga. Pero la penetración hasta los 1.300 metros ha sido lenta y nadie se ha atrevido a seguir colonizando de aquí para arriba”.

“La realidad ha demostrado que la colonización espontánea ha sido efectiva en tanto que la dirigida ha fracasado. Un problema obstaculizador para la colonización es el de que el gobierno central aun no se ha preocupado por aclarar la situación jurídica de los colonos, y ellos creen que los terrenos que han cultivado desde hace 10, 16, 20 años puedan perderlos de un momento a otro, pues sugerencias o amenazas en este sentido no han faltado por parte de algunos abogados que aprovechan tal situación para quitar a los colonos el poco dinero que tienen bajo la promesa de arreglar esta incierta situación. Es aquí donde, en nuestro concepto, el nuevo “Instituto de Colonización y Parcelación” tiene un campo de acción inmediato. No conocemos la organización interna de este Instituto, pero nos parece indispensable que su Sección Jurídica entrará cuanto antes a resolver el problema otorgando los títulos de propiedad a quienes se han hecho acreedores al apoyo oficial declarándose los primeros de esa obra salvadora de aquellas importantes regiones del país.”

“De San Andrés para arriba, empieza la parte de la Sierra Nevada hasta hoy todavía inaccesible por el hombre civilizado. De San Andrés parte un sendero indígena hacia los páramos. Como en todas partes, también allí el indígena no busca el camino de poca pendiente sino el más corto, por lo cual se explica que ese sendero a veces tenga una pendiente de más de 50 grados, tanto por encima de rocas peladas, como en hondonadas de lodazales de formaciones arcillosas y a través de la densa vegetación raquílica, por lo que es imposible que por tales caminos puedan transitar bestias de ninguna clase. El mismo hombre se ve en grandes dificultades para subir por ellos y solamente lo puede hacer apoyándose en una forma o en otra en la vegetación. Tales senderos se han convertido en caminos a través del tiempo y

por necesidades del servicio pero no están contruidos y no tienen nada que ver con los antiguos caminos de los *tayronas* que se encuentran en otras partes de la Sierra, y que en parte están empedrados. Conviene advertir que esta parte de la vertiente occidental de la Sierra, entre San Andrés y el pie del Páramo bajo, jamás ha sido poblada, debido en primer lugar a las condiciones metereológicas ocasionadas por las lluvias continuas, y luego por la fuerte pendiente de la misma vertiente.”

“Para el transporte de sus productos los nativos tienen domesticados algunos bueyes (Lám VIII) que son como queda dicho, los únicos animales que pueden transitar por esos senderos, y en los cuales pudimos, en nuestra excursión docente con alumnos de la Normal Superior en el año pasado, transportar nuestra carga desde San Andrés hasta Palmichal, en cuatro horas, sitio éste que figura en los mapas, pero que en realidad no es más que un rancho destruido, que había sido construido por los indios, para albergar en la noche y durante la travesía de la Sierra a los viajeros. En tal recorrido se vence una diferencia de altura de casi 1.000 metros encontrándose Palmichal ya en el clima frío. De aquí hasta Sebolleta se gastan cuatro horas, que es otro centro indígena, a 2.600 metros de altura, menos extenso que San Andrés, pero cuyas construcciones son más grandes y cómodas que las de aquél y mejor conservadas, pero con todo está desarrollado. Allí ocupamos la casa, denominada María, tenida por la mejor de la localidad y donde se brindan las atenciones al viajero, en la cual encontramos una gran cantidad de objetos culturales de los indios. Preguntando sobre éstos a los que nos acompañaban de guías y llevando nuestra carga, contestaron que tales objetos culturales habían sido de propiedad de los jefes muertos; que ellos usaban esos instrumentos para las fiestas que celebraban en sus tiempos.

Un fenómeno que pudimos observar es el de que generalmente entre la población indígena de esta vertiente existe una disminución y decadencia rápida de este grupo indígena. El orden y disciplina social y cultural que habían tenido hasta hace poco ha desaparecido, lo que tendrá como consecuencia inevitable la extinción de la tribu.”

Migración. – El grupo indígena kogui de San Andrés es fruto de una migración que se realizó en el siglo pasado, de Palomino, población situada al occidente de Dibulla. Desde el momento de la migración hasta la fecha se presentan tres generaciones. Los cinco primeros matrimonios que se trasladaron fueron:

- 1°. Juan Antonio Bolaños, casado con Ignacia N.
- 2°. Inocencio Lozano, casado con N. N.
- 3°. Pedro Abigúí, casado con Manuela Sarabata.
- 4°. Francisco Daza, casado con María Antonia Bolaños.
- 5°. Jacinto Jándigua, casado con Menancia Garavito.

Según la versión de los indígenas actuales, estos cinco mayores resolvieron salir de Palomino, porque el Comisario de ese entonces los molestaba mucho, los ponía presos y los sometía al cepo. El Comisario aquél, que era Silvestre Labata, estaba asesorado por un Comisario blanco de nombre Floro Mena.

Tipo físico de los kogui. – Los Kogui de San Andrés son de estatura mediana, más bien delgados, de cara triangular con pómulos pronunciados; de nariz grande, convexa y ancha; la boca es grande sobresaliendo el labio superior; de ojos ligeramente oblicuos, cejas y pestañas poco pobladas; de cabello negro, lacio y liso; ambos sexos lo usan largo; son de piernas cortas y la musculatura no se encuentra bien acentuada; las manos y los pies pequeños; el color de la piel bronceado oscuro; a la edad adulta les sale escaso bigote y barba; casi con ausencia de vello en las axilas.

Vestido. – Las mantas con que se visten los kogui son de algodón, producto que ellos mismos siembran, cultivan, cosechan y laboran.

El vestido de los hombres (Lám III) se compone de un par de pantalones que llega hasta la pantorrilla y una túnica de mangas anchas, hasta la rodilla; la tela es muy resistente, y dura de cuatro a cinco años.

El vestido de las mujeres (Lám.VI, VII, X) consta de dos mantas: una que sujetan a la cintura y otra que cubre el cuerpo, dejando descubierto uno de los hombros. Adornan el cuello con co-

llares de cuentas de cornalina y de vidrio, de diferentes colores, que aprecian en alto grado. El vestido es resistente y difícilmente se rompe. Los hombres regalan el vestido a la mujer.

Los indios de San Andrés no usan calzado alguno, ni alpargatas o sandalias, siempre andan a pie limpio.

Aculturación. – La influencia de los colonos se nota en las herramientas como palas, machetes, hachas y cabadores, útiles que adquieren por compra con dinero en el mercado, lo mismo que los utensilios de cocina como peroles, pailas, calderos, cucharas. También es de importancia el trapiche para moler la caña de azúcar para la fabricación de la panela, la que juega un papel importante en la economía indígena.

Han admitido también los animales domésticos como los perros, indispensables en la cacería; el ganado vacuno, algunos caballos y cerdos. De éstos el más importante es el ganado vacuno que produce riqueza, por ser fuente de entrada en dinero.

También se nota influencia en la construcción de las casas de campo, las cuales son de forma rectangular y no redonda como se la encuentra en el pueblo y en el páramo.

La lengua. – Comienza a implantarse el castellano; todos los hombres lo hablan, aunque con alguna dificultad; ninguno de los del grupo lee ni escribe.

En religión se nota que han aprendido algunas oraciones como el Padrenuestro, que recitan sin ninguna devoción.

La influencia más nociva, pero también la más arraigada es el consumo del alcohol, que venden los colonos ya sea por dinero o por cambio de alimentos o animales. Los indígenas son verdaderos apasionados por el consumo de aguardiente, que ingieren hasta quedar perfectamente ebrios. Todo parece indicar que antes no conocían el aguardiente, ya que no tienen palabra en su idioma para denominar esta bebida.

El intercambio de producto comienza a intensificarse, llevando la peor parte los indígenas frente a los colonos.

Situación alimenticia. – (Lám XII) La alimentación de los Kogui de San Andrés es buena, abundante y suficiente; no recuerdan haber tenido épocas de escasez y viven sin grandes preocupaciones para el porvenir. La base de su alimentación la constituye el plátano, la yuca, la malanga y la panela. Todos sus alimentos los producen ellos mismos; obtienen por compra directa en Riofrío u Oriweka, donde adquieren sal, carne y pescado seco. También como artículo de lujo y en días especiales arroz, pan u otro alimento extraordinario. A pesar de todo esto la dependencia alimenticia de otro grupo es nula ya que sus cultivos, caza, pesca y recolección son una fuente abundante para satisfacer todas sus necesidades.

La alimentación es uniforme durante todo el año, cambia ligeramente en los cuatro meses de verano, en su migración a clima frío, pues su base alimenticia en este tiempo es la papa; sin embargo, llevan buena cantidad de plátano cocido y seco. Hay una o dos familias que no tienen rozas en el páramo y permanecen todo el tiempo en San Andrés; para éstos, el régimen alimenticio no cambia en el año.

En San Andrés los terrenos ocupados, por ser nuevos, conservan toda su fertilidad y los productos sembrados no requieren grandes cuidados para producir en buena cantidad. Los terrenos son quebrados y los productos se adaptan perfectamente al cultivo de la pala sin necesidad de arado y bueyes. Como la lluviosidad es abundante no necesitan de riego. Este grupo ha llegado a lo que pudiera denominarse agricultura sistemática, ya que es la ocupación de hombres y mujeres; les embarga la mayor parte del tiempo y les da la base de subsistencia.

La recolección es mínima y únicamente comprende dos o tres elementos como el palmito y algunas frutas.

La pesca no tiene importancia en la alimentación diaria y van contadas veces en el año a pescar con anzuelo y vara; pero esto se va olvidando paulatinamente.

La caza es un renglón que cuenta en la alimentación; de los colonos han admitido la escopeta y son buenos tiradores; cazan a menudo zaíno, puerco, maná, venado, danta, guatinaja, arditas, pavas, paujiles y palomas.

La caza tiene importancia por encontrarse en relación directa con la magia, pues tanto el *Mama* como los indios cuando están en algún rito especial deben someterse a dieta, constituyendo algunas piezas de caza la alimentación preferida, ya que hay prohibición de comer carne de animales domésticos. (Crf. Ciclo vital del *Mama*).

La ganadería comienza a pasar del período doméstico para convertirse en una industria y en una fuente de abastecimiento; hay indios que tienen hasta treinta cabezas de ganado. Actualmente todas las familias cuentan con un buey que sirve de animal de carga; cerdos y algunas gallinas.

En los trabajos de agricultura, el hombre verifica casi la totalidad del trabajo, pero es ayudado por la mujer quien, además, debe velar por la casa; como se encuentran en una etapa de patriarcado, la mujer lleva la peor parte. Los niños ayudan en todo, tan pronto pueden hacerlo; apenas comienzan a caminar, ya tienen terciada su mochila y un poco más entrados en edad arrear los animales y llevan las cargas de alimentos.

Narcóticos. – Entre los estupefacientes se encuentran la coca, que ha llegado a convertirse entre muchos de ellos en vicio; en el principio es de carácter ritual, sólo la toman los hombres y especialmente cuando se encuentran reunidos en la casa ceremonial (*kansamaría*). El origen de la coca se remonta a la mitología cuando una mujer bajaba del cielo, por poderes sobrehumanos se convirtió en el arbolito de coca; bajó para que los hombres tuvieran con qué calmar y ahuyentar el sueño. Al hombre le está prohibido coger la coca del árbol y de hacerlo, hay la creencia de que el arbolito se secaría; debe ser cosechado por la mujer, quien la pone en la mochila y la entrega al hombre para que la tueste en una cazuela dedicada exclusivamente a ese empleo. Dicha olla debe ser echa por los hombres y el tostado también por ellos mismos. A la mujer le está prohibido tomar coca, si lo hace se enferma de las muelas y el estómago, enfermedades que el *Mama* no puede curar.

La siembra del árbol de coca debe ser hecha por el hombre en un tronco podrido; cuando ya está grande lo transplan-

ta cerca de la casa y lo cuida para que crezca sin demora. Espera la cosecha, que la realiza la mujer. (Crf. Mitología).

La iniciación de los hombres está en relación con el uso de la coca; cuando se considera que éste ha dejado de ser niño, en rito especial, que se lleva a cabo en la Casa Ceremonial, el Mama le entrega el poporo con chipi-chipi (conchas marinas de donde se saca el mambe) y su respectivo palito para llevar el mambe a la boca; también le entrega la mochila de coca, y le aconseja en nombre de la primera mujer de la humanidad, *Magri*, el uso de estos elementos que le traerán salud e impedirán que enferme; le aconseja comer coca cuando está por las noches en la Casa Ceremonial con los demás compañeros, para que no duerma, le indica su conveniencia cuando está trabajando con el fin de que el cansancio no llegue; cuando va de camino, para que le rinda y, en fin, le dice que nunca debe dejar la coca. (Lám II).

El calabazo o poporo también está sujeto a rituales especiales desde su siembra; la compostura y entrega debe ser realizada por el *Mama*, quien le comunica el poder de *seguranza*, o sea la cualidad por la cual este elemento le pertenece a cada individuo y nadie puede hacerle daño. El mambe lo constituyen conchas marinas de chipi-chipi que se queman al fuego con caña brava seca hasta que se ponen blancas, se muelen y este polvo se echa en el calabazo. El palo para sacar la cal del poporo también lo entrega el Mama y es de madera especial.

Tabaco. – Con el tabaco se produce lo que los indios de San Andrés llaman *embil*, que se obtiene cocinando tabaco hasta el momento que se convierte en una gelatina negra y espesa; entonces se saca con un palito y se guarda en una especie de calabazo con tapa. La olla en la cual se cocina el tabaco se llama *moksú*.

El embil se come con coca, y según el creer de los kogui, es muy bueno para los pulmones.

Vivienda y casa ceremonial. – Los kogui de San Andrés tienen dos tipos de vivienda: la del poblado, que consta de 28 casas, y las construyen en las rozas donde pasan toda la semana. (Lám IX).

En el pueblito de San Andrés también se encuentran dos tipos de casas; cuatro de ellas son rectangulares, de bahareque; las veinticinco restantes son redondas, distinguiéndose dos tipos: unas son de construcción de bahareque; en otras, la pared la constituye una esterilla entretejida, de caña brava, (Lám V). Estas paredes son hechas por obreros especializados; en San Andrés sólo uno de los habitantes sabe esta técnica. En Palomino y Don Diego la saben hacer la mayoría de las personas.

Las casas del poblado son redondas y carecen de compartimentos; en el interior, y formando un ruedo, hay un estrado donde se guardan los utensilios de cocina lo mismo que los alimentos: plátano, yuca, malanga. Allí cocinan los alimentos y duermen las mujeres en los días que vienen al poblado, que por lo general son sábado y domingo, mientras que los hombres y los niños mayores de cinco años duermen en la Casa Ceremonial. Las mujeres siempre duermen dentro de las casas, en ningún caso afuera; se acuestan junto al fogón y sobre el suelo, muchas veces favoreciéndose de la humedad con un cuero de res o una corteza de palma; por lo general duermen en el suelo; en cambio, los hombres tienen hamacas para dormir en la Casa Ceremonial (*Kansamaría*). Los kogui utilizan cobijas y se acuestan con su vestido diario; para obtener calor prenden una hoguera junto a las hamacas.

Casa Ceremonial. – La Casa Ceremonial es la más grande del poblado y se encuentra situada en el centro del mismo; tiene siete metros de diámetro; con dos postes centrales que descansan sobre pilotes de piedra y cuatro laterales a lado y lado de las dos puertas.

La dirección en la construcción de la Casa Ceremonial la hace el Mama, elige el lugar, y toda la construcción está íntimamente ligada a la magia. La casa de San Andrés fue dirigida por el Mama Francisco Daza; puso las piedras donde descansan los pilares centrales con su rito característico para que la Casa tenga bastante fuerza; en su construcción ayuda todo el grupo y cada individuo o familia tiene la obligación de alimentarse por su cuenta. La Casa Ceremonial de

San Andrés apenas es casa de Justicia, la Casa Ceremonial para adivinar y llevar a cabo todos los ritos del grupo se encuentra en el Páramo. Los postes centrales, que son los maderos más largos y más pesados, son traídos por los vasallos (indios en general), mientras que el Cacique o Mama permanece sentado haciendo oración. En el lugar donde debe poner las piedras, primero entierra cuentas de collar con el fin de ahuyentar los malos espíritus del recinto de la Casa Ceremonial. En el lugar donde estarán los cuatro fogones también se encuentra enterrada una cola de Tairona (vasija arqueológica) que contiene numerosas cuentas de collar; todo esto se hace para que la Casa Ceremonial dure mucho tiempo. Toda la madera es traída por los hombres del grupo, pero en la recolección de la hoja de palma con la que se cubre el techo, ayudan las mujeres. Las muescas en los postes centrales, las cuales se encuentran a una altura de un metro con cincuenta centímetros, las hace el Mama; de estas muescas de los postes centrales a los laterales se cuelgan las hamacas de los hombres cuando salen al pueblo los sábados y domingos. El Mama fabrica su chinchorro y duerme solo las primeras noches, luego lo acompañan todos los hombres del grupo. Dice que conversa las noches que permanece solo con el Cacique de palo o *Katula Xáte*; a este ser solamente lo ve el Mama y de él recibe consejo.

Demografía. – El grupo Kágaba de San Andrés consta de unas ciento veinte personas, el matrimonio es monógamo, y la mayoría de las familias tienen su roza y su casa. Algunos, sin embargo, viven con los padres, ya sea del hombre o de la mujer. El grupo se compone de quince familias, pero su población no aumenta con una tasa de crecimiento elevada debido a la considerable mortalidad infantil. Durante el mes de permanencia en San Andrés, murieron cuatro niños, todos de bronquitis con sus complicaciones. Los apellidos más comunes son: Sontinkama, Nolavita, Díngola, Jándigua, Chimunquera, Abigú y Lozano.

CAPITULO II

CICLO VITAL

El pueblo como aglutinante de la población. – Todos los habitantes de San Andrés tienen sus casas de campo junto a los sembrados. La reunión en el pueblo se realiza los sábados y los domingos y cuando el grupo tiene que tratar algún asunto de importancia para toda la comunidad.

Dentro de la población juega papel primordial la Casa Ceremonial (*Kandamaría*), donde tienen acceso únicamente los hombres, siendo prohibido para las mujeres, aún para las niñas, entrar en ella.

Los hombres, acompañados de sus mujeres y niños, hacen el viaje desde los alrededores hasta cuatro horas de distancia, trayendo consigo comida para los dos días; las mujeres quedan en las casas del pueblo y los hombres, niños, jóvenes y ancianos, van a la Casa Ceremonial, donde dan el saludo acostumbrado *Hánchika Xaiu Xai*, que se acompaña del siguiente ritual: sacan de su mochila coca que pasan primero al Mama, éste contesta con las mismas palabras y a su vez ofrece coca de su mochila, para retribuir al que le saluda; así hace con cada uno de los que se encuentran en la Casa Ceremonial. Este mismo saludo se efectúa en cualquier parte donde se encuentren. Pasado este acto, cuelgan su hamaca de uno de los postes centrales a un lateral, se acuestan y comienza la charla en idioma kogui. Hay un momento en que el Mama aconseja a todos sus vasallos, o sea a los indios que pertenecen a este grupo. También el Mama, en la Casa Ceremonial, recibe las quejas contra los que hayan quebrantado alguna de las normas de la comunidad, e impone el castigo que merecen. En esto es ayudado por uno de sus hombres, que designan con el nombre de Cabo del Mama, quien ejecuta o hace cumplir el castigo que se ha impuesto.

Las mujeres permanecen mientras tanto en las casas, preparando la comida para sus maridos e hijos; cuando alguna de las mujeres no ha podido venir al pueblo, el marido y los hijos son invitados por alguno de sus amigos más íntimos. En los domingos hay la compra de aguardiente y la consi-

guiente embriaguez que termina frecuentemente con riñas por motivos sin importancia; después de haberse golpeado brutalmente, tanto, que a veces pierden el sentido, y de haber dormido un poco, el Cabo del Mama impone la pena en una multa que uno de los agresores paga al otro, quedando luégo tan amigos como antes.

El pueblo es el lugar de reunión para cambiar impresiones, verificar negocios, hacer planes de viaje, tomar aguardiente, recibir consejo del Mama, resarcir ofensas; podríamos decir que es el aglutinante de todo el grupo kogui de San Andrés. La persona central en todo esto es el Mama, en cuyo derredor se mueven todas las instituciones que mantienen unida a la comunidad; la Casa Ceremonial que ellos designan *Kansa María o Iglesia del Mama* es el centro de gravedad de toda la comunidad.

Cada grupo kogui tiene su Mama y su Casa Ceremonial, para que la vida tenga su razón de ser. En La Sierra Nevada de Santa Marta se encuentran los siguientes grupos kogui: San Andrés, Alto Sevilla, Cherúa, Mamarongo, Donachuy, San José, Avinkue, Surivaca, San Francisco, San Miguel, Makutama, Takina, Chendukue, Noavaca, Taminaka, Sekaino, Noueguejé y Palomino; al frente de cada uno de ellos se halla un Mama para officiar todos los ritos y cumplir todas las obligaciones inherentes a su alto cargo.

Ciclo vital del Mama. – Mama = Sol. (Lám I). La palabra mama tiene su traducción en castellano –Sol–, y está en relación directa con la religión; el Mama es la persona más destacada en todo el grupo; reúne en sus manos el poder religioso y el poder civil; toma decisiones trascendentales para la vida de la comunidad y todos los actos de la vida deben estar sometidos a su intervención para obtener por este medio los favores de la naturaleza, que él controla por medio de actuaciones mágicas. Por lo general es una persona introvertida, serena y fanática en la creencia de sus conceptos; convencida de su elección sobrenatural para dirigir el grupo y profundamente conservadora de las costumbres, las instituciones y los ritos que acompañan a la religión kogui; cualquier innovación que quiera implantarse en el grupo, encuentra su mayor opositor en el Mama, que ataca por todos los medios

posibles la nueva norma que intente cambiar la estructura de la sociedad. Todas estas cualidades son consecuencia de su educación que da la estructura de su personalidad básica.

Educación del Mama. – Cuando llega la ocasión de elegir a los niños que deben someterse a la severa educación que los prepara para ser el futuro Mama, el Mama que actúa como tal en el grupo, se pone en trance de oración y ayuno con el fin de adivinar si los niños elegidos pueden llegar a desempeñar satisfactoriamente las funciones de Mama.

En esta ocasión, cuando nace un niño, el Mama ora para saber si el recién nacido está predestinado para dirigir al grupo. Si en este trance recibe la revelación de que sí es un elegido, se lleva al niño inmediatamente a una de las Casas-Internados, las cuales se diferencian un poco de las de tipo general, son completamente cerradas y tienen compartimentos donde se aloja a los que reciben dicha educación; porque no pueden mirar el sol ni recibir la luz, durante un largo período de años; el aspirante sólo puede salir de la Casa Ceremonial a la media noche para contemplar la Naturaleza; debe estar sometido a un régimen de comidas que contempla determinados tabús alimenticios; hasta los diez y ocho años permanece encerrado sin mirar el sol; a esa edad puede salir y conocer la vida personalmente. Durante este tiempo recibe educación y aprende de memoria toda la tradición religiosa del grupo.

Pago por la enseñanza. – El Mama que prepara a los niños dedicados a este servicio, debe ser de los más inteligentes; el que mejor sepa los ritos y la tradición completa de la comunidad; todos los habitantes le rinden respeto y deben pagarle una determinada suma de dinero por cada niño; en la actualidad recibe treinta y seis pesos anuales por cada uno; además, sus vasallos deben llevarle comida abundante y todo lo que necesite con el fin de que pueda dedicarse absolutamente al cuidado y educación de los futuros Mamas.

Actualmente existen en Tucurinca, cabeceras del río Sevilla, una Casa de Enseñanza donde se educan cuatro niños para futuros Mamas, bajo la dirección de Ignacio Abigufí;

el anhelo de la mayoría es que en cada poblado haya por lo menos dos o tres Mamas, para cuando muera uno, pueda ser reemplazado por otro; porque existe la creencia de que cuando se acaben los Mamas se terminará el mundo; por esto todos están convencidos que es un beneficio tanto para los indios como para los civilizados y para el mundo en general.

La adivinación, por parte del Mama, para la elección del aspirante a la educación en este delicado cargo, es indispensable, pues de no hacerlo y llevar a cualquier niño, se muere o se huye de la Casa-Internado; por eso el Mama de cada pueblo debe adivinar qué niños debe mandar para ser sometidos a esa rígida disciplina. El Mama-director recibe veinte pesos en plata y nueve piedras de guaca. Al recibir el niño, dicen que están interesados en que se conserve “la ley de antiguo”, porque los mamas que existen son muy pocos y no hay personas que les sucedan a sus funciones. Sin embargo, notamos que en la visita que hizo Miguel Antonio Niño = Seye Ababi Makó, (Lám XI) Cabo del Mama de Tucurinca, quien venía a solicitar a San Andrés que enviaran algunos niños al Colegio de Mama Ignacio Avigúí, todas las familias que tenían niños entre los tres y cinco años de edad, se mostraron recelosas y denunciaban la ansiedad en la presunción de que sus hijos fueron elegidos, ya que muchos no resisten la disciplina demasiado rígida y tienen que morir o huír.

Educación en la niñez. – Antes se entraba a los niños cuando aún eran lactantes y la madre solamente podía darles el seno por la noche cuando el Mama los sacaba a la puerta de la Casa-Internado, con este fin; en seguida los entraban y los cuidaban los más ancianos y el mismo Mama. Ahora entran entre los tres y los cinco años; se les entrega su poporo y se les somete a un régimen alimenticio especial. Nunca comerán carne de cerdo ni de res, ni ninguna carne que se encuentre manchada de sangre, porque así lo prescribe la ley antigua. Les está prohibido comer alimentos con sal y carne porque entonces pierden la memoria y no aprenden con facilidad lo que les enseña el Mama y no pueden comprender la ley de los antiguos. Por estas razones la comida del novicio, durante nueve años, será únicamente de

fríjol blanco, guineo criollo, malanga criolla, papa criolla. Estos alimentos no los hay en todas partes, sólo se encuentran en las huertas cultivadas por el Mama, para los niños que educa. Completan su alimentación, pescadito de río, sin sangre, bien seco y sin sal; su mejor alimento lo constituye una larva blanca que crece en los troncos de las palmas, que contiene mucha manteca y es muy sabroso, según el decir de ellos, *Scarabeus*, conocido con el nombre de mojoyoy, chisa o cuso.

Preceptos. – El aprendiz nunca puede abandonar la Casa-Internado durante el día; las funciones fisiológicas las cumple a la media noche; los educandos para Mama, duermen en el día y están despiertos durante la noche; tampoco comen en el día; deben hacerlo por la noche; ellos no pueden mirar el sol ni recibir su luz porque entonces no podrían ver lo que es bueno y lo que es malo; al recibir esta educación pueden mirar todo con suma claridad y ver todo limpio; para ellos no hay montaña ni oscuridad y saben lo que es bueno y lo que es malo. A los cuatro años de permanecer sin mirar el sol, comienzan a ver entre claro y oscuro, comienzan a distinguir lo bueno de lo malo, y a mirar en la oscuridad y también en la luz.

Lugar de enseñanza. – Viven y reciben la enseñanza en la Casa Ceremonial, que es completamente cerrada para que la luz del sol no pueda entrar en ella; esta casa tiene un compartimiento donde hay unos estrados de guadua; allí duermen los que se están educando; no hay hamacas para ellos, ni cobijas, y por todo abrigo tienen su vestido y el calor de un fogón. A este cuarto sólo puede entrar el Mama y los demás los ayudan a cuidarlos, cuando el Mama sale a recibir el sol y a dar un paseo; a los educandos nunca se les abandona, se los cuida de cerca para impedir la huída de algunos de ellos. Durante nueve años permanecen sin mirar el sol y sin saber que existe; en este tiempo se les ha ido enseñando toda la ley de los antiguos, con cantos y bailes especiales para cada cosa y para cada acto trascendental de la vida; así adque-

ren sabiduría para conducir a sus vasallos. Todos los días se les hace repetir la tradición, los cantos religiosos y las danzas que deben acompañar a cada rito. A veces los novicios caen rendidos de cansancio pero les dan con el palo del poporo en las canillas, para que los abandone el sueño y sigan los cantos y las danzas.

Educación de las futuras mujeres de los Mamas. – También hay un colegio para las futuras mujeres de los Mamas. Se educan tantas mujeres como niños haya en el aprendizaje, pues la mujer del Mama debe saber algo de las tradiciones antiguas. La casa donde se las encierra tiene las mismas condiciones que la de los hombres con la diferencia de que es más pequeña; las mujeres más viejas son las que se encargan de preparar este personal; ellas tampoco pueden ver el sol y deben salir únicamente durante la noche; a su preparación ayuda también el Mama. El régimen alimenticio es muy parecido al de los hombres, su comida es santiguada por el Mama; como los hombres, comen a la puerta de la Casa Ceremonial, ya que está prohibido comer dentro de ella. La disciplina es menos rígida que para los hombres y no es obligación que sepan de memoria la tradición del grupo, ni que aprendan los cantos y danzas que los hombres deben saber para llenar su misión.

Pubertad y adolescencia de los hombres. – Apenas llegan a la edad de la pubertad, el Mama les entrega su poporo junto a su mochila de Haiu = coca; es el tiempo llegado para que ellos aprendan a tomar coca. Ya han permanecido el tiempo suficiente; desde los siete años comienzan a conversar entre ellos, especialmente de lo que les enseña el Mama, también se dan cuenta de que están educándose para Mama. Han recibido una educación anal restrictiva y como la comida es deficiente permanecen hasta cuatro días sin defecar y apenas orinan a la media noche.

Como nunca han visto a una mujer ni tampoco se les ha hablado de ellas, no saben absolutamente nada de eso; antes –cuentan los ancianos–, podían llegar los Mamas hasta los treinta o cuarenta años sin saber de cosas de mujeres.

Jamás se masturban, ellos no tienen que hacer esas cosas antes de su debido tiempo, “para eso adivinó el Mama”.

Cuando llegan a los quince años, el Mama comienza a adivinar si ya pueden mirar el sol, si ya es tiempo de que puedan salir y adivina los días precisos que aún es necesario que estén bajo disciplina; el mínimo que pueden permanecer encerrados en la Casa Ceremonial son 12 años. Unos días antes de la salida, el Mama los prepara enseñándoles cómo es el sol, las cosas que se observan durante el día, la vida que lleva su pueblo y les habla por primera vez de que existen mujeres, cómo son y para qué sirven. Cuando dominan perfectamente la ley antigua se les enseña lo que es la vida presente, con todos sus pormenores.

Salida. – El Mama ha adivinado el día en que deben salir a ver y mirar la luz del día y la vida que ya les ha explicado. Cuando ven el sol por primera vez, les asombra; al principio dicen les fastidia toda esta vida, quieren regresar a su Casa Ceremonial. Los Mamas se han enseñado a estar más en ella, que paseando y gustando de la vida, por eso les agrada más estar en su Kansa María, en su hamaca, que en cualquier otra parte. Así comprenden lo que es el sol y saben lo que es el día.

Con la salida del colegio ha terminado la responsabilidad del Mama; sin embargo, sigue enseñándoles las últimas cosas de la vida.

Matrimonio del Mama. – Las mujeres que recibieron educación adecuada para ser las mujeres de los Mamas, se encuentran listas a cumplir su misión; el Mama adivina cuál de las mujeres será para cada uno y se verifica el rito del matrimonio. Ellas saben algo de la ley antigua y en los últimos tiempos de su encierro aprendieron lo que son los hombres y lo que significa el Mama para el grupo; antes de casarse les enseñan también lo que es el matrimonio.

Cuando ya se casan y tienen hijos, el Mama puede aconsejar a sus vasallos porque entonces ya sabe lo que es bueno y lo que es malo; cuando muere el Mama podrá uno de ellos sucederlo en el ejercicio y funciones de su cargo.

Muerte del Mama. – La mortuoria de un Mama se prolonga por espacio de nueve meses; nunca se le entierra el mismo día que deja la vida sino después de cuatro días; todos sus vasallos dicen que esta muerto, pero todo están convencidos de lo contrario, porque según ellos su espíritu está vivo y él se encuentra en un estado de éxtasis o como dormido. Una vez que se le entierra, desaparece físicamente, pero en ningún caso deja abandonados a los suyos, viene a visitarlos, siempre sueñan con él y les comunica aquello que quieren saber.

Los otros Mamas, que poseen *Sohorín*, pueden verlo por la noche y platicar con él. El *Sohorín* les permite ponerse en comunicación con el espíritu del aguacero, con el espíritu de la montaña, con el espíritu del cerro, con el espíritu del mundo, con el espíritu del sol; pueden ver y hablar con todo el mundo. Los Mamas son los únicos que tienen *Sohorín*, pero sólo los antiguos saben cómo es y la manera de adquirirlo. Con el *Sohorín* dominan el espíritu de la enfermedad, el de la neblina, el de la muerte; pueden hablarle a todos y cada uno de los espíritus. Hay muchas piedras redondas que son gente, pero únicamente pueden verlas y conversar con ellas quienes tengan *Sohorín*.

A los cuatro días de muerto un Mama lo llevan a enterrar arriba al páramo y lo dejan bien encerrado en una tumba de piedra; toda la gente del grupo ayuda a llevar el cadáver y lo acompaña por lo menos un Mama, cuando no dos o tres; en la comitiva van también las mujeres; todos, absolutamente todos, llevan abundante tabaco de la sierra (frailejón), con el fin de quemarlo en la continuación del velorio, durante nueve meses. Cuando el entierro se efectúa, el último que conversa con él es el Mama. Durante los cuatro días y las cuatro noches todos los cantores, todos los bailarines, todos aquellos a quienes haya adivinado alguna cosa, aquellos a quienes haya dado *seguranza* o haya curado, cantan y bailan y tienen que acompañar el cadáver hasta el entierro. El cuerpo del Mama se pone en el centro de la Casa Ceremonial, allí las mujeres no pueden entrar pero acompañan desde fuera. Todos los Mamas que estuvieron en el Colegio y aprendieron a bailar con máscaras tienen que cantar y bailar

las cuatro noches; bailan al aguacero; bailan al verano; bailan al invierno; bailan y cantan a la enfermedad. Las mujeres que saben cantar y bailar tienen que hacerlo fuera de la Casa Ceremonial.

Regresan y todos comienzan a buscar alimentos con el fin de tener abundantes provisiones para continuar el ceremonial mortuario durante nueve lunas; todos se dedican a reunir comida; abundante plátano cocido y seco, maíz, fríjol carne de animales de caza en la mayor cantidad posible; ocupan un mes en almacenar estos alimentos. Todo el mundo trae cargas de comestibles en la proporción de sus capacidades. Luego, durante nueve meses, siguen cantando y bailando lo que decía el Mama cuando estaba vivo; los bailarines y cantores siguen su faena por espacio de nueve lunas (se les dice que llevan a sus hijos, a sus vasallos, y todos se encuentran reunidos durante este velorio); se quema el frailejón y se deja el último resto para quemarlo y para levantar el espíritu del Mama. Cuando va a terminar el último mes, los hombres y las mujeres se bañan en la quebrada más próxima para despedirse por última vez del Mama. Cuando se ha cumplido con este requisito, todos marchan al Páramo donde se encuentra enterrado. El Mama Gobernador, su Cabo Hankukukue, el Comisario y el Cabo Comisario, estas cuatro personas van por última vez en representación de todo el grupo, llevando el último tabaco de la sierra (frailejón), que sobró después de haber quemado durante los nueve meses, para quemar encima de la tumba, y levantar el espíritu del Mama, para que vaya al *gobierno de los diablos*, al *país de los muertos*.

Una vez que ha pasado todo este ritual, el espíritu del Mama viene a la Casa Ceremonial, y entonces el Mama que tiene *Sohorín*, continuamente le habla y le consulta muchas cosas, y el espíritu del Mama muerto le da consejo; todos los Mamas que tienen *sohorín* pueden verlo, mirarlo, hablar con él y pedirle consejo.

Ciclo vital del individuo. – El embarazo aumenta el prestigio de la mujer en lo que respecta a la siembra de frutos, pues existe la creencia de que la mujer en estado grávido da

una mayor potencialidad a los frutos y la cosecha es más fructífera. Una vez que la mujer se siente en este estado, va, acompañada de su marido, a confesarse con el Mama, con el fin de eliminar todas las dificultades que puedan presentarse en este período; cuando no se confiesa o lo hace en forma defectuosa, el niño nace de pies con gran dificultad y los consiguientes sufrimientos, o también, puede suceder que el niño se demore más de lo nueve meses en el seno materno.

Durante el período del embarazo continúan las relaciones sexuales con el marido, aunque se tiene más cuidado que de ordinario, con el fin, según ellos, de llevar agua al niño y ampliar el camino por donde ha de venir. Cuando la mujer que da a luz es primeriza, se busca una mujer de experiencia para que la ayude; al nacer el niño se lo llevan al padre; éste le corta el cordón umbilical con un carrizo y lo guarda junto con la “ropita del niño” (placenta). Durante cuatro días les está prohibido al hombre y a la mujer salir de la casa; para defecar y orinar es necesario que salgan de noche, porque si lo hacen en el día les ocasionaría muchos males recibir los rayos del sol. También durante los primeros cuatro días la comida no debe llevar sal y la preparación de los alimentos debe ser realizada por otra persona. Al cuarto día, viene el Mama, santigua al niño y quema como sahumero tabaco de la sierra (frailejón); es entonces cuando el marido sale a enterrar a flor de tierra el cordón umbilical y la placenta; mientras realiza esta operación, deben hablar y cantar y no permanecer callados un solo instante con el fin de que el niño aprenda a hablar en el menor tiempo posible. En seguida marido y mujer se bañan y pueden salir durante el día. La alimentación del niño es el seno materno, hasta el bautizo, fecha en la que ya se le puede dar la comida adecuada.

También después del nacimiento quedan prohibidas las relaciones sexuales, hasta el bautizo del niño; de contravenir este precepto se muere el niño, se enferma el padre, le muerden las culebras y lo acecha todo peligro. Durante los primeros cuatro días la mujer debe permanecer en perfecta tranquilidad, como en la menstruación.

Para el bautizo se debe llevar una buena provisión de alimentos y unas cuantas piezas de caza, pues hay que permanecer cuatro días en la casa del Mama, durante los cuales este está en oración acompañado del padre de la criatura. Cuando se ha terminado de rezar todo el rito del bautizo, se lleva una mochilita llena de toda clase de alimentos que pertenecen al niño, a la que el Mama santigua, o mejor dicho la bendice y la libra de toda impureza; acto seguido el Mama se dirige a la quebrada y lo siguen los padres con el niño, allí bañan al niño y el Mama le pone el primer nombre, le dan alimento de la mochila y el Mama lo conjura; después de ponerle el nombre queda bautizado.

Pasado el rito del bautizo, la madre fabrica la mochila donde lo ha de cargar hasta que pueda caminar; cuando ya no la necesita el niño, la madre la guarda para el próximo hijo. (Lám IV).

Pubertad. – Una vez que el niño llega a la época de la pubertad y siente la necesidad de las relaciones sexuales, su obligación es dar aviso inmediatamente al Mama, quien le debe entregar su *Poporo*, símbolo de que ha dejado de ser un niño. El poporo por el momento reemplaza a la mujer y con él también le entrega su seguridad (piedra de guaca) de poporo, que el iniciado guarda consigo, para no abandonarla nunca. En seguida lo manda a hacer una casita de poporo, que es un ranchito de forma redonda, 1.50 m. de diámetro, pequeña, donde apenas cabe con una mujer; allí guarda el poporo que le ha entregado, entierra piedras de seguridad, hace de ella un sitio cómodo para permanecer uno o dos días en compañía de la mujer que le llevará el Mama. Este ha buscado o designado a una mujer de experiencia, mucho mayor que el iniciado, prefiriendo a las viudas, para que vaya a la Casa del Poporo e inicie sexualmente al muchacho que se encuentra esperándola; cuando se han llenado estos requisitos y después de permanecer uno o dos días, el muchacho puede elegir a la mujer que tomará por esposa para toda la vida; la mujer que lo inició es apenas para ese rito.

Cuando la mujer tiene la primera menstruación, debe permanecer encerrada cuatro días en su casa sin salir du-

rante el día; sus necesidades corporales debe cumplirlas por la noche; también debe guardar la primera gota de sangre en un algodón, para entregarla al Mama quien la utiliza en sus actuaciones mágicas para controlar la naturaleza. Llegada la mujer a la edad se da aviso al Mama, quien designa un hombre mayor que ella para que la inicie en la vida sexual; él mismo indica el sitio donde se debe realizar el acto. Durante cuatro días, el Mama está pronunciando conjuros desde la Casa Ceremonial; al cuarto día va a decirlos frente a la casa de la iniciada, luego la acompaña a la próxima quebrada para bañarla y allá es donde le entrega su *seguranza* que ella guarda lo más cuidadosamente posible en su mochila; antes de entregarla al hombre que la iniciará, el Mama, con el palo del poporo, toca el ombligo de la mujer, como preparación del acto sexual; en seguida el hombre la inicia en este nuevo período de la vida. Después de este acto ella puede ser elegida para esposa por alguno de los hombres del grupo.

Luégo la muchacha elige con quién piensa casarse, da el aviso correspondiente al Mama, quien habla con sus padres y éstos a su vez dan el consentimiento, previo el conocimiento del futuro yerno. Este va a servir a la Casa de los suegros durante unos meses para probar que es buen trabajador y da a los suegros regalos y parte del jornal que devenga. Después de esto viene el casamiento.

Enfermedad. – Cuando alguna persona se enferma de gravedad, el Mama lo adivina y lo confiesa; el penitente debe confesar todos los pecados cometidos y entonces el Mama le hace un “trabajito” para que se aliente por medio de oraciones y conjuros; de no confesarse, la enfermedad se agrava y el paciente puede morir; pero si llega el tiempo de la muerte, se muere a pesar de la confesión. Cuando muere se le coloca un chinchorro; los amigos que lo acompañan lo levantan y le preguntan: “¿Cuándo se va?” Si él contesta que sí, el cadáver es liviano; si contesta que no, el cadáver es muy pesado. Muchas veces el velorio dura uno, dos, tres y hasta cuatro días; a quienes acompañan se les brinda carne

de cerdo, sancocho de gallina, según la capacidad económica de los familiares; cuando se encuentran comiendo dicen: esto nos da fulano de tal como despedida de este mundo.

Transgresiones a los preceptos establecidos. – Las transgresiones que pesan más en el grupo y las que llaman la atención de todos son las que se refieren a la vida sexual; muchas veces las mujeres invitan a los hombres a relaciones ilícitas o también obligan a los niños a satisfacer sus deseos; los hombres actúan con idéntica conducta y llegan hasta el homosexualismo con los niños. Cuando se descubre uno de estos casos, el Mama llama a la pareja y los arroja frente a la Casa Ceremonial durante cuatro días privándolos de alimentación, siendo más frecuente el castigo para las mujeres. La masturbación es uno de los pecados más grandes que se pueden cometer, pues hay la creencia de que dicha transgresión es la causa de muchos males; puede ocasionar enormes incendios donde cae el sol, hasta tal punto, que puede arrasarse a todo el mundo. Quien haya cometido ese pecado debe confesarse inmediatamente para librar a la comunidad de muchos males el Mama lo aconseja y le impone un castigo hasta de nueve días; cuando esto se ha cumplido le ordena repetir la acción en el mismo sitio donde lo hizo para que recoja el semen en un algodón y lo entregue al Mama; con eso paga la deuda que ha contraído, y el Mama, con ese algodón, por medio de actos mágicos, puede apagar el incendio que por culpa suya se ha prendido. A esto se obliga aún a los niños que no han llegado a la pubertad y que han quebrantado el precepto.

El incesto entre padre e hija y entre hermanos es de los pecados capitales y de mayor trascendencia que pueden acontecer; todos están convencidos de que esto trae la pérdida de las cosechas, el hambre y las enfermedades; sin embargo todavía se comete. Pero también trae la ansiedad consiguiente; el remordimiento interior obliga a los transgresores a confesarse y entonces el Mama aconseja fuertemente; impone castigos nueve días arrodillados privándolos de alimentos; a veces los desnuda y los arroja frente a la Casa Ceremonial para que todos sepan y sufran el escarnio del

grupo. Cuando han cumplido con todos estos castigos los obligan a repetir el hecho en el mismo sitio y recoger el semen en algodón, que deben entregar al Mama, con el cual adquiere poder para aplacar el invierno, el verano y la enfermedad. También se prohíbe el apareamiento estando la mujer en menstruación; su contravención se castiga como el incesto y además se impone una multa de nueve piedras especiales de guaca, que son difíciles de conseguir, cuentas de menstruación (*Aunwit Kuitse*); cada una de ellas vale nueve pesos o en su defecto nueve de las otras cuentas. Los castigos son más fuertes para quienes cometen a sabiendas de los peligros que trae, a quien es más preparado y sabe mejor la ley de los antiguos se le castiga más fuertemente que a quien la ignora; el castigo está en relación directa con la preparación del transgresor; el status del individuo también lo da la preparación; quien sabe más la tradición del grupo es más acatado y respetado y puede aconsejar y castigar a los que la ignoran.

Dentro del presente capítulo encontramos las situaciones vitales del Mama o sacerdote y las del individuo estrechamente vinculadas a la magia de las sociedades primitivas. La elección del niño para futuro sacerdote debe estar sometida a la intervención de los designios sobrenaturales por medio de la revelación que aconsejará su escogencia o su rechazo. Encontramos los tabús alimenticios en sus formas primarias obedeciendo a una clara lógica de la mentalidad primitiva; muestra la educación absolutamente rigurosa y el cumplimiento estricto de todos y cada uno de los preceptos que regulan su conducta ya que será este noviciado el que le dará la preeminencia y su status elevado dentro de la sociedad.

Encontramos también el *Sohorín*, poder clarividente que posee exclusivamente el Mama o sacerdote para ponerse en comunicación con el mundo sobrenatural, para dominar la vida de ultratumba, para adquirir la voluntad de los grandes muertos que aún pesan en la sociedad y buscar así el consejo de los grandes espíritus desaparecidos. El *Sohorín* es la acumulación de seguranzas, o, mejor dicho, la acumulación de fuerzas mana.

En el ciclo vital del individuo aparece más palmariamente la actuación mágica del sacerdote en todos los actos de importancia de la vida desde su nacimiento hasta la muerte; es el sacerdote por medio de su dominio de lo sobrenatural quien posee el mayor número de *seguranzas* o talismanes cada uno para diferente fin, y él es el único dentro de la sociedad que posee el mayor número de *seguranzas* (veintiocho). Por esto el Mama, como intermediario entre el mundo natural y el sobrenatural, juega el papel mediador para reconciliar al individuo con la divinidad ofendida cuando ha quebrantado alguno de los preceptos; él es el único llamado a juzgar las transgresiones cometidas e imponer el castigo conveniente para saldar las ofensas realizadas. Encontramos en la cultura Ká-gaba el rito de la confesión oral tal como la tiene el cristianismo. Que esto es una influencia cristiana está en duda y me inclino a creer que estas instituciones son producto autóctono de esta cultura, pues de ser influencia cristiana, como pretenden sostener algunos autores, debería aparecer la comunión que tiene mayor importancia en la religión cristiana. El padre Celedón, al referirse a este problema en su estudio sobre la Gramática de la Lengua Koggaba, dice "...En su carácter de Ministro, el Mama rebautiza, recasa y oye en confesión. Digo rebautiza y recasa, porque luego que es bautizado algún niño, según los ritos de la iglesia, lo llevan al río y allí lo lava el Mama, no sé si para quitarle el bautizo o para complementarlo; y después de efectuado el matrimonio, toca al Mama unir de nuevo a los consortes. Difícil sería averiguar si estas prácticas supersticiosas sean una sacrílega imitación de los Santos Sacramentos, o si hayan sido anteriores a la introducción del cristianismo en la Nevada. Entre todos los Mamas tiene la preeminencia el que reside en Sulibaca, y que hoy se llama como se llamó su padrino (inclusive el nobiliario Don), Don Félix Daza. Este es, como hemos dicho antes, una especie de Pontífice Máximo, a quien hay obligación de visitar de tiempo en tiempo, llevándole ofrendas de pescado, carne, papas y otros comestibles, y con

quien hay que hacer confesión general cuando las circunstancias lo permiten”⁽¹⁾.

En la mitología aparecerá más claramente la personalidad de Mama como Oficiante del culto en la religión Kágaba será a él a quien los dioses o héroes culturales le entregarán el cuidado de la comunidad.

CAPITULO III

MITOLOGIA

La mitología es una de las tantas instituciones creadas por el hombre para satisfacer necesidades, contestar interrogantes y encontrar respuestas adecuada a las muchas preocupaciones que el primitivo encuentra en su vida; la mitología es un producto social y su existencia data desde cuando la sociedad constituyó y creó las fuerzas coercitivas de la misma. La finalidad que persigue es entregar al hombre los secretos del control de fuerzas que a él como persona se le escapan, satisfacer su curiosidad ante determinados problemas; por lo mismo la mitología dentro de las sociedades primitivas es quizá una de las creaciones que se encuentra más cargadas de efectividad y de voluntad del yo; la mitología permite al primitivo la comunión directa con las fuerzas sobrenaturales que tanto la preocupan; esas fuerzas sobrenaturales van personificadas lentamente, primero aparece una confusión de personajes con atributos comunes a veces contradictorios y el origen del universo siempre es oscuro y complejo.

En la mitología se encuentran tres fases bien características, a saber:

Teogonía que se refiere al origen de los Dioses y de Dios; la *Cosmogonía* que se refiere a la creación del mundo con todas las vicisitudes y la *Antropogonía* o sea la creación del hombre ya con atributos más o menos parecidos a los que posee actualmente.

