

- Chaparro, Ruth. Martínez, Adán. *Programa de educación básica primaria, Predio Putumayo proceso de investigación y diseño curricular*. Ministerio de Educación Nacional, Centro Experimental Piloto del Amazonas, Coordinación de Educación Contratada del Amazonas, Coordinación de Educación Contratada del Caquetá, Organizaciones Indígenas ORUCAPU, CRIMA, OZIMA, OZIPA, COIDAM. Fundación Etnollano Bogotá. 1993.
- Contrato para la administración del servicio educativo estatal celebrado entre el Ministerio de Educación Nacional y la Conferencia Episcopal de Colombia, 016. Bogotá. 1994.
- Echeverri, Juan. Candre, Hipólito. *Tabaco frío, coca dulce*. Colcultura. Bogotá. 1993.
- Escobar, Arturo; Pedrosa, Álvaro. *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Cerec. Bogotá. 1996.
- Jimeno, Myriam. *Unificación nacional y educación en territorios nacionales, el caso del Vaupés*. Revista Colombiana de Antropología. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. Vol. 22. 1979.
- Londoño, Carlos. *Etnografía de la palabra*. Monografía de grado. Departamento de Antropología Universidad de Antioquia. Medellín. 1995.
- Mejía, María. *Consideraciones sobre el problema de la deculturación indígena en Colombia. La educación en la región amazónica*. Revista colombiana de antropología. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. Vol. 18. P.310. 1975.
- Ministerio de Educación Nacional: *división de etnoeducación. La etnoeducación: realidad y esperanza de los pueblos indígenas y afrocolombianos*. Documentos oficiales sobre educación para comunidades indígenas. Coama. Bogotá. 1994.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford University Press. Oxford. 1977.
- Wulf, Christoph. *Conceptos básicos del aprendizaje intercultural. Pedagogía intercultural bilingüe: fundamentos de la educación bilingüe*. Editorial Abya Yala. Quito. 1993.

Los señores felinos y la servidumbre voluntaria: reflexiones sobre las sociedades complejas del Cauca (Colombia) en el siglo XVI

Roberto Pineda Camacho

Profesor Departamento de Antropología
Universidad Nacional y Universidad de los Andes

...Estoy convencido de la subjetividad del discurso histórico,
de que este discurso es el producto de un sueño,
de un sueño que, sin embargo, no es totalmente libre,
ya que las grandes cortinas de las imágenes
de la que está hecha se deben colgar obligatoriamente
con clavos que son las huellas de las que hemos hablado.
Pero entre estos clavos, el deseo se insinúa.

George Duby

Diálogo sobre la historia (1988: 44)

Los cacicazgos del Cauca

Las culturas indígenas que vivían en el siglo XVI en la región central y meridional del río Cauca, en Colombia, han suscitado diversa atención desde la época colonial y republicana por su variada y rica producción orfebre y la exis-

tencia de verdaderos señores que regían densas aldeas protegidas por empalizadas, rodeadas de plantíos de maíz, yuca, batata y árboles frutales.

Los señores o caciques comerciaban oro, sal y esclavos. Aquellos portaban como símbolo de su poder, diademas de oro, cetros de plumas y vestían trajes bordados en oro; cuando se desplazaban eran llevados en literas o hamacas, ya que no debían tocar el piso. Poseían numerosas mujeres y esclavos: estos últimos debían trabajar en la extracción aurífera en los filones de la cordillera sacar sal o cultivar sus campos de cultivo. Poseían, al parecer, una corte, que se desplazaba con ellos, y tenían el privilegio de sentarse en ciertos butacos o bancos. La sociedad se encontraba jerarquizada; algunos ocupaban funciones de "mayordomos", músicos, mensajeros e intérpretes.

A pesar de la ineludible proyección ideológica presente en la retórica colonial, debemos resaltar con H. Trimborn —el etnólogo alemán que los describió con profundidad y detalle— que "los conquistadores vieron a estos señores con sus propios ojos, y por muy convencidos que estuvieran de su propia superioridad no podían menos que sentirse impresionados por estas personalidades soberanas" (Trimborn, 1965: 74-75).