(1) Rafael Celedón. Gramática de la Lengua Koggaba. París, 1886.

En la mitología Kágaba aparecen más o menos estas mismas etapas, aunque salta a la vista que hay cierta confusión en algunos personajes. A la primera fase de la Teogonía pertenecen *Luitsama*, que en la versión del mito *La Creación*, aparece como la Primera Mujer con poderes sobrenaturales, se personifica como el origen sobrenatural de todos los indios a quienes les concede con actos de su voluntad todo lo que necesitan. Con esta primera mujer actúa su marido *Seraira* con menores poderes que ella, ayuda a sus hijos en todas las obras benéficas. Junto a esta pareja aparece en los mitos un tercer personaje, *Búnguase*, contemporáneo de aquéllos, con poderes sobrenaturales, quien ayuda a conseguir todo lo que los indios necesitan. Estos tres personajes se ubican en la etapa *teogónica* de los kágaba.

La etapa cosmogónica queda a cargo de los hijos de *Luitsama* o *Noawa* y *Seraira*. Aparecen en esta etapa los dioses buenos que luchan en favor de los indios y los dioses malos que quieren acabar con ellos y traen todos los males para extinguirlos. Ya en el mito aparecen los dioses buenos, que denominan *nuestros padres*. Entre los dioses buenos se destacan Sintana, Terana, Kimaku, Kararabiku, Sekukue, Seyuko, Serawi, Gotzé, Námsiku, Nemkardi, Niwall. Los dioses malos están representados por tres personajes: Kasaugue, Kashindukue y Seiskuisbuche. A la etapa de transición entre la cosmogonía y la antropogonía pertenecen los personajes como el Mama que es convertido en el Sol, la Luna, Mulkueje, Nulula, Yangauki y Aluseiye. Los demás personajes ya pertenecen a la antropogonía con los caracteres y cualidades del hombre actual.

En la mitología kágaba, como en todas las religiones, encontramos claramente definidos los dos elementos antagónicos: la divinidad buena, acogedora, defensora; y la divinidad mala, aniquiladora y destructora. También son de notar dos elementos: el primer dios, o la primera fuerza sobrenatural, el origen de todo lo que existe, es una mujer, personificada en *Luitsama*, *Naowa*, *Wastora* o la primera *Magri* ante quien se subordinan todos los demás seres sobrenaturales. El segundo elemento personifica a las fuerzas malignas representadas por seres destructores, aparecen per-

sonificándose en el tigre, felino de las selvas, temido por el hombre y por los demás animales. Estos seres para hacer mal a los indios o destruirlos siempre toman la forma de los felinos.

En toda la mitología se encuentran elementos singulares que juegan papel primordial cuando personifican contenidos esenciales del inconsciente colectivo cuyo significado comienza a poner en claro muchas de las incógnitas de la vida psíquica hasta ahora inexplicadas. “El inconsciente colectivo –dice Jung– en la medida en que nos es permitido emitir un juicio sobre el particular, parece consistir en algo con motivos mitológicos, razón por la cual los mitos de los pueblos son los exponentes auténticos del inconsciente colectivo. Donde más claramente se ve esto es en el cielo estrellado cuyas formas caóticas fueron ordenadas mediante la proyección de figuras. Sí se explican los influjos estelares afirmados por la astrología: no son otra cosa que percepciones introspectivas, inconscientes, de la actividad del inconsciente colectivo. Del mismo modo que las figuras de las constelaciones, se proyectaron en la pantalla del cielo otras figuras parecidas y distintas, se proyectaron en leyendas y mitos, o sobre personas históricas. Por eso podemos investigar el inconsciente colectivo de dos maneras: en la Mitología o analizado el individuo”⁽¹⁾. En la mitología kágaba encontramos los dos elementos bien caracterizados: la primera mujer, la primera madre, la genitora de todo el género humano, ora haciendo el bien y regalando dones a los indios, ora la mujer egoísta que no quiere dar nacimiento al hombre para ahorrarse sufrimientos. Y por otro lado los hombres que pueden convertirse en felinos, por voluntad de esa misma mujer, pues son hijos de ella a quienes concedió esas gracias de las que ellos abusaron más tarde, estos dos arquetipos que aparecen en el corpus de toda mítica se encuentran bien representados en la religión kogui; el material presentado parece confirmar lo que el citado autor le atribuye: “la madre es un arquetipo que significa origen, naturaleza, ente creador

(1) C G. Jung. La Psique y sus problemas actuales. P. 143.

pasivo (materia), naturaleza material, matriz y funciones vegetativas y, por lo tanto, también lo inconsciente, lo impulsivo y lo natural, lo fisiológico, el cuerpo que se habita o en el que se está contenido, porque el símbolo madre también equivale a recipiente, a lo que sostiene y nutre, y por eso, en sentido psíquico representa también a los fundamentos de la conciencia. El “estar contenido o involucrado” se relaciona con lo oscuro, lo nocturno, la estrechez y la timidez. Estas representaciones reproducen en gran parte la declinación mitológica y de la historia del idioma, del concepto de la madre o una parte esencial del concepto del Yin, que establece la filosofía china... (es) una herencia colectiva que por una parte subsiste todavía vivo en el lenguaje y por otra en la estructura hereditaria de lo anímico, razón por la cual se encuentra en todos los tiempos y en todos los pueblos”⁽¹⁾.

En la mitología kágaba encontramos a la primera mujer actuando en la creación y constituyendo el ser a través del cual se perpetúa la especie. El segundo elemento, o sea, el felino que simboliza la fuerza destructora se le encuentra en toda la mítica americana dondequiera que este animal actuó infundiendo pavor a sus habitantes, atacando a los animales y al mismo hombre. En la mítica europea o en cualquiera otra donde el tigre no sintetiza la amenaza, la inseguridad, la angustia aparecerá personificada por otro animal o por una fuerza natural como el terremoto o el rayo. Pero en la América tropical, en las tierras bajas, en la selva amazónica el tigre siempre tendrá puesto preponderante en la mítica junto con los otros animales temidos. Muchas veces al lado de estos animales destructores tendrán puesto preferente los animales útiles y hasta protectores del hombre. El caballo, por ejemplo, animal oriundo del Asia y que siguió el camino de la migración indoeuropea, que constituyó la principal ayuda en todas las empresas, llena por ese hecho un gran espacio en la mítica europea. Jung refiriéndose a los sueños con este animal, Dice: ”El caballo es un arquetipo muy difundido en la mitología y el folklore. Como animal representa

(1) C.G. Jung. Realidad del Alma, pp. 94, 95.

la psiquis humana, lo animal y por lo tanto lo psíquico inconsciente. Por eso el folklore representa caballos clarividentes y a veces hablan. Como animales que llevan su prole en las entrañas, guardan estrecha relación con el arquetipo de la madre (Walkirias que llevan al héroe muerto al wall-hall, el caballo de Troya, etc.). Por ser inferior al hombre representa el bajo vientre y el mundo de los instintos que suben de él. El caballo es dinámico y a la vez vehículo, lleva al hombre como un impulso, pero al igual que los impulsos está supeditado al pánico, porque carece de la cualidad superior de la conciencia. Está relacionado con la magia, es decir con los efectos irracionales, sobre todo cuando se trata de caballos negros (nocturnos que anuncian la muerte). El caballo es, pues, un equivalente de la madre, con sólo un ligero cambio de matiz en lo que se refiere a la significación de la “vida inicial” en el sentido de la vida meramente animal y física”⁽¹⁾. En los mitos recogidos aparecen otros animales pero ocupando puestos completamente secundarios: la culebra o serpiente y la rapoza o marsupial son apenas mencionadas en dos mitos. Entre los animales el único que ocupa puesto preferente es el tigre, cuya forma la toman los hombres para causar daños a la tribu. En la mítica americana, a medida que vaya conociéndose las líneas directrices que siguieron los pueblos aborígenes para crear su religión, se comprenderá mejor el aporte espiritual que estos pueblos han suministrado a Indoamérica.

La parte que transcribimos de la mitología (debe ser más extensa y completa, los datos fueron recogidos en un mes), constituye una parte del dogma de la religión kágaba; de ésta se deduce la moral de este pueblo, las normas de conducta que debe observar el individuo y a las que tiene necesariamente que someterse o sucumbir, ya que en la sociedad primitiva el individuo depende más íntimamente del grupo; las faltas individuales traen males a toda la comunidad y por lo mismo el cumplimiento de las leyes que la rigen deben ser más exactas. La moral en las sociedades primitivas está

(1) C. G. Jung. Realidad del Alma, pp. 95, 96.

más íntimamente ligada con el culto, esta es la forma concreta que tiene el individuo para cumplir con sus deberes para con la divinidad y para con la sociedad.

Aquí surge la necesidad del intermediario entre el hombre común y la divinidad; para llenarla está el Mama, sacerdote educado en el conocimiento del dogma; en el conocimiento de toda tradición y quien posee las facultades por encima del hombre corriente para reconciliarlo con la divinidad, conferirle determinadas gracias y guardar celosamente los preceptos de la sociedad kogui. En el ciclo vital del Mama y del individuo queda perfectamente aclarada esta etapa del juego de la religión y del individuo.

Willard Z. Park en su estudio “Tribus of the Sierra Nevada de Santa Marta” sostiene que en la religión de los Kágaba se nota una fuerte influencia de los tairona, destaca la posición del sacerdote o Mama como conocedor de la tradición, de los cantos y de las danzas rituales, de sus prácticas actuales. “The Religion of the *Ica* es apparently similar in broad outline to that of the Kágaba practice and belief seen features of *Cágaba* practice and belief seen absent. In both cases. The importance of confession and penance as means of absolving the sinner, the conflict of good and evil in the spirit world and in the afterworld of the dead, and many other indications of Christian influence point to significant modifications in the content of belief and practice⁽¹⁾.”

En el aspecto religioso es necesario tener mucho cuidado, ya que muchas de las prácticas religiosas de las culturas americanas tienen un parecido con las prácticas del cristianismo. Latham dice: “Cuando llegaron los españoles a América encontraron entre los pueblos más adelantados ciertas prácticas religiosas que les asombraron y luego les escandalizaron por su aparente semejanza a los ritos de la Iglesia, que creían exclusivos de ésta y algunos de los cuales eran considerados sacramentos. Al hablar de estos ritos indígenas, les dieron nombre sacados del ritual cristiano, y así oímos hablar del bautismo, confirmación, confesión auricu-

(1) Park. Handbook of South American Indians, 1946. P. 886.

lar, expiación, comunión, armar caballeros, etc... Muchos de estos términos son equívocos, a pesar de tener un aspecto religioso, los ritos mismos, aunque en su origen hayan obedecido a conceptos análogos no sufrieron la misma evolución y no pueden ponerse en parangón con las ceremonias cristianas, algunas de las cuales se han convertido en sacramentos. Casi todos estos ritos son muy antiguos y existen mucho antes de la génesis de las divinidades, en sentido teológico. Su aspecto religioso se relaciona con las antiguas ideas animísticas...”⁽¹⁾. Y Grasserie, refiriéndose al mismo problema: “Basta citar el hecho notable entre todos, de la existencia en muchas religiones de sacramentos diversos que por largo tiempo se creyó particulares del cristianismo; del mismo modo las instituciones de la hechicería, el sacerdocio, la vida eremítica, el profetismo, tanto que sería posible haciendo caso omiso de las desemejanzas, formar una religión ideal que estuviera lo esencial de todas las positivas”⁽²⁾. Por esto creemos que para hacer una afirmación rotunda sobre el particular se hace indispensable un estudio documentado de la evolución de las instituciones kágaba a través del tiempo. La mayor fuerza de resistencia a una influencia cultural extraña se encuentra en las instituciones que rigen la vida psíquica, como la religión; esta zona emotiva es la última que una cultura pierde por completo; se aceptan los elementos de la llamada cultural material y se defiende por todos los medios la cultura espiritual. Lo último que admitieron las culturas americanas fue aquello que cambiaba sus normas que hacían relación a sus divinidades y engañaron en más de una vez a los encargados de enseñar y hacer cumplir el rito católico, para lograr esto perfeccionaron su astucia y su malicia, burlándose así de quienes querían borrar de sus mentes todas sus divinidades. Por representar el mito una de las creaciones más antiguas de la humanidad se encuentra más arraigado y forma la esencia misma del inconsciente colectivo que nutre y vivifica la cultura, de aquí la impor-

(1) Latcham. Las creencias religiosas de los antiguos peruanos. P. 532.

(2) Grasserie. Psicología de las religiones. P. 9

tancia de dar a conocer hasta donde sea posible toda la mítica precolombina para obtener la respuesta satisfactoria a muchos fenómenos sociológicos comunes a toda América.

Personajes mitológicos. – En la presentación del material de los mitos encontraremos un número de dioses, elevados a la categoría de tales después de realizar hechos benéficos para la humanidad. Encontraremos mitos de diferente carácter: a) Los mitos de la creación que se reparten entre la creación del mundo y su arreglo, y la creación del hombre; b) Los mitos cuyo fondo muestra las relaciones sexuales del grupo, el temor al incesto y sus consiguientes castigos; c) Los mitos relacionados con los espíritus malos y el canibalismo, y d) Los mitos que indican la manera como los kágaba explican la consecución de todo lo que necesitan, especialmente los alimentos.

Los personajes de las leyendas pueden dividirse a grandes rasgos siguiendo la evolución de la mitología; la etapa de antropogonía donde aparecen seres superiores o con los mismos atributos que el hombre, héroes culturales o civilizadores; personajes que se ubican en la etapa cosmogónica o la creación del mundo y su arreglo general para poner las fuerzas naturales al servicio del hombre, y la última o escala aquella donde los personajes son sobrenaturales, la etapa teogónica en la cual se atribuyen hechos y hazañas a personas dotadas de poder sobrenatural que rigen y tienen las fuerzas naturales a su voluntad. Tal como se nos presentan, los kogui no han llegado al monoteísmo. En la etapa cosmogónica los personajes se dividen en deidades benefactoras para la humanidad, deidades buenas y deidades malas o destructoras.

Personajes teogónicos.

Luitsama = Naowa, Wastora, la primera mujer, Reina Madre. Se encuentra casada con *Seraira*; es la primera mujer, que da origen a la humanidad; posee poderes sobrenaturales.

Naowa = Madre de los animales y del género humano;

madre de *Sintana*, quien delegó todas sus funciones gubernativas en la persona de su hijo. Posible paso del Matriarcado al Patriarcado.

Seraira = Uno de los primeros hombres; marido de *Luitsama*, posee menores atributos que su mujer; en compañía de *Seyunkue* y *Kimaku* piden la buena tierra para los cultivos; trae la primera pareja al mundo. Ayuda en las buenas empresas a todos sus hijos.

Bunkuase = Dueño del mundo. Salvó a *Seraira* de ser devorado por su madre.

Personajes cosmogónicos.

Sintana = Padre de los indígenas, roba a *Kasaugue* el principio vegetativo para poblar la tierra de plantas; trae la coca al mundo para beneficio de los indígenas; recibe el gobierno de manos de su madre y de allí en adelante no mandan las mujeres sino los hombres; recibe para sí la región de Palomino. Es hermano de *Lawiku*, *Kakawiku* y *Námsiku*. Es hijo de *Luitsama* y *Seraira*.

Terana = Padre bondadoso, con poderes sobrenaturales que salvó a *Kimaku* de la tentación.

Kimaku = Uno de los primeros hombres, inventó el idioma para secar la tierra del pantano que era; hizo todos los cerros, montañas y terrazas; cuida de los cultivos; fue salvado de la tentación por el padre *Terana*.

Kakarabiku = Convierte al Mama en el Sol y a su mujer en la Luna.

Sekukue = Ayudado de *Kakarabiku*, su hermano, convierte al Mama en el Sol y a su mujer en la Luna.

Sekunkue = Hijo, como los anteriores, de *Luitsama* y *Seraira*, ayuda a su padre a crear la tierra.

Námsiku = Hijo de la madre *Luitsama*, hermano mayor de *Nuánashe* y *Kashindukue*. Fue quien trajo el algodón a la tierra para beneficio de los indios.

Nemkardi = Hermano mayor de *Nuánashe* y *Kashindukue*.

Serawi = En compañía de *Sintana* quitan a *Kasaugue* el principio vegetativo de la tierra.

Gotzé = Individuo que posee el fuego y lo entrega a los indígenas disparando cuatro flechas en la dirección de los puntos cardinales.

Niwali = Hijo de *Luitsama* y *Seraira*; recibe de la madre las primeras semillas para el cultivo.

Núnkasa = Hermano mayor de *Nuánashe* y *Kashindukue*; con el fin de ayudar a los indios hace una trampa para dar muerte a *Seiskusbuche*.

Kashindukue = Hombre, hijo de la primera Madre, posee el secreto para convertirse en tigre y devorar gente.

Nuánashe = Hermano de *Kashindukue*, posee el secreto para convertirse en tigre y devorar gente.

Seiskuisbuche = Hombre malo, parricida e incestuoso; en castigo es devorado por las fieras.

Kasaugue = Existió después de *Sintana*; conservaba el principio de la vegetación sin quererlo dar; devoraba la gente, muy malo. *Sintana* y *Serawi* lo mataron para quitarle el principio vegetativo y poblar la tierra de árboles y plantas.

Personajes antropogónicos.

Mama = El Sol, contemporáneo de *Kakarabiku*, *Sekukue*, *Seyunkue*, *Seraira*, *Sintana* y *Kimaku*.

Luna = Mujer del Sol, es convertida en planeta por *Kakarabiku* y *Sekukue*.

Maulkuehe = Ayudado de *Aluseiye* dan muerte a *Nuánashe*.

Nulula = Cuñado de *Seiskuisbuche*, quien trama la muerte de éste.

Yangauki = Da muerte a *Seiskuisbuche*.

Aluseiye = En compañía de *Mulkuehe* da muerte a *Nuánashe*.

Seyunkue = Contemporáneo del Sol, menor de *Sekukue* y *Kakaraviku*.

Sealaviku = Contemporáneo del Sol.

Solsewan = Una de las primeras mujeres, esposa de *Sintana*.

Sivalikukue = Madre de *Búnkuase*.

Susabanka = El Arco Iris, hijo del Sol, obedece sus mandatos.
Awision = Contemporáneo de *Sintana* y del Sol.
Dukinawi = Recibe la región de San Miguel.
Alawiku = Recibe una parte de la tierra.
Duguwe = Vasallo de *Búnkuase*, su Cabo.
Nukaki-Suka = Madre del agua.
Nukua di Sukua = Madre del río.
Kausekue = Madre de las lagunas.
Ñiwiwe = Primer indio que sembró plantas comestibles.
Nuniskague = Hijo de *Sintana*.
Námaku = Hijo de *Luitsama*, enamorado y mujeriego.
Habasulue = Madre de la nieve.
Galsowa = Contemporáneo de *Sintana* y el Sol.
Mandalawo = Vasallo de *Búnkuase*.
Monsawi = Contemporáneo de *Kasaugue*.
Sabi = Contemporáneo de *Kasaugue*.
Mulkakokui = Madre del Sol.
Mamagakue = Mama, sacerdote quien recibió de *Námsiku* la semilla de algodón.
Hiwiha = Madre de las enfermedades.
Hatleja = Recibe una parte de la región de San Miguel.
Cucaracha = Mujer de *Seiskuisbuche*.

A través de toda la mitología kágaba se ponen de manifiesto las dos fuerzas opuestas de toda religión, lo bueno y lo malo, las fuerzas benéficas como los ángeles y las fuerzas del mal como los demonios. Aparece el culto del sol y se descubre el sacrificio de niños y de alimentos para solicitar sus favores.

El oficiante o sacerdote de esta religión es el Mama, poseedor de toda la sabiduría y el poder mágico; todos los actos trascendentales están íntimamente relacionados con su intervención. Una de sus funciones, quizá de las más importantes, es la de conferir la *seguranza* o talismán que consiste por lo general en una cuenta que varía de forma según sea el fin a que se dedique; la *seguranza* guarda en sí poder o cualidad benéfica para el poseedor y es de propiedad individual. El número de *seguranzas* que posea el individuo le

da un determinado *status* en el grupo y le confiere poder; los Mamas que han realizado todos los estudios correspondientes a su cargo y han cumplido con todas las obligaciones inherentes a su oficio, poseen hasta veintiocho seguranzas. Hay seguranzas de iniciación, de matrimonio, de siembra, de cosecha, de enfermedad, etc. La seguranza entre los kogui se asemeja al mana según el concepto que a éste atribuye Shnepp.

“El Mana es impersonal, sobrenatural; actúa para el bien y para el mal, cualquiera puede poseerlo, es omnipresente, se encuentra en personas, animales o cosas, es transferible, y, por último en caso de fracasar el hecho se atribuye a la intervención de un espíritu más poderoso”⁽¹⁾.

La acumulación de mana produce el *sohorín*, cualidad que únicamente poseen algunos Mamas y que les comunica clarividencia, para ponerse en relación con los muertos y el espíritu de toda la naturaleza.

Los mitos transcritos fueron narrados por dos personas: Benito Sontinkama, hombre de 38 años de edad, ejerce las funciones de Cabo del Mama Julián; es respetado por todas las personas del grupo de San Andrés. Las narraciones las sabe de memoria, pero su traducción al castellano se dificulta demasiado. El segundo informador fue Seye Ababi Makó, de veinticinco años de edad, Cabo del Mama Ignacio Abiguí de Tucurinca –Alto Río Sevilla– domina mejor el castellano que Sontinkama, es mucho más fervoroso en las creencias kogui; de una gran inteligencia y profundamente convencido de que las instituciones kágaba deben subsistir para el bien de la humanidad.

(1) Shnepp. Gerald J. Concepto de Mana. P. 19.

MITOLOGIA KÁGABA

NOTA: En lo posible se ha conservado la exposición espontánea de los informadores.

1. – LA CREACION

Informador: Seye Ababi Makó

Al principio de todo hubo una madre, después, mucho después, nacieron *Sekukue* y *Kakarabiku*, quienes fueron los primeros habitantes de estas tierras. Mucho después, *Seyunkue*, *Seraira*, *Sintana* y *Kimaku*.

La madre de *Sintana* fue *Naowa*.

Cuando nació *Sekukue* no había cerros, no había ríos, no había árboles; sólo había agua. Entonces *Sekukue*, *Kakarabiku* y *Sintana* se pusieron a hacer una casa con espuma de agua; pero se dieron cuenta de que no había cómo sembrar y se pusieron a secar el agua, con aparatos mejores que los motores que ahora tienen los civilizados, pues, todo lo tenían los padres de ese tiempo. *Sekukue* después de que secó el agua, vio que el barro aún estaba blando; entonces vino *Kimaku* y trajo un idioma con palabras para secar la tierra; esa lengua todavía la saben los mamas, como Mama Julián y Mama Ignacio. Para habitar la tierra debía inventarse otro idioma, y *Kimaku* lo hizo, inventando el idioma de ahora, con el que se saluda y se pide; movió todo y secó todo. Entonces comenzó a endurecer la tierra, pero no era tierra buena, era tierra blanca, era como piedra y no se podía cultivar.

Había una madre de la tierra, quien tenía guardadas nueve clases de tierra; la única que se podía cultivar, la única que podía producir era la tierra negra. Entonces *Seraira*, *Seyunkue* y *Kimaku* fueron a pedir esa tierra a la madre de la tierra. Ella tenía nueve hijas; entregó la primera, la tierra blanca, la tomaron y la regaron por todo el mundo; la sembraron pero no pro-

dujo nada. Regresaron a pedir nuevamente y les entregó otra hija, una tierra arenosa-blanca; la regaron por todo el mundo, pero al sembrarla tampoco produjo. Regresaron a pedir y la *Magri* les dio una hija, que era tierra como roja y negra, que tampoco dio resultados; volvieron y les entregó una tierra amarillosa, que al sembrarla no producía bien. Siguieron luchando sin cansarse y pidieron otra, y entonces les dio tierra roja, que no dio nada. Regresaron y entregó una tierra amarillosa revuelta con negra, que no producía bien. La *Magri* tenía a la hija buena, a la Tierra Negra, que era la madre del cultivo, pero no quería entregarla, la tenía escondida en un cuarto, al que se llegaba después de atravesar ocho, allí la tenía encerrada para que no saliera.

Seraira y *Kimaku* entonces hicieron música de carrizo, música de trompa, música de caja y tocaron y cantaron lo más lindo que pudieron. La madre dijo: ya he entregado a todas mis hijas, no tengo más; abrió un cuarto y mostró que no tenía nada, y abrió otro y también mostró y así todos los cuartos, hasta que llegó al último; pero en este había un hoyito por la pared y la hija oyó la música, y ella misma salió sin que la *Magri* se diera cuenta. Entonces *Seraira* y *Kimaku* la cogieron y se fueron.

Cuando la *Magri* se dio cuenta de que *Seraira* y *Kimaku* se la habían llevado, fue a buscarla, pero ya la habían regado por todo el mundo y la sembraron y produjo buenos frutos.

Si no fuera por *Seraira* y *Kimaku* no hubiera buena tierra.

Personajes de la leyenda.

a) *Sekukwe* = Uno de los primeros seres, hijo de la Primera Madre.

b) *Kakarabiku* = Hermano de *Sekukwe*.

c) *Seyunkwe* = Vino al mundo después de *Sekukwe* y *Kakarabiku*.

d) *Seraira* = Pide en compañía de *Seyunkwe* y *Kimaku* tierra para el cultivo.

e) *Sintana* = Hijo de *Naowa*, ayuda en las buenas empresas.

f) *Kimaku* = Inventa el idioma para secar la tierra.

g) *Naowa* = Madre de *Sintana*.

Síntesis de la leyenda. – En el principio *Sekukwe*, *Kakaribiku* y *Sintana* quieren hacer una casa con la espuma del agua, pero se dan cuenta de que para habitar la tierra es todavía un fango y para secarlo *Kimaku* dice unas palabras mágicas. Después quieren buena tierra para el cultivo y *Seraira*, *Seyunkwe* y *Kamaku*, van donde la Madre de la Tierra a pedirla; ella entrega ocho clases de malas tierras mientras guarda bajo nueve llaves a la buena tierra, la Tierra Negra. Ante esto *Seraira* y *Kimaku* inventan la música para encantar a la tierra Negra, quien sale de su escondite, burlando la vigilancia de su madre; y así la cogen y la riegan por todo el mundo para que haya buena tierra para todos los cultivos.

2. – LA CREACION

Informador: Benito Sontincama

Antes no había tierra, sólo existía el mar y *Luitsama* vivía en el cielo. *Seyuko*, hijo de *Luitsama*, vio que todo era mar y así pidió tierra a *Luitsama* y aparecieron los cerros.

Luitsama le dio tres clases de tierra:

Primero dio tierra blanca.

Después dio tierra amarillosa.

Luégo dio tierra negra.

Entonces el mar se apartó de la tierra y quedó solamente la laguna; por eso la laguna es la madre del agua, se llama *Mainbankokwi*, allá vive la madre del agua.

Fue *Seyuko* en compañía de su padre *Seraira* quienes hicieron la tierra; ellos aún están vivos porque se fueron al cielo.

Mucho antes no había indios aquí, entonces *Seraira* cogió del cielo un varoncito y una mujer y los puso en la tierra, pero también se dio cuenta que necesitaban bastimento (alimentos) y les buscó plátano, ñame, batata, auyama, fríjol y wandul. También apartó bastimento para los blancos a quienes les dio arroz por medio del papá de los blancos que es el Padre Eterno. El papá de los indígenas es *Seraira* y su mamá *Luitsama*, tuvieron varios hijos como *Sintana*, *Lwawiku* y *Kakarawiku*, todos se regresaron al cielo.

Luitsama entregó la tierra a los Mamas para que la cuiden vestidos con máscaras. Cuando un Mama quiere hablar con *Luitsama* no come durante nueve días, sólo come *haiu* (coca) y entonces pide a la *Magri* lo que desea.

Personajes de la leyenda.

Luitsama = La primera mujer que da origen a la humanidad, posee poderes casi sobrenaturales, atiende las peticiones de sus hijos.

Seyuko = Hijo de *Luitsama* y *Seraira*, en compañía de su padre ayuda a crear la tierra.

Sintana, Lwawiku, Kakawiku = Hijos de *Luitsama* y *Seraira*.

Síntesis de la leyenda.

Seyuko pide a su madre *Luitsama* que aparte el mar y aparezca la tierra; la configuración de ésta la realizó en compañía de su padre, *Seraira*, quien después trae a la tierra la primera pareja y las primeras plantas alimenticias.

3. – EL PRIMER HOMBRE Y LA PRIMERA MUJER

Informador: Seye Ababi Makó

Madre *Solsewan* y padre *Sintana* hicieron el primer acto sexual; fue antes del amanecer, antes de que existiera el sol y la luna. Entonces sólo existían *Sintana, Sekúkwe, Soaluiku, Búnkuase* y su cabo *Mandalawó Manawi*. Después existió *Kasauge* y *Monsawi* y después *Sábi* y *Gulchawi* y después *Napita* y *Tawatitoná*. Mucho después existió el padre *Natuna, Andoé, Kalawakó, Sangolomená, Salasukuitá, Salase, Mensehele, Seyúnkawa, Seiyeleukwe*. Todos existieron antes del amanecer. *Ñiubá, Haba Niuhubuán*. Cuando nació el mundo también vino *Ñuba, Buibán, Mulkakukué*, que fue la madre del sol, y *Anurtsama Dosama*. Todos eran madres. Antes del amanecer había siete padres en el mundo.

El dueño del mundo era *Búnkuase*, su cabo *Duguwé* y *Sivalikukue*, que era su madre. *Búnkuase* fue el rey del mundo y él lo gobernaba.

Antes hubo también *Sintana*, *Galsowa* y *Awision*.

La madre *Neowa* existió antes del amanecer; ella fue la madre de la culebra, el gusano, de la lombriz de tierra, de la culebra ciega; de todo animal que no tenía hueso. En ese tiempo la madre *Naowa* no paría gente, sólo animales sin huesos.

Después parió pájaros: pava, de todo pájaro, pero no paría gente porque se los comía. Más tarde tuvo animal, perico ligero, león, tigre, pero no quería hacer gente.

Entonces el padre *Sintana* cogió una piedra (cuenta poliedrica de muchas facetas) y otra agujerada y ambas se las apegó al ombligo cuando estaba dormida. Padre *Sintana* le había rezado para que durmiera mucho y no despertara mientras le aplicaba las piedras. Apenas le aplicó las piedras ya estaba preñada, porque los padres no hacían como nosotros con las mujeres. Apegaban dos piedras al ombligo y ya estaban embarazadas.

Sintana estaba con mucho cuidado, porque ya le daba rabia que Madre *Naowa* sólo trajera animales.

Naowa se sintió preñada y se preguntó: ¿Qué iré a parir? Sentía muchos dolores y estaba asustada porque cuando paría animales apenas era como hacer sus necesidades corporales. No quería comer y sentía mucho dolor; ella decía que ojalá le rajaran la barriga pero *Sintana* se lo prohibió.

Cuando completó los nueve meses, *Sintana* iba contando las lunas: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, ella iba sintiendo más dolor. A la séptima luna, *Sintana* le hizo dar sueño, le tanteó la barriga y se dio cuenta que era un niño. Entonces tuvo mucho cuidado para que no se lo comiera. *Sintana*, *Seraira* y *Búnkuase* fueron fijándose mucho en lo que hacía *Naowa*. Mandaron al cabo de *Búnkuase*, *Bahavé* para que la espiera y se fijara en todo lo que hacía. Todo lo que *Madre Naowa* hacía, todo lo que decía estaba escribiendo, como 1, como 2, como 3, como 12 libros. El último mes vieron que iba a parir, la santiguaron para que duela más, como castigo para que no tenga más culebras. *Naowa* se pasaba todo el día gritando: “quiero parir”, pero no podía. Sentía dolor, dolor y más dolor. Entonces vino *Sintana*, hizo una cajita de paja, y la hizo dormir y parió. Tomó el niño, lo metió a la cajita

y lo llevó a Kansa María (Casa Ceremonial) sin que *Naowa* lo viera porque se lo comía.

Cuando ella se despertó y vio que únicamente tenía la ropa del niño (placenta) cogió y se la comió. La sangre que botaba también se la comió. Mientras tanto *Búnkuase* escribía y escribía libros. *Naowa* no supo qué fue y el niño ya estaba en Casa María (Casa Ceremonial).

Pero *Sintana*, *Seraira* y *Búnkuase* dijeron: hay que hacer también una niña. La hicieron dormir y cogieron dos cuentas, una grande y otra pequeña y se la apegaron al lado izquierdo del ombligo. La otra había sido en el lado derecho, y ya quedó preñada. Las dos piedras se las aplicaron con el calamutza, palo de poporo.

Así lo hizo *Sintana* y ya quedó preñada nuevamente; *Sintana* puso cuidado, lo mismo que cuando hizo el niño. *Sintana* y *Búnkuase* siguieron contando las lunas. Cuando llegaron a las 7 lunas, le hizo dar sueño y *Sintana* fue a tocarle la barriga y vio que era una niña.

Cuando llegó la novena luna la santiguó para que le doliera mucho y para que demorara el parto, porque la estaba castigando. *Búnkuase* mandó a *Antwakukwe* para que vigilara a *Naowa*, ella sentía dolor, dolor, dolor y lloraba y gritaba y se revolcaba. *Sintana* le hizo dar sueño, sacó a la niña, le cortó el ombligo, la metió en una caja de paja y la llevó a una casa de mujer.

Cuando *Naowa* despertó, buscaba y buscaba; salió la ropita de la niña (placenta) y se la comió, la sangre que salía se la comió.

Búnkuase, mientras tanto, escribía y escribía.

Los dos niños se criaron, y cuando ya fue un hombrecito, *Sintana* le dio poporo y cuando a la mujercita le vino la primera menstruación, hizo el Mama.

Como no había otros hombres, *Sintana* mandó al joven que hiciera hijos con su hermana; así fue como vinieron los Kogui.

Después *Naowa* siguió pariendo pero ya era grande, tribu, tribu y tribu. Hombre y mujer, iban haciendo un par, hombre y mujer y así vienen todas las gentes.

Personajes de la leyenda.

Naowa = Madre de los animales y del género humano; existió antes del amanecer.

Solsewan = Una de las primeras mujeres; esposa de Sintana.

Sintana = Uno de los primeros hombres, marido del Solsewan.

Sekukwe = Contemporáneo de Sintana.

Galsowa = Contemporáneo de Sintana.

Awision = Contemporáneo de Sintana.

Soaluiku = Contemporáneo de Sintana.

Sibalikukwe = Madre de Búnkuase.

Búnkuase = Contemporáneo de Sintana; dueño del mundo.

Dukuwe = Cabo de Búnkuase.

Mandalawo = Vasallo de Búnkuase.

Kasaugue = Existió después de Sintana.

Monsawi = Contemporáneo de Kasaugue.

Sabi = Contemporáneo de Kasaugue.

Gulchawi = Contemporáneo de Kasaugue.

Napita = Existió después de Kasaugue.

Tawatitoná = Existió después de Kasaugue.

Natuna = Existió después de Napita.

Andoe = Contemporáneo de Napita.

Kalawako = Contemporáneo de Napita.

Sangolomená = Contemporáneo de Napita.

Salasujuitá = Contemporáneo de Napita.

Salasi = Contemporáneo de Napita.

Munsehele = Contemporáneo de Napita.

Seyankakua = Contemporáneo de Napita.

Seiyelenkue = Contemporáneo de Napita.

Ñiuba = Vino al mundo cuando amaneció.

Haba-Niuhuban = Vino al mundo en el amanecer.

Mulkakokui = Madre del Sol.

Anurtsama = Mujer.

Dosama = Mujer.

Síntesis de la leyenda. – Búnkuase fue el dueño del mun-

do y lo gobernaba ayudado de algunos súbditos. En aquel entonces la Madre *Naowa* dio a luz a todos los animales invertebrados: gusanos, lombrices, culebras, etc. Mucho más tarde dio a luz a todas las aves y solamente más tarde a los vertebrados como el león, el tigre, el perico ligero, etc. Entonces *Sintana* le infundió sueño y mientras tanto acercó a su vientre las piedras del sexo y la hizo concebir un niño; *Naowa* sintió muchos dolores. Cuando completo siete lunas le infundió sueño para darse cuenta de cómo estaba el niño; toda la vida del nuevo ser fue escrita en libros. Cuando llegó la novena luna los dolores fueron aún más fuertes hasta que *Sintana* le infundió un sueño, dio a luz al niño a quien recogió *Sintana* en una caja de paja y lo llevó a la Casa Ceremonial para que fuera cuidado. También se dieron cuenta de que el niño necesitaba una compañera y nuevamente le infundieron sueño a *Naowa*, para hacerle concebir una niña; tuvieron los mismos cuidados que con el niño hasta que nació. Cuando fueron grandes se casaron y de esta pareja descienden los Kogui.

4.— MADRE WASTORA

Informador: Seye Ababi Makó

Madre Wastora nació de otra madre; ahora *Wastora* se llama *Haba-Naowa*. Ella fue la que hizo a los indios, al principio solamente tenía hijas, pero no había hombres. Para que existiéramos nosotros inventó al primer hombre.

Se arrancó una *aluna-hala*, vello genital, recogió un poco de sangre de menstruación; sacó de su cuerpo un punto de espíritu y así hizo la primera gente, pero nació blando, no tenía huesos. Con el pelito, la sangre y el punto de espíritu nació un hombre, nació y comenzó a crecer, a crecer y a crecer. Cuando estuvo grande lo casó con una mujer.

Haba-Naowa primero hizo a los indígenas: Kogui, Aruaco, Atanquero, Marocazo, Chimila, Guajiro y después hizo a los civilizados: francés, chino. Toda la gente que vive en el mundo.

Pero los primeros no podían hacer hijos, entonces *Haba-Naowa* cogió una piedra larguita y la puso en la barriga de

la hija y le enseñó a hacer coito, esa piedrita se llama *Kagaba-Kuitse* = Piedra de gente. La puso a la hija y entonces ésta concibió hijos, porque antes tenían relaciones sexuales hombre con hombre y así no tenían hijos, por eso les dio a la mujer.

Así la mujer ya quedó preñada y salieron hijos y se pobló el mundo. A cada uno les enseñó su idioma.

Personajes de la leyenda.

Madre Wastora = Haba-Naowa, madre del género humano, crea primero a los indígenas y luego a los blancos.

Síntesis de la leyenda. – *La Madre Wastora*, Haba-Naowa, hizo al primer hombre con un poco de su sangre menstrual, un vello puberal y una parte de su espíritu. Cuando este hombre creció se casó con una mujer de cuya pareja descienden todos los indígenas. Como los primeros hombres no sabían cómo realizar las relaciones sexuales, y en un principio practicaban el homosexualismo, ella misma les enseñó para que procrearan. Fue así como apareció el género humano.

5. – KIMAKU

Informador: Seye Ababi Makó

Al principio hubo un hombre, *Kimaku*, vio todo el mundo y compuso todos los cultivos.

Entonces vino uno de los padres malos e inventó una mujer, y la puso en el camino por donde pasaba todos los días *Kimaku*; la mujer estaba desnuda mostrando toda su belleza, para que *Kimaku* hiciera cosas con ella. *Kimaku* la vio pero no hizo nada, la vio muy bonita pero no le dijo nada.

Siguió su camino y se dio cuenta que la mujer lo seguía, cuando pasó la primera quebrada ya fueron dos mujeres; cada quebrada que pasaba aparecía otra. *Kimaku* iba corre que corre y le costó mucho trabajo no esperarlas.

Entonces encontró al padre *Terana* (Tairona) y le avisó lo que pasaba. Entonces *Terana* se quitó la ropa y se la puso a *Kimaku* que quedó como si fuera *Terana*; le dijo qué-

date y yo sigo puesto tu ropa. *Kimaku* se quedó un rato sentado y vio como diez mujeres, que le preguntaron: ¿No viste a un señor que debió pasar por aquí? El contestó: Adelante va. Ellas iban desudas y provocativas; *Kimaku* pensó: qué bonitas están; y ellas regresaron y le dijeron: tú eres el que estás pensando; no, yo no soy, ya pasó adelante, contestó.

Las mujeres alcanzaron a *Terana* con vestido de *Kimaku* en una laguna, allí estaba sentado en una piedra grande; ellas pensaron: ya lo tenemos cogido; salieron como quince mujeres y lo arrinconaron.

Terana cogió un bastoncito de oro bajo el brazo y se frotó las manos y la candela surgió por todas partes, el siguate hervía como miel y todas las mujeres se quemaron.

Si *Kimaku* hubiera accedido a los deseos de las mujeres habría perdido su órgano viril ya que esas mujeres tenían dientes en el sexo y eran muy malas.

Personajes de la leyenda.

a) *Kimaku* = hombre bueno que cuida sus cultivos, es tentado por una mujer de formas bellas, pero él resiste la tentación.

b) *Terana* (Tairona) = Padre bondadoso, se apiada de *Kimaku* y lo salva de la tentación y su muerte, disfrazándolo de *Terana*.

c) *Mujeres* = Mujeres desnudas, personificaban la tentación y quieren perder a *Kimaku*.

Síntesis de la leyenda. – *Kimaku* era un hombre bueno que cuidaba sus cultivos; uno de los Padres malos mandó a una mujer a tentarlo o perderlo; esa mujer tenía dientes en la vulva con los que cortaba el pene de quien cedía a la tentación. El *Padre Terana* (Tairona) se apiada de *Kimaku* y lo salva haciéndose pasar por *Kimaku* y éste por *Terana*. Cuando las mujeres cercaron a *Terana*, en la convicción de que era *Kimaku*, sacó su bastoncito de oro, hizo surgir fuego y éste consumió a las mujeres que quisieron perder a *Kimaku*.

6. – INCESTO DE PADRE HIJA

Informador: Seye Ababi Makó

Cuando por vez primera existió el mundo, la tierra era blandita y todo se enterraba. Entonces los padres tuvieron que buscar un idioma, mandaron a un hombre que hiciera cosas (acto sexual) con su hija. La tierra entonces se endureció pero la hija dio a luz con la cabeza blandita, las manos, los brazos y las piernas también blanditas, como si no tuviera huesos. Salió enfermo.

Entonces los mamas dijeron: eso es muy malo, no hay que hacerlo más y lo prohibieron hasta el fin.

Personajes de la leyenda.

a) *Los Padres* = Primeros seres que existieron.

b) *Un padre* = A quien se le ordena tenga relaciones sexuales con su hija.

c) *La Hija* = Quien tiene relaciones con su padre.

d) *El Hijo* = Hijo del incesto, nace enfermo.

Síntesis de la leyenda. – En un principio la tierra era fangosa; para que endureciera ordenaron los padres que un hombre tuviera relaciones sexuales con su hija, cuyo hijo nació enfermo. Después de esto la tierra se endurece, pero los padres se dan cuenta de la mala acción y prohíben el incesto.

7. – SEISKWISBUCHÉ Y YANGAUKI

Informador: Seye Ababi Makó

Yanguki lo inventaron los padres para matar a *Seiskwisbuche*, que había dado muerte a su padre y vivía con su hermana.

También había un hombre que sabía mucho: *Nunula*, a quien invitó *Seiskwisbuche* para que se casara con la hermana, pero únicamente con el fin de matarlo. Cuando *Nunula* fue a vivir con ellos, siempre lo tenía trabajando, lo man-

daba a hacer Casa María, a sembrar, a cazar, a todo, y por ninguna cosa le permitía llevar a la hermana; mientras tanto *Seiskwisbuche* hacía cosas con la hermana.

Cuando reclamaba le decía que sólo se la pasaba hablando y lo quería matar. Un día *Nunula* se fue a la quebrada y se subió a una piedra, *Seiskwisbuche* vino para matarlo, pero *Nunula* se escondió dentro del agua bajo una piedra y *Seiskwisbuche* lo urgaba con palos, con las manos, *Nunula* tenía una piedra. *Anguiskuitse*, que botaba agua como sangre; la sacó y el agua salía como sangre; cuando vio eso *Seiskwisbuche*, dijo: ya lo maté.

Se regresó *Seiskwisbuche* y se metió a su Casa María, siete años como en colegio. Un día sintió que venía alguna cosa y mandó a su cabo para que vigilara y le diera cuenta de todo.

Nunula inventó siete mujeres en una sola, el Cabo avisó a *Seiskwisbuche* que allá en la colina venía una mujer con ropa limpia y vestida de blanco. *Seiskwisbuche* dijo: esa mujer me la manda mi *Magri* para mí. Llegó ella y dijo: vengo en busca del Mama, *Seiskwisbuche* dijo: yo también soy Mama, tengo mi Casa María (Casa Ceremonial), mi Cabo y mis vasallos. Tú vas a ser para mí, y la trajo a su Casa María. Allí aconsejó a todos sus vasallos para que ninguno se metiera con su mujer. Cuando iba a entrar no cupo por la puerta; tuvo que arrancar como siete horcones. Le puso cuatro bancos para que se sentara y aún no alcanzaba.

Seiskwisbuche tenía muchas mujeres cucarachas, a todas las echó después de regañarlas y decirles que eran muy golosas. Sin embargo, se quedaron dos cucarachas para lavar la ropa y asear la casa.

La mujer gruesa tenía una gran cabellera; sacudió el pelo y salió plátano, maíz, frijol. *Seiskwisbuche* decía: eso sí me gusta que ella misma tenga comida sin necesidad de ir a la roza. Pasados algunos días la mujer le dijo: Allá en mi casa como carne todos los días, si tú no me das me regreso. El fue a poner una trampa de machucón; al día siguiente cayó una chucha (marsupial).

Ella le dijo: no la pele, apenas chamúsquela, sáquele las tripas y entiérrelas pero no muy hondo, apenas tapadas con

tierra; no le vaya a sacar el corazón. Así lo hizo y salió afuera, ella lo tomó por la cabeza y lo estaba expulgando; entonces se oyó como un canto; él se preguntó: ¿qué será? Voy a ver; ella le dijo que no vaya pero él fue. Se asomó al fogón y vio que la chucha estaba sentada en la boca de la olla y fue a cogerla pero brincó, salió corriendo. El hombre la persiguió pero la chucha se metió debajo de una piedra, la alcanzó del rabo, pero apenas se desolló; por eso la chucha tiene el rabo así, sin pelo. No pudo sacarla y regresó sin nada.

La mujer dijo: me regreso a mi casa; él dijo: yo también te acompaño, y se preguntó: ¿qué llevaré a mis suegros? ¿A mis cuñados? Llevó piedras (cuentas) y un banco. La mujer siguió su camino y él detrás.

Llegaron a una quebrada; la mujer dijo: no mire, que me voy a bañar. El hombre no miraba; al rato como un pito; ella le dijo: no oiga; en ese momento salió de ella una mujer; después otro pito, salió otra mujer, y así dos, tres, cuatro, cinco y seis. Ya sólo quedó una mujer común y corriente. El la volvió a mirar y le preguntó sorprendido: ¿por qué te vuelves así delgadita? Pero ella se fue para arriba. *Seiskwisbuche* cogió un bastón y se cayó. Buscó los vestidos y se volvieron piedra; él ya no pudo brincar como hombre.

Ya iba anocheciendo y se le hincharon los gerebos (testículos); se puso a gritar a las cucarachas, a llorar, a rogar que lo llevaran cargado a su *Kansa María* (Casa Ceremonial).

Lo llevaron a la *Kansa María* y allí lo dejaron; sólo se quedó una mujer cucaracha. El fue hundiéndose y se murió; cuando llegó la noche aparecieron animales de toda clase: perros, gatos, tigres, leones; todos peleaban, alborotaban y lamían la sangre.

La mujer, cuando la sangre iba llenando la *Kansa María*, se subió arriba al último apartamento (estrado), llevó consigo siete chipi-chipi (conchas marinas), cuando los animales olían que algo estaba arriba, ella dejaba caer un chipi-chipi. Así estuvo toda la noche. El último chipi-chipi lo echó cuando ya aclaraba, hasta que amaneció, estuvo quieta, luego bajó y miró que en el suelo no había una sola gota de sangre, todo era polvo y apenas los rastros de toda clase de animales.

Así terminó *Seiskwisbuche*.

Personajes de la leyenda.

Yangauki = Da muerte a Seiskwisbuche.

Seiskwisbuche = Es malo, parricida e incestuoso.

Nunula = Cuñado de Seiswuisbuche, trama su muerte.

Mujer corpulenta = Mujer creada por Nunula para dar muerte a Seiskwisbuche.

Cucarachas = Mujeres de Seiskwisbuche.

Síntesis de la leyenda. – *Seiskwisbuche* fue muy malo; mató a su padre e hizo vida marital con su hermana. Para disimular esto la casó con *Nunula*, pero sólo él seguía siendo el marido de hecho. Después quiso matar a *Nunula* y lo persiguió pero éste se escondió bajo del agua y con la piedra *anguiskuitse*, cuya propiedad fundamental era teñir de rojo todo lo que tocaba, hizo verter sangre para que su cuñado lo creyera muerto y no lo persiguiera más. *Nunula* se vengó enviando a una mujer corpulenta que tramaría la muerte de *Seiskwisbuche*; ella lo invitó a un río donde *Seiskwisbuche* cayó, enfermó y fue llevado a la Casa Ceremonial donde fue devorado por las fieras.

8. – NAMA KU

Informador: Benito Sontinkama

Námaku es hijo de la *Magri*, vive arriba en un cerro, siempre se encuentra mujereando, tiene como nueve mujeres; él es muy pícaro y les quita las mujeres a los demás para vivir con ellas.

Námaku tiene su padre en la quebrada del Bollo; él es indio durante el día y tigre durante la noche; es gente muy mala.