Pero los adelantados, soldados y cronistas también quedaron impresionados —aunque de mala manera— de la presencia de calaveras y otros restos humanos, de la existencia de plataformas y sitios de sacrificio, en las aldeas y alrededor de sus casas. Podría pensarse, con razón, que esta representación sea también un invento de los peninsulares que expresa sus propios mitos y temores frente a lo americano, herencia de una arraigada mentalidad que se remonta a la antigüedad clásica; que fue una manera de legitimar las diversas prácticas de exterminio que ejercieron contra la población indígena hasta casi extingüirla; así como el efecto de la estrategia de las mismas poblaciones nativas para amedrentar a los peninsulares Sea como fuere, en la historia colonial y republicana los pueblos del Cauca alcanzaron la fama de grandes orfebres y la de inveterados caníbales.

Las sociedades del Cauca, sus caciques dorados y su canibalismo no tienen, sin embargo, una relevancia exótica. El análisis de sus formas de funcionamiento —posible gracias a los documentos que nos legaron los cronistas y a las excavaciones arqueológicas— quizás nos permitan comprender aspectos fundamentales de las sociedades prehispánicas complejas del suroccidente de Colombia, y de otras zonas del país, caracterizadas por una peculiar estructura política denominada señorío o cacicazgo que combina de manera peculiar la posición y funciones de sus señores (caciques), las prácticas del canibalismo, la momificación, etc., nos ayudan a entender la naturaleza de estas sociedades; a pensar sus especificidades, sus formas de funcionamiento como sociedad compleja.

Desde el punto de vista arqueológico, las culturas del suroccidente han recibido una notable atención: gracias al trabajo de diversos arqueólogos, se ha caracterizado su historia en cuatro grandes periodos. El primer periodo estuvo marcado por la presencia de sociedades de cazadores recolectores y comunida-

des hortícolas (10000-4000 AP); el segundo periodo, se caracteriza por el surgimiento de "sociedades cacicales tempranas" (5500-2700 AP); durante el tercer periodo estas sociedades alcanzaron su auge y florecimiento (2700-1500 AP). La última fase se destaca por la presencia de otro tipo de sociedades denominada "cacicazgos tardíos" (2500-400 AP) (Rodríguez, 1995). Dicho proceso histórico está marcado por rupturas y notables continuidades, y por la presencia de diversas tradiciones locales y regionales que coexistieron e interactuaron.

Las sociedades cacicales tardías reflejan cambios importantes en sus estructuras sociales y culturales. En su seno también deben distinguirse diversas tradiciones regionales y locales. A partir de 800 AP se presentaron —así mismo— algunas modificaciones relevantes en su sistema social, sin perderse cierta continuidad histórica se conformaron las "culturas Sonso II, Quebrada Seca y Quimbaya tardío II, cuyos portadores fueron las comunidades étnicas que encontraron los españoles a su llegada al suroccidente colombiano en la primera mitad del siglo XVI" (Rodríguez, 1995: 235) y sorprendieron, como vimos, a los conquistadores.

El antropófago y la inmortalidad

Los primeros testimonios legados por los cronistas españoles, asocian a los caciques de la región media y alto Cauca con la antropofagia, con algunas excepciones. Por ejemplo, con relación a los caciques de Anserma, Cieza de León anota:

Los señores caciques y sus capitanes tienen casas muy grandes, y a las puertas dellas puestas unas cañas muy gordas de las destas partes, que parecen vigas; encima dellas tienen puestas muchas cabezas de sus enemigos. Cuando van a la guerra, con agudos cuchillos de pedernal, o de unos juncos o de cortezas o cáscaras de cañas, que también los hacen dellas bien agudos, cortan las cabezas a los que prenden. Y a otros dan muerte temerosa cortándoles algunos miembros, según su costumbre, a los cuales comen luego, poniendo las cabezas, como les he dicho, en lo alto de las cañas. Entre estas cañas tienen puestas algunas tablas, donde esculpen la figura del demonio, muy fiera, de manera humana, y otros ídolos y figuras de gatos, en quien adoran (Cieza, 1962: 67).

De igual forma, los caciques de la provincia de Paucara se caracterizaron, de acuerdo con el cronista citado, porque:

Dentro de las casas de los señores tienen las cañas gordas que de suso he dicho, las cuales, después de secas, en extremo son recias, y hacen un cercado como jaula, ancha y corta y no muy alta, tan recientemente atada que por ninguna manera los que meten dentro se pueden salir; cuando van a la guerra, los que prenden pónenlos allí y mándales dar muy bien de comer, y de que están gordos sácanlos a sus plazas, que están junto a las casas, y en los días que hacen fiesta los matan con gran crueldad y los comen... Yo

he visto lo que digo hartas veces, matar los indios y no hablar ni pedir misericordia antes algunos se ríen cuando los matan... las cabezas destos que comen ponen en lo alto de las cañas gordas (Cieza, 1962: 79).