El *Mama* de San Miguel fue criado por el padrastro de *Námaku*, por eso cuando viene a curar a los enfermos y tiene que quedarse en San Andrés, no come ninguna clase de comida porque se vuelve tigre; no come ni bebe agua, sólo come coca y embil. El tiene que ir a comer al Páramo, allá ya no se vuelve tigre.

Personajes de la leyenda.

a) *Námaku* = Hijo de la Magri (Luitsama), muy enamorado y mujeriego.

b) *Magri* = Luitsama, madre de *Námaku*.

c) *Mama de San Miguel* = Médico de varias enfermedades.

Síntesis de la leyenda.— *Námaku* es mujeriego y roba las mujeres de los demás, es indio durante el día y tigre durante la noche, es muy malo.

9. – EL SOL = Mama

Informador: Seye Ababi Makó

El sol nació con *Kakaraviku*, *Sekukue*, *Seyunkue*, *Seraira*, *Sintana* y *Kimaku*. Cuando el sol no nacía, todo era oscuro.

Había madre de sol, madre de luna; el sol era un hombre y la luna una mujer.

El sol tenía otra mujer, pero también vivía con la Luna; para que hubiera sol la Madre comenzó a inventarlo, primero hizo un animalito como un cocuyo = *Kándutu*, existió pero no alumbraba bien y seguía de noche. Entonces inventó el sol.

El sol era como un hombrecito feo, mal hecho; y le preguntaron: ¿Tú quieres ser como padre del mundo? Y él dijo que sí; y lo vistieron de puro oro; vestido de oro, mochila de oro, gorro de oro, todo de oro. Entonces *Karaviku* y *Sekukue* lo soplaron y lo levantaron al cielo; cuando se levantó se acabó la noche.

El sol tenía una mujer fea. Le preguntaron si quería ser madre del mundo y ella dijo que sí. Entonces la vistieron de oro, la levantaron y se fue tras el sol porque *Kakaraviku* la sopló. Ella se fue a alcanzar al sol.

La otra mujer del sol cuando la vió que se iba tras de su marido, corrió a alcanzarla pero iba muy lejos; entonces cogió un puñado de ceniza y se lo tiró, así la ensombreció y por eso la luna no alumbraba tanto como el sol, si no le hubiera tirado ceniza, alumbraría como él.

El sol tiene su madre y hay que darle comida; el sol come espíritu de plátano, espíritu de malanga y de ñame, todo se le da en espíritu de piedra; por eso se reúnen las piedras en un montón, se les pone el espíritu y ya son alimento, y lo entregamos allá donde está la magri.

Lo que más le gusta al sol es bollo de yuca, y almidón de yuca. En Casa Ceremonial arriba hay una piedra que es para pagar; para dar de comer al sol. Se le da de comer en calavera de sol, en calavera de tigre; el espíritu le da de comer.

Personajes de la leyenda.

Mama = El Sol, contemporáneo de Kakaraviku, Sekukwe, Seyunkue, Seraira, Sintana y Kimaku.

Kakaraviku = Convierte al Mama en el Sol.

Sekukue = Ayudado de Kakaraviku convierte al Mama en el Sol.

Seyunkue = Contemporáneo del Sol.

Seraira = Contemporáneo del Sol.

Sintana = Contemporáneo del Sol.

Kimaku = Contemporáneo del Sol.

La Luna = Mujer del Sol es convertida en astro por Kakaraviku y Sekukue.

Síntesis de la Leyenda. – El sol nació en los primeros tiempos, junto con *Seraira*, *Sintana*, *Sekukue* y *Kakaraviku*. El Sol era un hombre pobre, humilde y no tenía presencia resplandeciente. Un día *Kakaraviku* y *Kimaku* lo convirtieron en el Sol resplandeciente, cuyas vestiduras todas eran de oro. También a la Luna que era la Mujer del Sol, la vistieron mejor y la convirtieron en el astro de la noche y la enviaron a alcanzar a su marido; cuando vio esto la otra mujer del sol, tuvo envidia y quiso alcanzar a la Luna, para castigarla, pero sólo le alcanzó a echar ceniza a la cara y por eso la Luna tiene sombra. El Sol se alimenta y hay que hacerle ofrendas.

Informador: Seye Ababi Makó

Para hacer la primera casa necesitaban a *Kasaugue*, quien era un hombre con mucha barba y mucho pelo. *Kasaugue* era muy malo, se comía a los indígenas. Entonces los padres *Sintana* y *Serawi* lucharon contra él y comenzaron a pelear contra *Kasaugue*; los dos le ganaron, le cogieron el espíritu y lo regaron por todo el mundo y en todas partes nacieron árboles, porque las canillas, los brazos, las costillas fueron árboles diferentes; los cabellos se volvieron palmas de toda clase, palma que sirve para empajar, y las barbas se convirtieron en bejuco de toda clase. Si *Kasaugue* no hubiera existido la tierra fuera limpia, *Sintana* y *Serawi* cogieron nuevamente el espíritu de *Kasaugue* y lo volvieron gente, gente de *Kasaugue* son los capuchinos. Como era malo le dijeron *Sintana* y *Serawi*: usted no debe estar entre indígenas; usted va a vivir en otro país, en otra tierra, era muy malo y lo mandaron para España.

Por eso los capuchinos quieren matar a los Mamas, ahora mismo, siempre los matan. Ahora mismo son así. Eran gente de palo.

Personajes de la leyenda.

a) *Kasaugue* = Sér con mucha barba y mucho pelo; conserva para sí el principio de la vegetación. Es malo, devora a los indígenas.

b) *Sintana* = Padre de los indígenas, lucha contra *Kasaugue* para quitarle el principio de la vegetación y poblar la tierra, de plantas.

c) *Serawi* = En compañía de *Sintana* mata a *Kasaugue* para poblar de árboles, arbustos y plantas el mundo.

d) *Capuchinos* = Son gente que se identifica con *Kasaugue*.

Síntesis de la leyenda.— *Kasaugue* era un sér muy malo, tanto que devoraba a los indígenas; tenía guardado el prin-

cipio vegetativo y no quería darlo; por eso el mundo era árido y desierto. *Sintana* y *Serawi* lucharon contra *Kasaugue*, lo mataron, sacaron el principio de la vegetación y lo regaron por todo el mundo; fue así como hubo árboles, arbustos y plantas. Cuando ya lograron esto devolvieron a la vida a *Kasaugue*, pero como era malo y hacía daño a los indios, lo mandaron a España; los capuchinos han heredado de *Kasaugue* todos sus defectos.

11. – KASHINDUKWE

Informador: Seye Ababi Makó

Kashindukwe de día era gente, de noche se volvía fiera; de San Andrés para abajo, para Tucurínca todo eran indios que por el día trabajaban y de noche se volvían león, tigre. Cogían una piedra azul o verde y se volvían tigres con *Nuánashe* y *Námaku*.

Cuando comenzaron a comer indígenas, existió un padre que les iba a castigar, le tiraron con flecha, pero no le pegaban, entonces hicieron machete de piedra y tampoco.

Núnkasha puso a hacer una trampa de machucón como de veinte metros, le pusieron mucha piedra y así cogieron a *Kashindukwe*, que iba a comer indígenas.

Nuánashe También comía gente; *Magri* le había dado libro para que coma únicamente enfermo, pero después se enseñó a comer gente.

A lo último se comió a su hija y a su mujer. Las llevó a la roza y las iba aguitando, aguitando; se puso una calavera de tigre y se volvió tigre, se la quitó y fue gente. Con piedra azulita se convertía en tigre.

Cogió a la hija y la comió; más adelante cogió a la mujer y también se la comió. La vio como una piña y le pareció muy dulce.

Después siguió comiendo toda clase de gente; ya iba a acabar con todos los indios.

Entonces *Aluseiye* y *Mulkwehe* mataron a *Nuánashe*. Lo mataron y no lo mataron porque el espíritu está únicamente como dormido.

Cuando se acaben todos los Mamas vivirá nuevamente *Kashindukwe* y *Nuánashe* y se acabará el sol y se terminará todo. Por eso cuando viene oscureciendo viene *Ubatáshi* y hay que llevar idioma de antiguo del que hablan los mamas para conversar con él.

Cuando se acabe el sol se volverán fieras; vendrán *Kashindukwe* y *Nuánashe* y también *Kasauge* para acabar con todo y nuevamente el mundo quedará limpio y no habrá árboles y no habrá cerros y el mar llenará todo y solamente habrá agua.

Personajes de la leyenda.

Kashindukwe = Hombre que podía convertirse en tigre para devorar gente.

Núnkasha = Hace una trampa para dar muerte a *Kashindukwe*.

Nuánashe = También se transforma en tigre y devora gente.

Aluseiye = En compañía de *Mulkwehe*, da muerte a *Nuánashe*.

Mulkuehe = Ayudado de *Aluseiye* da muerte a *Nuánashe*.

Kasauge = Hombre malo que devora gente.

Síntesis de la Leyenda. – *Kashindukwe*, *Nuánashe* y *Námaku* tenían cada uno una piedra azul con la que se podían convertir en tigres. Cuando se sentían tigres deseaban matar gente y comérsela y así lo hacían, hasta tal punto que estaban terminando con los indios. Entonces *Núnkasha* mandó hacer una trampa de machucón donde cayó *Kashindukwe* y murió. *Aluseiye* y *Mulkwehe* mataron a *Nuánashe*. Los Mamas son como *Núnkasha*, *Aluseiye* y *Mulkuehe*, cuando todos los Mamas perezcan revivirán *Kashindukwe*, *Kasauge*, *Nuánashe* y *Námaku*; entonces se acabará el Sol, los montes se derrumbarán y el mar lo cubrirá todo.

Informador: Benito Sontinkama

Nuánashe tenía un hermano mayor que se llamaba *Núnkasha*. Cuando *Núnkasha* se comió al primer indio, su hermano mayor lo llamó para darle consejo, regañarlo e imponerle un castigo. Durante una noche y un día no le dio comida; pero *Nuánashe* se comió otro indio; entonces su hermano mayor lo llamó y lo aconsejó durante dos días y dos noches; a pesar de esto los indios seguían perdiéndose, y *Núakasha* lo aconsejó durante tres días y tres noches. Esa vez *Nuánashe* se fue con rabia y en compañía de *Kashindukue* se fueron a un pueblo de tigres y se comieron varios indios; llegaron después a *Mamaluwi*, que es un pueblo grande, y los dos se comieron mucha gente, tanto que sólo quedaron un viejo y una viejita, un niño y una niña.

Pasado un tiempo hubo mucha gente porque tanto la vieja como la joven dieron a luz muchos pelados (niños); como en el espacio de dos años la gente ya era numerosa. Como en sesenta años el pueblo ya estaba lleno otra vez. Pero *Nuánashe* y *Kashindukue* vinieron por segunda vez y comieron mucha gente. *Núnkasha* los llamó y los tuvo siete noches con los brazos cruzados sin comer; entonces *Nuánashe* se insubordinó y le dijo. Yo también tengo mi libro y mi Casa Ceremonial.

Cuando *Nuánashe* estuvo en su Casa Ceremonial, en su pueblo las mujeres iban a la quebrada por agua o leña; él se convertía en tigre y las asustaba; ellas venían a avisar pero él las regañaba diciéndoles que quizá estaban haciendo cosas malas.

Ambu-Ambu vino a visitar a *Nuánashe* y le compró todas las mujeres y toda la gente.

Después *Nuánashe* lo invitó para que se fueran a bañar, para que fueran a caminar pero *Ambu-Ambu* no aceptó ir en su compañía. Después los invitó a jugar y luego a pelear y entonces *Nuánashe* le mordió el pescuezo y lo mató; él ganó la pelea. Se puso a descansar un buen rato y ya *Ambu-Ambu* hedía; *Nuánashe* lo miraba y le pareció que estaba dulce,

sabroso como ají picante y se lo comió. Fue así como *Nuánashe* aprendió a comer gente.

Por último se comió a su propia mujer; se fueron para la roza y él iba detrás; la miraba y le parecía como una piña bien madura y muy sabrosa; puso una bolita azul en la boca y se convirtió en tigre y se comió a su esposa.

Entonces *Núnkasha*, su hermano mayor, ya no pensó en darle consejos sino actuar en otra forma. Lo llamó y le dijo: tengo mucha hambre, déme comida cocida. *Nuánashe*, para disimular hablaba solo como si estuviera su mujer; después le pidió agua y *Nuánashe* llamó y se contestó él mismo y trajo agua para su hermano mayor. *Núnkasha* lo invitó para que fuera a pasear a la roza y *Nuánashe* vio mucho maíz, muchas palomas, pavas y zorras; todo esto hacía aparecer a *Núnkasha*. *Nuánashe* quiso coger maíz para comer y puso la bolita azul en la mochila y apareció mucha gente listos a dispararle flechas; tragó nuevamente la bolita azul y ya todo fue maíz.

Entonces lo llevó a un piñal; *Nuánashe* tuvo muchas ganas y guardó la bolita en la mochila y fue a comer piñas; en el momento vino mucha gente armado de macana y le dieron en la nuca y lo mataron.

Le quitaron la mochila y la entregaron a *Núnkasha*; le quitaron el vestido y lo entregaron a *Núnkasha*; le quitaron todo lo que tenía y lo entregaron a *Núnkasha*. Entonces cogió a *Nuánashe* y lo guardó en un cerro y hasta ahora se encuentra allí.

Personajes de la leyenda.

a) *Núnkasha* = Hermano mayor de Kashindukwe.

b) *Nuánashe* = Hombre que se convierte en tigre y devora gente.

c) *Kashingukwe* = Hermano de Nuánashe, quien también devora gente.

d) *Ambu-Ambu* = Individuo que compra todas las mujeres a Kashinduwe, pero éste le tiende una celada, lo mata y se lo come.

Síntesis de la leyenda. – *Nuánashe* y *Kashindukwe* tenían el secreto para convertirse en tigres y devorar la gente; cuando supo esto su hermano *Núnkasha* los castigó para corregirlos pero ellos siguieron exterminando gente. *Ambu-Ambu* le compra todas las mujeres que le quedan a *Kashindukwe* pero éste lo mata y se lo come. Para librar a los indios de este peligro *Núnkasha* les tiende una celada y los mata. El cuerpo y ropa de *Kashindukwe* lo guarda en un cerro.

13. – CANIBALISMO

Informador: Benito Sontinkama

Antes *Nuánashe* se volvía tigre y se comía a la gente; ponía en la boca una bolita azul y se volvía tigre; un día fue a la roza con su mujer y él se metió la bolita en la boca y se convirtió en tigre; la iba aguitando, se le parecía como una piña, le pareció muy sabrosa y se la comió. La bolita con la que se vuelve tigre se llama *Maluteyauye*; esa bolita se la dio la primera *Magri* (madre). Mucho después se enseñó a comer hombres, mujeres y niños.

Nuánashe durante el día es como un indio pero durante la noche se vuelve tigre, tomando la bolita entre la boca y entonces ya quiere comer a los hombres. La primera *Magri* le había dado su libro y tiene su Casa Ceremonial en San Miguel.

Antes vivían aquí los indios *Navikue*, o sea gente de tigre.

Nuánashe y *Kashindukue* nacieron cuando aún no había tierra, todo se encontraba cubierto por agua, no había cerros, no había nada. Fueron *Nuánashe* y *Kashindukue* los que pidieron que hubiera árboles en la tierra.

La *Magri* dijo a *Kashindukue*: ve y anda como Jefe; él tenía su Casa Ceremonial allá en el cerro. Pero *Kashindukue* también se vuelve como tigre y se come a la gente; una vez llamó a su hermano *Nuánashe* y se fueron a caminar; visitaron después tres pueblos y se comieron a la gente; llegaron al pueblo de *Mamalowi* y acabaron con toda la gente y solamente quedaron una vieja y un viejo, una niña y un niño.

El Mama fue a adivinar y a examinar en compañía de *Námsiku*; mandó a conversar y poner una *moha* y varias muchachas. Todo le avisó que era *Kashindukue*, la sangre, la piel, la Casa Ceremonial denunciaron a *Kashindukue* como autor; él se va y regresa como hombre pobrecito, con la camisa remendada; por la noche permanece conversando para que no adivinen pero él va terminando con la gente. *Námsiku* vuelve y dice: ya puse el *moha* y cuando ya está amaneciendo se va el Mama y viene *Kashindukue*, viene a la Casa Ceremonial y pide un pelado (niño), cavando en la Casa Ceremonial lo entierra y lo guarda como en el estómago; como a eso de las cuatro le da comida, le da tierra y *Kashindukue* come. El Mama sabe todo porque a él le avisa la brisa, le avisa todo lo que se habla con el fin de que castigue aunque se encuentre ausente quien cometió la falta. Por eso el Mama supo que *Nuánashe* y su hermano *Kashindukue* se estaban comiendo la gente. Entonces el hermano mayor *Némkardi*, los llamó y les dio consejos durante toda la noche; después, durante dos días, pero ellos no hicieron caso y siguieron comiendo gente. Después los castigó durante cuatro días y cuatro noches, pero ellos no prestaron oído a sus consejos; el castigo se hizo durante cinco días y cinco noches y entonces *Kashindukue* se enojó y dijo que tenía tanto poder como su hermano *Némkardi* porque también la *Magri* le había dado su libro. Sin embargo *Némkardi* les dio consejos durante días y nueve noches y ya *Kashindukue* tenía rabia como un tigre; temblaba de la rabia como un tigre.

Kashindukue tiene poporo y embil (tabaco molido y cocinado con ceniza).

Después hicieron una trampa de machucón para castigarlo, le quitaron primero la gorra, después le quitaron el poporo y luego le quitaron todo lo que tenía; entonces quedó como un perfecto tigre *Maluteyan*, entonces quedó sólo como un tigre.

Cuando lo mataron, quedó la cabeza, que la guardaron los viejos.

Personajes de la leyenda.

a) *Nuánashe* = Hombre que puede convertirse en tigre para devorar la gente.

b) *Magri* = La primera mujer, madre de todos los seres, confiere la facultad de convertirse en tigre.

c) *Kashindukwe* = Hermano de Nuánashe, también se convierte en tigre y come gente.

d) *Námsiku* = Hermano mayor de Nuánashe y Kashindukwe, quien los reprende.

e) *Nemkardi* = Hermano mayor de Nuánashe y Kashindukue, los reprende y da consejos.

Síntesis de la leyenda. – *Nuánashe* y *Kashindukue* pueden convertirse en tigres y en este estado devoran gente; tanta que acaban con poblaciones enteras. El *Mama* mediante la ayuda de *Námsiku* se da cuenta de que son ellos los que devoran a su gente y ordena a *Námsiku* y *Némkardi* para que les den consejos y los castiguen e impidan que continúen en sus malos actos. Ellos admiten los consejos pero continúan comiendo gente hasta que deciden darles muerte. Sus vestiduras y cabezas son guardadas por los ancianos.

14.– NAOWA ENTREGA EL GOBIERNO A SU HIJO

Informador: Seye Ababi Makó

Sintana era hijo de *Naowa*, pero *Búnkwase* se lo había quitado. *Naowa* al principio tenía poporo y comía *Haiu* (coca); también tenía su *Kansa-María* (Casa Ceremonial) y hacía justicia.

Un día vio que eso no le lucía y que sí luce en el hombre; también tenía barba y bigote pero tampoco le lucía. En ese tiempo los hijos cocinaban, mientras que las mujeres estaban en *Kansa-María* (Casa Ceremonial). Entonces Madre *Naowa* hizo un invento; hizo un hijo y le dio su poporo y vio que sí le lucía; ella se fue a cocinar y vio que le quedaba bien. El hijo bautizó su poporo y le lució mejor. *Naowa* le dio un bastón al hijo y así quedó mejor.

Naowa tenía bigote y barba, se los quitó y los entregó a su hijo, éste quedó muy bien.

Madre *Naowa* hizo el invento y desde entonces los hombres tienen *Kansa-María* (Casa Ceremonial), *poporo* y *haiu*. Ellos hacen justicia y las mujeres cocinan.

Personajes de la leyenda.

a) *Sintana* = Hijo de *Naowa*, robado por *Búnkuase*.

b) *Búnkuase* = Roba a *Naowa* su hijo *Sintana*.

c) *Naowa* = Mujer que en el principio del tiempo tenía bigote, comía *haiu* (coca) e impartía justicia. Un día delegó sus funciones en su hijo y asumió todos los deberes de la mujer de ahora.

Síntesis de la leyenda. – *Naowa* era una mujer que lucía barba y bigote, comía *haiu* (coca) e impartía justicia en la Casa Ceremonial; asumía todas las funciones del *Mama*. En aquel tiempo los hombres desempeñaban los quehaceres de las mujeres y éstas los de los hombres. Pero un día *Naowa* se dio cuenta de que no le quedaba bien aquello; concibió un hijo y delegó en él todos sus derechos y deberes; desde ese momento los hombres mandan y las mujeres obedecen.

15.– LA COCA = Haiu

Informador: Benito Sontinkama

En un principio no había *haiu* (coca); los indios tenían mucha hambre; entonces *Sintana* pidió *haiu* (coca) a la *Magri*. Allí donde vivía la *Magri* estaba una mujercita pequeña a quien *Sintana* trajo y la convirtió en mata de *haiu* (coca). *Nuaniskague*, hijo de *Sintana*, la sembró en un tronco; cuando la planta creció cogieron la semilla y la trajeron a *Taminaka* en Palomino; allí, en un plan muy bonito, se sembró la coca.

La *Magri* fue la primera que comió *poporo*; entonces ella tenía su Casa Ceremonial (*Kansa-María*); un día *Sintana* fue a cocinar por mandato de la *Magri* pero no quedó bueno; la comida estaba fea; entonces *Sintana* fue a coger coca

y luego vino a cocinar, pero también poco quedó bueno. La *Magri* fue a coger coca y luego cocinó y todo quedó muy bueno. Ella antes de que cogiera coca tenía bigote, pero vio que no le quedaba bien y se lo quitó.

Entonces *Sintana* ordenó a los hombres que no cogieran coca porque la mata se seca, sino que deben hacerlo únicamente las mujeres y también dijo que las mujeres no coman coca porque les duele el estómago, tendrán diarreas y dolores de muela. Así mismo dijo que el hombre no comería coca antes del bautizo, pues, el Mama debe bautizar y entregar la coca, el calabazo, el palito para llevar el mambe a la boca y el chipichipi (conchas para la cal). También debe aconsejarlo para que coma coca cuando se encuentre reunido en la Casa Ceremonial para que oiga los consejos y converse con sus compañeros.

Personajes de la leyenda.

a) *Sintana* = Hijo de Luitsama y Seraira, pide a su madre Luitsama coca para los indios.

b) *Magri* = Luitama, madre de Sintana.

c) Nuaniskague = Hijo de Sintana, siembra la coca en Taminaka.

Síntesis de la leyenda. – *Sintana* solicita de su madre *Luitsama* coca para los indios, la trae a la tierra, y su hijo *Nuaniskague* la siembra. En tiempos antiquísimos las mujeres comían coca, mandaban sobre los hombres, tenían su Casa Ceremonial. Los hombres hacían los oficios de las mujeres, hasta que un día en que *Sintana* cocinó y no le salió bien, su madre cocinó e hizo todos los oficios y quedaron muy bien. Desde ese día dejó de comer coca, no tuvo Casa Ceremonial, se quitó el bigote y entregó el gobierno a su hijo. Este ordenó todas las obligaciones que de allí en adelante tendrían hombres y mujeres.

16. – LOS PRIMEROS INDIOS

Informador: Seye Ababi Makó

Los primeros indios tuvieron una madre, después de *Kasaugue* vino el padre del bastimento (alimento), que era una mujer. Ella tenía muchas hijas. La yuca era su hija, el plátano era su hija, la malanga era su hija. El único hombre era el maíz.

Entonces vinieron *Ñiwiwe* y *Dugunawi*; ambos eran hombres y comenzaron a sembrar. *Dugunawi* comenzó a limpiar, a desmontar, a socalar y *Ñiwiwe* a sembrar. Ellos fueron los padres del cultivo, los padres de los indígenas.

Personajes de la Leyenda.

a) *Kasaugue* = Sér que existió mucho antes que los indios.

b) *Dugunawi* = Primer indio que desmontó, limpió y preparó el terreno para la siembra.

c) *Ñiwiwe* = Primer indio que sembró las plantas comestibles.

Síntesis de la leyenda. – *Dugunawi* y *Ñiwiwe* limpiaron, prepararon el terreno y sembraron las primeras plantas para conseguir alimentos. Esto sucedió mucho después de que existiera *Kasaugue*.

17. – MADRE DE AGUA. Nukaki – Suka.

Informador: Seye Ababi Makó

Primero nació con el mundo *Kimaku*, hizo cerros, cerros y cerros; entonces el cerro alcanzaba el azul del cielo. No había donde poner rozas, ni donde poner ganado. *Kimaku* vio desde entonces que el indio iba a tener ganado, que iba a hacer cría. El comenzó a inventar para bajar el cerro; lo reventó por la mitad e hizo planos. Los cerros los bajó *Kimaku*.

Todo eso sucedió antes del amanecer, cuando aún estaba oscuro, cuando no había sol ni luna, cuando sólo existían *Kimaku*, *Sekukwe* y *Sealaviku*, antes de que existiera ninguna clase de gente existió él con el mundo y compuso todo esto.

Kimaku compuso todo el mundo para que fuera bueno. También dejó a la madre de agua, que anduvo por todo el mundo y dejó hijas que son las madres de las quebradas. Quebrada chiquita también tiene su madre. La madre del río es una laguna, que está arriba en la cabecera, *Nuka di Sukwa*. Cada hija que dejaba se convertía en laguna. La madre de las lagunas se llama *Kausikwe*; iba dejando hijas para que haya lagunas. En cada cerrito dejó una hija *Kausi Kwama*. En el páramo dejó a *Suke*.

La madre del cultivo también es una laguna; por la orilla del cultivo hay una piedra, esa es ella. Todo está de acuerdo con el *Mama*, por eso él sabe el nombre de cada laguna. La que guarda las lagunas no es una india sino una culebra, una culebra de agua; en el río también dejó a *Sukasi*.

Otra madre, *Sibalú-Gaya*, ha dejado una dueña del agua que es una mujer, pero también dejó una culebra.

Los *Mamas* entran en las lagunas y bajan hasta donde está esa mujer que vive en una gran casa. Esa laguna está en el páramo.

La madre de la nieve es *Haba-Sulue*, es hija de *Sulue*, que es laguna también.

La madre que existió con el mundo está guardada dentro de un cerro, allá arriba. Los *Mamas* abren los cerros y entran. Los *Mamas* de antes la dejaron dentro porque sabían que los blancos vendrían después y robarían.

El padre del oro también está dentro del cerro, antes estaba afuera, pero los *Mamas* vieron que más tarde vendrían civilizados y pasearían por todas partes y robarían todo; por eso lo dejó guardado dentro del cerro.

En cada punta de cerro hay una madre y un padre; a las lagunas, el padre las convirtió en piedras, y hasta ahora son piedras.

Personajes de la leyenda.

Nukaki-Suka = Madre del agua.

Kimaku = Hizo todos los cerros, montañas y terrazas.

Sekukue = Contemporáneo de Kimaku.

Sealaviku = Contemporáneo de Kimaku.

Nukua di Suka = Madre del río.

Kausekue = Madre de las lagunas.

Habasulue = Madre de la nieve.

Síntesis de la leyenda. – *Kimaku* fue quien hizo los cerros y las terrazas cuando aún no amanecía; también fue él quien dejó por el mundo las madres de las quebradas y las lagunas; también dejó la madre del Cultivo. Fue un padre muy bueno, *Kimaku* y los *Mamas* se dieron cuenta de que más tarde vendrían los españoles y robarían todo; por eso encerraron dentro de los cerros al Padre del oro y todo lo de valor.

18. – EL ALGODÓN

Informador: Benito Sontinkama

La *Magri* tiene muchos niñitos que son como las plantas que dan alimento. Un buen día le dio a *Mamagakue* el algodón, que era un indio, pero se lo mandó a entregar con *Námsiku*, quien lo repartió a todos los indios porque hizo un semillero de algodón y regaló a todos los indios que había.

Námsiku está ahora con *Sintana*.

Personajes de la leyenda.

a) *La Magri* = La primera mujer, madre de todo sér viviente.

b) *Námsiku* = Hijo de la *Magri* (*Luitsama*), debe entregar el algodón a los indios para que cultiven.

c) *Namagakue* = Mama (sacerdote) descendiente de la *Magri*, recibe de manos de *Námsiku* las semillas del algodón.

d) *Sintana* = Hermano de *Námsiku*.

Síntesis de la leyenda. – La primera *Magri*, dueña de todo y por eso envía por conducto de su hijo *Námsiku* las semillas del algodón, para que se beneficien sus hijos, que habitan la tierra. *Mamagakue* recibe el algodón y lo cultiva.

19. – EL MAÍZ

Informador: Benito Sontinkama

Magri Regina, que se llama en lengua de indios, *Luitsama*, es mujer de *Seraira*. Ella trajo de otra parte del mundo toda clase de semillas en una mochila, maíz, frijol, malanga, ñame y papa. Ella se las entregó a su hijo que vive en Takina de San Miguel; su hijo no se murió sino que se volvió piedra de blanco.

Solamente los *Mamas* de la Casa Ceremonial (*Kansa María*) se ponen en comunicación con él, no se pierde nunca, se llama *Niwalui*; él fue quien sembró todas las semillas, no perdió ninguna de ellas y las dejó a su hijo.

Personajes de la leyenda.

Luitsama = La primera mujer o Reina Madre, quien se encuentra casada con *Seraira*.

Seraira = Marido de *Luitsama*, los dos son los primeros seres vivientes.

Niwalwi = Hijo de *Luitsama* y *Seraira*, recibe de su madre las primeras semillas.

Síntesis de la leyenda. – *Luitsama*, madre de todo ser viviente, trajo en una mochila las primeras semillas: maíz, fríjol, malanga, papa y ñame para entregarle a su hijo, quien vive en la tierra de Takina, para que las cultive y así tenga alimento para él y para los suyos.

20. – EL ARCO IRIS = SUSABANKA

Informador: Benito Sontinkama

Susabanka nació de *Mama* (sol) y no se murió sino que se hizo piedra. Cuando el Sol tiene hambre lo manda a pedir

comida, le gusta comer plátano, yuca, malanga y también mujeres; es casi como *Námaku*, les hace hijos y dan a luz de él.

El *Mama* (sol) camina con la menguante, lleva también una estrella; él tiene muchas mujeres allá arriba.

El Sol manda las enfermedades, los indios se mueren y entonces se los come; el Sol come gente. Así lo dice el *Mama Julián*.

Personajes de la leyenda.

a) *Susabanka* = El Arco iris, es hijo del Sol y obedece sus mandatos.

b) *Mama* = El Sol, es mujeriego, tiene muchos hijos y también acostumbra comerse la gente.

Síntesis de la leyenda. – *Susabanka* nace del Sol y se convierte en piedra, pide comida para el Sol quien lo manda a solicitarla. El Sol hace vida marital con varias mujeres y muchas de ellas dan a luz de él. También devora gente.

21 – LA ENFERMEDAD = *Hiwihá*

Informador: Benito Sontinkama

La madre de las enfermedades vive en Palomino, se llama *Hiwihá*; ésta solamente tiene mamá, no tiene papá. Cuando *Hiwihá* vino a este mundo la tierra se repartió en varias partes; primero le dio una parte a *Alwawiku*, que es gente; a *Sintana* le dio todo Palomino; a *Dukinawi*, que vive en San Miguel, y a *Hatleja* que lo acompaña. La madre de estos cuatro indios se llama *Mulkokókwi*.

Hiwihá todavía viven en Palomino.

Personajes de la leyenda.

a) *Hiwihá* = Madre de todas las enfermedades.

b) *Alwawiku* = Recibe una parte de la tierra.

c) *Sintana* = Recibe para sí la región de Palomino.

- d) *Dukinawi* = Recibe la parte de San Miguel.
- e) *Hatleha* = Recibe la otra parte de San Miguel.
- f) *Mulkokókwi* = Madre de Sintana, Dukinawi, Hatleja y Alawawiku.

Síntesis de la leyenda. – *Hiwihá* es la madre de la enfermedad; cuando ella vino al mundo éste se había repartido entre *Alawawiku*, *Sintana*, *Dukinawi* y *Hatleha*, todos hijos de *Mulkukokwi*, *Hiwibá* tiene su sede en Palomino.

22.- LA CANDELA = GOTZE

Informador: Benito Sontinkama

Cuando aún no había sol no había nacido la candela; solamente existían piedras de poco calor; en el monte sólo había palo blanco podrido que de noche parece candela; entonces *Magri* parió el sol y amaneció.

Después nació *Sintana* y También *Gotzé*; más tarde hubo montes y árboles y vinieron los indios, gente de toda gente pobló la tierra.

Sintana era vasallo de *Magri*, él fue donde *Gotzé* para que le diera un poco y traer a la tierra para asar y cocinar su comida y la comida de los indios. Cuando le hubo pedido varias veces *Gotzé* tiró cuatro flechas en cuatro direcciones: arriba, abajo y a la derecha y a la izquierda y así hubo candela en todas partes.

Sintana antes tenía candela con piedra de calor; en ese tiempo *Gotzé* era un hombre y aún vive. Después que *Gotzé* disparó sus cuatro flechas hay candela en todas partes.

Personajes de la leyenda.

Magri = Madre del Sol.

Sintana = Hijo de la *Magri*.

Gotzé = Hombre que dispara sus cuatro flechas para que haya fuego en todas partes.

Síntesis de la leyenda. – *Sintana* pide a *Gotzé* un poco de su atributo, el fuego, para darlo a los indios. *Gotzé* dispara cuatro flechas en las cuatro direcciones y crea el fuego en el mundo.

CAPITULO IV

COMENTARIOS A LA MITOLOGIA KAGABA

En la presentación del material mítico encontramos temas diferentes: los cuatro primeros se refieren a la creación del primer hombre, o, mejor dicho, a la creación de la primera pareja. En este tema se destacan los dioses buenos, los padres bondadosos, entre los que sobresale *Naowa* o la primera madre y su marido *Seraira*, quien en compañía de sus hijos realiza todas las proezas, para entregar al hombre el mundo actual en su beneficio. En la creación del primer hombre aparece la conducta ambigua de la primera mujer que no quiere tener hijos para ahorrarse dolores, o que los quiere devorar una vez que ha dado a luz; para evitar esto se hace indispensable la intervención de los primeros padres como *Búnkuase*, *Seraira* y *Sintana*. Se nota una confusión en la misión de los diferentes personajes pero queda demostrado con claridad que son los primeros padres, elevados a la categoría de dioses, quienes trabajan para que venga al mundo el linaje humano.

Los cuatro primeros mitos nos demuestran que los kágaba ya han evolucionado lo suficiente en la conformación de sus instituciones y que su mitología se encuentra en el período cosmogónico en trance de pasar al teogónico. Tello, refiriéndose a este aspecto, dice: “A medida que el hombre progresa en el desarrollo de sus inteligencia, progresa igualmente en el concepto que tiene de su divinidad; procura siempre atraer para sí los poderes de ésta para contrarrestar la acción de las fuerzas hostiles. Esto se cristaliza en la conjunción de los elementos originariamente antagónicos: humanidad y divinidad; lo cual aparece igualmente en las leyendas, personificada en la madre que, por acción divina, da origen a otras divinidades adictas o favorables a la huma-

nidad. Estos son los conceptos fundamentales que, como se verá en seguida, entran en acción en todo el proceso cosmogónico, representado por diferentes personajes o poderes naturales. En el drama de la creación de los dioses y de los hombres, actúan los dos elementos antagónicos: los buenos, luminosos, que crean y protegen a la humanidad; y los malos que tienden a aniquilarla y sumirla en las tinieblas” (1).

El segundo grupo de mitos muestra la situación del grupo frente a las instituciones que rigen la vida sexual. En este tema aparece la mujer personificando la tentación y quien por medio de su belleza puede perder al hombre si no es lo suficientemente fuerte para resistir a su encantos. En muchos de ellos aparece el incesto al que se recurre en algunas ocasiones para realizar obras benéficas para toda la comunidad; ponen de manifiesto el horror que causa pero aparece con claridad meridiana que a pesar de ello aún en la actualidad se comete. “Abrahan considera un hecho indiscutible el predominio de las ideas sexuales en los mitos en su estadio primitivo; pero ya entonces son así mismos representaciones de fenómenos naturales. El hombre, desde el comienzo, proyecta sus deseos en todo el universo, no sólo “personalizando” sino también “sexualizando” todas las cosas, y de ello nacen los dioses y los héroes con sus múltiples aventuras. Poco a poco los groseros elementos del mito primitivo, incompatibles con la censura de una cultura más refinada, son relegados al olvido; el mito se torna en una cosmogonía más filosófica, pero cuyo origen no debe dejar de recordarse si se quiere comprender sus alcances” (2).

Otro grupo de mitos nos pone de manifiesto el instinto de agresividad de los rebeldes, quienes no se someten a las normas establecidas, quienes no se encuentran perfectamente adaptados a la cultura y tratan de romper las vallas que ésta ha creado en la satisfacción de sus deseos. Los mitos del canibalismo, divinidades destructoras que devoran gentes ya sea porque tienen hambre, ya porque se oponen a la satisfacción del impulso sexual. Todos estos personajes como

(1) Julio C. Tello. *Wira Kocho*, p. 107.

(2) Charles Baudouin. *Psicoanálisis del Arte*. P. 32.

Seiskuisbuche, *Nuánashe* y *Kashindukue* son personajes entregados a la vida licenciosa y no obedecen a la autoridad representada en el hermano mayor o el Mama.

El último grupo de mitos se refiere a explicar cómo los kágaba consiguieron los alimentos y las demás cosas que necesitan en la vida diaria; siempre todas las mitologías han dado puesto preferencial a la interpretación de la consecución de alimentos ya que esto constituye el nódulo de cualquier cultura, debido a que satisface la principal necesidad biológica del hombre y solamente explican en segundo término las otras como dormir, escapar al dolor y la satisfacción sexual; las dos primeras no son susceptibles de sublimación, o se las satisface o se perece.

Analizando el conjunto de los veintidós mitos transcritos encontramos que todos ellos se dirigen a satisfacer los tres grandes sectores de toda cultura: alimentación, sexo y agresión. La mítica reclama la necesidad de tener en cuenta los complejos personales y en especial los complejos comunes a toda la cultura, indagando el inconsciente colectivo tan próximo al pensamiento del primitivo, tanto que algunos autores lo designan con el nombre de complejos primitivos. Por esto en la mítica kágaba aparecen a grandes rasgos los complejos de edipo, mutilación y narcisismo, poniéndonos en camino de explicar la mítica más fácilmente como producto de la acción de las instituciones sobre los individuos; las otras características que se ponen de presente resultan de la incidencia de los complejos personales y los complejos primitivos que son los que sirven de base a aquéllos. Analicemos rápidamente los mitos transcritos:

El primer mito, *la Creación*, contesta el interrogante de cómo se encontró la buena tierra para las siembras; el grupo kágaba en sus primeros tiempos vive en las partes altas, en el páramo donde la tierra es estéril y el suelo agota sus reservas después de algunas cosechas; debido a esto se produce la migración hacia las tierras bajas o templadas donde la agricultura es más fructífera. Este mito, además de contestar las preguntas de cómo se formó la tierra, guarda en su fondo una satisfacción alimenticia. El segundo mito del mismo título, *La Creación*, versión de otro informador,

presenta el mismo tema con pequeñas variantes, se busca la buena tierra para los cultivos y se explica cómo *Seraira*, el buen padre, provee de alimentos a los indios; el cuidado de la tierra es entregado a los Mamas, quienes cumplen su cometido mediante danzas rituales, revestidos de máscaras; en el ciclo vital del Mama aparece más claramente esta función que apenas se menciona en la mitología. En ambos hay que destacar la función de la música como medio erótico seguro para conseguir lo que se desea. Ambos mitos demuestran la preocupación de los kágaba por la alimentación.

El tercer mito, *El primer hombre y la primera mujer*, el fondo de la narración lo constituye el impulso sexual; aparece confusamente la conducta de la primera mujer que da a luz a los animales negándose a concebir el hombre, acto que realiza por la intervención de los primeros padres o dioses. Se debe destacar que la primera concepción no se realiza por intervención normal del hombre sino mediante un acto mágico del padre Sintana, quien acude al simbolismo de las piedras del sexo para engendrar el primer hombre; de la misma manera Naowa concibe a la primera mujer y ambos partos los realiza acompañada de grandes dolores. Se pone de manifiesto la iniciación de la primera mujer por el incesto entre el padre (Sintana) y la hija; luego el incesto entre hermanos para la procreación del género humano. En el tercer mito, *Madre Wastora*, también el sexo ocupa el fondo de la leyenda, enseña cómo la primera mujer engendra al primer hombre con sangre de menstruación y un vello genital; en el ciclo vital del individuo encontramos el período de la menstruación de la mujer como período tabú, cuyas relaciones sexuales se consideran tan prohibidas como el incesto. Aparece también el homosexualismo como conducta normal de una etapa remota y sólo más tarde aparecen las relaciones sexuales entre hombre y mujer; esta reminiscencia de la mítica se encuentra comprobada en la conducta actual de los hombres, que aún practican el homosexualismo a pesar de estar prohibido. En el quinto mito, *Kimaku*, se presenta a la mujer personificando la tentación y la perdición del hombre; muestra el conflicto que crea en el hombre su presencia; muestra cómo las transgresiones sexuales son las mayormente valo-

radas en la cultura kágaba y por consiguiente traen la ansiedad correspondiente cuando el impulso sexual choca contra una prohibición expresa. Surge en este mito la figura del padre bondadoso que salva al individuo de la tentación apartándole de la visión de la mujer y castiga con la destrucción por el fuego a quienes quisieron que Kimaku cayera en el pecado. Muestra el mito, el miedo a ser comido o la presencia del complejo de castración, cuando atribuye a los órganos genitales de la mujer dientes con los que puede cortar el sexo del individuo. Kardiner dice al respecto: “*El miedo a ser comido* es una constelación que se encuentra con frecuencia en individuos que se encuentran en una situación de desamparo. Pero la derivación del impulso antropofágico de la dependencia frustrada no es directa. Las fases son las siguientes: una observación confirmada por la experiencia de todos los días es la de que *el amor puede convertirse en odio*. Debido a su frecuencia esta observación no ofende al sentido común. De carácter similar es la observación de que la incapacidad para confiar en que otro objeto satisfará ciertas necesidades emotivas apremiantes lleva a la sensación de ser lesionado por dicho objeto, como consecuencia de lo cual se adoptan medidas activas en formas de agresión contra aquél. La forma de agresión deriva su carácter de la naturaleza del impulso en cuestión. El impulso frustrado lleva a la percepción de que el objeto hace que la negativa del deseo dependa del mismo objeto; el deseo de comerse el objeto se convierte en el miedo a ser comido” (1).

En el sexto mito, *Incesto de padre e hija*, aparece la máxima transgresión a las instituciones kágaba, el incesto. Lo que llama la atención en esta narración es que el pecado sea ordenado por los propios dioses con el fin de lograr la consolidación de la tierra, así con una gran transgresión se logra la inversión del orden cósmico; sin embargo, el fruto incestuoso lleva consigo la marca de su castigo, es un niño sin huesos, para que todos reconozcan que está mal hecho y se prohíba en adelante cometerlo. En el séptimo mito, *Seis-*

(1) A. Kardiner. El individuo y su sociedad. Pp. 221 y 222.

kuisbuche y *Yangauki*, encontramos nítidamente la lucha entre el incestuoso y las normas de la comunidad burladas por él. El fondo de la narración lo constituye el incesto entre hermanos con el agravante de que el hermano da muerte al padre para hacer vida marital con la hermana; toda la sociedad trata de castigar al transgresor pero en él se despierta la lucha y la agresión contra quienes se oponen a la satisfacción de sus impulsos sexuales con la hermana, entonces traman su muerte creando una mujer con poderes mágicos, la que incita más su pasión sexual hasta que sufren grandemente sus órganos genitales y muere entre grandes dolores devorado por animales feroces, justo castigo, dentro de la cultura kágaba, para un parricida e incestuoso.

El octavo mito, *Námaku*, sintetiza los deseos sexuales de los hombres, roba las mujeres de sus compañeros y para no ser castigado se convierte en tigre, animal temido por toda la comunidad. En el noveno mito, *El Sol*, coexisten los deseos sexuales y la necesidad de alimentación, presenta al sol como polígamo, conducta que en la actualidad solamente se le permite al Mama mientras que el hombre común debe ser monógamo. La necesidad alimenticia es aún más visible; los kágaba para asegurarse la bondad de los dioses para obtener buenas cosechas dedican sacrificios de alimentos a sus dioses; el Sol pide alimentos y existen lugares especiales para su ofrecimiento, Jung, dice: “El hombre convierte los medios alimenticios en dioses, a los cuales algunos indios mejicanos les dedican unas fiestas anuales, para que repongan, y en estos días los medios alimenticios usuales se dejan de comer. Los viejos faraones eran alabados como comedores de los dioses. Osiris es el trigo, el hijo de la tierra; por eso la historia se forma todavía con harina de trigo, un dios que será comido como Jacchos, el misterioso dios de los misterios eléusicos. El toro de Mitra es la fecundidad comestible de la tierra”⁽¹⁾.

Como se ve, una buena parte de la mítica se dedica a explicar los conflictos que surgen de la necesidad biológica;

(1) Jung C. G. La psique y sus problemas. P. 146

kuisbuche y *Yangauki*, encontramos nítidamente la lucha entre el incestuoso y las normas de la comunidad burladas por él. El fondo de la narración lo constituye el incesto entre hermanos con el agravante de que el hermano da muerte al padre para hacer vida marital con la hermana; toda la sociedad trata de castigar al transgresor pero en él se despierta la lucha y la agresión contra quienes se oponen a la satisfacción de sus impulsos sexuales con la hermana, entonces traman su muerte creando una mujer con poderes mágicos, la que incita más su pasión sexual hasta que sufren grandemente sus órganos genitales y muere entre grandes dolores devorado por animales feroces, justo castigo, dentro de la cultura kágaba, para un parricida e incestuoso.

El octavo mito, *Námaku*, sintetiza los deseos sexuales de los hombres, roba las mujeres de sus compañeros y para no ser castigado se convierte en tigre, animal temido por toda la comunidad. En el noveno mito, *El Sol*, coexisten los deseos sexuales y la necesidad de alimentación, presenta al sol como polígamo, conducta que en la actualidad solamente se le permite al Mama mientras que el hombre común debe ser monógamo. La necesidad alimenticia es aún más visible; los kágaba para asegurarse la bondad de los dioses para obtener buenas cosechas dedican sacrificios de alimentos a sus dioses; el Sol pide alimentos y existen lugares especiales para su ofrecimiento, Jung, dice: “El hombre convierte los medios alimenticios en dioses, a los cuales algunos indios mejicanos les dedican unas fiestas anuales, para que repongan, y en estos días los medios alimenticios usuales se dejan de comer. Los viejos faraones eran alabados como comedores de los dioses. Osiris es el trigo, el hijo de la tierra; por eso la historia se forma todavía con harina de trigo, un dios que será comido como Jacchos, el misterioso dios de los misterios eléusicos. El toro de Mitra es la fecundidad comestible de la tierra” ⁽¹⁾.

Como se ve, una buena parte de la mítica se dedica a explicar los conflictos que surgen de la necesidad biológica;

(1) Jung C. G. La psique y sus problemas. P. 146

mentarios siguen cometiendo las mismas faltas. El canibalismo se presenta motivado por la necesidad de alimentos hasta que los autores se convierten en los perturbadores de la tranquilidad social y son muertos para obtener la seguridad anhelada; estos personajes también representan la protesta del grupo contra la rigidez de las instituciones a la vez que la preocupación por los alimentos. *Nuánashe* completa la trinidad de los hombres caníbales hasta que también es muerto por la comunidad en busca de la seguridad colectiva.

En el mito *Naowa entrega al gobierno a su hijo*, presenta la tensión que existe entre los dos sexos y acomoda la manera como el hombre logró ejercer el control del grupo, de esta tensión aún quedan restos tan importantes como la Casa Ceremonial donde solamente se reúnen hombres con exclusión absoluta de las mujeres; en la casa de campo el hombre duerme en una casa y la mujer en otra. Reclus dice al respecto: “Muchas mujeres, sentadas sobre el suelo a respetuosa distancia, parecían no haber tomado parte alguna en los ritos sagrados, sin duda alguna porque sus nobles esposos no las juzgaban dignas, y a pesar de las contorsiones del *mamma*, habían continuado sus trabajos de menaje o sus cuidados de tocador. Yo era, probablemente, el primer blanco que hubiesen visto jamás, pero no parecieron un solo instante haberme notado, porque bajo el celoso ojo que las vigila, no tienen el derecho de manifestar curiosidad, es preciso que permanezcan en el estado de máquinas. Despreciadas en todo, no tienen siquiera el privilegio de habitar bajo el techo conyugal; viven y duermen en la cocina, estrecha choza baja en donde apenas pueden estar de pie. Jamás se atreve la mujer hasta traspasar el umbral de la casa marital; deposita a la puerta el alimento que acaba de preparar y que el majestuoso marido le concede la gracia de aceptar. La mujer es la esclava del marido, y toda joven pobre que no encuentre amo, pertenece por derecho a la casa del rico más próximo” ⁽¹⁾. El mito sublima la posición despótica del hombre quien recibe la dádiva del gobierno de la primera mujer Naowa.

(1) Reclus Eliseo. Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta. Pp. 181-182.

El décimo quinto mito, cuyo tema central es la repetición del anterior, presenta la adquisición de la coca, planta que juega importante papel en la vida de los kágaba, como traída del cielo por los primeros padres para calmar el hambre. En la actualidad el uso de la coca es exclusivo de los hombres pero el mito da la explicación de que en tiempos remotos eran las mujeres las que masticaban coca y también mantenían el control del grupo, para luego, por un acto de generosidad, delegar sus funciones en los hombres y así lograr el tránsito del matriarcado al patriarcado pacíficamente.