Aseveraciones similares se hacen con relación a la casa de los caciques de la Provincia de Picara:

A la puerta de las casas de los caciques hay plazas pequeñas, todas cercadas de las cañas gordas, en lo alto de las cuales tienen colgadas las cabezas de los enemigos, que es cosa temerosa de verlas según están muchas, y fieras con sus cabellos largos, y las caras pintadas de tal manera que parecen rostros de demonios (Cieza, 1962: 83-84).

Un documento anónimo, por su parte, plantea:

...por trofeos y armas ponen las calaveras a las puertas de sus casas, hincadas en palos altos, y los cueros de los cuerpos, que han comido, desollados, henchidos de ceniza, tiene arrimados a las paredes de sus casas como personajes, y de algunos destos cuerpos hacen atambores, con que tañen (Anónimo, citado en Jijón y Caamaño, 1938: 180).

Finalmente, para citar otro testimonio de Cieza, con respecto a la casa del cacique Petecuy, del Valle de Lile, éste asevera:

Junto a este valle confina un pueblo, del cual era señor el más poderoso de todos sus comarcas, y a quien todos tenían más respeto, que se llamaba Petecuy. En medio deste pueblo está una gran casa de madera muy alta y redonda, con una puerta en medio; en lo que alto della había cuatro ventanas, por donde entraba claridad; la cobertura era de paja; así como entraban dentro, estaba en lo alto una larga tabla, la cual la atravesaba de una parte a otra, y encima della estaba puestos por orden muchos cuerpos de hombres muertos de los que habían vencido y preso en las guerras, todos abiertos; y abríanlos con cuchillos de pedernal y los desollaban, y después de haber comido la carne henchían los cueros de ceniza y hacíanles rostros de cera con sus propias cabezas, poníanlos en la tabla de tal manera que parecían hombres vivos.

En las manos a unos les ponían a unos dardos y a otros lanzas y a otros macanas. Sin estos cuerpos habían mucha cantidad de manos y pies colgados en el bohío o casa grande, y en otro que estaba junto a él estaba gran número de muertos y cabezas y osamentas; tanto, que era espantoso verlo, contemplando tan triste espectáculo, pues todos habían sido muertos por sus vecinos y comidos como si fueran animales campestres de lo cual ellos se gloriaban y lo tenían como gran valentía, diciendo que de sus padres y mayores lo aprendieron (Cieza, 1962: 98).

De otra parte, los caciques del área recibían un entierro especial que implicaba algunas prácticas de preservación de su cadáver; según Robledo,

la man[e]ra que tienen en el enterrarse, quando se muere algún Señor es en el campo en parte escondida e así haze[n] la sepultura con criados y

gente que guarden secreto donde está y primero que le entierre[n] le ponen entre dos fuegos en una barbacoa a man[e]ra de parrilla a desayunar hasta que se para muy seco y después de muy seco le enbixan con aquella bixa colorada que ellos estando bibos se ponen y pónenle su chaquirá en las piernas y brazos y todas las joyas de oro q[ue] él estando bibo se ponia en sus fiestas y enbuéblenle en muchas mantas de algodón que pa[ra] aquel efecto tiene[n] hechas y guardadas de mucho// tiempo y es la cantidad de mantas q[ue] le ponen tanta q[ue] hazen un bulto como un tonel que veynte hombres tienen harto que alçar, y van tan por horden puestas y cosidas q[ue] ay que deshazer en él para q[ue]ytárselas quando alguno se topa mucho y después de puesta toda esta ropa estando él en medio della enbuelto en sus algodones le llevan a la sepultura q[ue] tienen hecha y allí matan dos yndios de los que a él le servían y pónenle uno a los pies y el otro a la cabeza... quando el cacique meten en aquella bóveda a un cavo de ella ponen sus armas e sillas en que se solían asentar y taças con que solía beber y basijas llenas de bino y platos llenos de las maneras de manjares que él solía comer y dicen que lo hazen para que coman de noche e así escuchan de noche encima de la sepultura muchos días para ver si lo oyrá[n], e como ellos son abusioneros e mylagrosos, a cualquier cosas creen, ispecialmente, algunos que entre ellos ay maesos hazen creer que hablan e que come, e que pregunta por sus padres e por su gente (en Tovar, 1993: 343-44).

Cadáveres vivientes y casas de curación

En los ejemplos mencionados tenemos entonces una gama de posibilidades de manejo de los restos óseos de los enemigos y de los propios. Al parecer, los enemigos son exhibidos en forma de calavera, transformados en tambores humanos; o sus cuerpos desollados, henchidos de ceniza, aunque su rostro había sido reconstruido y se les había provisto con algunas de sus armas; de otra parte, el cadáver de los señores es disecado y enterrado con todas sus pertenencias en grandes tumbas aparentemente secretas.

Con razón Reichel ha llamado la atención, siguiendo a Eckert, sobre la naturaleza de "cadáver viviente" de los diversos personajes, incluyendo las víctimas del canibalismo: "Georges Eckert cree que la idea subyacente a estas costumbres era el deseo de convertir el enemigo muerto en un esclavo obediente" (Reichel, 1988: 37). Esta hipótesis de la domesticación del enemigo se pone de presente, por ejemplo, a través de su transformación en tambor humano, una práctica muy extendida, según Oviedo, en el suroccidente de Colombia.¹

1 "El cronista Oviedo, nos cuenta que Belalcázar en el Valle del Cauca, en la población de Lile (Cali) había visto en sólo tres casas 680 atabales hechos de piel humana, y que tales instrumentos de música los hacían de enemigos que vencían en los combates y que ningún atabal les gustaba oír a los indios de Lile, como estos de parches de piel humana, especialmente en fiestas y areytos (Cubillos, 1958: 187).

No obstante, los enemigos mantienen en parte su voz mediante su transformación en tambores, si interpretamos de esta forma el sonido emitido a través de su propio cuerpo (siguiendo la analogía de los tambores del área uitoto, los cuales en parte representan la voz de los abuelos). De esta forma mantienen una vívida presencia y pueden tener algunas funciones específicas, cuya naturaleza es difícil de establecer. Pero si recordamos que algunos de estos enemigos mantienen también sus armas, podríamos especular con alguna razón que, además de infundir temor externo y quizás interno, podrían ser medios de curación ya que con sus armas contribuirían a combatir los espíritus o agentes de la enfermedad y con su voz (el ritmo del tambor) generaban estados de trance propios de los actos chamánicos. La asociación entre percusión y ritos de pasaje es relativamente común en diversas partes del mundo. En este sentido, su presencia podría contribuir a establecer trances individuales y colectivos (Needham, 1979).

Las calaveras humanas de los enemigos pudieron tener una función importante en los mecanismos de curación, al ser metáforas de maracas, instrumentos que al parecer realmente tuvieron los aborígenes del Valle del Cauca (Cubillos, 1958, 172).² Según Fernández de Oviedo, "preguntóle este mariscal (Robledo) a un cacique de Panamá, que es junto a la provincia de Arma, que cuántos indios sacrificaban por día, e respondióle que cinco, e que los sacrificaban al diablo por temor que tenían de él, e que cuando lo dejaban de hacer, que les daba enfermedades" (Oviedo, t. I, 1958: 29-30). Es posible que esta cifra sea exagerada, pero es interesante la función curativa que se le atribuye a las prácticas sacrificiales.

Así mismo, el cronista Fernández de Oviedo, basado en una carta de Robledo fechada el 6 de agosto de 1545, asevera que la gente de Anserma, "alias Umbra, afirmaba el mariscal que adoran al diablo, e que habla con ellos algunas veces, e les da a entender que él cría los maíces e que él llueve" (Fernández de Oviedo, t. V, 1959: 29).

Zuidema ha sugerido que las prácticas de desollamiento pudieron estar relacionadas con ritos de cosecha y procedimientos de castigo por robo, rebelión, etc. (Zuidema, 1994). Algo similar pudo haber ocurrido en la región, por lo menos entre los Anserma.

2 No es preciso ir hasta el Popul Vuh para atestiguar la generalidad y la antigüedad del vínculo entre la maraca de calabaza y la cabeza humana. Varias lenguas americanas construyen las dos palabras a partir de la misma raíz. En las máscaras cubeo, media calabaza figura el cráneo (Goldman, p. 222); y Whiffen seguía sin duda el pensamiento indígena cuando comparaba (p. 122) los cráneos-trofeos brillando al sol con otras tantas calabazas ensartadas en una cuerda. El espíritu del Trueno cashinawá que es calvo (...) tiene como homólogo al Toupan de los antiguos Tupí, que gustaba expresarse en la voz de la maraca: haciéndola sonar, piensan que es Toupan el que les habla, dicho de otra manera, el que hace tronar y llover (...). (Lévi-Strauss, 1966: 371-372).