Aparece un tercer grupo de mitos cuyo fondo es la preocupación del grupo por la alimentación; el mito *Los primeros indios* no es más que la demostración de lo anterior; el mito sitúa a la madre como dispensadora de protección y alimentos. El mito *Madre de agua*, su contenido casi manifiesto es la búsqueda de la seguridad alimenticia del grupo; Kimaku acomoda las terrazas de la Sierra para que sea posible el cultivo; también denuncia el afán de seguridad de una cultura que hace muchos años comenzó a recibir los impactos de la cultura occidental, por eso los Mamas entran en las lagunas y guardan sus riquezas dentro de los cerros donde hay plena seguridad y el afán de perdurar hace convertir a las personas en piedra, en la narración del mito.

Los mitos del *Algodón* y el maíz demuestran la necesidad de alimentación y vestido, los que otorga la madre quien es la dispensadora de gracias y protección a los suyos.

En el mito el *Arco Iris* se repite el tema de la necesidad de perdurar y por eso *Susabanka*, para no morir, se convierte en piedra; el Sol es elevado a la categoría de dios, solicita alimentos y en ocasiones se come a los muertos. En el mito *Enfermedad* se pone de manifiesto el mecanismo de la mentalidad primitiva en la urgencia de explicar todos los hechos con los que tiene que enfrentarse; como no conoce los agentes productores de las enfermedades, sitúan a éstos en un personaje con determinados poderes cuya sede está en Palomino; la situación angustiosa de la muerte en los primitivos crea el mito que la explica. “Esta idea de la inmortalidad del individuo y del valor imprescriptible del mismo, como consecuencia, la encontramos en las etapas arcaicas,

sobre todo en la creencia en los espíritus y esos mitos acerca de una época en que no existía la muerte la cual penetró en el mundo por una estúpida equivocación o por algún descuido” (1). El último mito explica la adquisición del fuego, elemento indispensable para la supervivencia del grupo; el fuego es solicitado al personaje que lo guarda y éste dispara sus flechas para cederlo a toda la humanidad.

Simbolismo y personalidad básica.

Analizando los símbolos que encontramos en los mitos transcritos y complementando esto con un esquema de la personalidad básica se aclara el mecanismo de la formación de la mitología kágaba. El simbolismo presta gran ayuda a la interpretación de la mítica, da un sentido a lo que parece amorfo, oscuro y sin contenido manifiesto. Bachoffen explica la importancia del símbolo en los siguientes términos: “El símbolo despierta conjeturas; el lenguaje sólo puede dar aclaraciones. El símbolo pulsa a un tiempo todas las cuerdas del espíritu humano; la lengua, en cambio está siempre obligada a ocuparse en un momento dado más que de un solo y único pensamiento. Hasta en lo más íntimo y profundo del alma echa raíces el símbolo; el lenguaje sólo roza como un leve hálito de viento la superficie del entendimiento. Aquél está dirigido hacia adentro, éste hacia fuera. Únicamente el símbolo es capaz de ligar las cosas más dispares en una impresión de conjunto unitario; el lenguaje enhebra sucesivamente las aisladas partes de un período y sólo aporta fragmentariamente a la conciencia aquello que para una general comprensión ha de ser necesariamente presentado de golpe ante el alma. Las palabras convierten lo infinito; los símbolos arrastran consigo el espíritu más allá de los límites del mundo infinito, fluente, hasta el reino de lo infinito, inmutable” (2).

(1) Jung, C. G. La Psique y sus problemas. Pp. 210 y 211.

(2) Citado por E. Aeppli. El lenguaje de los sueños. P. 72.

En la creación de los simbolismos entra en juego la imaginación creadora; el símbolo auna varios términos por medio de un lazo afectivo que circunda los complejos primitivos; el símbolo desarrolla su capacidad de condensación y mediante ésta, varias ideas, multitud de imágenes se expresan en una síntesis que la psiquis humana es capaz de percibirlo. Por eso “el símbolo representa un complejo de trabajo, un complejo de vías de transformación, de evolución, un complejo que trata de asimilarse elementos nuevos” (1).

Los principales simbolismos son los siguientes:

Inventar un idioma para secar la tierra: lenguaje – hombre – origen.

Música para encantar: placer erótico – consecución de deseos.

Dar a luz invertebrados, vertebrados y hombres: impotencia – sexo blando – erección – procreación.

Piedras que representan los órganos genitales: piedra – perpetuación – vida – muerte.

Sueño de la mujer para engendrar: quietismo – la mujer despierta es un peligro – mujer dormida es obtención de deseos.

Comerse el hijo recién nacido: mujer caníbal – robo o frustración para el hombre.

Mujer: tentación hacia el acto sexual – peligro – mutilación – ansiedad sexual.

Bastón de oro: sexo masculino – erección – fecundidad – poder.

Vulva con dientes: mutilación – angustia alimenticia y sexual – impotencia.

El incesto consolida la tierra: inversión del orden cósmico – gran transgresión.

Niño sin huesos: fruto de incesto – castigo – impotencia – angustia.

Cabellera de mujer que al moverla da frutos: energía primitiva – monte de venus – sexo – alimentación.

(1) Ch. Baudouin. Psicoanálisis del Arte. P. 253.

Vestidos que se convierten en piedra: muerte – castigo.

La tierra se traga a los hombres: retorno al seno materno – angustia alimenticia.

Hombre de abundante pelo y barba: energía primitiva – poder.

Guardar las riquezas dentro de los cerros: angustia alimenticia y sexual – regreso al claustro materno.

Piedra azul convierte en tigre: agresión descontrolada – regresión al origen mítico – frustración en la categoría humana.

Baño en la quebrada: purificación – limpieza.

Fuego: purificación – virilidad.

Poporo: recipiente del mambe – mujer –madre.

Kalamutza: palo de poporo –bastón –hombre.

Nuevamente encontramos que los simbolismos más característicos encontrados en los mitos encierran las constelaciones provocadas por los tres grandes sectores de toda cultura: alimentación, sexo y agresión; ya que el mito como todas las instituciones no tiene su origen y medida en los elementos físicos o las fuerzas naturales sino en la sociedad, verdadero dechado y artífice del mito; sus motivos, sus ideas y representaciones no son más que proyecciones un poco deformadas de la vida social del hombre. El mito, por ser una de las creación más antiguas de la humanidad, donde los grandes deseos y angustias encuentran un cauce para sus fuerzas arrolladoras, es un producto de la imaginación creadora, es la expresión artística de una etapa de la humanidad; por eso se lo encuentra en los orígenes de ella, de la religión de la filosofía sublimando deseos y esperanzas que no son factibles conseguirlos en la realidad, constituyéndose en manantial donde se alimentan las manifestaciones estéticas de una cultura. Los simbolismos, al ser analizados, muestran el contenido encubierto que guarda la mítica en sus relatos, nos aclara el sentido pragmático cuando otras personas fuera de nuestro mundo satisfacen los deseos reprimidos de nuestra cultura y así la mítica en su camino de perfección avanza y se transforma en religión o conciencia moral del grupo. “La conciencia moral –dice Freud– presenta una gran afinidad con la angustia hasta el punto que podemos

describirla sin vacilar, como una ‘conciencia angustiante’”. Ahora bien, sabemos que la angustia nace en lo inconsciente. La psicología de las neurosis nos ha demostrado que cuando ha tenido efecto una represión de deseos, queda transformada en angustia, la libido de los mismos. A propósito de esto recordamos que en la conciencia moral hay también algo desconocido e inconsciente, esto es las razones de la represión y de la repulsa de determinados deseos. Este inconsciente desconocido es lo que determina el carácter angustioso de la conciencia moral” (1). En la mítica transcrita se ve la situación angustiada del grupo frente a las constelaciones de sexo y alimentación que originan a su vez la agresión; se ve claramente que todos estos complejos aún no han sido sublimados y si bien el Mama realiza un gran esfuerzo para mantener el equilibrio social, el individuo con sus deseos trata de romper las vallas impuestas a la plena satisfacción de los mismos; es palpable la lucha entre individuo y cultura.

Para aclarar más este problema de la creación de la mítica como una elaboración de la sociedad, veamos un esquema de la personalidad básica del individuo kágaba, entendiendo por tal la resultante de la acción de las instituciones de la cultura kágaba sobre el individuo con sus determinadas técnicas de pensamiento, sus actitudes peculiares ante los objetos; sus sistemas de seguridad y la formación del super ego. Hemos visto que en esta cultura el status, la seguridad alimenticia y sexual y la actitud del individuo frente a la divinidad está supeditada a la conducta del Mama como proveedor de seguranzas.

El individuo kágaba desde que nace hasta que muere queda sujeto a las normas que le ha impuesto su cultura; en su etapa de dependencia siente más intensamente esta influencia y a medida que crece estará obligado a moldear su conducta y sus actitudes ante las personas que lo rodean: padres, ancianos, niños, el Mama, etc.; ante los objetos que lo circundan y aprenderá a obrar en esta y no en otra forma para lograr la respuesta emotiva en los demás, para obtener

(1) Freud. Totem y Tabú. P. 97.

la seguridad personal y del grupo y por último, al ser miembro activo de la comunidad sabrá y sentirá lo que es bueno y lo que es malo; lo que está permitido y lo que está prohibido, adquiriendo cada día una conciencia más clara y precisa, obedeciendo a una conciencia moral o super ego, ora conciente, ora inconscientemente, pero siempre sometido a ella. Parte de esta conciencia moral está contenida en la mítica, por eso el esquema de la personalidad básica nos ayuda a explicar la formación de aquélla.

INSTITUCIONES PRIMARIAS	PERSONALIDAD BASICA	INSTITUCIONES SECUNDARIAS
<p>Matrimonio monógamo. Primer puesto familiar para el marido. La mujer, papel completamente secundario. El hombre mambea, la mujer no.</p>	<p>Afirmación de la autoridad del hombre. Despotismo marital. Tensión entre sexos.</p>	<p>El Mama es el único polígamo. La mitología concede el primer puesto a la mujer. La mujer controlaba antes el grupo.</p>
<p>El pueblo es el aglutinante del grupo. El Mama, el eje central de la comunidad, administra justicia. Las mujeres están excluidas de la Casa Ceremonial. Todos deben confesarse ante el Mama.</p>	<p>Conducta fuertemente institucionalizada. Respeto al Mama. Control de la agresión.</p>	<p>El Mama concede todas las seguranzas e interviene en toda la vida del individuo.</p>
<p>El Mama no debe mirar al sol mientras dure el noviciado. Aprende toda la tradición. Educación anal restrictiva. Vida austera.</p> <p>Tabus sexuales. Incesto. Meses después del alumbramiento. Período menstrual. Homosexualismo. Masturbación.</p>	<p>Represión sexual. Ansiedad en los contraventores. Indicios de impotencia.</p> <p>Personalidad introversa. Conservador. Fanático. Egoísta. Recatado.</p>	<p>En la mitología, castigo seguro. Pérdida de las cosechas. Calamidades. Forzosa confesión ante el Mama.</p> <p>Es clarividente. Posee Sohorín. Mantiene el primer status del grupo. Erotismo anal. Mantiene el control del grupo.</p>

INSTITUCIONES PRIMARIAS	PERSONALIDAD BASICA	INSTITUCIONES SECUNDARIAS
<p>En la muerte del Mama todo el que haya recibido seguranzas debe cantar, bailar y recordar al difunto.</p>	<p>Seguridad.</p>	<p>Congraciarse con los espíritus.</p>
<p>La mujer embarazada influye sobre las buenas cosechas. Presencia de la mochila de alimentos en el bautizo.</p>	<p>Seguridad alimentaria.</p>	<p>Prestigio de la mujer.</p>
<p>Adquisición de la buena tierra en la mitología. Seraira da alimentos para los indios y el Padre Eterno para los blancos.</p> <p>Kimaku compone todos los cultivos. Se pide coca para mitigar el hambre.</p>	<p>Seguridad alimenticia.</p>	<p>La mujer, dispensadora de bienes. Satisfacción alimenticia. El padre dispensador de alimentos. La madre concede la coca.</p>

Los simbolismos y la personalidad básica indican que las instituciones más frecuentes y las que siente más íntimamente el grupo, se refieren a la alimentación y al sexo y en torno de estas dos giran las reglas coercitivas de la sociedad. La mitología casi en su totalidad ha surgido para satisfacer las necesidades que reclaman las tres grandes constelaciones de la cultura: alimentación, sexo y agresión. Por eso la mitología nace de la necesidad de satisfacer los deseos y esperanzas que toda sociedad forja bajo la presión de su cultura.

Esta es la raíz, el manantial primigenio que nutre la mitología. Por eso “Durkheim parte del principio de que no será posible explicar el mito mientras tratemos de buscar sus fuentes en el mundo físico, en una institución de fenómenos naturales. No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito. Todos sus motivos fundamentales son proyecciones de la vida social del hombre. Mediante estas proyecciones la naturaleza se convierte en la imagen del mundo social, refleja sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones” ⁽¹⁾. La mítica muestra la preocupación del grupo por los muertos, y esa preocupación es remarcada cuando se trata de seres maléficos, a quienes se teme, los que pueden destruir al individuo, por eso los caníbales como *Nuánashe* obligan al grupo, una vez que se les ha dado muerte o guardar su cuerpo y confiarlo a la custodia del hombre más poderoso, como el Mama. A la muerte del Mama vimos el afán del grupo para congraciarse con el difunto y solicitarle que regrese a ayudar a su sucesor. El culto de los antepasados ocupa una buena parte de todas las mitologías ya que la muerte, como un hecho físico, como un hecho real, impresiona fuertemente a la mentalidad primitiva. Al culto de la muerte se debe en parte las ideas de la vida ultraterrena en la que se proyecta a los seres que han desaparecido, y quienes se encuentran relacionadas en el individuo ya sea por una gran afectividad, ya por un gran temor. “El temor a la muerte –dice Cassirer– representa, sin duda, uno de los instintos humanos más generales y más profundamente arraigados. La primera reacción

(1) Ernst Cassirer. Antropología Filosófica. P. 153.

del hombre ante el cadáver ha debido ser abandonarlo a su suerte y huír de él con terror. Pero semejante reacción la encontramos sólo en unos cuantos casos excepcionales; muy pronto es superada por la actitud contraria por el deseo de detener o evocar el espíritu muerto. Nuestro material etnológico nos muestra la lucha entre estos dos impulsos. Pero parece que por lo general acaba de dominar el segundo. Es cierto que encontramos también diversos intentos para evitar que el espíritu del muerto retorne a la casa... Pero en la mayoría de los casos prevalece la tendencia contraria” (1). La mítica kágaba también llena en parte esta modalidad de la mentalidad primitiva.

La mítica transcrita se ubica en el período consmogónico; aún le falta evolucionar mucho para entrar definitivamente en el período teogónico; en esto sigue las líneas directrices de la mítica americana que se encontraba en su mayoría en ese período en el momento de la conquista. Culturas más avanzadas en organización social, como los Inca, apenas habían entrado en el período teogónico y se encontraban en la etapa de afirmación en el momento de la conquista. Latcham dice al respecto: “Otro punto en que debemos insistir, uno que está en directa contradicción a mucho de lo que se ha escrito en los últimos años, es con referencia a la universalidad de la idea de Dios como Ser Supremo, Omnipotente y Creador. En nuestras investigaciones de las antiguas religiones andinas no hemos hallado el menor indicio de un monoteísmo que puede haber antecedido las creencias animísticas o el politeísmo de aquellas naciones, ni siquiera alguna prueba que un culto monoteísta se haya conocido en alguna parte, y no nos parece probable que semejante culto haya existido en el continente antes de la llegada de los europeos”. Y más adelante: “No hallamos en toda la religión andina el menor indicio de que algún pueblo haya tenido en algún tiempo un culto monoteísta y menos aún que haya imaginado un Dios supremo, creador de todo el universo, omnipotente y espiritual” (2).

(1) Cassirer. O. C. Pp. 166 y 167

(2) Latcham. Las Creencias Religiosas de los Antiguos Peruanos. pp. 15, 503.

La mítica americana que hasta ahora se conoce fragmentariamente, debe complementarse con la recolección de toda la tradición entre los grupos indígenas existentes que aún la guardan y que ella forma su código moral y su mejor asidero al pasado, a su tradición, a sus normas propias todavía no influidas lo suficiente para cambiar el mito en su expresión y contenido. La mítica nos proporciona el material para conocer globalmente la mentalidad del pueblo que la crea; tratar de comprender racionalmente sus reacciones psíquicas hacia las personas y hacia los objetos, ella nos muestra la capacidad creadora de dichas sociedades. Con razón dice Sainz de Robles: “Cuando el hombre sabe, *crea la historia*. Cuando el hombre ignora, *crea el mito*. Las dos creaciones responden a una misma ilusión de integridad espiritual. El hombre primitivo quiso explicárselo todo por un procedimiento que superaba a sus posibilidades, pero no a sus anhelos. Este procedimiento fue el mito; y al mito contribuyó también, y no en pequeña parte, un primario sentimiento religioso. La fe ciega en lo sobrenatural que logra cuanto se malogra en lo natural. En los mitos, en efecto, se delata la iniciación del fecundo afán primero del hombre hacia toda la ciencia –deseo de explicarse cuanto lo rodea–; hacia toda religión, –deseo de explicarse a sí mismo y su origen y su destino–; hacia toda poesía, –deseo de cumplir los sentimientos, y de lograr las sensaciones irreprimibles–. Y por el mito, el hombre, que no sabía otra cosa sino que vivía, hizo vivientes a cuantas maravillas tenía al alcance de sus ojos o de sus manos” ⁽¹⁾.

Ojalá que día a día podamos continuar la tarea de dar a conocer la mítica precolombina y la que aún existe en las culturas primitivas de Colombia, ojalá que otros investigadores continúen su labor empezada en este tema, para que la mitología americana sea cada día más completa. Esto nos proporcionará la visión de conjunto de un aspecto tan importante como la religión en los pueblos americanos antes de que la cultura occidental los incorporara a su órbita y les hiciera volver la espalda a sus más caras tradiciones, porque

(1) Sainz de Robles. Diccionario Mitológico Universal. Pp. X y XI.

a pesar de esto su fuerza inconsciente sigue pesando en las creencias y el espíritu de las nuevas nacionalidades de América.

BIBLIOGRAFÍA

- Boudovin, Charles.* –“Psicoanálisis del Arte”. Ediciones Siglo XX. Buenos Aires, 1946.
- Besson, Maurice.* –“Totemismo”. Colección Labor, 1931.
- Benedict, Ruth.*– “El hombre y la cultura”. Editorial Suramericana. Buenos Aires. 1939.
- Bonilla y San Martín, Adolfo.*- “Los mitos de la América precolombina”. Editorial Cervantes. Barcelona. 1923.
- Callois, Roger.* –“El mito y el hombre”. Editorial Sur. Buenos Aires. 1939.
- Callois, Roger.* –“El hombre y lo sagrado”. Fondo de la Cultura Económica. México. 1942.
- Cassirer, Ernst.* –“Antropología filosófica”. Introducción a una filosofía de la Cultura. Fondo de Cultura Económica. México. 1945.
- Castiglioni, Arturo.* –“Encantamiento y magia”. Fondo de Cultura Económica. Mexico. 1947.
- Celedón, Rafael, Presbo.* –“Gramática de la lengua Kógaba”. Con varios vocabularios y catecismos. París. Maison Neuve. Freres & Ch. Ledere. Editeurs. 1886.
- Chaves Ch., Milcíades.* –“Mitos, tradiciones y cuentos de los indios chami”. En Boletín de Arqueología. Vol. I, No. 2. Bogotá, 1945.
- Chaves Ch., Milcíades.* –“Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira”. En Boletín de Arqueología. Vol. II, No. 4. Bogotá, 1946.
- De Jonnes, Moreau.* –“Los tiempos mitológicos”. Editor, Daniel Jorro. Madrid. 1910.
- Freud, S.* –“La interpretación de los sueños”. Tomo VI. Traducción directa de la séptima edición alemana, con aportaciones del doctor Otto Rank. Por Luis López Ballesteros y de Torres. Editorial Americana. Buenos Aires. 1943.
- Freud, S.* –“La interpretación de los sueños”. Tomo VII. Traducción directa de la séptima edición alemana, con aportaciones del doctor Otto Rank, por Luis López Ballesteros y de Torres. Editorial Americana. Buenos Aires. 1943.
- Freud, S.* –“Totem y Tabu”. Tomo VIII. Traducción directa del alemán, de Luis López Ballesteros y de Torres. Editorial Americana. Buenos Aires. 1943.
- Freud, S.* –“El porvenir de las religiones”. Tomo XIV. Traducción directa del alemán, de Luis López Ballesteros y de Torres. Editorial Americana. Buenos Aires, 1943.
- Grasserie R. de la y Kreglinger, R.* –“Psicología de las religiones”. Evolución religiosa de la humanidad. Ediciones Pavlov. México, D.F.

- Huxley, Julián*. –“El hombre está solo”. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1942.
- Jung, C. G.* –“*Realidad del Alma*”. Aplicación y progreso de la Nueva Psicología. Segunda Edición. Editorial Losada, S.A. Buenos Aires, 1946.
- Jung, C. G.* –“La psique y sus problemas actuales”. Editorial Poblet. Madrid, 1935.
- Jung, C. G.* –“Tipos psicológicos”. Editorial Sudamericana. Tercera edición. Buenos Aires, 1945.
- Kardiner, Abram*. –“El individuo y su sociedad”. Fondo de Cultura Económica. México. 1945.
- Koch-Grumberg, Theodor*. –“Von Roroima Zum Orinoco”, Zweiter Band. My them und Legenden der Taulipang –und Arekuna–. Indianer. Verlag Strecker und Schoroder in Stuttgart. 1924. Versión española hecha en el Instituto Etnológico Nacional por Eginhard Menghius.
- Linton, Ralph*. –“Cultura y personalidad”. Fondo de Cultura Económica. México, 1945.
- Linton, Ralph*. –“Estudio del hombre”. Fondo de Cultura Económica. México, 1944.
- Latcham, Ricardo E.* –“Las creencias religiosas de los antiguos peruanos”. Establecimientos Gráficos Balcelis & Co. Santiago de Chile. 1929.
- Metraux, Alfred*. –“Le Shamanisme chez les indies de L´Amerique du Sur Tropicale”. En “Acta Americana”. Vol. 2º. No. 3. México, 1944.
- Metraux, Alfred*. –“Ensayos de mitología comparada sudamericana”. En “América Indígena”. Vol. VII, No. 1. México. 1948.
- Park, Villard Z.* –“Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta”, en Handbook of South American Indians. 1946.
- Recinos, Adrian*. –“Popol Vuh”. Las antiguas historias de Quinché. Traducidas del texto original con una introducción y notas. Fondo de Cultura Económica. México. 1947.
- Reichel-Dolmatoff, Gerard*. –“Mitos y cuentas de los indios chimila”. En Boletín de Arqueología. Vol. I, No. 1. Bogotá, 1945.
- Reclus, Eliseo*. –“Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta”. Versión castellana por J. J. Tip. Mogollón. Cartagena, 1935.
- Saurat, Denis*. –“Historia de las religiones”. Empresa Editora Zig-Zag. Santiago de Chile. 1940.
- Sainz de Robles, Federico Carlos*. –“Diccionario Mitológico Universal”. M. Aguilar, Editor. Madrid. 1944.
- Schnepf, Geral J.* –“El concepto del Mana”. En “Acta Antropológica”. México. 1947.
- Tello, Julio C.* –“Wira Kocha”, en Revista *Inca*. Vol. I, No. 1. Universidad de San Marcos, Lima. 1923.
- Tello, Julio C.* –“Wira Kocha”, en Revista *Inca*. Vol. I, No. 3. Universidad de San Marcos, Lima. 1923.
- Wach, Joachim*. –“Sociología de la religión”. Fondo de la Cultura Económica. México. 1946.



Lámina I
"Mama" Vicente,
anciano del grupo Kágaba.

Lámina II
Anciano Kágaba en actitud de viaje. Nótese las dos mochilas terciadas y la que lleva sujeta a la cabeza. En las manos el poporo y el calamatza, para el mambeo de la coca.





Lámina III

Hombre Kágaba con su traje diario.



Lámina IV

Madre Kágaba llevando a espaldas el niño en su típica mochila.



Lámina V

Mujer Kágaba frente a un rancho.



Lámina VI

Mujer Kágaba con su vestido diario.



Lámina VII

Mujer adolescente Kágaba.
Nótese que aún no lleva el hombro
descubierto.



Lámina VIII

Niño Kágaba con todos los arreos de transporte.



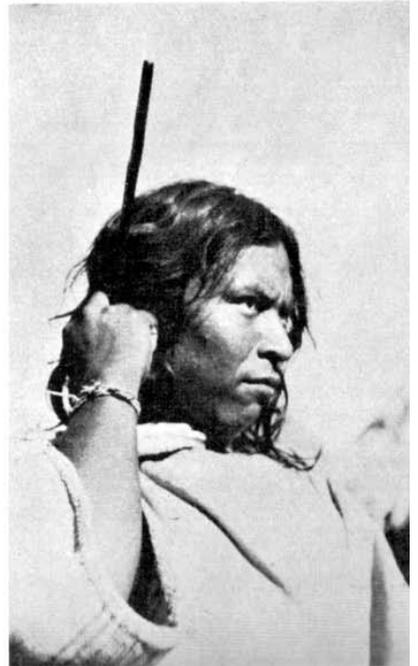
Lámina IX

Casas de planta circular y techo cónico
en el pueblo de San Andrés.



Lámina X

Hombre Kágaba acompañado de dos mujeres. Nótese que las mujeres llevan collares y un hombro descubierto.



LáminaXI

Seye Ababi Makó, informador de varios mitos transcritos.



Lámina XII

Escena típica de una comida en los días de reunión en el pueblo. Unicamente los hombres rodean la bandeja de alimentos.

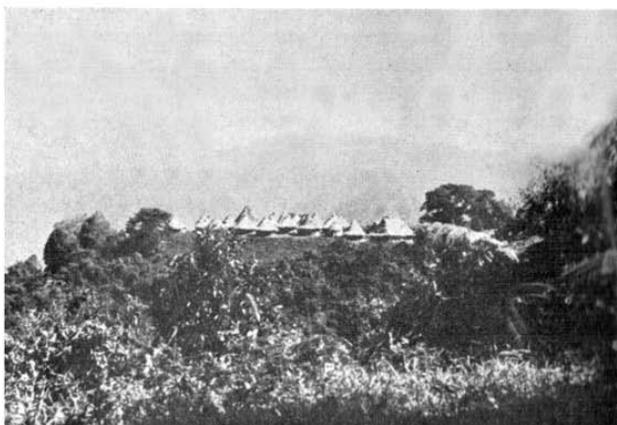


Lámina XIII

Pueblo de San Andrés, lugar donde se realizaron las investigaciones.

A R C H I V O S

PACIFICACION DE LA PROVINCIA DE CITARA

Cortesía del Dr. ENRIQUE ORTEGA RICAURTE

Muy poderoso Señor:

Hallándome ocupado en el oficio del Teniente de Gobernador en las cuatro ciudades, Anserma y su distrito, llegó a visitarlas vuestro gobernador de Popayán, don Jerónimo de Berrío, por el mes de diciembre del año de mil seiscientos y ochenta y seis, y dentro un mes dispuso entrar con milicia a las provincias del Chocó a pacificar la de Citará (muy vocinglera por la ambición y envidia de los hombres y malicia del demonio). Viendo yo a mi capitán general en tal riesgo, me ofrecí a vuestro real servicio entrar a acompañarle. Admitiome nombrándome por sargento mayor, y a las primeras jornadas tuvo aviso de que el enemigo pirata había saqueado a la ciudad de Guayaquil, y una embarcación de ellos en el puerto de Tumaco, de la provincia de Barbacoas y gobierno de Popayán, por lo cual le fue preciso volver al socorro, encargando la pacificación de ésta a don Carlos de Sotomayor, proseguimos y llegamos. Asistió la milicia desde abril hasta octubre; y por haberse conseguido la muerte del tirano Quiruvida y otros que le seguían y ofrecer los caciques que saliendo la milicia de esta provincia dejando sosegar a los indios que andaban huyendo en partes muy remotas, irían ellos y los llamarían y recogerían y reducirían a los pueblos; se aumentó llevándose armas y soldados, y por orden del gobernador y por su lugarteniente me dejaron para que yo los acabase de poblar a los indios y hacer cultivar la tierra que en

cinco años de guerra no quedó señal de estancia, por lo cual ha habido fiera hambre, siguiéndole su compañera la enfermedad, que hasta hoy dura, y ha muerto alguna gente miserable, que la de valor ha buscado sustento silvestre con que ha resistido. Al presente hay algún maíz y plátanos, que son los únicos frutos de esta provincia, y minerales de oro de fácil labor y buenos jornales; a la parte de Oriente, generalmente, el General don Carlos de Sotomayor les impuso a cada indio tributario tres pesos de oro común; un peso y medio, para la Real Hacienda; un peso de estipendio, para el doctrinero, y el medio peso restante para congrua del corregidor en cada tercio de Navidad y San Juan, y lo aceptaron todos y ofrecieron de pagarlo siempre desde este presente de San Juan.

Habrá dos meses que el Gobernador de Antioquia les invitó a decir (según dice el cacique Puri) que era muy excesivo y que sólo pagasen un peso y llevasen ellos mismos los tributos a la ciudad de Antioquia; y como es favorable para ellos se les ha encajado de manera que he tenido trabajo para persuadirles que el dicho gobernador no tiene jurisdicción, ni puede dispensar, que sólo puede hacerlo vuestra alteza.

Habiéndose recogido los de este pueblo de Lloró (que es el mejor por haber en él ajusticiado el maestro de campo don Juan de Caicedo más de treinta indios de los más soberbios, que el enfermo del accidente violento siempre le aprovecha la sangría), han resuelto los indios llevarlos a esa corte y saber de V. A. lo que han de pagar; y por parecerme a mí que por este medio se conseguirá la quietud de ellos, me ha parecido acertado y así van cuatro de los más principales con el oro de los tributos.

Poco después que se ausentó la milicia, se ausentó también el doctrinero que dejó en este pueblo el dicho maestro de campo don Carlos, para lo cual no ha habido doctrinero; yo he doctrinado a los niños dos horas cada día, una a la mañana y la otra a la tarde y han acudido continuamente más de cien niños, y por su defecto, sacado la porción del corregimiento, van los tributos por entero en oro en polvo común; y aun de la dicha porción de corregidor remató la mitad que le toca al derecho de media anata por razón del oficio, que

todos juntos importa trescientos y treinta pesos del dicho oro, como consta de la memoria que remito.

El otro pueblo se nombra Negua; está fundado a las márgenes de un río del mismo nombre, el cual se ha reedificado con indios delincuentes y algunos dóciles, donde se entablaron las minas de oro y se continúan, aunque al presente no hay más de diez y ocho esclavos negros de Juan Bueno de Valdés y doce del licenciado Miguel Benítez de la Serna que se ejercitan en sacar oro. Estos, sus mineros y cuatro hombres que les buscan los mantenimientos, son todos los cristianos que hoy tiene esta miserable y desgraciada provincia, y un doctrinero clérigo, presbítero, muy enfermo y deseoso de salir a curarse.

Habrá ocho días que vine de allí, que dista una jornada larga, y dejé cobrados ochenta y un tributos. Mañana, Dios mediante, volveré a acabar de recogerlos.

Esta provincia, señor, no tiene tanta gente como la envidia ha publicado, aunque es verdad que la distancia de la tierra es muy dilatada; es toda un abismo y horror de montañas, ríos y ciénagas coronada de altísimas cordilleras que le tributan multitud de aguas, con las cuales se cría el gran desapacible río de Atrato, que pasa por la mitad de la provincia; hoy desagua en la mar del Norte, entre Cartagena y Portobelo, en una ensenada o playa donde de ordinario suelen abrigarse los piratas que han subido algunas veces por esta apacible río arriba hasta el riñón de la provincia. Mas como los indios son sangrientos y astutos, muy ejercitados en las armas y vigiliass, les han hecho retirar con daño y menoscabo.

Otras naciones hay de indios bárbaros en algunos ríos que entran en este Atrato, a ocho jornadas de este pueblo, según dicen los naturales, con quienes éstos tienen gran enemistad, y se matan unos a otros sin desafío, ni ruido, a manera de hurtos y robos de noche sin dejar con vida a hombre, ni mujer, salvo a los niños que los cautivan para sus esclavos.

Mejor fuera, señor, que los ambiciosos pretendientes, ejecutasen y mostrasen su celo y valor en conquistar a aquellos y dejar sosegar a éstos, que con la persecución de nuestros soldados y la de los otros, que digo que no se han des-

cuidado; han perecido la mitad de la gente y están arrepentidos del motín que tuvieron y desean ser vasallos de vuestra real persona; y como vuestra alteza con su gran poder quita las competencias de jurisdicción, aseguro quedarán entablados en lo que se les impusiere por el juez de buena intención, pero durante la competencia es muy difícil.

Por la experiencia que tengo, señor, me parece conveniente que a los indios que van a esa Corte, usando de humanidad, les hable vuestra alteza, porque sus palabras se les imprimirán en la memoria y dirán a los demás lo que oyeron y no creerán siniestro a vuestras provisiones, porque son bárbaros y muy sospechosos.

El gobernador de Popayán manda que los tributos se remitan a la Real Caja de Anserma; el de Antioquia, a la de aquella ciudad; yo bien sé a quién debo obedecer, mas para el desengaño de estos bárbaros conviene que vuestra alteza a mí me lo mande y a ellos les diga aquí no hay ordenanzas de indios, ni minas; son muy convenientes, si vuestra alteza fuere servido mandándomelo, las haré yo guiado de la nueva recopilación y de la experiencia.

El dicho maestro de campo hizo descripción y numeración de los indios; por falta de papel no dejó traslado y se llevó los originales.

A la que se hizo en este pueblo me hallé presente; tuve curiosidad de sacar traslado en papel común de los indios tributarios y reservados, por el cual me he guiado; y a continuación he puesto los que se han presentado después que se ausentó la milicia. Sospecho que hay algunos más, pero como no se llaman, se esconden con malicia por no pagar tributo. Así, por esta razón, como porque algunos se han mudado de un pueblo a otro y casándose en su ley, importa que se haga descripción nuevamente. Siendo vuestra alteza servido la haré trayéndome papel corriente los indios que llevan el despacho.

Entre esta provincia y la ciudad de Anserma está la del Tatama, por donde pasamos, y dijo el gobernador corregidor que no se han conservado por las inquietudes que le han dado algunos vecinos de Anserma; no tienen doctrinero, ni pueblo, viven en retiros inexpugnables los indios, y hay tantos

como en esta provincia. Para que se consiga su poblazón me parece conveniente que vuestra alteza le envíe corregidor inhibido de los jueces de Anserma y su jurisdicción, y dos sacerdotes de buenas y sanas costumbres y vida.

Los indios de Anserma, tierra muy pobre, pagan el tercio de Navidad dos pesos y seis tomines, y el de San Juan, dos pesos y medio; los de el Noanama, que son también chocoes, pagan cada tercio dos pesos y dos tomines, pero están obligados a dar abasto de maíz a las minas, que hay muchas, y más de cien negros y mucha gente libre a razón de dos pesos de oro la hanega, siendo así que los libres que siembran y cogen maíz lo venden de ordinario a seis pesos de oro la hanega; éstos, con más facilidad, pueden pagar los dichos tres pesos, que los dichos un peso, por la generalidad de las ricas minas y por congratularlos en algo; siendo de la aceptación de vuestra alteza, a éstos se les puede conceder y tasar que el maíz que hasta aquí han vendido a dos pesos la hanega, lo venden a tres pesos, o a dos tomines el almud, que es lo mismo, pero más inteligible para ellos, que no saben cuánto es hanega y se guían por cestones y hay diferencias entre ellos y los mineros. Como humilde y leal vasallo de V. R. P. E. informado de la verdad, sin pasión, deseando el aumento de vuestra real Corona, patrimonio y la quietud de estos naturales por mi buen celo debe ser perdonado si pareciere importuno, prolijo y necio. Dios Nuestro Señor guarde vuestra real y católica persona en toda felicidad y aumento.

Lloró, julio 12 de 1688 años.

A los pies reales de vuestra real y poderosa persona, vuestro humilde vasallo,

Antonio de Veroiz

(Al margen dice). Llévase esta carta, con los demás autos remitidos y el paquete de oro que asimesmo se ha presentado en este Acuerdo, a los oficiales reales, y con lo que dijeren, vista al señor fiscal. (Hay tres rúbricas). Salió proveído el decreto de suso de la sala del Real Acuerdo de Justicia, fecha por los señores Presidente y oidores de la Real Audiencia de Su Majestad de este Reino, en Santafé, a tres de agosto de mil seiscientos y ochenta y ocho años. Reinalte.

Santafé, tres de agosto de mil seiscientos y ochenta y ocho años. Estando en la Real Caja de esta Corte, en presencia del señor don Manuel Suárez de Abreu, del orden de Cristo, le entregué el paquete de oro contenido en esta carta, cerrado y liado y encerrado como se me entregó en la Real Audiencia con la carta cerrada, y esta carta y lista en tres fojas, a todo lo cual doy fe. Testigos, Nicolás de los Reyes Ibarde y Aguilar. –Don Francisco Antonio Reinalte.

Señores:

Después de haber asistido como sargento mayor a la pacificación de esta provincia de Citará, y retirándose la milicia, llevando las armas, por mandato del Gobernador de Popayán y por su lugarteniente, quedé aquí para acabar de poblar los indios naturales, hacerles cultivar la tierra, en que no había quedado, en cinco años de guerra, planta ni semilla, por lo cual se ha padecido lo que Dios sabe y yo callo por el riesgo del crédito.

El general de esta última entrada fue don Carlos de Sotomayor, el cual les impuso tres pesos de tributo a los indios naturales; un peso y medio, para la Hacienda Real; un peso de estipendio, para el cura doctrinero, y el medio restante para congrua del corregidor, y lo aceptaron los indios conformes y ofrecieron de pagar, desde este presente tercio de San Juan en adelante, siempre.

Habrá dos meses que el gobernador de Antioquia les envió a decir a los indios que el tributo impuesto era muy excesivo y que sólo pagasen un peso para Su Majestad, dejando a un lado doctrinero y corregidor. Sólo por no dejar de ser opuesto, como ha sido siempre aquel gobierno, se les encajó a los indios esta novedad por lo favorable, de manera que han estado pertinaces en no querer dar más de un peso. En fin, con continuas persuasiones he podido persuadirles a que el gobernador de Antioquia no tiene jurisdicción para dispensar en lo impuesto, ni en otra cosa, sin expresa orden de Su Majestad o de la Real Audiencia, y que se aquieten, porque se volverán los soldados de no.

Ya gracias a Dios, han pagado los de este pueblo de Lloró hasta el número de ciento y veinte, a razón de los dichos tres pesos, y por no haber asistido doctrinero, sacado el medio peso de oro del corregimiento, envió los tributos por entero con los indios principales de este pueblo; y por lo que toca al real derecho de media anata de mi oficio, también remito la mitad de dicha congrua.

El gobernador de Antioquia manda (aunque no puede, ni debe) que lleven los tributos a la caja real de Antioquia; el de Popayán manda que se lleven a la de Anserma. Yo bien sé, a quien debo obedecer, mas porque los indios se desengañen los remito a esa real caja y se declare cuanto han de pagar de tributo a los indios y a qué real caja se han de remitir.

Habrà ocho días que vine del otro pueblo, que se nombra Negua, donde dejé ochenta y un tributos cobrados. Mañana volveré, Dios mediante, a acabar de recogerlos y también los remitiré a esa real caja con los indios, para que oigan ellos mismos lo que mandare la Real Audiencia. En el pueblo de Negua ha habido doctrinero desde el principio de este presente año, y así se le pagará el estipendio.

En el dicho pueblo de Negua hubo muchas minas y esclavos, que las labraban, pero después del alzamiento, en que murieron muchos, salieron los más de los que escaparon con vida por el socorro. Al presente no hay más de diez y ocho negros esclavos de mina del gobernador Juan Bueno de Valdés y doce del licenciado Miguel Benítez de la Serna, y cuatro de Fabián Ramírez. Procuraré cobrar los quintos del oro que se han sacado y lo remitiré con los tributos.

Aquí no hay ordenanzas de minas, ni de indios; conviene que se hagan.

El maestro de campo don Carlos, hizo descripción y numeración de los indios naturales de esta provincia que estaban poblados y reducidos, mas por falta de papel no dejó traslado; yo me hallé presente a la que se hizo en este pueblo de Lloró, y tuve curiosidad de sacar un traslado de los tributarios y reservados, por el cual me he gobernado para la cobranza de los tributos; sospecho que hay más, pero como no se llaman, se esconden con malicia por no pagar el tri-

buto. Algunos se han presentado y están escritos a continuación y remito un tanto, por si el dicho general no hubiese enviado los autos originales a la Real Audiencia.

Sírvase vuestras mercedes de enviarme certificación de lo que envió por la media anata, y de mandarme lo que fuere del servicio del Rey y de vuestras mercedes, cuyas vidas guarde Dios Nuestro Señor muchos años. Lloró, julio 12 de 1688 años.

Besa las manos de vuestras mercedes su afecto servidor y criado.

Antonio de Veroiz

(Archivo Nacional, *Caciques de Indios*, tomo 10, folios 494 r. a 196 v.)

I N D I G E N I S M O

INFORME PRELIMINAR SOBRE ASPECTOS SOCIALES Y ECONOMICOS DE LA GUAJIRA

EXPEDICION 1947

Redactado por ROBERTO PINEDA GIRALDO

Este informe ha sido redactado, teniendo en cuenta los datos recogidos por los investigadores Roberto Pineda Giraldo, María Rosa de Recasens y Virginia Gutiérrez de Pineda Giraldo.

ESTADO FISCAL

La vigencia fiscal de la Guajira va desde el 1° de abril hasta el 30 de marzo.

El total de los recaudos para la vigencia fiscal 1947-1948 sube al monto de \$181.193.90.

Las fuentes de recaudo de la Administración de Hacienda de la Comisaría de la Guajira, son las siguientes, con las cifras correspondientes al recaudo de la vigencia pasada:

Tabaco	\$	5.746.20
Licores		8.602.50
Tiendas y almacenes		2.771.10
Degüello		2.354.50
Patentes		358.00
Vehículos		6.051.50
Multas		2.632.00

Agua y luz	2.578.30
Cerveza	2.574.00
Varios	8.705.48
<hr/>	
TOTAL	\$ 42.373.58
<hr/>	

Con respecto al impuesto a los licores, hay que hacer la advertencia de que se cobra únicamente a los nacionales. Los extranjeros, aun cuando se consumen en cantidades considerables, no se los carga con impuesto alguno.

La suma correspondiente a vehículos se explica por el impuesto que la Comisaría cobra a todo carro que transita por su territorio, así: \$ 3,50 cada vehículo nacional matriculado, y \$ 15.00 cada vehículo extranjero, por pisadura.

Las multas se refieren, casi exclusivamente, a infracciones de tránsito.

En el aparte *Varios*, quedan incluidos los impuestos con que se grava la venta de los animales. Estos impuestos, por cabeza, se cobran así: por la venta de un torete, \$ 1.00; por la venta de un chivo, \$ 0.20; por la venta de una oveja, \$ 0,20; por la venta de una res hembra, \$ 2.00, y por la venta de una bestia, \$ 1.00.

El impuesto de agua y luz se cobra exclusivamente en Uribia. Cada habitante que disponga de estos servicios debe pagar, por cada pluma de 3/8, \$ 2.00 mensuales, y \$ 1.00, también mensual, por cada bombilla de 25 W.

Fuera de estos ingresos que hay anotados, la comisaría ha recibido desde abril a diciembre de 1946, como auxilio del Ministerio de Gobierno, para gastos de administración, la suma de \$ 59.999.94, y además un auxilio de \$ 6.000.00 por parte del Ministerio de Educación, para restaurantes escolares.

El total de los recaudos, sube, pues, a la suma de \$ 181.193.90, habiendo un superávit en la vigencia fiscal 45-46, de \$ 11.650.54.

Con este exiguo presupuesto que hemos dejado diseñado a grandes rasgos, hay que atender a la administración de un territorio de 12.240 kilómetros cuadrados y a una población

que se calcula en 53.409 ⁽¹⁾ habitantes. Ciertamente es que algunos servicios como el de policía no deben ser pagados por la comisaría sino que son atendidos directamente por el gobierno nacional, y cierto es también que más del 90% de esta población es indígena, y que se rige por sus propias leyes y costumbres sin recurrir, sino en muy contados casos, a las autoridades gubernamentales. Casi podría decirse que el gobierno de Uribe funciona exclusivamente para la población llegada a la Guajira de otros departamentos, especialmente del Magdalena, y en su gran mayoría de tipo negro o negroide, población que está constituyendo la base del mestizaje en la península.

EDUCACION

Sin embargo, no puede negarse que una parte del presupuesto se invierte en el indígena. Pero pequeñísima en relación con el problema educativo es, por ejemplo, la partida asignada para resolverlo. El presupuesto para la vigencia fiscal del año 1947 invertido en educación, es de \$ 30.386, más \$ 2.000.00 que le fueron asignados por acuerdo adicional del mismo año. Esta suma se invierte casi en su totalidad en el pago de maestros y maestras y en general en empleados de la educación, incluyendo el inspector comisarial. Una parte también de esta partida, se destina al suministro del internado guajiro que funciona en Uribe bajo la dirección de las “Hermanas de la Madre Laura”, las cuales tienen en dicho establecimiento 70 muchachas guajiras, para cuyo sostenimiento reciben la suma de \$ 375.000 mensuales, que es el apoyo que les presta la Comisaría.

La distribución de las escuelas primarias en la Guajira es como sigue:

Uribe	3
Manaua	1
Puerto Estrella	1

(1) Según el censo de 1938.

El Cardón	1
Marañamana	1
Carraipía	1
El Pájaro	1
Maicao	2
Puerto López	1
Siapana	1
Alpania	1
Ipapure	1
Bahía Honda	1 (Esta funciona por cuenta del Banco de la República).

El total de maestros con que cuenta la Comisaría para la enseñanza de los niños, es de 21, entre hombres y mujeres. El número de niños que concurren a estas escuelas no se tiene exactamente en las oficinas de la Inspección de Educación, pero puede calcularse en término medio a razón de treinta niños (hombres y mujeres) por escuela, es decir, que no más de 500 niños asisten a estos establecimientos. Tampoco puede saberse qué porcentaje representan estos niños en relación con la población escolar de la Comisaría, porque tampoco ésta ha sido censada, ni se ha hecho siquiera un cálculo aproximado.

Excluyendo la población escolar de Uribia, todo el resto puede considerarse como indígena o, por lo menos, mestiza. Es notorio el hecho de que las escuelas de Uribia, la de varones y la de señoritas que tuvimos ocasión de ver reunidas en una “fiesta del maestro”, no presenten ningún niño, ni niña indígena, sino que todos son negros o negroides, hijos de los pobladores que han venido del departamento del Magdalena. La única escuela que tiene población indígena en Uribia, es el Internado Guajiro, dirigido por las religiosas antes mencionadas, las que sólo atienden a la educación de las mujeres.

Dificultades de la educación. —El extenso territorio de la Comisaría de la Guajira, poblado, como ya se dijo, en su gran mayoría por indígenas o mestizos, presenta para la educación dos problemas fundamentales, según nuestro criterio, y que son los siguientes:

1° En esta parte de Colombia ocurre lo que casi no se ve en los otros territorios nacionales; el indio, por razón de su ocupación y de su actividad económica casi estrictamente ganadera, como se verá más adelante, no forma poblados con casas numerosas que den un conglomerado numeroso de familias que puedan formar una verdadera población en el sentido de la palabra. Obligados por la casi total escasez de agua a buscar los sitios que más convengan para el suministro de este elemento a sus ganados, tienen que vivir dispersos en todo el territorio, dejando espacios considerables entre casa y casa, y formando, en muy pocos casos, agrupaciones pequeñísimas de tres o más ranchos con una población muy escasa.

El establecimiento de escuelas se dificulta, pues, considerablemente, si no se atiende de un todo a los niños (internado), suministrándoles desde el vestido y las sandalias hasta la comida y la dormida, pues de lo contrario se verían en la necesidad de recorrer considerables distancias para asistir a la escuela, o simplemente se verían imposibilitados para recurrir a ella. Por esta misma razón, se puede observar que las escuelas se encuentran localizadas en los sitios de mayor concurrencia como Uribia, capital de la Guajira, Manaure, Bahíahonda y El Pájaro, centros de explotación de la sal; El Cardón, centro de la explotación de perlas; Puerto Estrella, Puerto López, Maicao, Carraipía, centros de contrabando con Venezuela o de la provincia (Valledupar y aledaños con Maracaibo, Riohacha, etc.).

2° Por otro lado, la falta de conocimiento de nuestro idioma por parte del indio, y la resistencia que presenta para hablarlo, aun cuando lo conozca el adulto guajiro, constituye otro de los problemas fundamentales para la educación. Vemos por qué:

Para la comunidad indígena constituye un agravante de carácter social el que sus miembros hablen entre sí otro idioma distinto del suyo (wayúkikál). Sólo admiten que los indios lo hablen cuando es necesario haber trato o entenderse en general con el civilizado o extranjero (aríjuna). A pesar de haberse aculturado grandemente, asimilando una buena parte de la cultura colombiana, especialmente de la costa

atlántica, y más especialmente aún del elemento riohachero que es el que domina económica, social y políticamente la región, no quiere hacer entrar en su comunidad el idioma castellano. El indígena, por regla general, entiende y es capaz de hablar el español, pero se restringe para hacerlo. Muchas veces, la mayoría quizás de los casos, se ve cómo uno pregunta algo al indio en español y él responde exactamente la pregunta, pero en su lengua. Gusta mucho, sí, de que su idioma sea aprendido por los demás, y se presta con facilidad para enseñarlo.

Hasta tal punto llega el afianzamiento del idioma natural y la resistencia a hablar uno extraño dentro de la comunidad, que en cierta ocasión un miembro de la tribu familiar epiyú fue oído por otro miembro de su tribu hablar español, e inmediatamente le dio una lección contundente administrándole una paliza, colgándolo por los brazos de un árbol y disponiéndose luego para quitarle la vida con su cuchillo, acto que fue impedido por otro indio epieyú. El resultado de esta lección fue que el indio que se tomó el derecho de irrespetar a su comunidad hablando un idioma distinto al suyo, perdió el uso de sus facultades mentales y aun hoy puede verse a este anormal sufriendo las consecuencias de su desacato.

Por estas mismas razones, es muy frecuente en la Guajira Alta (tal vez la menos reacia a la influencia del idioma castellano), encontrar familias compuestas por una india, que es la madre; un mestizo, un mulato o un blanco, que es el padre, y varios hijos. Pues bien: dentro de esta comunidad familiar el idioma predominante es el guajiro, idioma de la madre, y son precisamente ésta y las niñas, las que mayor resistencia presentan para hablar el idioma del padre.

La Guajira es, pues, talvez, la única región extensa del país en donde un idioma aborigen se ha impuesto definitivamente. El hecho de ser esta población una comunidad de régimen económico relativamente fuerte, ya que vive especialmente de la ganadería, y en menor escala de la agricultura y de los tejidos, y el hecho de presentar una resistencia bastante marcada a hablar un idioma extraño, ha obligado al elemento costeño que comienza a introducirse en su territorio, a adoptar, aunque sea malamente hablado, el idioma abori-

gen para las actividades comerciales. Tan cierto es esto, que las tiendas más visitadas por el indio en Uribia son aquellas cuyos dueños pueden entenderse con ellos en guajiro. Hasta tal punto llega el dominio del idioma aborígen, que se hace indispensable para recorrer este territorio nacional, hacerse acompañar de un intérprete si se quiere tener alguna noción del indígena, de su vida, de sus necesidades, etc.

Por todo lo anterior nos parece que la única manera de solucionar el problema de la educación en la Guajira es la creación de internados para niños, en los que se les suministre todo lo necesario, y se les independice de su familia por todo el tiempo de estudios. Y lo decimos basados en la experiencia que han tenido los reverendos padres capuchinos que tienen a su cargo la evangelización de la Guajira.

Esta comunidad, que ha prestado servicios invaluable al territorio, tiene establecido un orfelinato en Nazareth, pequeña población de la Guajira Alta. Este orfelinato atiende a la educación de niños y de niñas, desde su más temprana infancia hasta la juventud. Los niños permanecen encerrados en el orfelinato durante todo el tiempo de estudios y sólo en las vacaciones, los que quieren pueden regresar a sus casas a pasar estos días con sus padres. Por otra parte, durante las épocas de escasez y de hambre que frecuentemente atraviesa la Guajira, cuando el indio, obligado por la necesidad de adquirir alimentos, se ve en el caso de tener que vender sus hijos por una cantidad de maíz, base de su alimentación vegetal, el orfelinato, entonces, aprovecha esta oportunidad para tomar bajo su cuidado algunos de estos infantes que pasarían a ser simples siervos o esclavos de otra persona, para atender a su educación en todas las formas, preparándolos así, en gran manera, para su vida futura. Además, el orfelinato, durante las vendettas que frecuentemente se realizan entre distintos grupos familiares (castas), que terminan en crueles guerras y que llegan hasta la muerte despiadada de las mujeres y los niños del grupo familiar vencido, se encarga de proteger a estos últimos albergándolos en su edificio, aun a costa de su propia vida, dándoles a los niños la educación que requieren y librando a las mujeres de una muerte segura por la casta vencedora.

Sea esta la oportunidad para agradecer, en nombre del país y en estos pequeños párrafos, la acción bienhechora de estos servidores desinteresados. Por más que la mala fe se ensañe contra esta obra, los hechos prueban la bondad de la misma. Cualquier ciudadano que recorra con ánimo desprevenido las dos Guajiras, la Alta y la Baja, podrá darse cabal cuenta de la diferencia tan grande que existe entre el indio actual de la una y de la otra parte. ¿Por qué? El indígena más favorecido por la misión ha sido el de la Guajira Alta, por la simple razón de hallarse en ella el orfelinato de Nazareth. Esto no quiere decir que los misioneros capuchinos no hayan extendido su obra por toda la Guajira. Aun, en los lugares menos visitados y que más tardíamente se ponen en contacto con la civilización, como ocurre con la región de Jarara, se encuentra ya su influencia llevada hasta allá por los neófitos que han logrado catequizar y llevar hasta Nazareth por tiempo más o menos largo.

Mientras en la Guajira Baja –cuyo centro principal es Uribia– la miseria del indígena se siente, se palpa en todas sus desastrosas proporciones, la Guajira Alta se muestra en un estado mucho menos lastimoso. Mientras en Uribia y en otros sitios de la Guajira Baja se encuentra uno asediado por los indios mendigos que suplican con su cara de hambre y de tragedia una limosna, en la Guajira Alta se ve a los indios altivos, alegres e incapaces de solicitar abiertamente la caridad pública. Mientras en la Guajira Baja se ve a las indias con sus trajes desgarrados o inconocibles de tantos harapos y remiendos como llevan, la Guajira Alta se distingue, precisamente, por la elegancia con que las mujeres llevan sus mantas, cuidadas y limpias, y aún sin remiendos. El solo hecho de visitar dos casas, una en Nazareth y otra en Uribia, muestra muy a las claras la diferencia de confort y de sistema de vida de las dos regiones guajiras. Es decir, que desde el aseo personal, hasta la capacidad mental, el indio de la Guajira Alta, influenciado por los misioneros capuchinos, lleva una ventaja considerable sobre el de la Guajira Baja, sobre el que ha recaído en mucho menor grado la acción benéfica de estos sacerdotes.

Más aún: el Orfelinato ha creado en el indígena, sobre todo en la mujer, un nuevo sentido económico: el de la producción, o mejor, la fabricación para la venta. Este sentido, podemos decirlo con toda la certeza, no existía en el indígena guajiro, dado el carácter de su economía primitiva que se basaba en el sistema del trueque. La economía ganadera, el renglón más fuerte de la Guajira, hoy en manos casi exclusivamente de los indios, adquirida después de la Conquista española, proporcionó al indígena un nuevo sistema de vida, cambió, posiblemente muchas de sus costumbres, pues hizo que de agricultores y recolectores y cazadores que eran, se convirtieran casi definitivamente en pastores que cuidan de sus rebaños de ganados caballar, lechero, caprino y de lana. Tanto es así, que hoy, rico en la Guajira –*washir*– es sinónimo de hombre que tiene mucho ganado. La riqueza no se mide tanto por las alhajas o vestidos que el indio pueda tener. No se mide tampoco por su capacidad productora de tejidos o de cerámica, sino por el número de cabezas de ganado que tenga.

Queremos llamar aún más la atención sobre el problema del idioma en la Guajira, porque creemos que es el factor que más cuidadosamente debe tomarse en cuenta el día que el estado, bien por intermedio del Ministerio de Educación Nacional, bien por intermedio de las autoridades comisariales, se disponga a atacar el problema en todas sus proporciones:

Es indudable que una de las cosas que más ha ayudado al indígena guajiro a mantener su recia personalidad y una relativa independencia es su terquedad de conservar el idioma nativo. Cierto es también que en muchas ocasiones hemos propugnado porque a las sociedades aborígenes que aún habitan algunas partes del territorio patrio se les conserve hasta donde sea posible su idioma, sus costumbres y su estructura original. Pero tenemos que reconocer también, y así lo hemos hecho, que a estas sociedades tiene que ir las incorporando la Nación a su vida común, haciendo de sus miembros ciudadanos colombianos, y no meros objetos de exposición, meros conejos de laboratorio para los estudios americanistas.

El Instituto Etnológico Nacional ha entendido muy bien esta misión, y por lo mismo ha dado, contra el parecer de

muchos, mayor impulso a las investigaciones de carácter etnográfico que a las de pura arqueología: “Una población de más de cuatrocientos mil indígenas, asentados en los llamados Territorios Nacionales y en las zonas de mayor densidad de población, como son los departamentos, ha estado, a través de varias centurias, marginada de la vida nacional. La mayoría de los grupos que la integran son depositarios todavía de la herencia cultural de sus antepasados y su estudio inmediato se hace cada día más necesario toda vez que ese patrimonio viene en mengua a medida que se acerca el contacto con otros grupos étnicos. Por otra parte, una incorporación metódica de estos pueblos al progreso y adelanto de la Nación, es cosa que aun ni siquiera se ha intentado, salvo contadas campañas emprendidas para lograr su conquista espiritual”. Duque Gómez Luis. 1945). *Boletín de Arqueología* No. 3. Vol. I. Mayo-junio, 1945. Bogotá.

El idioma es la base primordial del conocimiento. Por él, casi exclusivamente, nos ponemos en contacto con el mundo de las ideas y de la ciencia. El trae hasta nosotros las primeras nociones fragmentadas del patrimonio cultural de nuestros antepasados y por él nos llega también todo el bagaje cultural recogido por siglos y siglos por la humanidad toda en el proceso de desarrollo e investigación que la caracteriza. Cada cosa nueva que nace da origen a nuevos conceptos intelectuales de tipo filosófico, moral o científico, que se materializan, por así decirlo, no sólo en la cosa misma recién creada, sino en la palabra o palabras para designarla. El idioma, pues, con todo su cúmulo de términos y de combinaciones es, prácticamente, el termómetro que marca el grado de avance de cultura o de civilización de un pueblo determinado.

Los aborígenes americanos, poseedores de una cultura protohistórica, simple y rudimentaria al lado de las civilizaciones con que se pusieron en contacto por razón de la conquista del 500, se vieron en apuros para asimilar los conceptos, las ideas y las nuevas técnicas que estas gentes venidas de más allá de los mares trajeron consigo. No fueron exclusivamente las armas superiores las que dieron el triunfo a los hispanos en su empresa de dominio del Nuevo Conti-

nente. Tampoco su temerario arrojo, probado en todas y cada una de sus campañas. A él contribuyeron, en gran escala, el desconcierto y el temor ante lo desconocido; los seres fantásticos que se crearon en su imaginación tan pronto como vieron a estos hombres defendidos con corazas, vestidos tan distintamente a ellos, cabalgando en corceles que les eran desconocidos, y que para ellos fueron una diabólica unidad, y para nada de estas cosas tenían explicación porque su idioma desconocía totalmente los conceptos correspondientes a esos elementos de cultura de que ellos carecían en absoluto.

El indígena, una vez vencido y sometido a la autoridad de la corona, se vio obligado, por la necesidad de defensa y por la imposición de encomenderos, alcaldes y curas doctrineros, a abandonar su idioma y aprender el castellano. Pero aprendió un castellano –y aún hoy esto es notorio– en el que se entremezclan palabras entresacadas de su idioma que reemplazaban conceptos españoles que los aborígenes no podía captar en toda su intensidad, y en el que, palabras que para el habitante de la Península tenían un sentido, tomaban otro, completamente diferente, y acomodado a su psicología y a su mentalidad, en el indio.

Si las condiciones económicas, sociales y políticas de inferioridad en que quedaron los indígenas después de la Conquista influyeron notablemente en el atraso que ha caracterizado a los descendientes de los primeros habitantes del suelo colombiano, colocándolos en la última escala de la estratificación social, no menos tuvo influencia en este proceso el aspecto del idioma, pues mientras el peninsular o el criollo descendiente del mismo conservaron hasta donde fue posible la pureza del idioma, el indio conservó el suyo o habló malamente el castellano, circunstancias que lo colocaban en posición de inferioridad en la enseñanza que siempre se realizó en el idioma oficial colombiano, el castellano, sin cuidarse de que un gran porcentaje de la población se marginaba de la educación por el crimen de poseer un idioma diferente.

Y si hemos de ser justos, tenemos que reconocer que el país nada –o acaso muy poco– ha hecho por remediar esta

situación anómala y cuasi criminal. La educación del indígena ha estado exclusivamente en manos de las comunidades religiosas que, si bien es cierto levantan considerablemente el nivel intelectual de estas gentes, y el moral –de acuerdo con las convicciones católicas, prestando con ello un gran servicio– no pueden atender, en cambio, a una completa educación del indio por la carencia de medios suficientes. Los religiosos tienen que contentarse con suministrar a nuestros aborígenes los primeros conocimientos, pero no pueden ni educarlos en escuelas industriales o de arte, o prepararlos para poder recibir luego la influencia de los centros educativos, y en esto la culpa tampoco es toda de ellos, pues el indígena, si no es ayudado totalmente por el estado, no puede trasladarse a ninguna de las ciudades universitarias, ya que vive en un medio donde hasta la moneda es desconocida como instrumento de cambio.

El Ministerio de Educación debe, pues, crear escuelas especiales de tipo indígena, cuyos lineamientos generales podría ser dados por el Instituto Etnológico y de Arqueología, escuelas que estarían regentadas por maestros especialmente preparados, los cuales recibirían instrucción en el Instituto Etnológico y de Arqueología, de acuerdo con las experiencias que los investigadores han logrado en sus distintas expediciones al terreno, y relacionadas sobre todo con las modalidades de la mentalidad primitiva.

EL PROBLEMA DEL AGUA

La fuente primordial de casi todos los problemas sociales de la Guajira, especialmente los que se refieren al descenso económico y a la emigración en masa de los indios a regiones venezolanas, es la falta casi absoluta de agua en este territorio de clima semi-desértico.

Geográficamente, y de acuerdo con los vientos alisios del Nordeste que dominan la península, la Guajira tiene un régimen estacional de lluvias, que dividen el año en dos períodos, uno seco, y otro lluvioso. El seco avanza más o menos desde diciembre hasta octubre (fines de septiembre más acertadamente), y el lluvioso que ocupa el resto de los meses del año.

Mientras este régimen ha permanecido invariable, la vida en la Guajira ha seguido siempre su curso normal, pues los fuertes aguaceros que caen en la época de lluvias, suministran agua y humedad suficientes para el abastecimiento de la sociedad, para el ganado, y para mantener pastos y alimentación en cantidad suficiente para satisfacer las necesidades de los habitantes.

El agua lluvia, debido a la impermeabilidad de las capas del subsuelo, después de atravesar una capa de arena, permanece estancada, formando lo que en la Guajira se conoce con el nombre de jagüeyes, es decir, depósitos más o menos grandes de agua en las depresiones del terreno, a manera de lagunas, a donde los indios llevan a beber sus ganados.

Por otra parte, cuando estos jagüeyes no dan abasto suficiente para los efectos necesarios, entonces el indio se vale de otro procedimiento que es la fabricación de rudimentarios pozos artesianos aprovechando los lechos de los arroyos secos en verano, y teniendo muchas veces que perforar hasta 30 ó 35 varas de profundidad para conseguir el agua. A esta clase de pozos artesianos los conocen en la Guajira con el nombre de “casimbas”.

Pero la localización de una casimba representa para el indio un verdadero problema, toda vez que desconoce los más rudimentarios sistemas para hacerlo. Todas, o por lo menos la gran mayoría de estas casimbas han resultado por pura casualidad –siempre que no se construyan dentro del lecho seco de los arroyos de invierno–, pues los indios dicen siempre que la encontraron en ese sitio, porque una noche soñó alguno de ellos que en tal lugar había agua potable y que excavando un tanto en el suelo podría localizarla. Claro, que la mayoría de los sueños de los guajiros respecto a la localización de las casimbas resultan estériles, y que son muy pocas las ocasiones en que el sueño concuerda, por simple coincidencia, con una realidad.

Además, y este es el caso más frecuente, no sólo para los indígenas, sino aún mismo para los técnicos de la Comisión de Provisión de Aguas del Ministerio de la Economía, cuando se ha hecho una perforación –y ella se hace a mano,

con palas y con picas, durante un tiempo bastante considerable, y un costo de producción elevado—, se encuentra el agua, pero con un porcentaje tal de salinidad, que se hace im potable, y sólo sirve, y ello en grado muy débil, para los ganados, cuando acosados por la sed no tienen más remedio que beber de esta agua que sólo hace provocarles más la sed.

Habíamos dicho al comenzar este aparte, que la Guajira tenía un régimen climático estacional, debido a la influencia de los vientos alisios del Nordeste. Pero esto no pasa de ser una teoría, aplicable sólo para los estudios del bachillerato, teoría que nunca o casi nunca se cumple en la práctica. Por lo menos, hace tres años que no llueve, que no hay un invierno como solía haberlo en la Guajira; hace tres años que todo el territorio de la Guajira, desde el río Ranchería hasta Puerto López y desde Bahía Honda hasta Maicao o Paraguai-chón, soporta uno de los veranos más fuertes que se hayan tenido en muchos años. Pero esto parece no ser una situación anormal, sino que corresponde a otro régimen, más difícil de precisar y de establecer por la gran amplitud de años con que se presenta, pues individuos ya de edad que han vivido toda su vida en la Guajira, como que en ella nacieron, me testimoniaron la presencia de otro de estos veranos fortísimos por allá por la época de 1920.

La Guajira, por causa de este verano, está assolada. No hay un solo campo con pasto. Toda la pampa se ha convertido en un arenal suelto que impide hasta las comunicaciones, por su potencial a veces tan crecido. Toda la vegetación que se divisa en la Guajira, son los cardos y tunos con sus espinas agresivas, y una vegetación arbórea también de espinos, convertidos en chamizos, pues no tienen el agua suficiente para alimentar sus hojas. Sólo reverdece dentro del bosque guajiro en estas épocas, y ello casi exclusivamente en la Guajira Alta, el árbol que se conoce con el nombre de olivo, que nunca se seca, y que produce un fruto parecido a la oliva o aceituna de España, la que se ven obligados a comer los indios en la cantidad en que la encuentren para satisfacer un poco la sensación de hambre que los agobia, pero que, debido a una gran cantidad de arsénico que contiene, acaba por enfermarlos y aun por causarles la muerte.

No se ve ni una sementera. Los indios, por causa de la sequía, están careciendo de su principal base vegetal alimenticia que es el maíz. Cuando esporádicamente cae un aguacero fuerte, el indio tiene la esperanza de la presencia del invierno y entonces, la semilla que ha tenido guardada por meses y meses, sin atreverse a consumirla, la siembra. Pero pasan los días y las semanas y los meses y no vuelve a llover y entonces el trabajo del indio y la semilla se pierden totalmente porque el calor sofocante de estas tierras arenosas acaba por secar, por quemar la semilla o la planta recién nacida.

Los ganados han desaparecido casi por completo. La falta de agua y de pastos han acabado con ellos. El indio propietario de ganados se ve obligado a llevarlos diariamente a distancias que a veces alcanzan a 40 y 50 kilómetros a beber en una de las casimbas o jagüeyes cercanos. Y este recorrido ocupa todo el día, y los ganados no tienen oportunidad de comer y consumen sus energías en las largas caminadas. Por eso, de un millón o más de cabezas de ganado de todas las clases que en total se le calculaban a la Guajira, hoy no pueden contarse arriba de treinta mil, y éstas casi todas incluidas dentro del ganado caprino que es el que mejor se adapta a estos climas, pues su alimentación es menos delicada y su misma disposición orgánica le permite buscar más fácilmente cualquier cosa que le sirva de sustento. Pero el indio ha tenido que ir sacrificándolos para llenar en algo su necesidad de alimento. Si es verano continúa por un año más, en la forma que se ha presentado, es muy presumible la afirmación de que para entonces sólo quedarán unas pocas cabezas de ganado, que llegarán a unos miles, y ello, difícilmente.

La provisión de agua. – Con asiento en Uribia, viene funcionando la Provisión de Aguas del Ministerio de Economía. Las labores de esta comisión permanente son, como su nombre lo indica, el suministro de agua al territorio de la Guajira, hasta donde ello es posible. Hasta la fecha, la Provisión de Aguas ha instalado los siguientes molinos para proporcionar agua a la población:

Uribia	8
Maicao	4
Yutao	1
Ranchogrande	1
Ipapure	1
Nazareth	1
Sartur.....	1
Taguaya	1
San Antonio	1
Sororoma	1
Marañamana	1
Sorchimana	1
Sirumana	1
Parajimarú	1
Puerto Estrella.....	1
Uimpirirén	1
El Pájaro.....	1
Cutanamana.....	1

Estos son los molinos oficiales. Molinos particulares se cuentan los siguientes:

Uribia	1
Causiarijuna.....	1
Maicao	1
Majayurpana.....	2
Mechera.....	1

Los molinos anotados anteriormente son de dos clases: los de pozo profundo y anillo de ferro concreto, y los llamados tubulares. La diferencia entre ambos, es que mientras los primeros disponen de un pozo de abastecimiento bastante profundo y ancho que permite en un momento determinado, cuando no sopla brisa o cuando el molino ha sufrido alguna avería, extraer el agua por una instalación simple de una polea sencilla y un recipiente, los segundos, en cambio, únicamente disponen de un tubo de algunos metros de longitud que se encarga, por medio de un émbolo, de succionar el agua desde capas subterráneas. Cuando uno de estos últimos mo-

linos sufre algún desperfecto, se suspende entonces, automáticamente, el suministro de agua.

Todos estos molinos, con excepción de los que están bajo la dirección del Acueducto de Uribia, que tienen motobombas instaladas para los momentos en que no sopla brisa, los demás funcionan exclusivamente movidos por el viento, de manera, pues, que el suministro de agua está determinado por el mismo, y la población sujeta, en el abastecimiento del agua, a las variaciones del viento.

El personal actual de la Provisión de Aguas, del cual no están satisfechos los habitantes de la Guajira, por la sencilla razón de que ellos alegan de que en el tiempo que lleva de actividades no ha construido siquiera un solo molino, el personal, digo, tiene en construcción tres molinos: dos en Carraipía, uno para el internado guajiro de Uribia cuyos trabajos se encuentran paralizados según pudimos observarlo personalmente, y otro en Jururá.

Hay, según las informaciones de la Provisión de Aguas, una cisterna construida para recoger aguas lluvias en Manaure, con capacidad para unos 42.000 litros de agua, y está en construcción una nueva con la misma capacidad, pues las perforaciones que se han hecho en Manaure y sus alrededores, para la instalación de un molino, no han dado agua potable. Sin embargo, y a pesar de la construcción de esa cisterna de que habla la Provisión de Aguas, en Manaure se carece totalmente de agua potable, hasta tal punto que tienen que llevarla en grandes canecas o tambores de latón en camiones, para venderla al precio de \$ 0.20 por lata de cinco galones.

La Represa de Ipanarú. – El dos de septiembre fuimos a visitar la llamada represa de Ipanarú, acompañados de don Florentino Peñalver, quien nos sirvió amablemente de guía y de informador en esta ocasión.

La represa de Ipanarú dista de Uribia unos 20 kilómetros aproximadamente, y hasta ella puede llegarse por un camino carretable, construido desde que se iniciaron los trabajos en la represa, pero que ahora, debido al poco tráfico que por él se realiza en aparatos automotores, y al mucho por

burros y ganado en general, se encuentra en muy mal estado.

La idea de esta represa fue dada por el mismo señor Peñalver, al primer ingeniero que tuvo la Guajira en su Provisión de Aguas, un alemán, cuyo apellido, si mal no recordamos, era Eberlein. Esa idea surgió de una pequeña represa que en ese mismo lugar tienen construida los indios, a pocos metros de distancia de la a que hacemos referencia, represa que fue hecha aprovechando una pequeña depresión entre unos cerros.

La represa que construyó el ingeniero alemán, como ya lo dijimos, a pocos metros de distancia de la indígena, se hizo también aprovechando una depresión, mucho mayor que la anterior, entre riscos pedregosos de una pequeña altura, precisamente de la llamada Ipanarú, entre moles de estratos pizarrosos, que por movimientos orogénicos se rompieron, dejando una falla, que deja ver claramente los estratos pizarrosos en posición vertical.

Esta represa, que recibe aproximadamente unos 12.000 metros cúbicos, queda situada a pocos kilómetros al NW. de Cardón y Carrizal, pequeñas rancherías en la orilla del mar, y centros de la explotación de perlas de la Guajira. Las pequeñas elevaciones que la rodean y que le sirven de muros laterales, tienen una altura aproximada de 50 a 70 metros sobre el nivel del mar.

La represa, en resumen, no es más que un cono de recepción de lluvias, al que se le ha puesto un muro de contención que mide dos metros de ancho por 32 ó 34 de largo, y unos 7 de profundidad. Las aguas, pues, que durante los grandes aguaceros que se presentan en las épocas de invierno, deberían correr libremente al mar, aprovechando los pequeños cañones y los lechos de los arroyos, se ven obligadas a represarse en este recinto que se les ha construido, prestando el valioso servicio de poderse suministrar en cantidades necesarias a los animales hasta dos meses antes del nuevo invierno.

Es tal el valor de esta represa, como el que pudieran tener las que se construyeran en todo el territorio guajiro donde la naturaleza del terreno lo permita, que con un solo aguacero que cayó, pocos días antes de nosotros visitarla

volvió, a represarse totalmente, y aun a desbordarse, habiendo, pues, en aquella región, agua suficiente para unos diez meses o más, si es que vuelve a llover próximamente, caso en el cual la represa volverá a su nivel superior de aguas.

Dadas las condiciones geográficas aprovechadas en este sitio donde se construyó la represa, su capacidad puede ser aumentada considerablemente, pues sólo sería obra de levantar y alargar más el muro de contención que sirvió de tapón al cono de recepción de las aguas lluvias, pues la altura de las elevaciones circundantes, permiten hacerlo hasta un cierto límite, que sería aproximadamente el de 4 metros de altura, para lo que se requeriría ensanchar el largo del muro en una extensión aproximada de 62 a 64 metros.

El que se traiga a colación, al hablar del problema del agua en la Guajira, la visita a la represa de Ipanarú, no quiere decir que esto sea solamente para hacer un relato más o menos fiel de la misma, y atestiguar su existencia, entre otras cosas desconocida aún por muchos guajiros, y por muchos habitantes de Uribia, sino que quiere ser la muestra de lo que podría hacerse en la Guajira para remediar, siquiera sea en parte, la escasez, absoluta en ocasiones, de agua.

No queremos tampoco, ni con mucho, querer creer que hemos dado con la solución definitiva de las sequías estacionales de la península. Pero sí podemos decir, con el conocimiento que nos proporciona la visión hasta donde es posible del territorio guajiro, que en muchas regiones, aprovechando las condiciones geográficas especiales que se presentan; siguiendo la misma naturaleza y encausándola debidamente, como podría ser en las zonas donde se yerguen las serranías de Macuira, Cojoro, Jarara, etc., y una en la misma pampa desértica, donde pequeñas elevaciones lo permitan, podrían construirse represas de diferentes volúmenes de agua, pero en todo caso con capacidades suficientes para llenar las necesidades de muchos indígenas. Esta sería la mejor manera de servir los intereses de estos compatriotas que, como ya lo hemos anotado quizás varias veces, pero tal vez no las suficientes para despertar el interés de Colombia por la Guajira, se ven en la necesidad de expatriarse, de cambiar su nacionalidad por otra que les brinda mayores facilidades de tra-

bajo y de existencia, que realiza una verdadera política de inmigración, aprovechando el elemento autóctono, adaptado por experiencia biológica de siglos y siglos a los climas y a las condiciones de medio ambiente general, mientras nosotros ponemos los ojos en la Europa devastada, en el Viejo Mundo decadente para satisfacer la necesidad de mano de obra agrícola y ganadera que tenemos en ciertas regiones, sin acordarnos, o sin querernos acordar que en regiones como la Guajira, ese elemento lo tenemos, preparado en cierto punto, en el más interesante quizás y el que menos se toma en cuenta –la adaptación al medio–. No es necesario mirar siquiera el aspecto sentimental de proporcionar un mejor estar a los indígenas de esta región de Colombia; no es necesario hacer una política de corazón por ellos, ni dejarse guiar por sentimentalismos sociales, para pensar en la necesidad de la solución del problema del agua. Si se mira por el lado real, esto solucionaría, no una cuestión ya de la Guajira exclusivamente, sino que suministraría maravillosas fuentes de riqueza para el país en general. ¿Por qué?

La península de la Guajira, como también lo hemos dicho ya varias veces, es casi exclusivamente de economía ganadera, actividad a la que se dedica el indio, con toda predilección, y a la que aspira con todas sus fuerzas ya que ello le concede un estatus social alto, porque poseedor de cabezas de ganado y rico, en guajiro, son sinónimos. Además, este territorio arenoso y árido como el que más en las épocas de verano, es un verdadero emporio de verdura durante el invierno y los meses que lo siguen cuando las gramíneas y las tunas y los arbustos tienen agua suficiente para empapar sus raíces y extraer la savia. Parece extraño para el que no lo ha vivido, el que un arenal que se levanta al impulso del viento cubriendo de polvo al habitante, a los diez días de caído un aguacero se vea plagado de pequeñas yemas verdes, compactas, que tapizan el suelo, señal de una vegetación de pastos que todo lo invade, haciendo hasta desaparecer los caminos que han trazado los burros con el continuo trajinar de un sitio a otro; y ver los árboles espinosos que quedan convertidos en chamizos en el verano, también, como el suelo, cubiertos de nuevas hojas.

Pero llega nuevamente la sequía, y como no hay agua suficiente ni para el más mínimo riego, estas pequeñas yemas verdes que se insinuaban como una promesa de abundancia, y de pastos para el ganado, se secan, se queman por los ardientes calores que se sienten durante el día, y todo vuelve a su estado anterior: un arenal suelto, donde difícilmente puede caminarsse.

La consecuencia de esto es la desaparición paulatina de la ganadería, por la incapacidad de sostenimiento de la misma. El ganado, como puede colegirse, carece de agua y de pastos, y sucumbe, muerto de sed y de hambre, y también para satisfacer en algo las necesidades del indígena que se ve obligado a sacrificarlo para consumir su carne y para vender a menos precio las pieles, y con su producido atender a la compra de otros artículos alimenticios, especialmente el maíz que es su base alimenticia vegetal, y que tampoco puede producir, por las mismas razones de sequía.

Es decir, que la base económica de la Guajira, la ganadería, desaparece deplorablemente. Y ello, lógica elementalísima, no perjudica exclusivamente a esta avanzada nororiental de Colombia, sino al país entero que, precisamente en esta época, se resiente de falta de centros productores de agricultura y ganadería, y siente en todas las capas sociales, con toda la fuerza, de tragedia, la escasez de alimentos.

Cabe ahora preguntarse si por el aspecto económico es factible la construcción de nuevas represas que presten siquiera un mínimo servicio a los habitantes de la Guajira; nuestra creencia es que sí, dados los antecedentes de las construcciones de las dos represas con que cuenta actualmente la península.

Cuando se construyó la represa de Ipanarú, el presupuesto anual de que disponía la Provisión de Aguas, era muy pequeño. Naturalmente, con los otros gastos de empleados, construcción de molinos, sostenimiento, etc., a que había que atender, no alcanzaba totalmente para cubrir el costo total de la represa. Se recurrió entonces al sistema de pedir su contribución a los indios, los que lo hicieron, bien en ganado para la alimentación de los obreros que trabajaban en la obra; bien en alojamiento para la comisión y los obreros; bien en

mano de obra gratuita, lo que facilitó considerablemente la labor. Este mismo sistema se siguió en la construcción de la represa de Marañamana, en dominios del cacique Barros, quien aportó mano de obra, alimentación y alojamiento.

Pero esto se prestó a un fenómeno que hay que evitar a todo trance; el cacique Barros, por el hecho de estar ubicada la represa en terrenos de su dominio, y por haber suministrado mano de obra de sus subordinados, y ganado y alojamiento, la tomó como propiedad personal, resultando de esto el hecho de que sólo sus ganados pueden abreviar en ella. La represa no cumplió, pues, el fin para que había sido destinada: servir a los indígenas en general, sino a una familia en particular.

Este mismo fenómeno trató de presentarse en la represa de Ipanarú, pero la oportuna intervención de las autoridades comisariales, lo impidió a tiempo, y hoy pueden surtirse de ella todos los indígenas que tengan la oportunidad de hacerlo, por la cercanía de ella, o por el paso por sus alrededores.

La construcción de esta clase de obras tiene que resolver también otro problema, de acuerdo con los grupos indígenas, pues cada grupo familiar, mal llamado “casta”, tiene la posesión de una determinada parte del territorio de la península, posesión determinada exclusivamente por la tradición. La propiedad dentro del grupo familiar, considerada desde el punto de vista puramente indígena, es comunal, pues cada uno de los miembros del grupo puede tener sus ganados en cualquier sitio de esta parte del territorio, y puede también cultivar su parcela en los lugares más indicados para ello, siempre que no interfiera los cultivos de cualquiera otro miembro de la comunidad que ya los tenga establecidos.

Para poder llevar a pastar sus ganados a las propiedades de otro grupo familiar distinto al suyo, o para aprovechar el agua de los jagüeyes o casimbas que no sean propiedad de su familia, debe, entonces, pedir permiso al jefe del grupo propietario, y pagar, como recompensa, algunos animales y otras prendas.

Esto, pues, haría indispensable, como lo decimos, un estudio previo de las distintas divisiones familiares de la pro-

piedad de la tierra, y obligaría a la construcción de una represa, mínimo, por cada propiedad familiar. Es lo más aconsejable, porque llegar a un acuerdo entre los mismos indios para el suministro general del agua desde una represa para varios grupos familiares, presenta el inconveniente de los repetidos y frecuentes putchis o guerras entre las distintas “castas”, por motivos diferentes, guerras que acaban con el dominio de un grupo familiar por otro, y que podrían así, en condiciones de inferioridad al grupo vencido en lo que al suministro de agua se refiere.

En todo caso, el suministro de agua para los indígenas de la Guajira, ciudadanos colombianos como cualesquiera otros, es una obra de justicia a la que el Estado debe atender con prontitud si no quiere perder uno de sus más grandes valores humanos. No es la caridad lo que ellos están implorando, ni es de esa manera como debe mirarse el problema. Es un problema de Estado, y como tal debe tratarse oportunamente.

LAS SALINAS

En la costa de la península de la Guajira existen en explotación actual tres salinas marítimas que son las de Pájaro, Manaure y Bahía Honda, hoy bajo el control directo del Banco de la República.

La mano de obra de estas explotaciones salineras es casi totalmente indígena, si se descuentan algunos negros o mulatos que sirven de capataces y los empleados nombrados directamente por el Banco.

La actividad de la población indígena en las salinas se limita a las épocas de explotación, es decir, cuando ya se ha evaporado el agua y quedan los bancos de sal listos para ser elaborados y empacados. El indio, pues, tiene que sacar la sal a la orilla de los depósitos, dejarla secar por dos días, al cabo de los cuales un guarda le da la aprobación a la sal, o la rechaza, según esté limpia o sucia. Si la rechaza, el indio ha perdido entonces todo ese trabajo, porque la sal no puede empacarse y al indio le pagan por bulto empacado y no por día de trabajo. El indio, para mayor claridad, tiene que pi-

car la sal, secarla, limpiarla, empaclarla, pesarla y arrumarla para ser transportada a los muelles, en sacos de 75 ks., y por todo ese trabajo con un bulto de sal, recibe como pago la suma de \$ 0.12 a \$ 0.14 cvs.

Es de advertir, que el peso oficial de la sal es el de bulto de 62 ½ ks.; sin embargo al indio se le exige que el saco sea de 75 ks.; como puede comprobarse, o mejor imaginarse, el jornal del indígena guajiro que trabaja en las salinas es muy exiguo, pues para secar, picar, limpiar y empaclar bulto de 75 ks. se requiere bastante tiempo. Entonces el indio tiene que hacerse ayudar por su mujer en sus labores y entonces se hace una división de trabajo entre el hombre y su mujer, la cual dedica el tiempo a empaclar y a transportar la sal. Es realmente impresionante ver a las indias guajiras, inclusive a aquellas que serán madres dentro de poco tiempo, agobiadas bajo el peso de 75 kilos de sal, a temperaturas que en la calle, bajo el sol, no rebajan de 45 grados centígrados.

Cabe hacer la advertencia de que estas mujeres no reciben ni un solo centavo como pago, sino que simplemente ayudan a ganar a sus maridos los \$ 0.12 o \$ 0.14 que reciben por cada 75 kilos empacados, de sal.

También nos parece necesario anotar que el indio que trabaja en las salinas, durante las épocas de explotación, no recibe del Banco de la República ninguna prestación social: ni médico, ni remedios, ni nada. En cambio cuando en alguna ocasión los indios guiados por un dirigente obrero, indígena también, resolvieron decretar un paro, para buscar el logro de algunas prestaciones sociales, obtuvieron como único resultado el que a las dos horas de iniciado el paro fueron destituidos en masa y reemplazados por nuevos indios.

Más aún: hasta tal punto está el indio sometido a estas condiciones infames de trabajo, que los dirigentes o capataces de las salinas, cuando un indio, independiente, quiere hacer un reclamo, le llevan la queja a su cacique, quien se encarga de amenazarlo y aun de castigarlo, creando con ello una sumisión obligada del indio-obrero a las condiciones que le impongan en las salinas.

El proceso de explotación de las salinas dura apenas de 3 a 4 meses. Terminada la explotación el indio debe regresar

al campo a seguir soportando una situación de hambre, pues generalmente el que se emplea en las salinas carece de ganados o de otra ocupación productiva.

Terminado el proceso de explotación sólo quedan en las salinas algunos indios que se seleccionan para el trabajo cotidiano de limpieza y sostenimiento. El jornal que recibe este personal seleccionado es de \$ 1.00 diario, y tampoco, como el trabajador ocasional, recibe prestaciones sociales de ninguna clase.

La situación del indio salinero se agrava por el elevado costo de los artículos de primera necesidad en las salinas. Como es bien sabido, la base alimenticia del indígena en general es el maíz, el que no puede cultivar, como ya lo dijimos, por lo prolongado del verano; obligado entonces a comprarlo, tiene que pagar por el pote de ese grano \$ 1.00. (El pote es una medida que alcanza a tener 5 libras). Fuera de este artículo los demás también alcanzan un precio bastante elevado. Veamos algunos:

1 atado de panela (5 libras)	\$	1.00
1 huevo		0.15
1 libra de carne		0.30
1 libra de manteca		1.50
1 libra de arroz		0.50
1 libra de azúcar		0.50

Yuca, papa, plátano, etc., son artículos que no se consiguen fácilmente en la Guajira. Sólo excepcionalmente pueden adquirirse, y ello a precios verdaderamente prohibitivos para el indígena. Hasta tal punto llega la escasez de alimentos en la Guajira, que, por ejemplo, para poder comer plátano hay que tomarse el trabajo de encargarlos a Maracaibo a los chóferes de los carros que trafican con ese puerto.

Como lo anotamos al hablar del problema del agua en la Guajira, en Manaure no existe más que una cisterna para la conservación de las aguas lluvias. No existe ningún molino, pues los miembros de la Provisión de Aguas no han encontrado agua potable ni en Manaure, ni en sus alrededores. Alguien en un artículo publicado en uno de los periódicos de

la capital, hizo la afirmación de que cada casa indígena en Manaure estaba dotada de una cisterna para la recolección y conservación de aguas lluvias. Esto es, simplemente, una mentira infame, pues ni una sola de estas casas –ranchos está mejor– posee cisterna ni nada que se le parezca.

En cambio, el indio tiene que pagar, como ya lo dijimos, también, \$ 0.20 por cada lata de agua de 5 galones de contenido. Además la cisterna no ha llenado sino en mínima parte las necesidades de la población, pues en días pasados los señores Eliseo Gómez Lugo y Miguel Cotes se ocuparon con sus carros en llenar la cisterna por cuenta del Banco y es esta misma agua la que se expende en Manaure al precio ya mencionado.

El único pozo –casimba– de tipo y propiedad netamente indígena en Manaure se encuentra a una distancia no menor de 3 kilómetros del poblado. Su agua es muy gruesa y salobre, pero el indio se ve obligado a utilizarla cuando carece de los \$ 0.20 para comprar un galón de agua potable.

Enfermedades principales

1. *El paludismo.* –El paludismo aparece especialmente durante el invierno, y algunos meses después de él, debido al estancamiento de las aguas lluvias en las depresiones de la llanura, formando los depósitos conocidos con el nombre de jagüeyes, los cuales se convierten en criaderos de zancudos.

Es muy posible, por lo que pudimos observar, que el zancudo que se levanta en la Guajira durante las épocas anotadas, no lleve consigo el paludismo, o que si acaso esté infestado, sea en un porcentaje muy bajo; pero adquiere el contagio al picar a indígenas que han viajado a la Provincia (Valledupar y alrededores), y a Maracaibo, en donde han sido víctimas de la enfermedad.

Además, el indígena, obligado por el hambre y la carencia de agua para sus ganados y sus labores agrícolas durante las épocas de gran verano, muy frecuentes, como lo anotamos en páginas anteriores, va al Zulia (Venezuela), a trabajar en las haciendas venezolanas, de donde regresa enfermo de paludismo, a más de otros contagios no menos peligrosos para

la sociedad en general. Puede decirse, sin temor a dudas ni equivocaciones, que un 95% de los indios que viajan a Venezuela en busca de trabajo, regresan enfermos de paludismo, y decimos regresan, porque en la psicología del indígena guajiro está muy arraigado el amor por la tierra, por su tierra; en el sitio donde esté, no importa la distancia, siempre tiene la obsesión de volver a su suelo; y si está enfermo, con mayor razón, pues quiere ser enterrado en el cementerio de su “casta”, y no en otra parte cualquiera.

Este es, precisamente, uno de los más graves problemas que confronta la población guajira, con motivo de la emigración, tan crecida en los últimos tiempos que asume caracteres alarmantes, como podrá verse en el aparte correspondiente. La Guajira, a más de sentir en carne viva, en su economía, en sus pequeñas industrias caseras, en su población habitual, la falta de brazos, la escasez casi definitiva de gentes que la pueblen, tiene que soportar las consecuencias desastrosas de esa emigración absurda en la salud general, pues el indio regresa, como dijimos, infectado de paludismo, y sobre todo de venéreas, que rápidamente se apoderan de una gran parte del elemento humano por el contacto sexual.

2. *La ceguera.* – Es tal vez la enfermedad más común y frecuente en toda la Guajira. Ella obedece a distintas causas:

1° Después del invierno aparece una mosca de tamaño un poco mayor al de la mosca doméstica, pero muy parecida a ella. No huye al espantársela y busca como asiento el ángulo lacrimal en el ojo. De esta manera, pues, infecta a las personas, y muy especialmente a los niños que tienen menos medios de defensa contra ella.

El ojo empieza, entonces, por irritarse considerablemente en la conjuntiva, y a hincharse de manera alarmante. Luego segrega agua y pus, y cuando la enfermedad ya está en periodo avanzado, los ojos aparecen de color rojo intenso, y la supuración se vuelve más abundante.

2° Otra causa de la abundante ceguera es la presencia, también bastante, frecuente, del sarampión, el que no se cuida debidamente. El individuo atacado por el sarampión no se defiende en absoluto de la intensa luz solar de aquella región,

y al amanecer se baña todos los días. Este sarampión, tan mal cuidado, trae como consecuencia casi inmediata, a más de otras dolencias, la ceguera.

3° También se puede anotar como causa de la ceguera el procedimiento curativo de la enfermedad con punciones en los ojos con cerdas de caballo que todo lo que hacen es infectarlo en mayor grado.

4° Hay u tipo de cactus, pequeño, de forma redondeada, que produce una fruta de color morado que utilizan los indios como alimento. Estos cactus, que rodean las viviendas de los indios, producen una ariza que, llegada la madurez, se desprende con el viento fuerte que sopla en toda la Guajira, y se introduce en los ojos fácilmente. La molestia en el ojo, y los sistemas curativos, con las cerdas de caballo, acaban por infectar el ojo, y producir la ceguera.

5° Por fin, la abundancia de arena que arrastra el viento alisio del Nordeste que sopla continuamente. Hay regiones donde por épocas se presenta tan extraordinariamente fuerte este viento, y tan cargado de arenas menudas, que llega hasta impedir la salida de las casas a los habitantes, por varios días, como sucede por ejemplo en Bahiahonda. Estas arenas, que se meten por los ojos, junto con los descuidos anotados, y la ignorancia absoluta del indígena de los medios de defensa y de higiene, provocan también la ceguera o infección de los ojos.

3. *La Maraña.* –Esta enfermedad aparece como epidemia en el ganado, también en las épocas de invierno. No presenta un período largo de enfermedad, sino que el animal cae de repente, presa de grandes convulsiones, y muere casi instantáneamente. Al abrirlo se puede observar que la sangre ha tomado color negro.

Esta enfermedad la adquiere el hombre por contagio cuando abre el animal y una gota de la sangre cae sobre algún punto de la piel, o cuando se hace una pequeña herida al abrirlo, o cuando come la carne mal cocida del animal muerto de tal enfermedad.

Aparece, entonces, en el lugar de la infección, una burbujita o ampolla llena de agua rojiza y una irritación de la

piel circundante. La infección comienza a extenderse, al carcomer los tejidos adyacentes, considerablemente.

Son muy pocos los indios, sobre todo en la Guajira Baja, que no presentan cicatrices en alguna parte del cuerpo, que señalen que ha tenido maraña en alguna ocasión. Y es muy frecuente verlos, a hombres y mujeres, con heridas en las manos, en los pies, en los muslos, heridas terriblemente infectadas, y que no son más que la maraña que les pudre la piel, les produce una supuración abundante y les causa dolores agudísimos.

4. *Tuberculosis.* –La tuberculosis es otra enfermedad que ha llegado hasta los indígenas a través de los que han abandonado perentoriamente la península y han emigrado, especialmente a la zona de Riohacha, en el departamento del Magdalena, de donde ellos tienen la certeza de que la han adquirido.

Si el indígena permaneciera alejado de su comunidad, y de su familia, hasta morir, o si por lo menos al regresar se formaran las medidas conducentes para evitar el contagio, este flagelo no tuviera las consecuencias trágicas que tiene, y los caracteres alarmantes con que se está presentando disminuirían en grado notable.

Porque el indígena trata esta enfermedad como a cualquier otra, y no se cuida del contagio en lo más mínimo, ya que ni siquiera aísla, en rancho aparte al enfermo, sino que convive con él en la misma pieza pequeña y oscura y aun comparte con él su propia comida y los artefactos en que se sirve. El contagio, pues, en estas condiciones, se hace inevitable, y la propagación de la enfermedad sigue una escala ascendente bastante peligrosa para toda la península.

5. *El sarampión.* –Este se manifiesta como epidemia, pero a veces reviste el carácter de verdadera endemia, sobre todo en los lugares más densamente poblados, como Uribia, por ejemplo.

Es también una de las enfermedades que más lesiones deja y que mayor número de víctimas acarrea, por el des-

cuido con que se trata a los pacientes, y el procedimiento anti-indicado que se da a los afectados por ella, como ya lo explicamos al hablar de la ceguera.

6. *Epidemias.* —Después de cada invierno aparecen, casi regularmente, una serie de epidemias, un tanto difíciles de clasificar si no es por un médico, y que diezman considerablemente la población, como la que ocurrió el año pasado. El individuo que era atacado por ella bien podía considerarse como muerto, pues no había entre los indígenas ningún remedio que pudiera salvarlo. Además, el término de duración máxima de un individuo, por ella atacado, era de dos días, al cabo de los cuales dejaba de existir.

Los síntomas de esta epidemia, que causó un sinnúmero de víctimas en la época que referimos, eran: temperaturas muy altas y fuertes dolores en todo el cuerpo. Según el cálculo hecho por nosotros sobre la duración media de la enfermedad, tomando como base los datos que se nos suministraron en diferentes partes, ésta llegaba apenas a las 24 horas, siendo su duración máxima, como ya lo anotamos, la de 48 horas.

7. *Afecciones a la garganta,* muy comunes después del invierno. Las ulceraciones que se presentan a raíz de estas afecciones, se manifiestan aún hasta en el exterior, en los labios y los tejidos adyacentes.

8. *Paperas.* Se presentan periódicamente y dejan lesiones graves, porque no se conoce la manera de tratarlas.

Enfermedades infantiles. —Como puede verse por el cuadro que sobre mortalidad infantil insertamos en este informe preliminar, las enfermedades que con mayor frecuencia atacan a los niños, y que dan un índice mayor de mortalidad entre los infantes, son los siguientes:

9. — *Infecciones intestinales y enfermedades del estómago en general.* —Los frecuentes trastornos de orden digestivo que se presentan en los niños de todas las clases sociales, en

todas las ciudades y en todos los campos de nuestro territorio, tienen un agravante mayor en la Guajira, dada la concepción que el indígena en general tiene sobre ellos. El primitivo, poseedor de una mentalidad que ha dado en llamarse prelógica, busca la explicación de todos los fenómenos que circundan su medio ambiente, pero no con un criterio racionalista y objetivo como lo hacen las sociedades modernas, sino dominado por la institución más fuerte de esta comunidad, que es la magia. Para el indígena todas las cosas están sometidas a dos leyes principales: “lo semejante produce lo semejante”, y “el todo es igual a las partes”. Partiendo de esta base las respuestas siempre están impregnadas de un determinismo sobrenatural o natural mágico. La medicina, por lo mismo, aunque en muchas ocasiones se aparta de estos dos principios generales, con la aplicación de yerbas y unturas que pueden o no tener un valor medicinal objetivo, encuentra su principal fuente de inspiración en el conjuro y en la aplicación de estas dos leyes universales de la magia.