El arte escultórico y las estatuas tuvieron una amplia dispersión y significación en el occidente colombiano. Los indios de la provincia de Pozo "tienen en sus casas ídolos muchos, de tan grande estatura como los hombres, puestos por orden. En no había casas señaladas de esos ídolos, sino en cada casa; y el que es más señor tiene más ídolos, e allí hay sacrificios" (Fernández de Oviedo, t. III, 1959: 29)

Por su parte, Robledo sostiene: "en la provincia de Pozo tiene[n] los yndios en cada casa mucha cantidad de ídolos grandes de estatura de hombre y otros más pequeños hechos de madera e con sus ojos y narizes y sus devisas de joyas e sus colores e arveoles como los Señores se ponen" (en Tovar, 1993: 347)

No es improbable que muchos de estos "ídolos" fuesen estatuas de representaciones de señores, chamanes fallecidos, y otros personajes históricos o míticos, que tuviesen como función defender la casa o la aldea de fuerzas enemigas —entre ellas las enfermedades— o advertir a los residentes de las mismas sobre su presencia o amenaza.

Las casas de los caciques configuran un verdadero espacio de curación, cuyos objetos e iconos son fundamentales para mantener el bienestar de la sociedad. La preservación de los restos humanos y su transformación en tambores, maracas, estatuas, etc., permiten garantizar la presencia de espíritus o fuerzas que pueden ser invocados o convocados en el diario vivir que supone enfrentarse a los permanentes acechos de otros brujos, seres y ciertos animales.

La dialéctica del señor, la gente batracio y el guerrero sacrificado

La idea de que la autoridad del cacique y la élite cacical repose en principios de reciprocidad y redistribución, de bienes de "lujo", adquiridos o no a larga distancia o mediante el control del intercambio y uso simbólico de "bienes de élite" —en particular la metalurgia— (Gnecco, 1996) puede ser cierta, pero no suficiente. Nuestra colega María Elvira Escobar ha llamado de nuevo la atención sobre una observación del mariscal Robledo respecto de los señores de Anserma, los cuales, además de tener una abundante y larga cabellera, "traen las uñas largas y mientras uno es más gran Señor más largas las tiene" (Escobar, 1986-88: 166); dicha autora interpreta esta cita como una "gala de no trabajar manualmente". Es probable, algo así ocurría entre los chinos, pero las uñas largas, en este caso, no podrían reflejar también las garras del señor? de otra parte, sabemos por Fernández de Oviedo que

"cuando algún señor de esos venía a ver al mariscal, traíanle por hombros sus indios por auctoridad; e traíanle un duho en que se asiente, e par de sí siete y ocho mujeres a do quiera que el tal principal va, cuando le falla el duho en no se lo traen, asiéntanse en las rodillas de una de aquellas de sus mujeres. Hablan muy despacio, representando una gravedad de señores (Fernández de Oviedo, t. II, 1959: 29).

¿Todo esto no indica que los Señores son en realidad grandes sacerdotes con poderes propios de los gatos (los felinos) y de las águilas? ¿Acaso no llevaban plumas? ¿Y las águilas no tienen también poderosas garras? ¿El cacique, como antropófago inmortal, no es, en realidad, un jaguar, cuya naturaleza es congruente con su propia casa, centro por excelencia de la curación?

La antropóloga María Alicia Uribe, en un interesante estudio sobre la iconografía de la orfebrería quimbaya tardía, ha resaltado que el rabo de ciertas representaciones de figuras repujadas en pectorales sea posiblemente una faja larga que a manera de "cola" tenían los maures (o guayucos) de los caciques.

Es posible que este tipo de vestido -sostiene-hubiera simbolizado un rabo de animal, y fuera la misma cola dibujada en estos pectorales. Dada la posibilidad de esta relación, podría pensarse que las figuras repujadas de hombre con elementos de lagartija y a veces también de felino constituyen representaciones de señores o caciques "disfrazados" de animal, es decir provistos de elementos con los que buscaban simular el aspecto o algunos atributos de las lagartijas y los felinos (Uribe, 1991: 65).³

De otra parte, la gente subalterna portaba pendientes que simbolizaban ranas o sapos:

...trae los que no son señores una synta de chaquyra al cuello y al cabo della por joyel una rana o sapo de oro y ansymismo se atan las piernas y los molledos de los braços los qual usan des e q[ue] nascen puesto q[ue] los que son de más baxo no se ponen la ropa del arte q[ue] es la de los señores (Robledo, en Tovar, 1993: 338).