Para el caso que nos ocupa particularmente, la madre guajira, cuando ve enfermo a su hijo recién nacido, de diarrea, vómito y otras manifestaciones típicas de las infecciones estomacales o intestinales, recurre entonces a un entendido o entendida en la materia, que, después de observar las deposiciones del niño, da su veredicto, inapelable: la madre, durante la época del embarazo, o en el período de la lactancia, comió algo, o bebió algo que antes había sido tocado por un animal, pongamos por caso, una zorra, un gavián, un conejo, etc. Este hecho imprudente de la madre tiene como consecuencia, el que el niño haya participado del animal –contacto mágico– y por lo mismo, esté haciendo sus deposiciones semejantes o idénticas a la de la zorra, el gavián, el conejo, etc.

Lo malo del asunto no estriba en este veredicto, que al fin de cuentas no tiene ninguna importancia, sino en los sistemas curativos que le sigue como consecuencia inevitable y que son la introducción en la alimentación del niño de la carne, o los huesos del animal que ha resultado indirectamente culpable en la enfermedad del niño. Y esto, cualquiera puede

verlo sin ninguna explicación, no constituye ningún remedio, ningún preventivo. No se está atacando la enfermedad, que continúa su proceso de desarrollo y acaba por matar al niño al cabo de unos pocos días o semanas.

Tratar de hacer entender al indígena adulto que la enfermedad tiene otras causas y que no obedece al contagio mágico de determinados animales; hacerle ver que el sistema curativo es inoperante y que hay medicinas especiales en cualquier centro civilizado —como Maracaibo o Riohacha—, que en pocos días pondrían bien al niño, es de todo punto de vista imposible. Sólo la educación del indígena desde su niñez, e internados especiales como los que recomendamos en el aparte de la Educación, podrían borrar hasta cierto punto estas aberraciones; por lo menos hasta permitir la intervención de un médico diplomado o de una enfermera graduada.

10. Raquitismo. —Esta enfermedad se presenta en niños y niñas, y se hace más frecuente entre los tres y los diez años. Esto podría explicarse por el destete de los niños, y el consecuente cambio de alimentación, que le resta al niño sustancias indispensables para su crecimiento y desarrollo. También puede observarse entre niños recién nacidos y de meses una conformación orgánica que cualquiera confundiría con el raquitismo, pero no se puede tener una seguridad completa en este aspecto, pues las indias sostienen que eso no es un raquitismo, sino que se debe al hecho de que la madre durante varios meses del embarazo (esto no es una costumbre generalizada totalmente, pero sí muy extendida), acostumbra tomar la infusión de una yerba especial, de la cual se hará un estudio particular cuando se presente el material etnográfico de la Guajira, o untársela después de machacada, todas las mañanas, en el abdomen.

El objeto de la toma y de la aplicación de la untura es simplemente el de facilitar hasta el máximo el parto, pues el niño que se desarrolla en el vientre de la madre así tratada, resulta de tamaño reducidísimo tanto que causa impresión verlos aun después de varios meses de nacidos. El caso es que puede verse niños de estos que ya tienen un año o

más, presentar el aspecto de niños de cuatro o cinco meses. Son demasiado pequeños, y delgados hasta el extremo.

Por fortuna, el crecimiento y el desarrollo de estos niños, después de pasados los primeros quince o dieciocho meses, se realiza normalmente, por lo menos en la apariencia física, ya que no se podría distinguir entre un adulto que en su gestación fue tratado en esta forma, de otro que hubiera seguido una gestación natural.

El raquitismo se debe, en primer lugar, a la falta de alimentación completa y adecuada en el niño. Por lo mismo se presenta con mayores frecuencia e intensidad durante las épocas de sequía cuando la alimentación escasea en mayor escala. También se debe la presencia del raquitismo a la carencia de higiene.

11. Infecciones umbilicales. – Careciendo el indio, como carece, de los conocimientos más elementales sobre asepsia y sobre medicina preventiva en general, aplica al ombligo del niño recién nacido sustancias que muchas veces provocan infecciones graves que terminan con la vida del infante. Para no dar sino una muestra de esto, digamos que en la mayoría de las veces, colocan sobre el ombligo el estiércol del machorro, especie de lagarto verde, típico de la región. Sobran explicaciones.

La infección umbilical, junto con las enfermedades del estómago, son dos factores preponderantes en la mortalidad infantil.

12. Enfermedades renales, que también son muy frecuentes entre los adultos. Se deben, según nuestra apreciación, a la gran transpiración que consume toda el agua y la sal del organismo, la que, por la escasez de agua y de jugos vegetales, no puede reemplazarse.

MORTALIDAD INFANTIL

Formación étnica	Familias	Niños Hab.		Vivos		Muertos		Abortos			Enferm. predominante
		V.	H.	V.	H.	V.	H.				
i.	1	11	1	1	1	10					Estomago
i. - m.	1	1	3	1	3	-	-	--	--	-	
i.	1	2	5	1	2	1	3				3) Estomago 1) Angina
i.	1	5	2	-	2	5	-	--	--	--	1/ Angina. 3/ Colerín. 1/ Gripa.
i. m.	1	1	3	1	1	-	2				Estomago. (la niña, tuberculosa)
m.	1	2	1	2	-		1				Estomago.
i. m.	1	2	2	1	1	1	1				Estomago
i.	1	2	1	-	1	2	-				?
i.	1	1	-	1	-	-	-				----
m. i.	1	0	0	0	0	0	0				El es enfermo.
m. i.	1	3	1	3	1	-	-				
m. b.	1	3	-	1	-	2	-				Estomago - i.e.
m. m.	1	-	2	-	1	-	1				Estomago - i.e.
i.	1	3	4	3	4	-	-				
i.	1	2	2	2	2	-	-				
i.	1	3	5	3	5	-	-				
i.	1	1	-	1	-	-	-				
i.	1	1	-	1	-	-	-				
i.	1	3	-	3	-	-	-				
i.	1	1	-	1	-	-	-				
i.	1	2	1	-	1	2	-				Estomago - i.e.
i.	1	3	3	2	1	3	2				Diversas.
m. i.	1	1	-	1	-	-	-				

54 37 27 26 27 10

Formación étnica	Familias	Niños Hab.		Vivos		Muertos		Abortos			Enfermedades
		V.	H.	V.	H.	V.	H.				
i.	1	-	1		1	-	-				
i.	1	4	3	3	3	1	-				
i.	1	2	3	1	1	1	2				Garganta.
i.	1	2	-	2	-	-	-				
i.	1	4	2	4	1	-	1				Garganta.
i.	1	-	3	-	3	-	-				
i.	1	13	-	10	-	3	-				Fiebre Garganta-lombrices.
i. - m.	1	3	2	2	1	1	1				Tos-ferina Sarampión.
i.	1	1	3	1	3	-	-				
i.	1	3	1	1	1	2	-				Fiebres.
i.	1	5	5	5	2	-	3				Estomago - 2 parto - 1
i.	1	3	2	1	1	2	1				Diarrea.
i.	1	4	1	4	1	-	-				
i.	1	2	-	2	-	-	-				
i.		3		3							
i.	1	2	1	2	1						Fiebres.
i.	1	1	1	1							
i. - m.	1	2	2	1	2	1					
m.	1	4	5	3	4	1	1				
i.	1	5	3	5	2		1				
i.	1	1	2	1	2						

Deducciones. –Como puede verse por el cuadro anterior, en el se han presentado con toda fidelidad los datos correspondientes a 61 familias, repartidas en las dos fracciones en que se divide la Guajira, y tomando como centro, para la Guajira Alta, Nazareth y sus alrededores, y para la Guajira Baja, Uribia sus alrededores los dos centros más poblados de ambas zonas, el total de niños habidos (hombres y mujeres) en las 61 familias a que aludimos, es de 279. Es decir, que, hipotéticamente correspondería a cada familia guajira, 4.57 niños.

Los varones nacidos en estas familias, representan el 53.76% de la población infantil, mientras las niñas alcanzaban sólo al 46.24% de la misma.

Sin embargo, y a pesar de este porcentaje y el número de niños varones mucho mayor, nacidos en total, nos encontramos con que el número de niñas vivas en las familias examinadas es mayor en uno a los varones existentes en la actualidad.

Esto, pues, nos está diciendo simplemente que la mortalidad infantil entre la población guajira se presenta en escala mucho mayor entre los varones que entre las mujeres, como puede verse por los porcentajes arrojados por los datos expuestos en el cuadro:

Porcentaje total de mortalidad infantil	32.97%
Porcentaje de mortalidad en la población infantil	
masculina.....	36.3%
Porcentaje de mortalidad en la población infantil	
femenina.....	27.9%

Redundante sería hacer algún comentario sobre estos datos escuetos, que por sí solos son capaces de mostrar la tragedia de esta región, y el grave problema social que se le presenta al país con estos elevadísimos índices de mortalidad infantil, todo por el absoluto abandono en que estos guajiros, por una o por otra circunstancia, permanecen en aspectos de higiene y medicina.

Cabe preguntarse, sí, por qué la mortalidad infantil se presenta con un índice mayor en los varones que en las mu-

jeros. Carecemos de muchos datos objetivos para juzgarlo, y sólo podemos echar mano de una explicación que podría adolecer de un realismo crudísimo, pero que sin embargo nos tomamos la libertad de hacerlo, por considerarla de importancia.

Dentro del derecho consuetudinario de estos indígenas, el hombre, para adquirir una mujer, debe pagar a la familia de ésta una suma determinada en vacas, burros, caballos, chivos, ovejas, y en algunas alhajas de valor. La mujer, pues, representa una entrada económica considerable para su familia, objetivada en estos animales y estas joyas, mientras que el hombre, por el contrario, representa una erogación para su familia el día que se casa, pues si no posee los animales, todos los miembros de su casta o grupo familiar deben ayudarlo, dándole lo necesario para que pueda comprar la mujer.

Esta circunstancia, pues, de la que no pueden escaparse ni aun los extranjeros llegados a la Guajira que desean tomar como mujer a una india, hace que el guajiro tenga en mejores condiciones y se preocupe más por sus hijas mujeres, que por sus varones, ya que la ley de cobro y pago, como lo decimos, es inexorable en la Península, y sabe entonces la familia de la niña, que, tarde o temprano, habrá de recibir en pago de ella, una considerable suma, representada en los haberes antes enunciados.

Como decimos, esta explicación puede pecar de un realismo demasiado crudo, pero es tal vez la única factible, ya que las enfermedades atacan por parejo a varones y hembras, sobre todo pasados los meses de invierno, que es cuando las enfermedades hacen sus apariciones más desastrosas.

Como puede verse también en la última columna del cuadro, las enfermedades que más estragos causan entre la población infantil de la Guajira son las que se relacionan con el estómago, representadas casi todas, según las explicaciones que se dieron a los investigadores, por diarrea, excreciones de sangre, fiebre, vómito, etc., es decir, que casi todas corresponden a diferentes tipos de infección intestinal, debida al completo descuido en que se crían los niños desde su más tierna infancia, pues viven tirados sobre el suelo de sus

casas o la arena del piso, llevándose a la boca todas las porquerías que de él recogen, conviviendo con los animales, etc. Y a esto se agrega el hecho, también señalado en el capítulo de enfermedades, de los tratamientos anti-indicados, debidos al desconocimiento más elemental, de las más rudimentarias normas de higiene y de medicina que tiene el indígena apegado a sus tradiciones y a sus costumbres mágicas y primitivas.

CURACIONES

Como habrá podido observarse a lo largo del capítulo de enfermedades, los sistemas de curación aplicados por el indígena no son, precisamente, los más indicados y recomendables. Estas prácticas, agregadas a las intervenciones de puro carácter mágico, que realizan los piaches en los enfermos afectados de algún mal desconocido, concurren a dejar desarrollar normalmente, la mayoría de las veces, las enfermedades que van minando la salud del individuo hasta acabar con su vida.

Para tener una visión más completa de este aspecto a que nos referimos, veamos siquiera sea someramente algunas de las curaciones típicas realizadas por los indígenas:

a) Para la diarrea infantil se suele recurrir al polvo de hueso calcinado de mapuro, que se agrega al alimento, curación que se completa con la aplicación de este mismo polvo en el contorno del esfínter anal.

b) Los dolores de tipo neurálgico se combaten con el sistema de punciones con un clavo ardiente. El hierro se pone al rojo y se aplica sobre la piel en la región afectada, sin profundizar demasiado. Todo el proceso consiste en “sacar el viento” que es el que produce el dolor, según la creencia del individuo. Esta operación puede ser practicada tanto por los piaches como por los particulares.

Otro sistema muy usado para la eliminación de los dolores intensos es el de amarrar la parte afectada con una cuerda de maguey, con lo cual, dicen ellos, se siente gran alivio.

e) El indígena guajiro carece por completo de algo que pueda contener las hemorragias nasales. Entonces, todo lo que se hace cuando se presenta el caso es permanecer con la cabeza agachada hasta que cese por sí sola la hemorragia.

d) Cuando alguna persona es atacada y picada por una serpiente recurren a uno de estos tres sistemas:

1° Aplicación de cuajo natural, previo proceso de secado al sol. Una vez seco el cuajo se disuelve en agua y se toma esta poción.

2° Buscar cuidadosamente el animal que picó al individuo; una vez localizado éste, se mata, se descuartiza y se busca con precisión en el intestino de la serpiente el poco de sangre que ésta logró sorber a la persona, sangre que luego se aplica sobre la mordedura.

3° Este último consiste simplemente en esperar a que el dolor desaparezca. Como puede desprenderse, en este último caso, si la serpiente que ha picado al individuo es de tipo venenoso, la suerte que se le espera al picado es la muerte.

e) Durante el desarrollo de la tos ferina acostumbran dar al infectado la infusión de una yerba que en Santander se llama “rabo de alacrán”, y que, por curiosa coincidencia se llama de esa misma manera en el idioma guajiro: *heyutsi*.

Si es necesario que el Estado intervenga en el problema educativo de la Guajira, imponiendo hasta donde es posible el idioma español previo aprendizaje preliminar del niño, de las nociones elementales en su idioma, importante es también, como puede verse, una intervención del mismo en el aspecto de la higiene, máxime si se tiene en cuenta que para toda la península de la Guajira, territorio extenso y de población crecida, no existe sino un médico que tiene su asiento en Uribia y que, por razones de diversa índole, carece hasta de los más elementales productos medicinales.

EL CONTRABANDO

1° Maracaibo en Venezuela y Barranquilla en el Atlántico, son los centros humanos, geográficos y económicos que

atraen y dominan el resto del territorio de los departamentos de Atlántico y Magdalena, la Península de la Guajira y parte del departamento de Bolívar, en lo que respecta a Colombia.

2° Estos dos centros, puertos marítimos ambos de gran importancia; industrializados el uno –Barranquilla– y asiento de actividades petroleras el otro –Maracaibo–, han absorbido la gran masa rural de sus regiones circunvecinas atraídas a la ciudad por la demanda de mano de obra, dejando con ello semidespoblados los campos y reducidas las labores agrícolas a un grado tal, que son insuficientes sus producidos para satisfacer las necesidades locales.

3° Una de las regiones que se perfila como agrícola –y ganadera también– en gran escala, es el departamento del Magdalena, dadas las buenas condiciones de que disfruta, tanto en la Sierra Nevada de Santa Marta y sus zonas aledañas, como en el valle o mejor la cuenca hidrográfica del río Cesar. Su centro de consumo debería ser prácticamente Santa Marta, por razones de orden físico y político, pero dicha ciudad, aunque es un puerto marítimo de excelentes condiciones naturales locales, ha quedado rezagado ante la competencia desventajosa que le presentan Barranquilla y Cartagena, ciudades de más fácil acceso al interior de la república por su situación geográfica privilegiada, aquella en las Bocas del Magdalena –arteria fluvial central de Colombia– y ésta, en las márgenes del Canal el Dique, que la pone en comunicación con el mismo.

4° La región ganadera y agrícola del Magdalena, pues, después de satisfacer las necesidades del consumo local, queda con un sobrante de exportación del cual depende en gran parte su vida económica.

5° La Guajira, región semi-desértica como ya lo hemos explicado varias veces a través de este informe, tiene también una economía estrictamente ganadera, pues la agricultura, dadas las condiciones climáticas y geográficas en general, apenas sí alcanza a satisfacer una pequeña parte de las necesidades de su población. La ganadería, en cambio, en circunstancias normales de clima, no sólo alcanza a cubrir el

consumo local, sino que deja también un sobrante que puede ser vendido, o que se deja como reserva.

6° En estas circunstancias, Valledupar –centro de distribución agrícola principal del Magdalena- tiene para sus excedentes los siguientes centros de consumo: Barranquilla, en el Atlántico, al cual llegan sus productos por carretera, haciendo un transbordo en planchones en el río Magdalena; la Guajira, con su centro principal en: *Maicao* –concentración del contrabando y Maracaibo, vía *Maicao*, a través de la carretera –más bien camino carreteable– que pasa por *Maicao* –Paraguaichón, Paraguaipoa, Sinamaica, Maracaibo–, –también con transbordo en lanchón en el río Limón–. Además, aunque secundariamente, varios puertos del Magdalena absorben también un poco del producido agrícola del Magdalena.

7° Estas son, pues, las condiciones económicas naturales, de la región en mención. El problema se agrava por estas circunstancias:

a) Se ha hecho notoria una escasez de productos agrícolas en el país, en los últimos años, la que, agregada a factores de diverso orden ha contribuido en gran escala al alza –a veces inmoderada– del precio de los mismos.

b) La Guajira, concretamente, y para la época que tratamos, presenta un cuadro desolador, a causa de la sequía prolongada de los tres o cuatro últimos años, que impide en absoluto el cultivo de productos agrícolas, y que dificulta hasta el máximo no sólo la cría, sino ya la conservación misma del ganado propiedad de los indígenas, que se ha reducido a cifras ínfimas.

c) La Guajira, entonces, necesita más que ninguna otra región, los productos agrícolas del Magdalena para la subsistencia de sus habitantes, imposibilitados naturalmente para producirlos.

d) Pero la Guajira es la zona económica menos fuerte de toda la parte geográfica que nos ocupa, por no poseer ninguna industria desarrollada, ni un comercio en gran escala y por tener paralizada su única actividad económica: la ganadería.

e) El mercado, pues, de Valledupar, se desplaza hacia los centros más fuertes: Barranquilla y Maracaibo, y para desplazarse en este último, tiene que violar las disposiciones legales vigentes y dedicarse al contrabando, contrabando que consiste esencialmente en maíz, que es precisamente la base vegetal alimenticia del pueblo guajiro, como lo es de la mayoría del pueblo colombiano en general.

f) Es más: a tanto llega la absorción del mercado de maíz en Maracaibo, que muchas veces el grano no llega hasta él desde Valledupar, sino desde Barranquilla. En nuestro viaje al puerto venezolano, en septiembre del año pasado, pudimos ver el tráfico tan intenso del contrabando de maíz, y entre los diversos camiones que pasaban cargados, varios de ellos –según información de sus propietarios– venían de Barranquilla. La intensidad del mercado de contrabando de maíz puede juzgarse por los datos que nos suministraron algunas personas, de que el mes en que hicimos nuestro viaje a Maracaibo se podía calcular en 30 camiones diarios el número de vehículos cargados de grano que transitaban con destino al puerto venezolano.

g) Así, pues, mientras el mercado de Maracaibo se sobesatura de maíz en ocasiones, por la salida del grano de Colombia, la Guajira en cambio soporta una tremenda escasez del mismo, que lo coloca así a precios inalcanzables para el indígena que no dispone de medio circundante, ni de actividades que puedan suministrárselo.

h) La situación se agrava por este hecho: una de las cosas que mueven al contrabando es el cambio de moneda. El Bolívar en relación con el Peso colombiano tiene un precio superior. No es esta la ocasión para aclarar las causas que a ello contribuyen. Así, el contrabandista que vende su mercancía en Maracaibo recibe el pago de Bolívares, los cuales cambia luego en Maicao, Uribia o Puerto Estrella a razón de \$0.55 moneda colombiana cada Bolívar.

i) El contrabando, pese a todo lo que pueda pensarse, no es impedido por las autoridades de la Guajira, sino que éstas más bien propenden por su expansión, alegando que el tráfico por su territorio beneficia a la Comisaría, por las pequeñas transacciones que en ella puedan realizarse. Últi-

mamente –septiembre del año pasado– la única medida que se tomó por parte del Gobierno Comisarial, fue gravar con una pequeña suma a cada camión que transitaba cargado de maíz por las carreteras guajiras. Pero, con criterio desapasionado, puede asegurarse que el contrabando no beneficia a la población guajira en general ni al indígena en particular, que es el más necesitado, sino a un reducidísimo número de personas, colombianas o extranjeras (venezolanas en su mayoría) que están totalmente desvinculadas de la Península.

En resumen, pues, mientras los mercados internos del país se ven en muchas épocas del año desprovistos de este elemento básico de la alimentación –el maíz– Maracaibo, en cambio llena sus despensas hasta la saciedad con mengua de las necesidades colombianas, por arte y gracia de los contrabandistas del maíz en la región a que nos referimos.

ASPECTOS ECONOMICOS ENTRE LOS INDIOS DE LA SIERRA NEVADA

Por: GERARDO REICHEL-DOLMATOFF

La base económica de los indios de la Sierra Nevada es la horticultura intensa de terrenos de propiedad individual. La recolección y la caza juegan un papel de poca importancia. En su mayor parte, esta economía sirve únicamente a la subsistencia del grupo, destinándose sólo una pequeña parte al comercio con los civilizados, contacto a base del cual se desarrolla también el proceso de la aculturación.

Puesto que aquí no podemos ocuparnos de un detallado análisis agronómico, trataremos a continuación de la horticultura y otras funciones económicas, especialmente bajo el aspecto del factor cultural, la importancia que tiene para la sociedad y la familia, el papel que juega en la vida diaria tanto profana, como ceremonial y los cambios culturales que causa al cambiar su estructura.

Las tierras que ocupan actualmente los indios en la Sierra Nevada, se extienden desde un clima cálido hasta los páramos cercanos a los nevados. Aunque la horticultura, hasta cierto punto, es posible en toda la extensión de esta zona, la vida sedentaria de grupos primitivos no lo es. En primer lugar, las tierras bajas son malsanas así como sus aguas y además en ellas ya viven los colonos civilizados, con los cuales los indios quieren evitar a todo precio una vecindad demasiado íntima. En las tierras altas, en cambio, la vida se les hace casi imposible por el frío intenso. La zona intermedia de mil a dos mil metros de altura sobre el nivel del mar,

es así la región más adecuada. En un clima sano y fresco, la comunidad indígena queda aislada ahí, tanto de los colonos como también de las alturas frías, viviendo sin embargo cerca de ambas zonas climáticas.

Desde hace siglos ya, las tierras de la Sierra Nevada han sido objeto de fantásticas especulaciones por parte de entusiastas, guiados más bien por las bellezas de su panorama que por un criterio objetivo económico. De alguna manera, la Sierra Nevada se consideraba y aun se considera, como una especie de Tierra de Promisión, de Paraíso Perdido, en fin, de una riqueza económica enorme. Esta opinión data de épocas muy antiguas. Ya los primeros historiadores de la Conquista exaltaron las tierras “fertilísimas” de la Sierra Nevada y escritores posteriores han seguido generalmente su ejemplo.

Los viajeros del siglo pasado, Réclus y el Conde de Brettes, llamaron también por cierto tiempo la atención del Gobierno Nacional y del público colombiano y francés, con sus planes de establecer colonias de campesinos extranjeros, idea que por cierto sigue preocupando aún a muchos, a pesar de que los ensayos prácticos han fracasado hasta ahora.

La realidad es que la Sierra Nevada no presenta la tan elogiada riqueza económica. Es una sierra como tantas otras en Colombia, con buenas tierras y también con malas, pero que al compararlas con la mayoría de los terrenos altos del interior del país, se debe considerar más bien como de inferior calidad. En efecto, la capa de humus que cubre sus terrenos es muy delgada y, además, por lo inclinado de su perfil, está muy expuesta a la obra de la erosión. Al mismo tiempo, durante la mayor parte del año, caen lluvias muy abundantes que en las partes más pendientes ya han dejado la roca descubierta de humus. Las pocas partes planas son muy escasas y distantes entre sí. Hay regiones privilegiadas, tales como el valle de San Sebastián y algunos parajes cerca de Atánquez y Marocaso, pero en lo general no existen buenas posibilidades para el desarrollo de una agricultura sistemática que pueda llegar a abastecer a una población numerosa.

Los terrenos habitados por los indios son generalmente malos, la capa de humus es insuficiente y amenazada por la constante erosión y además en el habitat actual de los indígenas no existe ningún valle amplio de vegas o planadas propicias para sembrados.

En todo el valle del río San Miguel, principalmente entre Santa Rosa y Taquina, lo mismo que en el valle de San Francisco y en el Tucurinca y Sevilla, se observan actualmente centenares de grandes terrazas artificiales de cultivo de origen arqueológico. Estas terrazas, de las cuales cada una abarca más o menos la extensión de una hectárea, estando sostenidas por largas murallas de piedra, cubren las faldas de los valles por muchos kilómetros y atestiguan que el problema de la conservación de las tierras de cultivo ya es antiquísimo en esta región y que encontró una solución por parte de la antigua cultura aborígen. Pero la existencia de estas terrazas plantea un dilema a los indios: aunque ellas contienen gruesas capas de tierra negra irrigada por canales, los indios, por consideraciones mágicas, no las usan para sus sembrados. Las terrazas están tabuizadas. En la mitología y en las tradiciones tribales juegan un papel importante y actualmente se encuentra en el centro de cada terraza un pequeño lugar de sacrificios donde se depositan ciertas ofrendas. Pero sembrar en las terrazas está absolutamente prohibido. Así, por razones mágicas, los indios actuales se privan de aprovechar estas partes útiles para la horticultura.

En lo general, los indígenas de la Sierra Nevada evitan sitios arqueológicos para sus siembras aunque se aprovechan de antiguos sitios de habitación para la construcción de sus casas. Esta actitud la explican invariablemente diciendo: “¡Hay mucho diablo por allí!” Diablo se traduce aquí por la palabra “héishi = muerto, espíritu de muerto” y el miedo se basa en la creencia de que los antepasados, siempre descontentos con la vida de sus familiares sobrevivientes, reclamarán a uno de ellos, es decir, le causarán la muerte. A veces un indio trabaja durante meses desmontando y preparando un terreno para la siembra, sólo para encontrar de golpe algunos fragmentos de cerámica o cualquier otro objeto arqueológico. Entonces dice: “Hay mucho diablo por aquí”,

y se muda a otro lugar donde comienza de nuevo el largo y pesado trabajo de la preparación de la tierra.

Los indios se privan de la mejor parte de sus tierras viéndose forzados a sembrar en partes muy pendientes, distantes entre sí y además muy poca extensión.

Muchas regiones de la Sierra Nevada parecen haber sido desmontadas por los indígenas ya desde tiempos muy remotos. Montes o bosques se ven únicamente a lo largo de los filos y de las cuchillas, mientras que las faldas de los valles muestran una vegetación uniforme de paja amarilla. Los cultivos se encuentran, así, sea en las estrechísimas vegas de los ríos, sea en las terrazas aluviales que se levantan a unos cincuenta metros sobre el lecho del río. En algunas partes se aprovechan también los terrenos muy pendientes para las siembras, ante todo las de arracacha. Puesto que en estas regiones el desmonte no representa problema, la preparación de la tierra consiste principalmente en quemar la paja, arrastrar los maderos más gruesos y sacar las piedras que no sean demasiado pesadas. En otras partes, tales como la vertiente occidental, la preparación del terreno es un problema más difícil. Puesto que los indios ocuparon esta área de hábitat sólo hace treinta años y la región es de una selva tupida, el desmonte se efectúa con hacha y machete, lo que representa un gran gasto de tiempo y de esfuerzo físico. En este caso escogen con preferencia partes pendientes para que los troncos caigan hacia abajo y no haya necesidad de cortarlos y sacarlos luego. Al mismo tiempo se abre así el camino a la erosión que dentro de pocos años se lleva la tierra, dejando la roca desnuda.

La fertilidad de las tierras tampoco es grande y en ningún caso corresponde al número de la población. En el solo valle del río San Miguel, sin contar sus afluentes poblados, viven alrededor de cuatrocientos indios que afrontan el problema del aprovechamiento de los pocos terrenos disponibles y útiles para el cultivo. Para abastecer, este grupo tuvo que adoptar un sistema de horticultura rotatoria, en general admirablemente organizado. En primer lugar, las tierras disponibles no alcanzan a dar lo suficiente para sostener a cuatrocientas personas, pero aprovechándolas inteligentemente,

dan por lo menos lo indispensable para garantizar la mera subsistencia del grupo. Cada familia tiene así tres casas y tres clases de cultivos: uno en tierra cálida, otro en clima medio, al lado de la población, y el último en clima frío. En los cultivos de tierra cálida siembran maíz, plátano de varias clases, yuca, caña, aguacate, zapote y otras frutas. En medio de este cultivo se levanta la casa donde la familia se alberga cuando pasa una temporada en esta zona. En la tierra fría tiene otro sembrado de papas, batatas, cebolla y maguey de páramo y allí también posee otra casa. Entre estas dos zonas extremas está el clima medio donde se encuentra la población y centro de reunión propiamente dicho a una altura de unos mil setecientos metros sobre el nivel del mar; allí tienen otra roza o sembrado de caña de azúcar, plátano, frijol y arracacha.

Para recoger los frutos necesarios para la subsistencia, la familia circula continuamente de las tierras altas a las bajas y viceversa. El trayecto es de dos a cuatro jornadas y toda la familia se moviliza con niños, perros, gallinas, marranos y bueyes, para ir de un sembrado a otro. En las tierras altas comen papa, batata y traen cebolla a la población donde la venden a los colonos que vienen a comprarla; en tierra cálida comen yuca y plátano y las pocas papas que trajeron del páramo. Cuando se acaba esta provisión y cuando ya no hay más plátano por el momento, la familia se muda por unos días a la población donde vive de sus cultivos cercanos, para seguir luego de nuevo a la tierra fría no sin llevarse una pequeña provisión de los frutos de las tierras bajas. Al llegar al páramo ya han nacido otra vez algunas papas o batatas, hay otra vez cebolla para cortar y en esta forma la vida está asegurada aunque sólo por pocos días.

Así el terreno cultivable se aprovecha en su máximo y la alimentación, aunque insuficiente y mala, es por lo menos variada y contiene lo indispensable para sobrevivir.

Evidentemente, si todo el grupo ocupara cultivos exclusivamente en tierra templada o exclusivamente en tierra fría, no hubiera ni campo para éstos ni darían lo indispensable para sostener al grupo. Ninguna de las tres zonas, al limitarse el grupo a una sola, tendrían bastantes terrenos

cultivables ni daría cosecha suficiente ni variedad adecuada.

Que este sistema tiene también sus grandes desventajas, es claro. Físicamente todos los miembros de la familia sufren visiblemente con el gran esfuerzo de esta vida nómada. Niños muy pequeños los cargan a la espalda pero a los tres o cuatro años ya deben caminar y llevar alguna carga ellos mismos. Las innumerables mochilas llenas de semillas, provisiones o utensilios de cocina así como machetes y lazos, representan un equipaje bastante pesado y muchos de los indios no tienen buey de carga, viéndose forzados a movilizar todo este cargamento personalmente.

Lo que en nuestra cultura se suele llamar *hogar*, no existe para los indios de la Sierra Nevada. La casa solamente es un lugar donde se duerme sin peligro de las lluvias, un abrigo, nada más. El fin de cada viaje no es el de llegar a una casa sino a un lugar donde hay un poco de comida. A través de vientos y aguaceros, camina así la familia, cargada de mochilas, mojada por la lluvia, cansada, sólo para quedarse unos pocos días en su sembrado, cosechar algunos frutos, sembrar unas semillas y emprender luego la larga marcha hacia otro cultivo donde se espera hayan madurado, entre tanto, nuevos frutos.

Tampoco se pueden combinar crías sistemáticas con esta vida semi-nómada. Puesto que los animales domésticos, con excepción del ganado, no se pueden dejar solos; la familia se lleva los marranos, gallinas, patos y perros, que sufren, naturalmente, en el largo camino y llegan flacos o enfermos al final de la jornada.

Tanto la escasez de la comida como la obligación de mudarse constantemente de un lugar a otro y además el cambio entre años de relativa abundancia o pobreza, tienen una influencia profunda sobre la vida de la sociedad y el mismo individuo.

En los años buenos o abundantes la gente vive en sus sembrados, moviéndose lentamente entre sus cultivos de tierra fría y caliente. Semanas enteras se pasan en el mismo lugar sin que haya la necesidad urgente de abandonarlo por falta de comida. Contentos, seguros y sin mayores preocupaciones vive así la familia, criando sus niños sanos y traba-

jando en sus sembrados. Enfermedades casi desaparecen porque la resistencia física aumenta con la buena alimentación. Hay comercio con los vecinos civilizados y comercio entre poblados y familias. Se compran cañaverales y trapiches a crédito y los que económicamente eran antes pobres tienen ahora cultivos, aunque a base de deudas. Pero estas deudas se pagan fácilmente con la buena producción y el funcionario civil, el cacique, a cuyo cargo está la cumplida amortización de ellas tiene trabajo, es decir, aumenta su prestigio personal y tiene una posición segura y respetada. En estos años hay seguridad. Matrimonios se facilitan, nuevas casas se construyen, tanto hombres como niños tienen menos trabajo y más tiempo libre para el descanso; la conversación y el cultivo de relaciones sociales con vecinos y familiares.

Años de escasez cambian por completo esta vida. El hambre va seguida por las enfermedades y a éstas sigue el miedo, la inseguridad y el pánico. Ya no hay ricos ni pobres. Todos sufren igualmente, a todos afecta el hambre, la lluvia, la inminente muerte de un niño, la propia debilidad física. La autoridad civil del cacique pierde en prestigio. Todos se dirigen ahora hacia la autoridad tribal mágica, hacia el brujo. El es ahora el único que podría salvar la sociedad indígena. Mientras que en los buenos años los indios migraron hacia abajo, a su cañaduzales y platanales, ahora la migración va hacia arriba, donde están los centros religiosos y ceremoniales de la tribu. En la mente de estos indios la escasez, el hambre, deben tener alguna razón sobrenatural y averiguar ésta para remediarla, es la preocupación de todos, ante todo del brujo. Este hace celebrar elaborados bailes para apaciguar las malas fuerzas y para asegurar nuevas cosechas. Se hacen ofrendas a las divinidades. Pero los cultivos se abandonan. Ya nadie quiere trabajar en el campo. Al paso que se abandonan los sembrados, aumenta la ansiedad del grupo. Nadie paga ya sus deudas y la posición del cacique va gradualmente perdiendo prestigio. Los acreedores, sin embargo, siguen cobrando, y como los deudores prácticamente no pueden pagar, tensiones entre familias resultan por todas partes. El prestigio del brujo, en cambio, crece en estas épocas y es ahora él quien dirige a la sociedad.

Por la inestabilidad económica ya no se celebran matrimonios y las iniciaciones de los jóvenes, que obligatoriamente anteceden al casamiento, se suspenden automáticamente. Los jóvenes que en estos años llegan a la pubertad, pasan así por una crisis tremenda: no se les considera como adultos porque a falta de iniciación no pueden casarse y así se quedan ellos en un *status* intermedio artificial de adultos no reconocidos o de niños que ya no lo son. La tensión entre hermanos se acentúa así mismo. La falta de alimentación desequilibra la moralidad del grupo y se manifiesta en todos sus componentes.

Ocurre el fenómeno que las malas épocas afectan también a los civilizados vecinos que entonces se dirigen más frecuentemente a los indios para abastecerse. Así coinciden las frecuentes visitas de los civilizados, con el estado de ansiedad en el cual se encuentra la sociedad indígena y lógicamente ellos asocian ambos factores y piensan que la culpa de su desgracia la tienen los civilizados. Odio y desconfianza, alcoholismo y a veces agresividad son las consecuencias.

Épocas de escasez son más frecuentes que épocas de abundancia. Al mismo tiempo hay que tomar en cuenta que aun en los años abundantes la producción nunca es plenamente satisfactoria y que los indígenas de la Sierra Nevada viven de este modo casi siempre en un estado de ansiedad alimenticia más o menos abierta.

Aunque los indios de la Sierra Nevada, como hemos visto, han sabido adaptar admirablemente su sistema económico a las condiciones difíciles de su actual territorio, la escasez alimenticia constituye para ellos el centro de graves tensiones sociales. Lentamente se transforma su cultura y finalmente casi todas las manifestaciones de ella se reducen al factor alimenticio. El enorme choque cultural y económico que recibió la sociedad indígena en la época de la conquista española, aun no ha sido absorbido y el aparato complicado de su cultura abstracta está aún en el proceso de transformación tratando de solucionar satisfactoriamente el inminente problema material y psíquico de su desequilibrio económico.

NOTAS Y NOTICIAS

1. – Expedición etnográfica a la Guajira. –Durante los meses de julio, agosto y septiembre del año 1947, permanecieron en la península de la Guajira los investigadores Roberto Pineda Giraldo, Milcíades Chaves, Virginia de Pineda Giraldo y María Rosa de Recasens haciendo estudios de carácter etnográfico entre los indios que pueblan esta península y cuyo número se acerca a los sesenta mil. Los anteriores investigadores estuvieron acompañados por el lingüista sueco Nils M. Holmer, quien trabajó en cooperación con ellos, especialmente en estudios referentes a la conformación de la lengua.

Los expedicionarios, después de haber hecho observaciones por espacio de un mes en la localidad de Nazaret, hicieron un recorrido por toda la Guajira, llegando en sus viajes hasta la ciudad de Maracaibo, en la vecina república de Venezuela, verdadero límite oriental del hábitat de estos indígenas.

Los estudios realizados por los investigadores del Instituto Etnológico y de Arqueología en esta primera gran expedición conjunta, se pueden resumir de la manera siguiente:

Emigración guajira, que comprende los aspectos que se detallan a continuación: a) Estudio del medio geográfico con la descripción de sus tres zonas características; b) Las vías de comunicación; terrestres, marítimas y aéreas, con sus problemas concernientes; c) El elemento humano de la Guajira. Mestizaje, interrelaciones entre indios, mestizos y mulatos; d) La Guajira como zona espacial bajo la influencia de Maracaibo, centro demográfico de atracción natural, centro comercial preponderante e industrial con la absorberencia de mano de obra y aprovechamiento del cambio de moneda y la superioridad del Bolívar venezolano sobre el peso Colombia-

no; la política inmigratoria de Venezuela, y c) Problemas económicos sanitarios y de alimentación del grupo guajiro.

Antropología Física. –Elaboración de 110 fichas antropométricas, recogidas en el terreno. El estudio comprende: medio geográfico, alimentación, enfermedades, caracteres descriptivos, caracteres mensurables, que establecen los índices más importantes para la clasificación racial del grupo humano estudiado.

Lingüística y Literatura Oral. –Se recogieron materiales suficientes para hacer un estudio completo, hasta donde ello es posible, de la lengua, exceptuando la parte verbal, de la que hay pocos datos. El original de estas anotaciones lingüísticas, que ya está listo para ser publicado, contiene, en líneas generales, los siguientes apartes: Una serie de cuentos y leyendas y narraciones, transcritas directamente en guajiro, con su correspondiente traducción al castellano; un estudio comparativo de las variaciones fonéticas que aparecen en el territorio guajiro visitado y que establece dos zonas dialectales que coinciden en gran parte con dos zonas geográficas en que se acostumbra dividir la Guajira: la Alta y la Baja Guajira, zonas que, culturalmente estudiadas, presentan también algunas diferencias notables; apuntes gramaticales sobre el sustantivo, el adjetivo, el pronombre, las palabras de relación, el artículo y el verbo; anotaciones de carácter social provocadas por el idioma o viceversa; los nombres en guajiro. Su relación con las normas sociales de carácter mágico; palabras tabú (Vocablos prohibidos socialmente, y causas de esta prohibición); palabras y formas de uso exclusivamente masculino; la canción guajira y la partícula de consonancia *né*; pequeño vocabulario guajiro-español y español-guajiro. Este vocabulario consta de unas seiscientas palabras, con la correspondiente anotación de las variaciones fonéticas dialectales; pequeñas notas de gramática comparada entre el guajiro y algunos dialectos de la gran familia lingüística suramericana *arawak*; vocabulario comparado del dialecto guajiro, con los otros dialectos *arawak*; crítica bibliográfica.

Etnografía. –Todos los datos de la cultura material de los indios de la guajira fueron recogidos durante esta expedición. Además, se recogió un material importantísimo relativo a la cultura espiritual y al aspecto social y económico de la comunidad, que comprende, entre otros, los siguientes aspectos: el individuo, la organización familiar pequeña; la organización familiar extensa (el clan, con sus nociones de tótem, tabú, etc.); la organización social amplia y la interrelación de los clanes y las organizaciones familiares menores; la organización económica general: el pastoreo, la agricultura, la recolección, la caza, la pesca, la industria de los tejidos y el intercambio entre sí y con los elementos blancos que la rodean; el derecho consuetudinario guajiro. Su funcionamiento; causas de las guerras interclaniles y su desarrollo. La esclavitud y la servidumbre entre los indios; los mitos, las leyendas y los cuentos; los bailes y las danzas ceremoniales o rituales; la magia en todos sus aspectos: medicina, enfermedad, sacrificio (humano y animal), muerte, funebrias, talismanes, etc.

Por otra parte se tomaron los datos necesarios para establecer el esquema de la personalidad básica del grupo y los elementos culturales condicionadores, a fin de alcanzar un cuadro de comprensión que pueda permitir en un futuro acciones de aculturación en beneficio del indígena sin caer en errores de interpretación. Para completar el cuadro anterior y como elemento de confirmación se utilizó el test Psicodiagnóstico de Rorschach, pudiendo afirmar en base de los primeros materiales analizados que se halla una confirmación plena con las observaciones llevadas al terreno, a base de nuestro cuestionario de Antropología Social.

Los resultados de estos estudios, ya terminados en parte, serán publicados por el Instituto Etnológico y de Arqueología en las próximas entregas de su REVISTA DEL INSTITUTO ETNOLOGICO NACIONAL y del BOLETIN DE ARQUEOLOGIA. Hoy presentamos una parte de los mismos que hace referencia especial al estado actual de los indígenas en la Guajira, en sus condiciones sociales y económicas.

2.– *Instalación de los Museos Arqueológico y Etnográfico en el antiguo edificio del Panóptico.* –La primera instalación del Museo Arqueológico se hizo en uno de los salones de la planta baja del edificio en donde hoy funciona la Biblioteca Nacional. Después del año de 1941, con motivo de la fundación del Instituto Etnológico, investigadores nacionales y extranjeros intensificaron las misiones de estudio a diferentes regiones del país, logrando conseguir valiosas e interesantes colecciones pertenecientes a la cultura material de los pueblos desaparecidos. Se intensificaron las excavaciones en varios departamentos, tales como Huila, en donde se localiza la ya universalmente conocida civilización de San Agustín; Cauca, en cuya parte oriental están los vestigios de una cultura que plasmó su arte en el interior de suntuosos templos subterráneos, labrados en la roca viva y destinados a rendir culto a los muertos y a los antepasados; Tolima, Caldas y Antioquia cuyos primitivos habitantes, Pijaos, Quimbayas y otros pueblos, legaron a la posteridad muestras de su cultura en preciosos ceramios y en delicadas piezas de orfebrería; en Cundinamarca, Boyacá y Santander, asiento antiguo de una población que alcanzó un alto nivel en su organización social y política y, especialmente, en las formas de sus concepciones religiosas; en el Magdalena y otros departamentos costaneros, en donde se localizaron interesantísimos vestigios de grandes poblaciones cuyos cimientos fueron construidos en piedra y con un gran sentido del urbanismo. Todas estas investigaciones de los últimos años han dado como resultado un extraordinario acopio de materiales, los que, sumados a las importantes colecciones etnográficas recogidas entre los grupos indígenas actuales de las intendencias y comisarías, hicieron necesaria una ampliación del pequeño museo instalado en un principio en la Biblioteca Nacional. En el año de 1946, el entonces ministro de Educación, doctor Germán Arciniégas, tuvo la buena y patriótica idea de acondicionar el viejo y pesado edificio del antiguo panóptico para tal efecto, logrando entonces el traslado del Museo Arqueológico a este sitio y el montaje inicial del Museo Etnográfico. Posteriormente, a mediados del año pasado, la Junta Preparatoria de la IX Conferencia Panamericana,

acordó continuar las reformas iniciadas por el ministro Arciniégas, para instalar definitivamente varios de los museos más importantes de la capital en este que constituye un centro cultural del cual nos debemos sentir orgullosos todos los colombianos.

Las colecciones que se exhiben en los museos del Instituto Etnológico, son, en su mayor parte, el resultado de las misiones de estudio enviadas al terreno y provienen, como ya lo dijimos, de varios sitios arqueológicos y de diferentes pueblos indígenas que viven actualmente en los territorios nacionales. La totalidad de las piezas que el público puede observar en los Salones del Museo Arqueológico, son la obra del hombre precolombino, antes de que éste tuviera contacto alguno con el conquistador y expedicionario europeo. En parte pertenecen a pueblos que ya se habían extinguido en la época de la Conquista, en parte a grupos que desaparecieron posteriormente y de los cuales sólo conocemos escasos detalles por relatos de la época y por las huellas más o menos destacadas de su cultura material. De ahí la trascendencia de las investigaciones encomendadas a nuestros arqueólogos: investigar el pasado todavía brumoso de estos pueblos, cuyos recuerdos conservamos hoy en los museos y que pertenecieron a Chibchas y Quimbayas, Panches y Piajos, Muzos y Calimas, para no citar sino unos de los muchos que habitaron nuestro territorio antes de la invasión de los ibéricos.

En el salón del Museo Etnográfico se exhiben otra clase de objetos. Se trata de muestras de la cultura material de las tribus indígenas que en la actualidad se asientan en apartadas zonas del país; objetos de carácter ritual, utillaje, indumentaria, productos de las artes plásticas y decorativas, armas, etc. Tales tribus, desconocidas por la gran mayoría de los colombianos y mencionadas sólo de cuando en vez por viajeros en exóticas y fantásticas descripciones de sus aventuras selváticas, empiezan ya a ser estudiadas con un criterio sistemático y social, con miras a lograr un mayor conocimiento de su historia, de sus formas de vida, de su comportamiento frente a otros conjuntos étnicos en el complejo proceso de la aculturación, procurando investigar la mejor

manera de incorporarlos racionalmente a la vida nacional. Es así como los visitantes del Museo Etnográfico han descubierto a sus connacionales –y tal vez parientes– Los Sionas, Inganos y Kofanes que viven en los ríos Caquetá y Putumayo; los Guajiros y Motilonos, los Pijaos y Kuaiqueres de Tolima y Nariño, los Koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta, los Paez y Gwambianos del Cauca y otros pueblos de cuya existencia ni siquiera sospechaban.

El principio o norma que ha seguido el Instituto Etnológico Nacional en la presentación de las colecciones etnográficas y arqueológicas, podría concretarse así: lograr a todo trance la mejor impresión estética de un objeto o conjunto de objetos sin recargar la exposición y sin desvirtuar el carácter ni los materiales de las piezas que se exhiben, esto es, una impresión agradable a los ojos del visitante, canalizando la atención de éste hacia aquellos objetos que pueden o pudieron tener un mayor significado dentro del corpus cultural de los pueblos primitivos. La profusión sistemática de gráficos y de fotografías referentes a los distintos aspectos de los temas que se someten a la consideración del visitante, consideración creada justamente gracias al principio de exposición que hemos enunciado, contribuyen a saciar con poco esfuerzo y en forma amena, la mayor curiosidad de éste, todo lo cual redundará, desde luego, en una más fácil comprensión de los asuntos etnológicos. En suma, se ha querido hacer de estos museos una lección clara, viva, completa y sencilla de los diferentes aspectos de la etnología colombiana.

3.– *Visita del Profesor Paul Rivet.* –Por espacio de algunos días, y con objeto de visitar a sus antiguos alumnos, el Profesor Paul Rivet, fundador del Instituto Etnológico Nacional y su director por varios años, permaneció en Colombia en el pasado mes de mayo de 1948. Sus impresiones, después de cinco años de no visitar el país, fueron magníficas si se tienen en cuenta las declaraciones que hizo para uno de los periódicos capitalinos, y que transcribimos a continuación:

“Y a los cinco años, sin que haya dejado en ningún mo-

mento de colaborar con mis alumnos, regreso a Colombia y me encuentro con que la cosecha es mucho más fecunda de lo que yo esperaba:

“Casi todo el territorio colombiano ha sido explorado; nuevas civilizaciones han sido descubiertas; tribus indígenas consideradas como desaparecidas desde siglos, como los Pijaos, los Chimila, para no citar algunas; otras imaginadas inabordables, como los Motilones hasta entonces desconocidas, han revelado tesoros arqueológicos insospechados. Y todo esto se ha venido haciendo con un criterio científico perfecto. Ya en los trabajos publicados, nada de improvisado; el aficionado ha sido reemplazado por el científico preparado y experto.

“Y el resultado de todo este esfuerzo, que hubiera podido escapar a la masa del pueblo, se concreta ahora en un admirable museo instalado en el edificio del antiguo panóptico, donde cada hombre, aún el más inculto, puede darse cuenta de lo que vale, de lo que representa este patrimonio nacional, puesto en valor por un puñado de hombres de ciencia, animados del patriotismo más puro y de una fe absoluta en la eficacia del trabajo colectivo y en forma de equipo”.

.....

“Después de algunos años de tenaz labor, Colombia se encuentra ahora, en la rama de la etnología, al nivel de los pueblos más desarrollados, y aun supera a muchos de los otros países americanos...”

4.– *Excavaciones Arqueológicas en Sibaté (Cundinamarca).*
–En los últimos meses del año próximo pasado (1948), el señor doctor Rafael Reyes Parga, investigador del Instituto Etnológico y de Arqueología, realizó unas excavaciones de carácter arqueológico en el corregimiento de Sibaté, municipio de Soacha, departamento de Cundinamarca, región habitada antiguamente por los chibchas. Para dar una muestra sumaria de los trabajos realizados por el investigador Reyes, transcribimos algunos párrafos de su informe preliminar:

“*Geología.* –Se elaboró un estudio basado en los datos dispersos en revistas y publicaciones, en los muy completos del doctor Hubach, aún inéditos, galantemente suministrados por las Empresas de Energía Eléctrica, y otros tantos de estructuras y paleontológicos.

“*Arqueología.* –Se excavó un cementerio indígena en una extensión aproximada de seiscientos metros cuadrados, en donde fue posible localizar y trabajar ciento siete tumbas. Por la variedad de éstas, ya por su planta, elementos accesorios o posición de los cadáveres –muy mal conservados–, se puede hacer una tipología interesante y provechosa. De cada tumba se levantaron dos croquis a escala de 1/10, uno de planta y otro de corte, con indicación de posición, orientación, tanto de los elementos de relleno, muy importantes y del ajuar funerario cuando lo hubo, como del cadáver o sus vestigios cuando fue posible identificarlos.

“En el descapote, llevado a cabo por capas de veinticinco centímetros de espesor, se manifestaron múltiples elementos de la cultura material y se pusieron de presente estructuras indicativas de sitios de habitación, en algunas de las cuales se encontraron huellas de madera.

“*Elementos líticos:* hachas, soleras, metates, cabezas de propulsor, raspadores, pulidores, óxidos de hierro para la pintura, etc.

“*Elementos óseos:* agujas, puntas de flecha, punzones, raspadores y otros no reconocidos, ora en hueso calcinado o bien en hueso sin preparar.

“*Cerámica:* La mayor parte en fragmentos, muy variada, tanto en forma como en tamaño, estructura y decoración que va desde la lisa y pulimentada, sin pintura, hasta la condecoración incisa y en pastillaje, pasando por la pintada, con predominio de los colores sepia, marrón, rojo y naranja.

“*Otros elementos:* Unas pocas piezas de tumbaga, una piedra esmeraldina, carbón vegetal y mineral.

“Además de estos trabajos, iniciamos un fichero sobre la región, consultamos cronistas, los archivos parroquiales, las leyendas folklóricas más conocidas de la zona, vistamos algunas cuevas y procuramos allegar datos folklóricos y toponímicos.”

Los importantes descubrimientos realizados por el profesor Reyes, vienen a sumarse a los ya conocidos y publicados por el profesor Silva Celis, quien con sus trabajos sistemáticos en el antiguo templo del Sol en Sogamoso (Boyacá), ha venido adelantando con notable éxito, y que constituyen la primera visión objetiva del material arqueológico de la zona chibcha.

5.- *Expedición arqueológica a Pueblito (Magdalena)*. Durante los meses de noviembre y diciembre de 1948 los investigadores del Instituto Etnológico y de Arqueología, señorita Blanca Ocho Sierra y Joaquín Parra Rojas, realizaron una expedición de carácter arqueológico a la zona de Pueblito en el cabo de San Juan de Guía, departamento del Magdalena, en colaboración con el instituto filial de ese departamento. De paso para su lugar de trabajo, dichos investigadores estuvieron visitando el Museo Histórico de Cartagena, el cual contiene algunas colecciones de piezas arqueológicas, las que fueron debidamente estudiadas, fotografiadas y dibujadas, para entrar en el archivo del Instituto Etnológico y de Arqueología. Estas colecciones pertenecen a Tamalameque, Ciénaga de Betancín, Turbaco y Ciénaga de Macaná.

También visitaron los comisionados el Instituto Etnológico Filial del Atlántico, especialmente los trabajos de investigación arqueológica que el director de dicho Instituto, señor licenciado Carlos Angulo Valdés, adelanta en una región del municipio de Tubará.

Después de una corta permanencia en Santa Marta, en donde tuvieron oportunidad de conocer ampliamente los trabajos etnológicos que adelanta el jefe de ese Instituto, señor Reichel Dolmatoff, e intervenir decisivamente en la ordenanza que crea el Resguardo Indígena Modelo de San Andrés, del cual damos noticia más adelante, los investigadores se trasladaron al sitio arqueológico de Pueblito, acompañados del señor Reichel D.

Del informe preliminar presentado por los señores Ochoa y Parra, extractamos algunos apartes, relacionados

con las excavaciones efectuadas durante su permanencia en dicho sitio:

Excavaciones de varios sitios de habitación y de sus correspondientes basureros, situados en las terrazas naturales que sucesivamente se encuentran sobre la falda de la montaña que se halla a la margen derecha de la quebrada *Zaíno*. Algunas conclusiones son las siguientes:

“Los sitios de habitación varían, en cuanto a su arquitectura, sólo en el tamaño, el que oscilan entre cinco (5) y veinte (20) metros. Se hallan localizados generalmente en terrazas naturales aplanadas y amuralladas convenientemente. Una circunferencia de piedras, algunas veces trabajadas, de diferente espesor, colocadas, bien horizontal, o bien verticalmente, constituye la base de la habitación; en todas aparecen dos puertas diametralmente dispuestas, constituidas por grandes lajas de piedra, generalmente cuatro, colocadas horizontalmente. En algunas casas se observan cuatro (4) piedras centrales a manera de cuadrado y que debieron servir para sostener sendos pilares. Es frecuente, al lado de una de las puertas, un patio semicircular. La muralla o murallas (algunas habitaciones tienen dos y hasta tres) que rodean la terraza en donde se encuentra la habitación, son fuertes, de piedra superpuesta y de altura variable. El corpus arqueológico aparece dentro de la habitación en una capa de humus cuyo espesor no pasa de treinta centímetros. En el patio se halla generalmente el mortero y algunas vasijas de uso doméstico.

“En los lugares de habitación excavados por nosotros se obtuvieron:

“*Material lítico*. De gran variedad. Desde cantos, rodados de diferentes tamaños, empleados como útiles, hasta hermosos y finos objetos de piedra, artísticamente trabajados. En los trabajados pueden distinguirse: hachas trapezoidales, generalmente pulimentadas; cinceles trapezoidales, también pulimentados; morteros y manos de moler, de diferentes tamaños; objetos ceremoniales de variadas formas, casi siempre con dos ganchos a manera de tenedor en la parte superior; placas rectangulares con algunos apéndices y perforaciones, utilizadas para producir sonido al vibrar y cho-

car unas con otras, en los bailes ceremoniales; hachas enmangadas –monolíticas– de diferentes formas; campanas troncónicas de paredes muy finas y pulidas; cuentas para collar, generalmente cilíndricas y perforadas longitudinalmente en forma bicónica; grandes pesas para las redes de pescar, circulares y un agujero hacia un lado; un raspador, y piedras de cuarzo de diferentes forma y tamaño (sin trabajar), usadas, posiblemente, como ofrenda.

Material cerámico. El más abundante. Se encuentran desde fragmentos amorfos hasta especímenes completos en buen estado.

El número de fragmentos hallados en los sitios de habitación suma en total 9.100, y de su estudio, realizado por sectores dentro de cada habitación, una primera clasificación, basada únicamente en el color, da el siguiente resultado: a) cerámica negra; b) cerámica roja, con predominio de la segunda sobre la primera. Observando detenidamente cada uno de estos grupos de cerámica se advierte, a pesar del desgaste de la mayoría de los fragmentos, que en cada uno existen dos tipos diferentes según su textura, pudiendo determinarse así, un tipo de cerámica tosca y otro de cerámica lisa, tanto para la roja como para la negra. Esta segunda clasificación demuestra que el tipo liso es mucho más frecuente en la cerámica negra que en la roja.

En cuanto a la decoración, puede decirse que los sistemas más frecuentes son: pastillaje, incisión y modelado, bien solos, o bien combinados entre sí.

En lo relativo a las piezas completas se notó la predominancia de ollas globulares sin pié, para uso doméstico; piezas globulares con pié y cuello altos, y vasijas globulares con pié, a manera de copa. Todos los tipos hallados habían sido observados en excavaciones anteriores, a excepción de unas piezas finas, artísticas y magníficamente trabajadas, en cuya decoración predominan las incisiones y como motivo ornamental la serpiente, representada en forma angulosa y artísticamente estilizada.

En los basureros, la cerámica presenta las siguientes características distintivas: a) Se registra un mayor porcentaje de cerámica negra; b) Se hallan clases de cerámica que

no aparecen en las habitaciones; cerámica carmelita, cerámica amarilla, cerámica con baño rojo. Esta última clase, no había sido observada antes en la zona arqueológica de Pueblito.

6.– *Resguardo Indígena de San Andrés.* –El señor profesor Gerardo Reichel Dolmatoff, director del Instituto Etnológico Filial del departamento del Magdalena, quien desde hace varios años viene adelantando estudios etnológicos y sociales en general entre los grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, presentó a la Honorable Asamblea del mencionado Departamento un proyecto tendiente a la creación de un resguardo indígena en la región de San Andrés, con el fin de prestar mayor protección a los indígenas frente al medio y frente a los colonos que comienzan a avanzar por la sierra ocupando las tierras que por derecho propio venían perteneciendo a los aborígenes desde antes de la Conquista.

Este proyecto, que constituye uno de los mayores avances en los estudios de antropología social, fue presentado por el señor Reichel después de un detenido y concienzudo estudio de las condiciones económicas, sociales y psíquicas del grupo a que venimos refiriéndonos, y parte del cual publicamos en esta misma entrega del BOLETIN DE ARQUEOLOGIA.

El Instituto Etnológico y de Arqueología, en su afán de ser no solamente el portavoz de los estudios etnológicos en Colombia, sino también un verdadero interesado por el bienestar y el mejoramiento del indígena colombiano, ha decidido prestar su colaboración de la manera más amplia a su filial y, está estudiando un plan general de desarrollo para el cual solicitará la intervención de algunos de los ministerios de la república, a fin de que la campaña que se emprenda dé los mejores resultados.

A continuación, y para mejor información de nuestros lectores, transcribimos el texto completo de la Asamblea departamental que dio forma al proyecto del Instituto Etnológico Filial del Magdalena, que a la letra dice:

ORDENANZA NUMERO 76

(Enero 8 de 1949)

Por el cual se crea el Resguardo modelo de Indígenas
de San Andrés

La Asamblea Departamental del Magdalena,

en uso de sus facultades legales,

O R D E N A:

Art. 1° –Créase el Resguardo Indígena de San Andrés, con los siguientes linderos: “por el Oeste y Norte, la quebrada de la Cristalina, desde el punto donde ella cruza el camino Maroma y San Andrés, hasta su desembocadura en el Río Frío; en el Norte y Este, el curso principal del Río Frío, desde su confluencia con la quebrada la Cristalina hasta su cabecera en el Páramo; en el suroeste, el camino indígena entre San Andrés y el Páramo; en el sur, el límite norte de la hacienda Maroma”.

Art. 2° –Encomiéndase al Instituto Etnológico del Magdalena la reducción y civilización del grupo indígena que habita el territorio anteriormente delimitado. En consecuencia el Director de dicho Instituto tendrá facultad para nombrar un “Comisario” indígena, como representante de la autoridad en dicho resguardo; de dictar todas las providencias que la técnica aconseje para defender y robustecer, no solamente la riqueza humana del resguardo sino también la económica y cultural. En ejercicio de esta facultad, el señor Director podrá organizar comisariatos, contratar visitas médicas periódicas, fundar una escuela, prohibir el expendio de licores dentro del resguardo, bajo pena de arresto de uno a quince días, decomisar los licores que se introduzcan al resguardo; prohibir la entrega de elementos peligrosos o que no justifiquen con motivos plausibles su visita al resguardo; establecer la propiedad comunal de herramientas y medios de producción y, en fin, adoptar todas las medidas tendientes a lograr estos dos fines primordiales: evitar que

nuestra cultura aniquile la indígena, por simple derecho de la fuerza, y procurar que los indígenas vivan de acuerdo con sus patrones o normas culturales, fomentando su progreso.

Art. 3° –Autorízase al señor Gobernador del Departamento para establecer resguardos modelos, semejantes al de San Andrés, en las regiones de San Sebastián, Ariguaní, Codazzi, Tamalameque y en donde el Instituto Etnológico lo aconseje.

Art. 4° –Destínase hasta la suma de cinco mil pesos (\$ 5.000.00) anuales para el sostenimiento del Resguardo Modelo de San Andrés. El Gobernador queda autorizado para abrir los créditos que estime convenientes para cubrir esta suma, en cualquier tiempo, sin sujeción a restricciones presupuestales, en caso de que esta partida no fuere incluida en el presupuesto.

Art. 5° –Esta Ordenanza regirá desde su promulgación.

Dada en Santa Marta, a los ocho (8) días del mes de enero de mil novecientos cuarenta y nueve (1949).

El Presidente de la Asamblea, (Fdo.), Firma ilegible.

El Secretario, (Fdo.), *José F. Serrano*. –Hay dos sellos que dicen: 1° Asamblea del Magdalena – Santa Marta – Presidencia. – 2° Asamblea del Magdalena – Santa Marta – Secretaría.

Gobernación del Departamento del Magdalena.

Santa Marta, enero 8 de 1949.

Publíquese y ejecútese.

(Fdo.), JOAQUIN CAMPO SERRANO

Hay un sello que dice: Gobernación del Magdalena. Santa Marta.

El Director de Educación Pública.

(Fdo.), CARLOS H. ESCOBAR.

El afán del Instituto Etnológico y de Arqueología de llevar a cabo una verdadera labor indigenista en San Andrés, de acuerdo con los proyectos elaborados, es no solamente cumplir una tarea altamente social y humanitaria, sino también, y sobre todo, hacer de este resguardo un verdadero modelo de funcionamiento para que los demás departamentos que confrontan estos problemas indígenas, tengan un modelo y sigan estas líneas directrices.

7.— *Viaje del Director del Instituto.* —El señor licenciado Luis Duque Gómez, director del Instituto Etnológico y de Arqueología, realizó un viaje de estudios e intercambio cultural por los Estados Unidos y México, por invitación especial del Departamento de Estado de Norte América y de la Institución Smithsonian, y en comisión oficial del Ministerio de Educación Nacional de Colombia. El licenciado Duque permaneció en estos países por espacio de cuatro meses, durante los cuales adelantó una admirable labor acerca de un mejor entendimiento y colaboración en materia de estudios etnológicos; dictó una serie de conferencias, visitó varias universitarias y museos y adelantó arreglos en cuanto a intercambio de colecciones arqueológicas y etnográficas se refiere, lo mismo que al intercambio de profesores investigadores y otros asuntos de los cuales damos cuenta detallada a continuación:

Intercambio de colecciones. El museo de la Universidad de Pennsylvania enviará con destino a los museos del I. E. y de A., una colección arqueológica de Costa Rica, material cerámico de Panamá y otros sitios de Centro América.

El Museo de Historia Natural de Nueva York hará el despacho de colecciones etnográficas de los Eskimo, Indios de las Praderas, culturas de la Costa del Noroeste, y objetos arqueológicos de Costa Rica.

El Museo de Brooklyn, esculturas africanas, una tumba de piedra, original, con jeroglíficos, traída de Egipto, y una momia.

El Museo de New Haven, una colección etnográfica de las islas del Pacífico, colección que será de gran interés para los investigadores colombianos, pues servirá de base para

los trabajos comparados que vienen adelantando en cuestiones etnográficas.

El Museo de la Universidad de Harvard, una colección de objetos africanos y elementos etnográficos de Polinesia.

El departamento de Antropología de la Universidad de Michigan, en Ann Arbor, una colección completa de arqueología del Valle del río Missisipí, cuyas características, según el licenciado Duque Gómez, son muy similares a las de algunas regiones de Colombia.

El Beloit College (Beloit-Wisconsin), una colección de objetos prehistóricos europeos y de New México. Con este envío serán dos los donativos que sobre elementos prehistóricos del Viejo Mundo ha recibido el Instituto Etnológico y de Arqueología, pues el profesor Eliécer Silva Celis, quien viajó a Francia en años anteriores en vía de estudio, fue el portador de una valiosa colección con que el Museo del Hombre en París obsequió al Museo Arqueológico de Colombia.

El Southwest Museum, de los Ángeles, una colección etnográfica de los indios de California.

El Museo de Tucson, Arizona, una pequeña colección arqueológica y etnográfica de los indios del Suroeste de los Estados Unidos.

Profesores y Estudiantes. En lo referente al intercambio de profesores y alumnos, o por lo menos a la colaboración de estas materias, el profesor Duque Gómez dejó planteados varios arreglos que parece se llevarán a buen término y que pueden resumirse así:

El profesor Holberg, jefe del departamento de Antropología de la Universidad de Cornell, vendrá a Bogotá, por corto tiempo, para convenir con el Instituto Etnológico y de Arqueología, un proyecto de antropología cultural, que se desarrollará posiblemente en el departamento de Antioquia.

El Departamento de Antropología de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, enviará a uno de sus estudiantes al Instituto para que elabore su tesis de Etnografía en Colombia, posiblemente en el próximo verano.

El profesor Whiteford, del Beloit College, viajará a Colombia en el próximo verano para un proyecto de antropología.

logía cultural en Antioquia o en Boyacá, en conexión con los investigadores colombianos.

El profesor doctor Haury, director del Departamento de Antropología de la Universidad de Arizona (Tucson), proyecta un viaje a nuestro país en octubre del presente año (1949), con el fin de enseñar nuevas técnicas en arqueología, estratigrafía cultural, principalmente, y para iniciar trabajos de excavación en el Cercado de los Zipas en colaboración con el profesor Cubillos, investigador del I. E. y de A. y actual director del Parque Arqueológico de Facatativá.

También quedó en estudio la posibilidad de varias becas para estudiantes colombianos en diferentes universidades norteamericanas, a cambio de algunas otras en el Instituto Etnológico y en otras instituciones culturales del país, para estudiantes estadinenses.

Fuera de estos convenios relativos a colecciones, estudiantes y profesores, el profesor Duque Gómez hizo algunos arreglos referentes a intercambios de obras bibliográficas especializadas y de música folklórica y popular, especialmente con la Biblioteca del Congreso en Washington, con la División de Música de la Unión Panamericana y con el Bureau of American Ethnology.

El Instituto Etnológico y de Arqueología, a cambio de todas estas colecciones de material arqueológico y etnográfico que hemos enumerado anteriormente, despachará a las distintas entidades americanas mencionadas, sendas colecciones de objetos arqueológicos colombianos y de elementos culturales de los indígenas actuales de Colombia, lo mismo que reproducciones de manifestaciones plásticas que, por ser ejemplares únicos, serán conservados en el país. Y, para corresponder a los ofrecimientos relativos a libros y música, también el Instituto Etnológico y la Comisión Nacional de Folklore, enviarán series de discos de música popular y folklórica colombiana y los libros y revistas colombianos que vayan apareciendo y tengan interés científico.

De las labores adelantadas en México por el señor Director, daremos cuanta detallada en próxima ocasión.

8.– *El profesor Raymond Crist en Colombia.* –A principios del mes de febrero del presente año (1949) llegó al país el profesor Raymond Crist, distinguido geógrafo norteamericano, actualmente profesor titular de Geografía de la Universidad de Maryland, de College Park, enviado por la Smithsonian Institution para trabajar en colaboración con el Instituto Etnológico y de Arqueología en investigaciones geográficas y sociológicas. El profesor Crist permanecerá gran parte del tiempo que estará en Colombia, en Popayán, pues sus estudios tendrán como centro principal el departamento del Cauca. Allí actuará de común acuerdo y conexión con el Instituto Etnológico Filial del Cauca, actualmente bajo la dirección del arqueólogo profesor Gregorio Hernández de Alba. En época posterior, el profesor Crist viajará a Bogotá, en donde dictará unos cursillos intensivos sobre aspectos económicos y humanos de la geografía en los cursos del Instituto Etnológico y de Arqueología.

El profesor Crist estudió en las Universidades de Cincinnati, Cornell, Zurich, Suiza y Grenoble, en Francia, universidad esta última en donde obtuvo su título de doctor en Geografía; ha hecho investigaciones de carácter geográfico en México, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Colombia y Puerto Rico.

De entre las muchas publicaciones que ha llevado a efecto como resultado de sus trabajos de investigación, el profesor Crist, destacamos las siguientes:

Cultural Crosscurrents in the Valley of the Rio Sao Francisco, publicado en *The Geographical Review*. V. XXXIV, No. 4, 1944.

Bolivia – Laud of Contrasts, publicado en *American Journal of Economics and Sociology*, V. 5, No. 3.

Intercultural Colonial Policies in the Americas: Iberians and Britons in the New World, en colaboración con Carlos E. Chardón, publicado en “*American Journal*” of *Economics and Sociology*, Vol. 6, No. 3, New York.

Changing Patterns of Land use in the Valencia Lake Basin of Venezuela, en colaboración con Carlos E. Chardón, publicado en *The Geographical Review*, Vol. XXXI, No. 3, N.Y.

Mérida, Venezuela – From Isolation to Integration, publicado en *The Scientific Monthly*, agosto de 1942.

Subsistence Manufacturing, publicado en *The Scientific Monthly*, Vol. LIV, febrero 1942.

Cattle Ranching in the Tropical Rainforest, publicado en *The Scientific Monthly*, Vol. LVI, junio 1943.

Wheat Raising in the Venezuela Andes, publicado en *The Scientific Monthly*, Vol. LVI, abril 1943.

El Valle del Bajo Calima (Colombia), publicado en la *Revista Geográfica Americana*, año XIV, Vol. XXVI, No. 157, octubre, 1946. Buenos Aires.

9.– *Nuevos Cursos de Etnología*. –Siguiendo su campaña de preparación de nuevos investigadores y de divulgación de los temas etnológicos colombianos, el Instituto Etnológico y de Arqueología ha iniciado un nuevo año de labores en el presente de 1949, con una total reforma de su pènsum, que comprende las siguientes asignaturas para el primer año:

Sección de Antropología Física, con las siguientes materias: Anatomía, Antropometría (Cranimetría y Osteometría), Estadística y Psicología.

Sección de Arqueología, con las siguientes asignaturas: Arqueología Metodología, Arqueología Colombiana, Prehistoria y Protohistoria, Geología, Paleontología, Topografía y Petrografía.

Sección de Etnografía, con estas materias: Antropología Social, Sociología Cultural, Bio-antropología, Etnografía de Colombia, Etnografía Metodológica, Folklore.

Sección de Museología, Museografía, Tecnología, Arte (Estilos colombianos, etc.), Dibujo, Estadística.

Sección de Lingüística, que comprende: Fonética y Fonémica, Lingüística General, Inglés y Francés.

El profesorado para dar cumplimiento a estas asignaturas es el siguiente: profesor Luis Duque Gómez, director del Instituto Etnológico y de Arqueología; profesores investigadores, señores doctor José Recasens, licenciado Roberto Pineda Giraldo, licenciado Milcíades Chaves, licenciado Eliécer Silva Celis, licenciada Blanca Ochoa Sierra, licenciada

Edith Jiménez de Muñoz, licenciada Virginia Gutiérrez de Pineda, Dr. Rafael Reyes Parga, licenciado Julio César Cubillos, señora María Rosa de Recasens, maestro Luis Alberto Acuña, del Instituto Etnológico Nacional; doctor José Royo Gómez, del Departamento de Geología del Ministerio de Minas y Petróleos; licenciado Aristóbulo Pardo, Jefe del departamento de Becas del Ministerio de Educación Nacional, licenciado Emilio Calle, profesor de la Escuela Normal Superior de Colombia, y licenciado Luis Flórez, del Instituto Caro y Cuervo.

El curso completo comprende dos años, y contempla también el funcionamiento del seminarios de investigación teórica.

10.— *Publicaciones.* —El Instituto Etnológico que, por motivos ajenos a su voluntad hubo de interrumpir el ritmo de sus publicaciones principales (*Boletín de Arqueología* y *Revista del Instituto Etnológico Nacional*) en el año pasado, tiene proyectado para el presente la aparición del varios números del Boletín y un volumen completo de la Revista (Vol. III, entregas 1^a. y 2^a.), lo mismo que algunos números de su *Revista de Folklore* y dos obras de la Biblioteca Colombiana de Folklore.

En los primeros meses de este año han visto la luz pública, fuera de esta entrega del *Boletín de Arqueología*, la cuarta entrega de *la Revista de Folklore*, y una nueva obra en la Biblioteca de Folklore Colombiano, intitulada *Cantas del Valle de Tenza*, en tres volúmenes, y de la cual es autor el finado Reverendo Padre Joaquín R. Medina. Los materiales de esta obra fueron ordenados y clasificados por el Reverendo Padre José Vargas Tamayo. Se encuentra lista para su publicación una nueva obra, bajo el título *Cantares de los Tres Ríos*, firmada por el señor Rogerio Velásquez, obra que se refiere a distintos aspectos del folklore en el departamento del Chocó.

11.— *Nuevo Parque Arqueológico.* —Se han dado ya los pasos conducentes para que el Ministerio de Agricultura y

Ganadería, ceda al Ministerio de Educación Nacional (Instituto Etnológico), los terrenos en que se encuentran ubicados los interesantes monumentos arqueológicos de Pueblito –del cual ya hemos hablado en estas notas–, con el fin de establecer allí un parque arqueológico nacional que permita la vigilancia, conservación, reconstrucción y descubrimiento de todos los monumentos arqueológicos, parque que funcionará de la misma manera que vienen haciéndolo los otros que están bajo la dependencia de este Instituto y que son: San Agustín, en el Huila; Tierradentro, en el Cauca; Sogamoso, en Boyacá, y Facatativá, en Cundinamarca.

12.– Nuevos Centros de Estudio. –También en el presente año empezarán a funcionar tres nuevos centros de estudio, dependientes del Instituto Etnológico Nacional, en las siguientes ciudades del país, por iniciativa combinada de nuestro Instituto y de las autoridades seccionales correspondientes: uno en Quibdó, para estudios de etnografía, arqueología y folklore en el departamento del Chocó; otro en Pasto, con los mismos objetivos, para el departamento de Nariño, y el tercero en Ocaña, para estudios especialmente de arqueología en el departamento del Norte de Santander.

13.– Nuevos Hallazgos Arqueológicos en San Agustín. –Con motivo del proyecto de construcción de un hotel de turismo en el sitio denominado “El Batán”, la dirección del Instituto Etnológico Nacional impartió las instrucciones del caso para efectuar una prospección arqueológica en el sitio en referencia antes de que se iniciaran los trabajos. Como resultado de estas investigaciones de emergencia, las cuales estuvieron bajo la dirección del señor don Eduardo Unda, Administrador del Parque Arqueológico de San Agustín, se localizaron una serie de importantes enterramientos, entre los cuales se destaca una tumba que parece corresponder a algún personaje de categoría, pues en su ajuar funerario se encontraron 36 piezas de oro laminado, consistentes en adornos para el cuello, la nariz y la cabeza.

La trascendencia del hallazgo anterior, radica en que del análisis de las piezas de orfebrería encontradas en este sitio, se desprenden importantes cuestiones relacionadas con el desarrollo cultural de San Agustín, ya que las técnicas, el estilo y los motivos pueden compararse a los encontrados en otras regiones de Colombia habitadas en el momento de la Conquista.

B I B L I O T E C A

PUBLICACIONES PERIODICAS

RECIBIDAS EN LA BIBLIOTECA DEL INSTITUTO ETNOLOGICO Y
DE ARQUEOLOGIA⁽¹⁾

ARGENTINA

Academia de Entre Ríos. Paraná.

Revista. Año I, número 1, 1946.

“Actas Ciba”. Buenos Aires.

Revista. Números 1-12, 1942; números 1-10, 1943; números 1-12, 1944; números 1-12, 1945; números 1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 1946; números 1, 6, 7, 8, 9, 10, 11; 12, 1947; números 1-12, 1948.

Asociación Folklórica Argentina. Buenos Aires.

Cuadernos: números 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10. 1942-43-44.

Biblioteca de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata.

Anuario Bibliográfico, 1945.

Comité Nacional de Geografía. Buenos Aires.

Anuario Geográfico Argentino, 1941. Suplemento, 1942.

“Histonium”. Buenos Aires.

Revista. Año VIII, número 89, 1946.

Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore. Doctor Pablo Cabrera. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

(1) La organización de la Biblioteca se inició a mediados de 1946. Desde entonces ha recibido numerosas publicaciones de Instituciones similares y de particulares, de las cuales la presente constituye una relación total hasta diciembre de 1948. Agradecemos a quienes se benefician con nuestras publicaciones su distribución para completar dichas colecciones.

- Publicaciones números I-XVII, XX, XXI, 1944-47-48.
- Instituto de Cooperación Universitaria de los Cursos de Cultura Católica.** Departamento de Folklore. Buenos Aires. Boletín. Números 1-9, 1940-44.
- Instituto de Etnografía Americana.** Univ. Nac. De Cuyo. Mendoza.
Anales. Tomos III, IV, 1942-43; Tomo VII, 1946.
- Museo de Entre Ríos.** Paraná.
Memorias. Arqueología. Número 8, 1943; número 10, 1938; número 14, 1940. Dirección número 27, 1947.
- Museo de Historia Natural.** Univ. De Cuyo. Mendoza.
Boletín. Tomo II, números 7-11, 1936.
- Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras.** Buenos Aires.
Publicaciones. Serie A-V, 1945.
- “Polibiblón”.** Buenos Aires.
Bibliografía Acumulativa Argentina e Hispanoamericana. Vol. I, número 1, 1947.
- Sociedad Argentina de Antropología.** Buenos Aires.
Relaciones. Tomos 1-IV, 1937-44.
- Sociedad Geográfica Americana.** Buenos Aires.
Revista. Vol. IV, números 23-27, 1935; vol. XV, números 88 a 93, 1941; vol. XXVII-XXVIII, números 166 a 171; vol. XXVIII-XXIX, números 172 a 177, 1948; vol. XXIX-XXX, números 178-183, 1948.
- Universidad Nacional de La Plata.** Instituto del Museo. La Plata
Revista. (Nueva Serie), 1943-44
Notas. Antropología. Tomo IX, números 30 y 31, 1944; Tomo X, número 32, 1945; Tomo XI, números 33, 34, 35, 1946; Tomo XII, números 36-48, 49, 50, 1947.
Extractos. 1943-46.
- Universidad Nacional de Tucumán.** Instituto de Etnología. Tucumán.
Revista. Tomo I, entregas 1, 2, 3, 1929; Tomo II, entregas 1 y 2, 1931.

AUSTRIA

Museum für Volkerkunde in Wien und vom Verein “Freunde der Volkerkunde”. Wien.

“Archiv für Volkerkunde”. Vol. II, 1947.

BOLIVIA

Universidad de San Francisco Xavier. Sucre.

Revista. Tomo X, número 26, 1941; Tomo XI, números 27 y 28, 1942; Tomo XII, números 29 y 30, 1943-44; Tomo XIV, números 33 y 34, 1946.

BRASIL

Departamento de Producao Animal. Secret. De Agric., Industria e comercio. Sao Paulo.

Boletim. Año XIV. Vol. 8, números 1-2 (nova serie), 1946.

Faculta de Católica de Filosofía de Río Grande do Sul. Porto Alegre. Anais, 1946.

Facultade de Filosofía, Ciencias e Letras. Univ. De Sao Paulo. Sao Paulo. Boletim. Números 56, 58, 63, 66, 82, 89, 90, 1946-1948.

Facultade de Filosofía, Ciencias e Letras do Paraná. Curitiba. Anuario, 1945.

Instituto de Administracao. Facultad de Ciencias Económicas e Administrativas. Univ. De Sao Paulo. Sao Paulo.

Publicacoes, número 33, 1948.

Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística. (Conselho Nal. de Geografía). Rio de Janeiro.

Boletim geográfico. Año I, números 3, 4, 1943.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Río de Janeiro.

Anais. Vol. V, 1946. Revista. Vols. 187-191, 193, 194, 1945-46-47-48.

Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais. Belo Horizonte. Revista. Vols. I, II, 1945-46.

Ministerio da Agricultura. (Conselho Nal. de Protecao aos Indios). Río de Janeiro.

Publicao. Vol. I, número 100, 1946.

Museu Nacional. Rio de Janeiro.

Boletim. (Nova serie). Antropología. Números 2-8, 1943-44-46.

Revista. Año I, números 1, 2, 3, 1944-45; Año II, número 5, 1945.

Museu Paulista. Univ. de Sao Paulo. Sao Paulo.

Anais. Tomo 12, 1945.

Historia Geral das Bandeiras Paulistas. Tomos 8, 9, 1946-48

Revista: Nova Serie, vol. I, 1947.

“Provincia de Sao Pedro”, Porto Alegre.

Revista. Números 3, 4, 5, 1945-46.

CANADA

Ecole Polytechnique et Association des Ingenieurs de Polytechnique. Montreal.

Revue Trimestrielle Canadienne. Año 31, números 123, 124, 1945; Año 32, números 125, 126, 127, 1946; Año 34, números 133, 134, 135, 136, 1948.

L’Université Laval. Québec.

“Le Naturaliste Canadien”, vol. LXXV, números 5-7, 1948.

CHECOESLOVAQUIA

Musei Nationalis Pragae. Praha.

Acta. Vol. I, Pars. 1, 1938, A (Historia); vol. II, A (Historia), 1948.

CHILE

Instituto de Investigaciones del Folklore Musical. Univ. De Chile (Facultad de Bellas Artes). Santiago de Chile.

Publicaciones, 1946.

Museo Histórico Nacional de Chile. Santiago de Chile.

Revista, Año I, números 1-4, 1939-45; Tomo II, número 1, 1947.

Museo Nacional de Historia Natural. Santiago de Chile.

Boletín. Tomo XII, 1919-1929; Tomo XIII, 1930; Tomo XIV, 1935; Tomo XV, 1936; Tomo XVIII, 1940; Tomo XIX, 1941; Tomo XX, 1942; Tomo XXI, 1943; Tomo XXII, 1944; Tomo XXIII, 1946-47.

Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Educación. Santiago de Chile.

Anales. Sec. De Filología. Tomo III, 1941-43.

COLOMBIA

Departamento de Antioquia:

Academia Antioqueña de Historia. Medellín.

“Repertorio Histórico”. Año II, números 9-18, 1918-19; Año III, números 1-12, 1919-21; Año IV, números 1-4, 9-12, 1922; Año V, números 1-12, 1923; Año VI, números 3-12, 1924; Año VII, números 1-12, 1925; Año X, número 1, 1929; Vol. XII, números 129, 131, 132, 133, 1932-33; Vol. XIV, números 141, 143, 144, 1938-39; Vol. XV, números 145, 146, 1940.

Colegio de San Ignacio. Medellín.

Public. “Juventud Ignaciana”. Año XI, números 43-46, 1944; Año XII, números 47-50, 1945; Año XIII, números 51, 52, 1946.

Colegio San José. Medellín.

Boletín Cultural. Números 47-49, 1946-47.

Facultad Nacional de Minas. Medellín.

Revista “Dyna”. Año XIV, números 57, 58, 59, 1947; Año XV, número 60, 1948.

Universidad Católica Bolivariana. Medellín.

Boletín “Bolívar”. Números 17, 20, 24, 25, 1944-46.
Revista. Vol. VI, números 18, 19 y 20, 1940-41; Vol. X, números 35, 36, 1944; Vol. XI, 1944-45; Vol. XII, números 43, 44, 45, 46, 47, 1945-46; Vol. XIII, números 48, 49, 50, 51, 1946-47-48; Vol. XIV, números 52, 1948.

Universidad de Antioquia. Medellín.

Revista. Números 53, 54, 64, 70, 71, 72, 73, 74, 77-90, 1942-1948.

Departamento de Bolívar:

Colegio Universitario de San Pedro Claver. Cartagena.

Revista. Tomo I, número 3, 1945.

Departamento de Boyacá:

Centro de Historia de Tunja. Tunja.

“Repertorio Boyacense”. Año 33, números 134 y 135, 136 y 137, 1945; Año 34, números 138-139, 140 a 143, 1946; Año 35, números 147-148, 1947; Año XXXVI, números 151 a 152, 1948.

Colegio de Boyacá. Tunja.

Revista. Números 13-14, 15, 19, 1944-47-48.

Departamento del Cauca:

Centro Departamental de Historia. Popayán.

Revista. Entrega, 1947.

Universidad del Cauca. Popayán.

Revista. Número 1, 1943; números 7, 9, 1945-46.

Departamento de Cundinamarca

Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

Bogotá.

Revista. Vol. II, números 6, 7, 1938; Vol. III, números 9 y 10, 11, 12, 1939-40; Vol. V, números 20, 1944; Vol. VI, números 21, 22 y 23, 24, 1944-46; Vol. VII, números 27, 1947.

Academia Colombiana de Historia. Bogotá.

Boletín. Vol. XXI, número 243, 1934; vol. XXVI, número 301-302, 1939; vol. XXVIII, números 317-318, 321, 1941; vol. XXX, números 341, 346, 1943; vol. XXI, números 351 y 352, 353, 355 y 356, 357 y 358, 359 y 360, 361 y 362, 1944; vol. XXXII, números 365 y 366, 367 y 368, 1945; vol. XXXIII, 375, 377 a 379, 380 a 382, 385, 386, 1946; vol. XXXIV, números 387 a 389, 390 a 392, 393 a 395, 398, 1947; vol. XXXV, números 399 a 401, 402 y 403, 404 a 406, 1948.

Academia Colombiana de Jurisprudencia. Bogotá.

Revista. Año XX, números 158-161, 1948.

Memoria de la Sria. 1935-36, 1944-45.

Archivo Histórico Nacional. Bogotá.

Revista. Año I, número 10-11, 1936; Año II, números 15-18, 19, 1937-38; Año III, números 20-21, 22, 23, 24, 25-27, 1938-39;

Tomo IV, números 40-43, 1942; Tomo V, números 45 y 46, 47, 48 y 49, 50, 51 y 52, 53 a 56, 1943; Tomo VI, 1944;

Tomo VII, números 70 y 71, 72 y 73, 74 y 75, 1947.

Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Bogotá.

Revista. Vol. XXXIV, números 329-330, 1939; vol. LX, números 389-390, 391-392, 1945.

Colegio Nacional de Farmacéuticos y Químicos (y de la Facultad de Farmacia de la Univ. Nac.). Bogotá.

Anales. Vol. VI, números 1 y 2, 1946.

Confederación Interamericana de Educación Católica. Bogotá.

Revista. Vol. IV, números 2, 3, 1945; Vol. VI, números 9 y 10, 11, 12

y 13, 1947; Vol. VII, números 14, 15, 1948.

Contraloría General de la República. Bogotá

Anales de Economía y Estadística. Segunda Epoca: Año I, números 5, 6, 7 y 8, 9 y 10, 11 y 12, 1945; Año II, números 13 y 14, 15 y 16, 17 y 18, 19 y 20, 21 y 22, 23 y 24, 1946; Año III, números 27 y 28, 29 a 32, 33 y 34, 35 y 36, 1947;

Año IV, números 37-39, 40-42, 43-48, 1948.

Anuario de Comercio Exterior, 1945, 1946.

Anuario General de Estadística. 1937, 1944, 1945.

Censo General de Población. Tomos XII, XII, XIV, XV y XVI, 1938.

Geografías Económicas de Colombia: Antioquia, Est. Geograf. Econ. Y Social, 1948; Bolívar, 1942; Boyacá, 1936; Caldas, 1937; Chocó, 1943; Santander, 1947; Tolima, 1946.

Informe, 1946.

Primer Censo Industrial de Colombia, Vols. I, II, III y IV, 1947-48.

Revista "Colombia". Números 1 y 2, 3 y 4, 5, 6 y 7, 8 y 9, 10, 1944.

Corte Suprema de Justicia. Bogotá.

Gaceta Judicial. Número 2015, 1947.

Departamento de Higiene, Salubridad y Aseo del Municipio de Bogotá. Bogotá.

Public. "Higiene y Salubridad". Vol. I, número 3, 1947.

Departamento de Investigaciones del Laboratorio C. U. P. Bogotá

Publicaciones, 1946.

Departamento de Tierras y Aguas. (Ministerio de la Economía Nacional).

Bogotá.

Publicación: "Tierras y Aguas". Año 7º, números 73 y 74, 78 y 79, 81 a 84, 1945; Año 8º. Números 92 a 96, 1946; Año 9º, números 97 a 100, 97 a 100-bis, 101-103, 104-108, 104-108-bis, 1947; Año 10º. Números 109, 1948.

Escuela Normal Superior. Bogotá.

"Educación". Números 2-3, 4, 1941-42; vol. I, número 1, 1948.

Estado Mayor General. (Ministerio de Guerra). Bogotá.

Memorial. Epoca III, Año 33º, número 11 y 12, 1943; Epoca IV, Año 37, número 914, 1947.

Estado Mayor Naval (Ministerio de Guerra). Bogotá.

Revista de la Armada. Tomo I, número 1, 1946; Tomo II, número 3, 1947.

Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo Claretiano de "El Cedro". Zipaquirá.

"Virtud y Letras". Números 16, 17, 1946; números 20, 21, 22, 1947- 48; números 23-28, 1948.

Instituto Caro y Cuervo. (Ministerio de Educ. Nal.). Bogotá

Boletín. Año I, números 1-3, 1945; Año II, números 1-3, 1946; Año

III, números 1-3, 1947; Año IV, número 1, 1948.

Instituto de Medicina Legal. Bogotá.

Revista. Vol. IX, números 49-54, 1947-48.

Instituto Etnológico Nacional y Servicio de Arqueología (Ministerio de Educación Nacional). Bogotá.

Boletín de Arqueología. Vol. I, números 1-6, 1945; Vol. II, números 1, 2, 3, 4, 1946.

Revista. Vol. I, Entregas 1ª. Y 2ª, 1943-44; Vol. II Entregas 1ª y 2ª, 1945-46.

Revista de Folklore. Vol. I, números 1-3, 1947-48; número 4, 1948.

- Instituto de Ciencias Naturales.** Universidad Nacional. Bogotá.
Boletín. “Caldasia”. Números 6, 7, 8, 1943; números 9, 10, 11, 12, 1944; Vol. III, 1945; Vol. IV, números 16-17, 18-19, 20, 1946-47; Vol. V, números 21, 22, 1948.
- Instituto de La Salle.** Bogotá.
Boletín. Números 33. Números 179-180, 1946.
- Instituto Geofísico de los Andes Colombianos.** Bogotá.
Boletín. Números 36, 37, 39-47, 1946.
- Instituto Geográfico Militar y Catastral.** (Ministerio de Hacienda y Crédito Público). Bogotá.
Public. “El Catastro Nacional”. Tomos I, II, 1941-42.
Cartas. Cundinamarca. 190-IVC; 208: IBC, IIABD, IIIBD, IVABD; 209: IABCD, IIACD, IIIABCD, IVABCD; 226: IIBD, IVBD; 227: IABCD, IIABCD, IIIABCD, IVAC; 228: IABC; 246: IIAB; 247: IA.
- Liceo Nacional de Zipaquirá.** Zipaquirá.
Public. “Horizontes”. Segunda Epoca, número 2, 1947.
- Ministerio de Correos y Telégrafos.** Bogotá
Guía Postal. 1937, 1938
Memorias, 1944, 1946, 1947.
Revista. Números 108, 109, 1937; números 111-114, 1938; números 115-116, 1939; número 120, 1940.
- Ministerio de Educación Nacional.** Bogotá.
Memorias. 1936, 1938, 1939, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947.
- Ministerio de la Economía Nacional.** Bogotá.
Anuario Metereológico, 1945-46.
Boletín de Ganadería. Año VIII, números 57 y 58, 1946.
Memorias. 1945; Tomo I, 1946, 1947.
- Ministerio de Gobierno.** Bogotá.
Informes, 1948.
Memorias. Tomo II, 1946; Tomo III, 1939; Tomo I, 1940; Tomos I, II, 1947.
Publicaciones.
- Ministerio de Higiene.** Bogotá.
Memorias. Tomos I y II, 1947.

Ministerio de Minas y Petr6leos. Bogot6.

Bolet6n, N6mero 152, 1947.

Memorias. 1941; Tomo I (anexos), 1942; 1943; 1944 (anexos);

Tomo II, 1945; Tomo I (anexo), 1946; Tomo II (anexo), 1947.

Ministerio de Obras P6blicas. Bogot6.

Memorias. 1944, 1945, 1946, 1947 (anexos), 1948.

Ministerio de Relaciones Exteriores. Bogot6.

Bolet6n. A6o IV, Vol. V; n6mero 47, 1947.

Memorias. 1947 (anexos).

Revista Colombiana de Derecho Internacional. A6o I, n6mero 1, 1947.

Ministerio de Trabajo. Bogot6.

Memorias. 1944, 1945, 1946, 1947 (anexo), 1948.

Pontificia Universidad Cat6lica Javeriana. Bogot6

Revista. Tomo 23, n6meros 114-115; Tomo 24, n6meros 116-117, 118, 119-120, 1945; Tomo 25, n6meros 121, 122, 124, 1946.

Procuradur6 General de la Naci6n. Bogot6.

Informes. 1937, 1938, 1948.

Servicio Geol6gico Nacional. (Ministerio de Minas y Petr6leos). Bogot6.

Compilaci6n de los estudios geol6gicos oficiales. Tomos II, III, 1934-

35; Tomo IV, 1^a y 2^a, 1945; Tomo VII, 1947.

Sociedad de Biolog6a de Bogot6. Bogot6.

Anales. Vol. I, n6meros 1, 2, 4, 5, 1943-45; Vol. II, n6meros 1-6, 1945-46-47; Vol. III, n6meros 1-3, 1948.

Universidad Nacional de Colombia. Bogot6.

Revista. N6meros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 1944-1948.

Departamento del Magdalena:

“Atalaya”. Santa Marta.

Revista. A6o I, n6mero 2.

Departamento de Nariño:

Centro de Historia de Pasto. Pasto.

Revista. Números 3 y 4, 1944; Vol. II, números 5-12, 1945-1946.

Instituto Juanambú. Pasto.

Publicaciones. Número 5, 1946.

Departamento de Santander:

Centro de Historia de Santander. Bucaramanga.

“Estudio”. Año XV, números 174 a 176, 1977 a 180, 181, 1946-47; Año XVI, números 182-183, 1947; Año XVII, números 184-185, 186- 188, 189-195, 1948.

Departamento de Santander del Norte:

Centro de Historia del Norte de Santander. Cúcuta.

Gaceta. Tomo IV, números 13-16, 1940; Tomos V a X, números 17 a 36, 1946; Tomos XI a XII, números 37 a 43, 1948.

Centro de Historia de Ocaña. Ocaña.

“Hacaritama”. Año III, números 24, 39-42, 43, 47, 1938; Año IV, números 48-59, 1939; Año V, números 62, 64-71, 1940; Año VI, números 72-78, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 95, 1941-42; Año VII, número 98, 1943; Año VIII, números 109, 112, 1944; Años IX-X, números 120, 121 a 127, 1945; Año XI, números 128-136, 1938, 139, 1946; Año XII, números 140-147, 1947.

Centro de Historia. Pamplona.

Public. Números 1, 2 y 3, 1947.

Departamento del Tolima:

Colegio de San Simón. Ibagué

Revista. Vol. V, número 21, 1946.

Departamento del Valle del Cauca:

Secretaría de Agricultura y Fomento. Cali.

Publicaciones, 1945-46-47.

Comisaría del Putumayo:

“Amazonia” Colombiana Americanista. Sibundoy
Revista. Tomo II. Números 4-8, 1944; Tomo III, números 9 y
10, 1945.

COSTA RICA

Museo Nacional. San José de Costa Rica
Boletín. Vol. I, número 1, 1945; Segunda Epoca, número 1,
1948.

CUBA

Dirección de Cultura. (Ministerio de Educación). La Habana.

“Archivo José Martí”. Tomo IV, número 2, 1948.

“Revista Cubana”. Vol. XXIII, Enero-Dic., 1948.

Junta Nacional de Arqueología y Etnología. La Habana.

Revista. Año I, números 2, 3, 1938-39; Año IV, números 6, 7
y

8, 1942; Año I, época 2ª, números 1, 2, 3, 1946; Año II,
números

4-5, 1947; Año III, números 6-7, 1948.

Unión Interamericana del Caribe. La Habana.

Boletín. Vol. 4, número 1, 1943; Vol. 5, número 2, 1943.

DINAMARCA

Ingeniovidenskabelige Skrifter. Kobenhavn.

Nr. A44, A46, 1937-38.

**Institut des Echanges Internationaux des Publications
Scientifiques et Littéraires.** Copenhague.

“Dania Polyglotta”. Première année, 1945; Deuxième année,
1946;

Troisième année I Ouvrages, 1947; II Articles, 1948.

National Museum. The Ethnographical Department.
Copenhagen.

Etnografisk Raekke, I, 1941; II, 1944.

Guides. 1941.

The Fifth Thule Expedition 1921-24. Copenhagen.

Reports. Vol. I, Nr. 1-6; Vol. II, Nr. 1-3, 4-5, 6-9; Vol. III, Nr. 1, 2, 3, 4; Vol. IV, 1 and 2 parts, 1927; Vol. V, 1^a and 2^a parts. 1929; Vol. VI, Nr. 1, 1928; Vol. VII, Nrs. 1, 2-3, 1929-30; Vol. VIII, Nr. 1-2, 1931; Vol. IX, 1932; Vol. X, Nrs. 1, 2, 1930-1942.

ECUADOR

Academia Nacional de Historia. Quito.

Boletín. Vol. XIX, número 55; Vol. XX, número 56, 1940; Vol. XXII, Número 60, 1942; Vol. XXIII, números 61, 62, 1943; Vol. IV, número 64, 1946; Vol. XXV, números 65, 66, 1945; XXVI, números 67, 68, 1946; Vol. XXVII, número 69, 1947; Vol. XXVIII, números 71, 72, 1948.

Casa de Cultura Ecuatoriana. Quito.

“Boletín de Informaciones Científicas Nacionales”, Vol. II, números 11 y 12, 13 y 14, 1948.

Revista Ecuatoriana de Educación. Año I, número 4, 1948.

Instituto Indigenista del Ecuador. Quito.

Boletín. Año I, números 1, 2, 3, 1944.

Universidad de Guayaquil. (Biblioteca Mínima de Ecuatorianidad).
Guayaquil.

Divulgaciones. Número 3, 1946.

EL SALVADOR

Biblioteca Nacional. San Salvador

Revista. Epoca IV, vol. I, 1948.

Museo Nacional y Anexos, San Salvador.

“Tzunpame”. Año III, número 1, 1943; Año V, número 4, 1945; Año VI, número 5, 1946.

ESPAÑA

Archivo de Estudios Asturianos. Oviedo.

Revista. Año VIII, números 31, 32, 1948.

Biblioteca Central y Dirección de Bibliotecas Populares.
Barcelona.

Anuario. 1945, 1946.

- Biblioteca de Menéndez Pelayo.** Santander.
Boletín. Año XXII, números 1, 2, 1946.
- Facultad de Filosofía y Letras.** Universidad Literaria de Valencia.
Valencia.
“Saitibi”. Tomo VI, número 28, 1948.
- Instituto “Balmes” de Sociología.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
Revista. Año IV, números 14, 15-16, 1946; Año V, números 17, 19, 20, 1947.
- Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología.**
Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
Trabajos. I, II, III, IV, V, VI, 1946-1948.
- Instituto de Estudios Asturianos.** Oviedo.
Boletín. Año II, número 4, 1948.
- Instituto Diego Velázquez.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
Archivo Español de Arqueología. Números 40-41, 42, 43, 45-66, 67, 68, 69, 70, 1940-47-48.
- Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Patronato Menéndez y Pelayo. Madrid.
Revista de Indias. Año VIII, número 30, 1947; Año IX, números 31-32, 1948.
- Ministerio de Educación Nacional.** Comisaría Geral., de Excavaciones Arqueológicas. Madrid.
Acta Arq. Hispánica. Números I, II, 1943-45.
Informes y Memorias. Números 3, 4, 5, 6, 7, 9, 1943-45.
- Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria.**
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
Actas y Memorias. Tomo XV, 1936-40; Tomo XVI, Cuadernos 1 y 2, 1941.
- Servicio de Investigaciones Arqueológicas.** (Diputación Provincial). Barcelona.
Revista “Ampurias”. Tomo VII-VIII, 1945-46.

ESTADOS UNIDOS

- American Anthropological Association. Menasha. Wis.**
Memoirs. No. 52, 1948.

American Folklore Society. New York.

Journal. Vol. 58, No. 230, 1945; Vol. 59, Nos. 232, 233, 234, 1946; Vol. 60, Nos. 236, 237, 1947; Vol. 61, No. 239, 1948.

American Geographical Society. New York.

Review. Vol. 36, Nos. 1-4, 1946; Vol. 37, Nos. 1-4, 1947; Vol. 38, Nos. 1-4, 1948.

American Museum of Natural History. New York.

Anthropological Papers. Vol. 34, part. III, 1934; Vol. 37, parts. I, II, III, IV, 1939-1941; Vol. 38, parts. I, II, IV, V, 1941-1944; Vol. 39, parts. 1^a, 2^a, 3^a, 1944-45; Vol. 40, parts. 2, 3, 1946-47; Vol. 41, parts 1, 2, 1947.

Natural History. Vol. LII, No. 5, 1943; Vol. LIII, Nos. 1, 4, 10, 1944; Vol. LIV, Nos. 1, 3, 5-10; 1945; Vol. LV, Nos. 1-10, 1946; Vol. LVI, 1947; Vol. LVII, Nos. 1-9, 1948.

American Philosophical Society. Philadelphia.

Bulletin. Vol. 10, Nos. 3-4, 1944; Vol. 11, Nos. 1-2, 3, 4, 1945-46; Vol. 12, Nos. 1-2, 3-4, 1946; Vol. 13, No. 1, 1947.

Piedras Negras. Archaeology: Architecture. Part. I, No. 1, 1943; Parts. II, IV, 1944.

Archaeological Institute of America. Cambridge, Mass.

"Archaeology" Magazine. Vol. I, Nos. 3, 4, 1948.

Journal. Vol. 48, Nos. 1-4, 1944; Vol. 49, Nos. 1-4, 1945; Vol. 50, Nos. 1, 3, 4, 1946; Vol. 51, Nos. 1, 2, 1947; Vol. 52, No. 1, 1948.

Catholic Anthropological Conference. Washington.

Primitive Man. Vol. XVII, Nos. 341, 1944; Vol. XVIII, Nos. 1-2, 3-4, 1945; Vol. XIX, Nos. 1-2, 3-4, 1946; Vol. XX, Nos. 1-2, 3, 4, 1947; Vol. XXI, Nos. 1-2, 3-4, 1948.

Field Museum of Natural History. Chicago.

Annual Report. 1947.

Anthropological Series. Vol. 32, No. 3, 1947; Vol. 33, No. 4, 1947.

Florida Anthropological Society. Indianapolis.

"The Florida Anthropologist". Vol. I, Nos. 1-2, 1948.

Hispanic Institute. Columbia Univ. New York.

Indiana Historical Society. Indianapolis.

Review. Año XI, Nos. 1 and 2, 1945.

“Prehistory Research Series”. Vol. 1, Nos. 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 1937-1940; Vol. II, Nos. 1, 1941; Vol. III, No. 1, 1946.

Inter-American Society of Anthropology and Geography. Univ. Of California. Los Angeles.

Acta Americana. Vol. I, Nos. 1-4, 1943; Vol. II, Nos. 1 y 2, 3, 1944; Vol. III, Nos. 1 y 2, 3, 4, 1945; Vol. IV, Nos. 1 y 2, 3, 4, 1946.

Library of Congress. Washington.

Quarterly Journal. Vol. 4, No. 4, 1947.

Quarterly Book List. Vol. 3, No. 1, 1947; Vol. 4, No. 1, 1948.

Logan Museum. (Beloit College). Beloit.

Bulletin. Vol. I, Nos. 1, 2, 1928; Nos. 4, 5, 6, 1931-1938.

Metropolitan Museum of Art. New York.

Bulletin. New Series, Vol. III, No. 1, 1944.

Middle American Research Institute. (The Tulane Univ. Of Louisiana). New Orleans.

Series. No. 4, 1932.

Records. Vol. I, Nos. 1, 3-9, 1942-1946.

Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard Univ. Cambridge.

Papers. Vol. XVI, Nos. 2, 3, 1940; Vol. XXV, Nos. 1, 2, 1942; Vol. XXVII, Nos. 1, 2, 3, 1943-46; Vol. XXIV, Nos. 1, 2, 1945; Vol. XXIII, No. 1, 1944; Vol. XVIII, No. 1, 1947; Vol. XXXI, 1947; Vol. XXXII, No. 1, 1947.

Smithsonian Institution. Washington.

Bureau of American Ethnology. Bulletin. Nos. 95, 99, 100, 105, 114, 130, 132, 139, 148, 156, 183.

Institute of American Ethnology. Public. No 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 1944-1948.

Proceedings of the U.S. National Museum. Vol. 97, No. 3208, 1947.

The Art Institute of Chicago. Chicago.

Bulletin. Vol. XL, No. 5, 1946; Vol. XLII, Nos. 5, 6, 1948.

The Brooklyn Museums. Brooklyn. New York.

Reports. 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946; Vol. IX, Nos. 2, 3, 1947-1948.

The Cleveland Museum of Art. Cleveland. Ohio.

Bulletin. Año 35, No. 1, 1948.

The Hoosier Folklore Society. The Indiana Historical Bureau.
Indianapolis. Indiana.

Bulletin. Vol. I, Nos. 1-3, 1942; Vol. II, Nos. 1, 2, 1943; Vol. III, Nos. 1-4, 1944; Vol. IV, Nos. 1-4, 1945; Vol. V, Nos. 1-4, 1946; Vol. VI, Nos. 1-4, 1947; Vol. VII, Nos. 1, 2, 1948.

“The Pan American Book Shelf”. Columbus Memorial Library.
Pan American Union. Washington.

Public. Vol. VII, números 2, 4, 12, 1944; Vol. VIII, números 2-6, 10-12, Indice, 1945; Vol. IX, números 1-10, Indice, 1946; Vol. X, números 2, 3, 4, 5-7, 9-12, Indice, 1947; Vol. XI, números 1-8, 1948.

The University Museum. Univ. Of Pennsylvania. Philadelphia.

Bulletin. Vol. I, Nos. 1, 2, 3, 1930; Vol. II, No. 6, 1931; Vol. III, 1931-1932; Vol. IV, 1932-33; Vol. V, 1934-1935; Vol. VI, Nos. 3, 4, 5, 6, 1936-37; Vol. VII, Nos. 1-4, 1937-38-39; Vol. VIII, Nos. 1,2,3-4,1940; Vol. IX, Nos. 1-4, 1941-42; Vol. XIII, Nos. 1, 2, 3, 1947-48.

Tennessee Folklore Society.

Bulletin. Vol. XIV. Nos. 2, 3, 4, 1948.

University of California. Press. Berkeley and Los Angeles.

Anthropological Records. Vol. 8, Nos. 1, 2, 3, 4, 5, 1942-43-45; Vol. 3, No. 4, 1946; Vol. 5, Nos. 4, 5, 1947; Vol. 9, No. 1, 1947; Vol. 10, No. 1, 1948; Vol. 11, No. 1, 1948.

“Ibero-Americana” números 25, 26, 1945; números 29, 31, 1948.

“Western Folklore”. Vol. VII, No. 4, 1948.

University of North Carolina. Baltimore.

“Social Forces”. Vol. 26, Nos. 1, 3, 4, 1947-48; Vol. 27, Nos. 1, 2, 1948.

Unión Panamericana. Washington.

Boletín. Vol. 78, números 4, 9, 10, 12, 1944; Vol. 79, números 1-3, 5-10, 12, 1945; Vol. 80, números 1-12, 1946; Vol. 81, números 1-10, 1947.

U. S. Department of State. (Scientific and Cultural Cooperation).
Washington.

Record (The). Vol. III, No. 4, 1947.

Viking Fund. New York.

Public. In *Anthropology*. Nos. 6, 7, 1946-47.

FRANCIA

“L’Anthropologie”. París. Tome 52, números 1-2, 3-4, 5-6, 1948.

GUATEMALA

Instituto Indigenista Nacional. Guatemala C.A.

Boletín. Vol. I, números 1, 2, 3, 4, 1945-46; Vol. II, números 1, 2, 3-4, 1946-47.

Public. Especial. Número 1, 1946.

Ministerio de Educación Pública. Guatemala.

Revista. Año XIII, número 2, 1945.

Sociedad de Geografía e Historia. Guatemala.

Anales. Tomo XX, número 4, 1945; Tomo XXI, números 1, 2, 1946; Tomo XXII, números 1 y 2, 1947.

HAITI

Bureau D’ Ethnologie de la Republique D’Haití. Port-Au-Prince.

Bulletin. Nos. 1, 2, 3, 1942-43-44.

Rapport. 1942-1943.

HOLANDA

Revue Internationale de Linguistique Generale. Haarlem.

“Lingua”. Vol. I, No. 1.

HONDURAS

Archivo y Biblioteca Nacionales. Tegucigalpa.

Revista. Tomo XXV, números 9 y 10, 11 y 12, 1947.

Instituto Normal Central de Señoritas. Tegucigalpa.

Revista. Año IX, números 59 a 62, 1943.

Primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe.

Tegucigalpa. Boletín. Número 6, 1946.

Sociedad de Antropología y Arqueología. Tegucigalpa.

Revista. Año I, número 1, 1946.

Sociedad de Geografía e Historia. Tegucigalpa.

Biblioteca. Número 3, 1945.

Secretaría de Relaciones Exteriores. Tegucigalpa.

Public. Tomo III, 1938.

INGLATERRA

“Antiquity”. A Quaterly Review of Archaeology. Gloucester.

Nos. 73, 75, 76, 77, 78, 1945-46.

Folklore Society. London. Folk-Lore. Vol. LVI, Nos. 1, 2, 4, 1945;

Vol. LVII, No. 2, 1946.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

London. Journal. Vol. LXVII, January to June and July to December, 1937; Vol.

LXVIII, January to June and July to December, 1938.

“MAN”. A Record of Anthropological Science. Vol. XLV, Nos.

19-36, 37-51, 52-78, 79-102, 103-119; Vol. XLVI, Nos. 1-26, 27-47, 70-98, 99-111, 1946.

ITALIA

“Folklore”. Napoli.

Rivista. Anno I, fasc. 1, 2, 3-4, 1946-47; Anno II, fasc. 1-2, 3-4, 1947-48.

“Revista di Etnografia”. Napoli. Anno I, Ns. 1, 2, 3, 4, 1947;

Anno II, Ns. 1, 2-3, 1948.

MEXICO

Academia Nacional de Ciencias. México.

Memorias y Revista. Tomo 56, número 1, 1947.

Departamento de Asuntos Indígenas, México.

Memoria. 1941-42, 1942-43; 1943-44; 1944-45.

Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Anuario. 1943, 1946.

Institut Francais d'Amérique Latine. México.

Bulletin. Nos. 3-20, 1945-46.

Les Cahiers. Nos. 3-20, 1945-46.

Revue L'I.F.A.L. Première Année. Nos. 1-2, 3, 1945; Deuxième Année, No. 4, 1946.

Terres Latines. Números 5, 6, 1946; números 5, 6, 1946; número 7, 1945; número 8, 1947; número 10, 1948.

Instituto Indigenista Interamericano. México.

América Indígena. Vol. I, número 1, 1941; Vol. II, números 1, 3, 4, 1942; Vol. III, números 1-4, 1943; Vol. IV, números 1-4, 1944; Vol.

V, números 1-4, 1945; Vol. VI, números 1-4, 1946; Vol. VII, números 2, 3, 4, 1947; Vol. VIII, números 1-4, 1948.

Boletín. Vol. II, números 1-4, 1942; Vol. III, números 1-4, 1943; Vol.

IV, números 1-4, 1944; Vol. V, números 1-4, 1945; Vol. VI, números 1-4, 1946; Vol. VII, números 1-2, 3, 1947; Vol. VIII, números 1-4, 1948.

Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos. México.

Revista. Vol. I, números 1 y 2, 1945.

Instituto Nacional de Antropología e Historia. Secretaría de Educación Pública. México.

Anales. Tomo II, 1941-1946; 1947.

Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.

Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. Vol. VI, números 1-3, 1942; Vol. VII, números 1-3, 1944; Vol. VIII, números 1-3, 1945; Vol. IX, 1946; Vol. X, 1947.

Public. Número 68, 1943.

Instituto Regional de Antropología e Historia. Michoacán.

Anales. Número 4, época 2ª, 1946.

Junta Auxiliar de la Sociedad Jalisciense de la Sociedad Mexicana de

Geografía y Estadística. Guadalajara.

Boletín. Números 2, 3, 5, 6, 1943-1945.

“Luminar”. México.

Revista. Vol. VIII, número 1, 1946.

Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Secretaría de Educación Pública. México.

Anales. Tomo II (5ª época), 1937; Tomo III (5ª época), 1945.

Secretaría de Defensa Nacional. México.

Revista del Ejército. Tomo III, número 2, 1947.

Secretaría de Educación Pública. México.

Biblioteca Enciclopedia Popular. Números 25, 30, 33, 34, 50, 68, 99, 101, 105, 106, 107, 113, 114, 116, 117, 121, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 135, 136.

Secretaría de Salubridad y Asistencia. México.

Archivo Histórico. Tomos I, II, 1945.

Salubridad y Asistencia. Tomo I, números 3, 5, 1944; Tomo IV, número 12, 1945; Tomo VI, números 15, 16, 17, 1946.

Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Acta Antropológica. Vol. I, números 1, 2-3, 4, 1945; Vol. II, números 3, 4, 1947; Vol. III, números 1, 2, 3, 1948.

Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. México.

Boletín. Tomo LIX, números 1 y 2, 1944; Tomo LX, números 1-4, 1945; Tomo LXI, números 2, 3, 1946; Tomo LXII, números 1, 2, 3, 1946; Tomo LXIII, números 1, 2, 3, 1947; Tomo LXV, números 1, 2-3, 1948.

“The Social Sciences in México”. México.

A Quaterly Journal. Vol. I, Nos. 1, 2, 3, 4, 1947-1948.

“Universidad de México”. México.

Boletín. Vol. I, números 5, 6, 7, 9, 11, 12, 1947; Vol. II, números 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 1948.

Universidad de Nuevo León. Monterrey.

Revista. “Universidad”. Número 6, 1946.

PANAMA

Academia Panameña de la Historia. Panamá.

Boletín. Vol. I, número 2, 1933; Año II, número 7, 1934; Año VII, número 20, 1939.

Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas. Univ. Interamericana. Panamá.

Boletín. Vol. I, número 2, 1944; Vol. II, números 3, 4, 1945

PERU

Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Marcos. Lima.

Boletín Bibliográfico. Año XVIII, números 1-2, 1945; Año XIX, números 1-2, 3-4, 1946; Año XX, números 1-2, 3-4, 1947; Año XXI, números 1-2, 1948.

Facultad de Letras. Universidad Mayor de San Marcos. Lima.

Letras. Números 36, 37, 38, 39, 1947.

Instituto Histórico del Perú. Lima.

Revista. Tomo XVI, Entregas I, II, 1943.

Instituto Psicopedagógico Nacional. Lima.

Boletín. Año VI, números 1, 2, 1947; Año VII, número 1, 1948.

“Mercvrio Pervano”. Lima.

Revista. Año XXI, números 233, 234, 235, 1946.

Museo Arqueológico de Ancash. Huáraz.

Memoria. 1935-1945.

Museo de Historia Natural “Javier Prado”. Univ. Nac. Mayor de San Marcos. Lima.

Public. Serie A. Año I, número 1, 1948.

Museo Nacional. Lima.

Revista. Tomo IX, número 2, 1940; Tomo XI, número 2, 1942, Tomo XIII, 1944; Tomo XIV, 1945; Tomo XV, 1946; Tomo XVI, 1947.

Sociedad Geológica del Perú. Lima.

Boletín. Tomo XVIII, 1945.

Sociedad Peruana de Historia de la Medicina. Lima.

Anales. 1943.

Universidad de Arequipa. Arequipa.

Revista. Año XVIII, número 24, 1946; Año XIX, número 25, 1947.

Universidad Nacional del Cuzco. Cuzco.

Revista de la Sección Arqueológica. Número 3, 1946; números 10-11, 1947; número 12, 1948.

Revista Universitaria. Año 33, número 87, 1944; Año 35, números 90-91, 1946; Año 37, número 94, 1948.

PORTUGAL

Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología e do Centro de Estudos de Etnología Peninsular. Porto
“Trabalhos de Antropología e Etnología”. Vol. XI, fasc. 1-2, 3-4, 1947-1948.

SANTO DOMINGO

Sociedad Folklórica Dominicana. Ciudad Trujillo.
Boletín. Año I, número 1, 1946.

Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo.
Anales. Números 31-32, 33-36, 37-38, 1944-45-46.
Public. Vols. 31, 35, 38, 1945.

SUECIA

Etnografiska Museet. Goteborg.
Etnologiska Studier. No. 9, 1939; Nos. 10, 11, 1940; Nos. 14, 15, 1947.

Goteborg Museum. Etnografiska Avdelningen. Goteborg.
Berattelse For: Ar. 1938, 1940-41, 1942-43, 1944, 1945, 1946.

SUIZA – AUSTRIA

Anthropos – Institut. Wien, Freiburg.
Revue Internationale D´Ethnologie et Lingüistique:
“Anthropos”. Tom. XXXII, fasc. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 1937; Tom. XXXIII, fasc. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 1938; Tom. XXXV-VI, fasc. 4-6, 1940-41, public en 1944; Tom. XXXVII-XL, fasc. 1-3, 1942-45, publié en 1946.

Société Helvetique des Sciences Naturales. Zürich.
Memoiers: Vol. LXXVIII, Mém. 2, 1948.

URUGUAY

Instituto de Estudios Superiores de Montevideo. Sec. De Filología y Fonética Experimental. Montevideo.
Boletín. Tomo V, números 31 a 36, 1946-1947.

VENEZUELA

Academia Nacional de Historia. Caracas.

Boletín. Tomo XXVII, número 105, 1944.

Academia Venezolana Correspondiente de la Española.
Caracas.

Boletín. Año XIII, números 50, 51, 1946.

Biblioteca Nacional. Caracas.

Anuario Bibliográfico. 1943-1944.

Conferencia (XII) Sanitaria Panamericana. Caracas.

Cuadernos amarillos. Número 16, 1946.

Creole Petroleum Corporation. Caracas.

Boletín Médico. Vol. I, número 1, 1948.

“FAROL”. Año VII, números 83, 84, 1946; Año VIII, números 85, 86, 88, 90, 92, 93, 94, 97, 1946-47; Año IX, números 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 1947-48; Año X, números 110, 111, 112, 114, 1948.

Ministerio de Educación Nacional. Caracas.

Educación. Año 6, números 36, 38, 39, 40-44, 1945-46; Año 8, número 47, 1947; números 50-52, 53, 54, 55, 56, 1948.

Revista “Nacional de Cultura”. Año II, números 20, 21, 1940; Año IV, número 33, 1942; Año V, números 36, 38, 1943; Año VI, números 41, 42, 44, 45, 46, 1943-44; Año VII, números 47-58, 1944-45-46; Año VIII, números 59-62, 1946-47; Año IX, números 65, 66, 67, 69, 1948.

Servicio de Investigaciones Folklóricas Nacionales. Ministerio de Educación Nacional. Caracas.

Revista. Tomo I, números 1, 2, 1947.

Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle. Caracas.

Memorias. Año V, número 14, 1943; Año VI, números 15, 16, 17, 1946-47; Año VII, números 18, 19, 20, 1947; Año VIII, números 21, 22, 1948.

Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía.
Caracas.

“Acta Venezolana”. Tomo I, números 1, 2, 3, 4, 1945-46.

Public. Tomo I, número 4, 1947.

OTRAS PUBLICACIONES RECIBIDAS
HASTA EL 31 DE DICIEMBRE DE 1948

- Acosta Ortegón, Joaquín. 1938. **El idioma Chibcha o aborígen de Cundinamarca**. Bogotá.
- Acosta Saignes, Miguel. 1948. **Noticias sobre el problema indígena en Venezuela**. Caracas.
- Actas y Trabajos Científicos del XXVI. Congreso Internacional de Americanistas** (Lima 1939). Tomos 1º y 2º, Lima, 1942.
- Acuerdos de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada. 1551-1556**. Tomos I-II. Bogotá, 1947.
- Acuña, Luis Alberto. 1947. **Refranero colombiano**. Biblioteca de Folklore Colombiano II. Bogotá.
- Alvaro García, Ernesto. 1938. **Los forjadores de la Honduras Colonial. (La conquista pacífica de Honduras. Héroes y Mártires)**. Sociedad de Geografía de Honduras. Tegucigalpa.
- Andrade, Manuel José. 1948. **Folklore de la República Dominicana**. Ciudad Trujillo.
- Anglés, Higinio. 1941. **La música española desde la edad media hasta nuestros días**. Catálogo de la exposición histórica celebrada en conmemoración del primer centenario del nacimiento del maestro Felipe Pedrell. Biblioteca Central. Barcelona.
- Anguiozar, Martín de. 1944. **En el Pirineo Vasco: paisajes, costumbres, curiosidades**. (Biblioteca de Cultura Vasca). Buenos Aires.
- Antolinez, Gilberto. 1946. **Hacia el indio y su mundo. (Pensamientos vivos del hombre americano. Etnología, Mitología, Folklore)**. Caracas.
- Arboleda Llorente, José María. 1948. **El indio en la Colonia, estudio basado especialmente en documentos del Archivo Central del Cauca**. Bogotá.
- Aretz-Thiele, Isabel. 1946. **Música tradicional Argentina**. Buenos Aires.
- Arguedas, José María y Francisco Izquierdo. 1947. **Mitos, leyendas y cuentos peruanos**. Lima.

- Arias, Juan de Dios. 1947. **Historia Santandereana**. (Reseña). Biblioteca Santander. Vol. XVIII. Bucaramanga.
- Badel, Dimas. 1943. **Diccionario Geográfico de Bolívar**. Corozal. (Colombia).
- Balagny, Colonel. 1931. **A propos des Poteries Américaines du Musée Dobrée. (Le Précolombien dans les deux Amériques)**. Extrait du "Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Nantes et de la Loire-Inférieure" (tome 70, pp. 121).
- Basauri, Carlos. 1940. **La población indígena de México**. (Etnografía). Tomos I, II y III. Secretaría de Educación Pública. México.
- Becker, Idel. 1945. **Pequeno Dicionário Espanhol-Português**. Sao Paulo.
- Beckwith, Martha Warren. 1929. **Black Road Ways (A Study of Jamaican Road)**. Chapel Hill.
- Benitez, Darío (colector). 1945. **Cantemos. Colección selecta de Cantos**. Tomo I, Melodías y polifonías sagradas. Tomo II, Melodías y polifonías profanas. 2ª ed. Bogotá.
- Bermejo, Vladimiro. 1942. **Vida y hechos del conquistador del Perú don Francisco Pizarro**. Arequipa.
- Birket-Smith, Kaj and Frederica De Laguna. 1938. **The Eyak Indians of the Coper River Delta, Alaska**. Copenhagen.
- Bloch, Bernard and George L. Trager. 1942. **Outline of Linguistic Analysis**. Linguistic Society of America. Yale University. Baltimore.
- Boggs, Ralph Steele. 1939. **Bibliografía del Folklore Mexicano**. México, D.F.
- Booz, Mateo. **Gente del litoral (Leyendas, supersticiones y costumbres de campos, pueblos y ciudades de la región)**. Comisión Nacional de Cultura. Buenos Aires.
- Botkin, B. A., editor. 1944. **A treasury of American Folklore. (Stories, Ballads, and Traditions of the People)**. New York.
- Brooks, C. E. P. 1928. **Climate Through the Ages. (A study of the climatic factors and their variation)**. Yale Univ. Press. New Haven.
- Burga Freitas, Arturo. 1939. **Ayahuasca. (Mitos y leyendas del Amazonas y relatos Suramericanos)**. Buenos Aires.

- Camacho Leyva, Ernesto. 1947. **La Policía en los territorios nacionales**. Biblioteca Escuela de Policía General Santander, vol. II, Bogotá.
- “**Cancionero Folklórico Nicaraguense**”. 1945. Public. Del Ministerio de Instrucción Pública. Managua, D. N.
- “**Capacidad de la República Dominicana para absorber refugiados**”. Ciudad Trujillo. 1945.
- Caro Baroja, Julio. 1943. **Los pueblos del Norte de la Península Ibérica. (Análisis Histórico Cultural)**. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Museo Etnológico. Madrid.
- Caro, Rodrigo. 1947. **La canción a las ruinas de Itálica**. Versión latina y notas por Miguel Antonio Caro, publicadas por José Manuel Rivas Sacconi, Instituto Caro y Cuervo II. Bogotá.
- Carrasquilla, Tomás. 1936. **Cuentos de Tejas Arriba. (Folklore Antioqueño)**. Medellín.
- Carreño, F. y A. Vallmitjane. 1947. **Treinta cantos del Oriente Venezolano**. Caracas.
- Carrizo, Jesús M. 1941. **Los refranes y las frases en las coplas populares**. Buenos Aires.
- Carrizo, Jesús M. 1945. **Refranerillo de la alimentación del Norte Argentino**. Buenos Aires.
- “**Cartografía Histórica de Venezuela. 1635-1946**”. Selección de los principales mapas publicados hasta la fecha. Presentada en la IV Asamblea del Instituto Panamericano de Geografía e Historia por la Comisión Venezolana. Caracas.
- Ceballos Novelo, Roque. 1941. **Culturas del Valle de México. (Arcaica, Teotihuacana, Azteca)**. Biblioteca del Maestro. México.
- Chavez Orozco, Luis. 1943. **Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial**. Edic. del Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F.
- Clark, Ann. 1945. **Sun Journey. (A story of Zuni Pueblo)**. U. S. India Service. Chilocco.
- “**Codice Osuna**”. Reproducción facsimilar de la obra del mismo título editada en Madrid, 1878; acompañada de 158 páginas inéditas encontradas en el Archivo General de la Nación por Luis Chaves Orozco. México, 1947.

- Cohen Félix. S. 1942. **Handbook of Federal Indian Law.** With reference tables index. Washington.
- Coluccio, Félix. 1948. **Diccionario Folklórico Argentino.** Buenos Aires.
- Coluccio, Félix y G. Schiaffino. 1948. **Folklore y nativismo.** Buenos Aires.
- Córdoba, Fr. Pedro de. 1945. **Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios, por manera de historia.** Ciudad Trujillo.
- Cornely, F. L. 1944. **Museo Arqueológico Municipal de La Serena.** (Chile). La Serena.
- Corteseo, Armando y otros. 1945. **La comunidad Ibérica.** Buenos Aires.
- Cruz Ramírez, Darío. 1940. **Hacia una legislación tutelar para las clases indígenas de México.** México.
- Cuervo, Rufino J. 1944. **Obras inéditas de Rufino J. Cuervo.** Editadas por el Padre Félix Restrepo. S. J. Public. Del Instituto Caro y Cuervo I. Bogotá.
- Chamberlain, Robert S. 1948. **The conquest and colonization of Yucatán. 1517-1550.** Washington.
- “Des Antiquitatibus Novae Hispaniae authore Francisco Hernando, médico et histórico Philippi II et Indiarum omium medico Primario”.** Códice de la Real Academia de la Historia en Madrid. Ed. Facsimilar, México, 1926.
- D’Harnoncourt, René. 1943. **El arte del indio en los Estados Unidos.** The National Indian Institute U. S. Department of the Interior. Washington, D.C.
- “El Problema indígena en la Argentina”.** Consejo Agrario Nacional. Buenos Aires, 1945.
- Ernalsteen, E. 1947. **Paisajes y tipos de los Andes.** Amberes.
- Esla, Constantino del. 1945. **Estampas Vascas.** Buenos Aires.
- Espinosa, Gabriel. 1940. **Vida política, social e intelectual de Venezuela. (Monografías de Filosofía Histórica).** Caracas.
- Faré, Santo S. **El mito de Santos Vega.** Buenos Aires.
- Faré, Santo S. **El folklorismo y su función social y política. Museos folklóricos regionales. Un discurso en Paraná.** (Cuadernos Asoc. Folklórica Argentina número 3). Buenos Aires.

- Faré, Santo S. (traduc.). **Introducción al Folklore**. (Cuadernos de la Asoc. Folklórica Argentina 6). Buenos Aires.
- Ferreira Paulo, Leopoldina. 1944. **Algunos caracteres morfológicos da maos Portugeses**. Porto.
- Figuroa, R. Olivares. 1948. **Folklore Venezolano**. Caracas.
- Forero Reyes, Camilo. 1947. **Abejas de mi colmena. (Selección de escritores literarios)**. Biblioteca Santander. Vol. XVIII. Bucaramanga.
- Fride, Juan. **Luis Alberto Acuña, pintor colombiano**. Estudio biográfico y crítico. Bogotá.
- Fürst, Carlos M. 1945. **Tablas de índices para uso de los antropometristas**. 3ª ed. Hecha por el Museo de México. México.
- Garate, Justo. 1943. **Cultura biológica y arte de traducir**. Buenos Aires.
- García, Julio César. 1938. **Los Primitivos. (Introducción a la prehistoria colombiana y americanista y al estudio de la infancia de la humanidad)**. Imp. Univ. Medellín.
- Garrido, Pablo. 1943. **Biografía de la Cueca**, Santiago de Chile.
- Gerbi, Ezequiel. **Caminos del Perú. (Historia y actualidad de las comunicaciones viales)**. Banco del Crédito del Perú. Lima.
- Grawe, Darling K. 1945. **Pyrite Deposits of Missouri**. (Missouri Geological Survey and Water Resources). Vol. 31, second series. Rolla; Missouri.
- Greger, Darling K. 1945. **Bibliography of the Geology of Missouri**. (Missouri Geological survey and Water Resources). Vol. 31. Second Series. Rolla; Missouri.
- Gardiola, Estéban y Félix Salgado. 1938. **Impugnación**. Honduras, Tegucigalpa.
- Guillin, John Lewis and John Phillip. 1948. **Cultural Sociology**. New York.
- Gutiérrez, Benigno A. 1948. **De todo el maíz. Arrume Folklórico**. Medellín.
- Guevara, Arturo. 1946. **Sipnosis de Antropología Precolombiana. (Excavaciones etnográficas de Vicente Marcano y contribución del doctor Gaspar Marcano a la Etnología Venezolanista)**. Caracas.

- Guevara, Arturo. 1946. **El Poliedro de Nutrición. Aspectos económico y social del problema de la alimentación en Venezuela.** Caracas.
- Guevara, Arturo. 1948. **Historia clínica del Libertador. Estudio nosológico y psicobiográfico de Bolívar.** Caracas.
- Hand, Wyland, D. And Other. 1946. **Informal notes on transactions and lectures, second sesion.** Indian University, Folklore Institute of America.
- “**Handbook of Latin American Studies 1942**”. Número 8, Harvard University Press, 1943. Cambridge.
- Hawkins, R. R. editor. 1946. **Scientific, Medical and Technical Books published in the United States of America, 1930-1944.** Washington.
- Hernández de Alba, Guillermo. 1947. **Archivo Epistolar del sabio naturista José Celestino Mutis.** Tomo I, Bogotá.
- Hernández Giménez, Juan. 1944. **Contribución al estudio de los subgrupos sanguíneos A1 y A2.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Bernardino de Sahagún”, de Antropología y Etnología. Madrid.
- Herrera, Fortunato L. 1942. **Catálogo alfabético de los nombres vulgares y científicos de plantas que existen en el Perú.** Lima.
- Holmer, Nils M. and Henry Wassén. 1947. **Mu-Igala or the Way of Muu. (A medicine song from the Cunas of Panamá).** Goteborg.
- Holmer, Nils M. and Henry Wassén. 1947. **Critical and comparative grammar of the Cuna Language.** Goteborg.
- Horkheimer, H. 1944. **Vistas arqueológicas del Noroeste del Perú.** Trujillo.
- Igualada, Fr. Francisco de. 1939. **Chochi. (Drama en tres actos de acuerdo con las costumbres de los indígenas del Bajo Caquetá).** Bogotá.
- Iriart, Michel. 1945. **Corsarios y colonizadores vascos.** Buenos Aires.
- Janini Cuesta, José. 1946. **La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa.** Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnografía. Madrid.

- Justo Ramón, (hno.). 1947. **Las fuentes de los ríos Magdalena y Caquetá. Su perfecto esclarecimiento y descripción, con otras importantes noticias sobre el Macizo Colombiano y numerosas ilustraciones.** Bogotá.
- Kahn, Eugen. 1931. **Psychopathic Personalities.** Yale University Press. New Haven.
- Kniffen, Fred B. 1945. **The Indians of Louisiana.** (Univ. Social Studies Series).
- Kroeber, A. L. 1944. **Peruvian archeology in 1942.** Public. Anthropology número 4, New York.
- “**La Frontera de la República Dominicana con Haiti**”. 1946. Ciudad Trujillo, R. D.
- Larco Hoyle, Rafael. 1945. **La cultura Viru.** Buenos Aires.
- Larco Hoyle, Rafael. 1944. **Cultura Salinar. (Síntesis monográfica).** Buenos Aires.
- Larco Hoyle, Rafael. 1945. **Los Mochicas. (Pre-Chimu, de Uhle y Early Chimu, de Kroeber).** Buenos Aires.
- Larco Hoyle, Rafael. **Los Cupisniques.** Buenos Aires.
- Larco Hoyle, Rafael. 1941. **Los Cupisniques.** Lima.
- Lastres, Juan B. y C. Alberto Seguin. 1942. **Lope de Aguirre, el rebelde. (Estudio Histórico-psicológico).** Buenos Aires.
- Latcham, Ricardo E. 1922. **Los animales domésticos de la América Precolombiana.** (Public. Del Museo de Etnografía y Antropología. Tomo III). Santiago de Chile.
- Latcham, Ricardo E. 1929. **Las creencias religiosas de los antiguos Peruanos.** Santiago de Chile.
- “**Límites entre Honduras y Nicaragua**” (Réplica al alegato de Nicaragua presentada a su majestad católica el rey de España en calidad de árbitro de los representantes de la República de Honduras). 2ª ed. 1938. Public. de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Tegucigalpa.
- Lines, Jorge A. 1943. **Bibliografía Antropológica Aborigen de Costa Rica.** Univ. De Costa Rica, Facultad de Letras y Filosofía. Costa Rica, San José.
- Linné, S. 1929. **Darien in the Past. (The Archaeology of Eastern Panamá and North-Western Colombia).** Goteborg.
- Lira, Jorge A. 1946. **Farmacopea tradicional indígena y prácticas rituales.** Lima.

- Liscano, Juan. 1945. **Poesía popular Venezolana**. Colección, notas y selección de Juan Lizcano. Caracas.
- Londoño, Julio. 1948. **Geopolítica de Colmbia**. Bogotá.
- López de Mesa, Luis. 1944. **Posibles nuevos rumbos de la economía colombiana**. Bogotá.
- López Osornio, Mario A. 1942. **Paraderos Querandies. Contribución al estudio de la historia de los indígenas de país**. (Cuadernos de la Asociación Folklórica Argentina, número 5). Buenos Aires.
- López Mendizábal, Isaac. 1946. **El país Vasco: descripción general**. Buenos Aires.
- López Mendizábal, Isaac. 1945. **Breve historia del país Vasco**. Buenos Aires.
- López Portillo y Weber, José. 1935. **La Conquista de Nueva Galicia**. México.
- Loven, Sven. 1935. **Origins of the Tainan Culture, West Indies**. Goteborg.
- Lourie, I. **Land of Handicraft Masterpieces**. Haití Portau Prince.
- Lunardi, Federico. 1946. **Honduras Maya. (Orientaciones)**. 1ª parte, Etnología. Biblioteca de Antropología y Arqueología de Honduras. Tegucigalpa.
- Lunardi, Federico. 1946. **El Tenguax y la primera iglesia catedral de Comayagua. (Ocaso de los pueblos Mayas y orígenes de la Colonia)**. Biblioteca de Antropología y Arqueología de Honduras. Tegucigalpa.
- Lunardi, Federico. 1946. **La fundación de la ciudad de Gracias a Dios y de las primeras villas y ciudades de Honduras en los documentos y erradas narraciones de los historiadores. (Nacimiento de la nacionalidad de Honduras)**. Tegucigalpa.
- Macgregor, Gordon. 1946. **Warriors Without Weapons (A Study of the society and personality development of the Pine Ridge Sioux)**. University Chicago Press, Chicago.
- Malaret, Augusto. 1947. **Los americanismos en la copla popular y en el lenguaje culto**. New York.
- Matos Hurtado, B. 1948. **Fechos e subcesos de la Mia Cibdad**. (Biblioteca Santander, vol. XIX). Bucaramanga.

- Mejía Valera, José. 1946. **Organización de la sociedad en el Perú pre-colombiano hasta la aparición del estado inka. (Etnología).** Lima.
- “**Memoria – Principios – Bases – Estatutos – Reglamentaciones – Organización técnica y administrativa**”. (Cuadernos Asociación Folklórica Argentina número 1). Buenos Aires, 1943.
- Mendoza, Vicente T. 1947. **La décima en México. Glosas y Valonas.** Buenos Aires.
- Metraux, Alfred. 1946. **Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco.** American Folklore Society. Philadelphia.
- Miles, Cecil. 1947. **Los peces del Río Magdalena.** Bogotá.
- Millikan, Robert A. 1930. **Evolution in Science and Religion.** Yale University Press. New Haven.
- Moldavia, Jorge Ipsilantys de. 1944. **Monografía de la Parroquia del Señor de San Miguel de Heredia de Tegucigalpa.** Tegucigalpa.
- Montes de Oca, José G. 1947. **Ocotlan – La villa del Prodigio en el primer centenario de la aparición del Señor de la Misericordia.** México.
- Montes de Oca, José G. 1936. **Mirador.** México.
- Montoya, Wenceslao. 1938. **Compendio de Biología General y fisiología comparada.** Bogotá.
- Morgan, Thomas Hunt. 1932. **The Theory of the Gene.** Yale University Press. New Haven.
- Muñoz H. , José D. Y Ricardo Esponda. 1944. **Monografía de Sevilla.** Sevilla (Departamento del Valle del Cauca).
- Narciso Teletor, Celso. 1946. **Memorial de Tecpán Atitlán.** (Ultima parte). Primera versión del Cakchiquel al castellano. Guatemala.
- Narciso Teletor, Celso. 1942. **Cartilla de civismo en lengua Quiche y Castellano.** Guatemala.
- Nichols, George Elwood and other. 1924. **Organic Adaptation to Environment.** Yale University Press. New Haven.
- Nixon, Herman Clarence. 1938. **Forty acres and Steel mules.** Chapel Hill.

- Noel, Martín S. 1942. **El arte de la América Española**. Buenos Aires.
- Noguera, Eduardo. 1941. **Cultura Tarasca**. Biblioteca del Maestro. México.
- Nordenskiöld, Erland. 1919. **An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of two indian tribes in the Gran Chaco. Comparative Ethnographical Studies**. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1920. **The Changes in the material culture of two indian tribes under influence of New Surrounding**. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1921. **The Copper and Bronze Ages in South America**. C.E.S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1922. **Deductions Suggested by the Geographical distributions of some post-Columbian words used by the indians of South America**. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1924. **The Ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia**. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1925. Part. 1^a, **The secret of the Peruvian Quipus, Part 2^a, Calculations with years and months in the Peruvian Quipus**. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1930. **Part. 1^a, Writings and other documents by Néle paramount chief of the Cuna indians and Rubén Pérez Kantule his secretary. Part. 2^a, Picture-Writings and other documents by Néle, Charles, Charlie Nelson and other Cuna indians**. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1938. **An Historical and Ethnological South America and other articles**. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1938. **An Historical and Ethnological Survey of the Cuna indians**. Arranged and edited by Henry Wassén. C. E. S. Goteborg.
- Nordenskiöld, Erland. 1946. **Origen de las civilizaciones indígenas en América del Sud**. Buenos Aires.
- “**Observatorio Cagigal**”. 1945. Servicio Metereológico Nacional. Ministerio de la Educación Nacional. Caracas.
- Otero Muñoz, Gustavo. 1948. **Hombres y ciudades. Antología del paisaje de las letras y de los hombres**. Bogotá.
- Palacios, Enrique Juan. 1941. **Cultura Totonaca**. Biblioteca del Maestro. México.

- Panunzio, Constantino. 1939. **Major Social Institutions. (An Introduction)**. The Macmillan Company. New York.
- Pérez Arbeláez, Enrique. 1947. **Plantas útiles de Colombia. (Ensayo de Botánica Colombiana aplicada)**. Bogotá.
- Pérez de Barradas, José. 1941. **La Familia**. Manual número 1, del Museo Etnológico. Madrid.
- Pijoan, Michel. 1946. **The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: interrelationships in a medical program**. Edic. del Instituto Indigenista Interamericano. México, D.F.
- Piñeres, Eduardo G. De. 1924. **Documentos para la Historia del Departamento de Bolívar**. Cartagena.
- Posada, Eduardo. 1938. **Numismática Colombiana**. Bogotá.
- Posnansky, Arthur. 1921. **Templos y Viviendas prehispánicas**. La Paz.
- “Proceedings of the Eighth American Scientific Congress held in Washington 1940”**, (Anthropological Science). Vol. II D.S. Washington, 1942.
- Pueyrredón, Carlos Alberto. **La diplomacia Argentina y la declaración de la independencia**. Conferencia del señor Carlos Alberto Pueyrredón el 9 de mayo de 1942. (Cuadernos de la Asoc. Folklórica Argentina, número 7). Buenos Aires.
- Quiñones Pardo, Octavio. 1947. **Interpretación de la poesía popular**. (Biblioteca del Folklore Colombiano, vol. 1). Bogotá.
- Raimondi, Antonio. 1942. **Notas de viajes para su obra: “El Perú”**. 3 vols. Lima.
- “Recopilación de materiales folklóricos Salvadoreños”**. 1944. Public. del Ministerio de Instrucción Pública. San Salvador.
- Righetti, Olimpia L. 1942. **Dos conferencias sobre el imperio de las llanuras Santiagueñas**. (Arqueología Argentina). Buenos Aires.
- Rivas, Pedro. 1938. **Límites entre Honduras y Nicaragua en el Atlántico. (Historia cartográfica documentada 1508 a 1821)**. Tegucigalpa.
- Rodríguez Mira, Pedro. 1946. **Oro y Verbena**. (Crónicas y cuadros de costumbres de la ciudad de Santa Rosa de Osos). Medellín.

- Rosenblat, Angel. 1945. **La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad.** Institución Cultural Española. Buenos Aires.
- Rouma, Georges. 1933. **Quitchouas et Aymaras.** Bruselas.
- Rouma, Georges. 1924. **La civilization des Incas et leur Communisme autocratique. Notes et Commentaires.** Bruselas.
- Rouma, Georges. 1913. **Les indies Quitchouas et Aymaras des hauts plateaux de la Bolivia.** Bruselas.
- Roumain, Jacques. **A propos de la Campagne Anti-superstitieuse. (Las supersticiones).** Haití-Port-au-Prince.
- Rubín de la Borbolla. D. F. 1933. **Crania Azteca.** Public. del Museo Nacional. México.
- Rubín de la Borbolla. D. F. 1933. **Contribución a la antropología física de México.** Public. del Museo de México. México.
- Ruiz González, Raúl. 1946. **El Salario.** Cuadernos sobre Derecho y Ciencias Sociales. Univ. Autónoma de Cochabamba. Cochabamba.
- Ryden, Stig. 1944. **Contributions to the Archaeology of the Rio Loa region.** Goteborg.
- Ryden, Stig. 1947. **Archaeological Researchs in the Highlands of Bolivia.** Goteborg.
- Sanford Elwood, Trent. 1947. **The Story of Architecture in México, including the work of the ancient indian civilizations and that of the spanish colonial empire which succeeded them, together with and account of the back ground in Spain and a glimpse at the modern trend.** New York.
- Santiana, Antonio. 1947. **Los grupos sanguíneos de los indios del Ecuador.** Quito.
- Santísimo Sacramento, (Fr. Pablo del). 1936. **El Idioma Katio. (Ensayo gramatical).** Medellín.
- Serrano, Antonio. 1946. **Los Comechingones.** Imp. De la Univ. Nal. de Córdoba.
- Serrano, Antonio. 1935. **La Etnografía antigua de Santiago del Estero y la llamada civilización Chaco-Santiagoueña.** Paraná.
- Shepard, Anna O. 1948. **Plumbate – A Mesoamerican Trade Ware.** Washington.

- Staden, Juan. 1944. **“Vera Hitoria” y descripción de un país de las salvajes desnudas feroces gentes devoradoras de hombres situado en el Nuevo Mundo América.** Univ. De Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. M. E. Biblioteca Fuentes I. Buenos Aires.
- Stocky, Albin. 1929. **La Boheme Prehistorique I. L’Age de Pierre.** Prague.
- Storni, Julio S. 1948. **Descubrimiento de Tukma.** Tucumán.
- Storni, Julio S. 1948. **Hortus Guaranensis, Generalidades.** Tucumán.
- Strong, Duncan, William and other. 1943. **Archaeological Studies in Perú 1941-1942.** Columbia University Press. New York.
- Thiel, B. A. 1883. **Colección de las palabras más usadas en Costa Rica, que tienen un origen indio, y de algunas palabras indias que se encuentran en varios documentos de los siglos XVI y XVII.** San José de Costa Rica.
- Tiscornia, Eleuterio F. **La vida de Hernández y la elaboración del Martín Fierro.** (Cuadernos de la Asoc. Folklórica Argentina número 4). Buenos Aires.
- Thomson, Arthur J. 1925. **Concerning Evolution.** Yale University Press. New Haven.
- Valcárcel, Luis E. 1943. **Historia de la Cultura antigua del Perú. Tomo I.** Lima.
- Valcárcel, Luis E. 1939. **Cuentos y leyendas Inkas.** Primera Serie. Lima.
- Vásquez de Espinosa, Antonio. 1948. **Compendio y descripción de las Indias Occidentales por Antonio Vásquez de Espinosa transcrito del manuscrito original por Charles Upson Klark.** (Published by the Smithsonian Institution). Washington.
- Vega, Carlos. 1944. **Bailes tradicionales Argentinos: El Cuando.** (Cuadernos de la Asoc. Folklórica Argentina, número 8). Buenos Aires.
- Vega, Carlos. 1944. **Bailes tradicionales Argentinos: La Chacarera.** (Cuadernos de la Asoc. Folklórica Argentina, número 9). Buenos Aires.

- Vega, Carlos. 1944. **Bailes tradicionales Argentinos: El Gato.** (Cuadernos de la Asoc. Folklórica Argentina, número 10). Buenos Aires.
- Villafañe C., M. Teresa. 1948. **Regiones Argentinas.** Buenos Aires.
- Zabalo, Pablo de. 1947. **Arquitectura del país Vasco.** Buenos Aires.
- Zevallos Quiñones, Jorge. 1944. **Toponimia Preincaica en el Norte del Perú.** (Estudios Yungas I.). Lima.