Uribe también ha señalado que las representaciones y figurillas de ranas y batracios tienen variadas formas, y en particular representan diversos estados del batracio, como si pusiesen en evidencia su propiedad fundamental de metamorfosis, como si su identidad fuese incierta o transitoria.

Como se ha visto, la gente-batracio tenía múltiples razones para reconocer y temer la autoridad del señor; en el estado actual de la investigación, es difícil saber cuál pudo ser la relación entre la gente-rana, los llamados "esclavos" y los señores. Un estudio de Wassen sobre la iconografía de los batracios destaca su reiterada extensión en el suroccidente colombiano; quizás su misma condición de batracio represente una identidad que los oponga a la aves (Uribe, 1991: 100).

3 "Tienen pa[ra] ceñirse por el cuerpo los que son señores unos çinchos de aquella Chaquira blanca y de Chaquira de oro y de cautos de oro hasta un palmo de ancho dello el qual entre ellos vale mucha cantidad. Y este es para meter el maure con que tapan sur vergüenças q[ue] es vara y media de largo de lienço de algodón muy pintado y una de ancho y meten el un cavo que les cuelga por delante con que las atapa[n] y toma por el debaxo de las piernas y métenle por el çincho y cuélgales un rabo que llega casi al suelo" (Robledo, en Tovar, 1993: 337).

En efecto, Reichel, refiriéndose a la gran extensión del tema de los batracios en la orfebrería de diferentes culturas prehispánicas colombianas, anota:

Un grupo zoológico que se representa con gran frecuencia son las ranas y los sapos. En la simbología y en los sistemas clasificatorios de muchas tribus colombianas se puede observar que los dos grupos faunísticos que con mayor claridad ejemplifican el concepto de oposición en la naturaleza, son las aves y los batracios. La oposición es evidente. Las primeras vuelan por los aires, son de sangre caliente, cantan melódicamente y con frecuencia tienen un plumaje multicolor; en cambio las ranas y los sapos son anfibios, de sangre fría, buscan la sombra y su voz es monótona. Significan pues la oposición entre aire y agua, luz y oscuridad, sequedad y humedad, etc. Pero es más: los batracios tienen tres cualidades muy especiales que los distinguen de todos los otros animales y ante todo de las aves, a saber: muchos sapos contienen un fuerte alucinógeno en sus glándulas parótidas, varias especies de ranas son altamente venenosas y se usan para la preparación de un veneno de flechas y, en tercer lugar, los sapos y otros batracios tienen un comportamiento sexual muy violento.

La gente rana representa el orden inverso del hombre águila. Pero es la fuente del vuelo chamánico, de la venganza, del mismo desorden, de la sexualidad desenfrenada, sin límite. ¿Serían aquellos quienes preparaban los venenos extraídos de los batracios, como aún se hace en el Chocó? ¿El cacique no organizaría el ritual para ellos, sus invitados? ¿La gente-batracio —al ser prisionera de otro cacique— no serían las víctimas sacrificiales? En este contexto su condición liminal es la base del funcionamiento de la sociedad; el cacique (el señor águila o el señor jaguar) debe controlar, encauzar, equilibrar, esta energía para bien de toda la sociedad.

De otra parte, según Cieza, "...ellos tenían por bien de consumirse unos a otros y sepultarse en sus mismos vientres" (Cieza: 1962, 108). Este dato es congruente con otras fuentes históricas sobre el canibalismo. Los tupinambá conducidos a Francia, por ejemplo, veían con preocupación su muerte en esas tierras lejanas porque no irían a recibir los funerales adecuados para un guerrero en tierras extranjeras, vale decir ser depositados en el vientre del enemigo, el verdadero túmulo. Porque, con ello, quizás, no se ganaría también la fama de la muerte honrosa, la memoria que disparaba la cadena de venganzas, la inmortalidad (Carneiro de Cunha M. y Viveiros de Castro E., 1990).

Consideraciones finales

El estudio de las sociedades cacicales ha estado tradicionalmente subordinado a la problemática de la comprensión del origen y evolución del Estado. Diversos autores han sostenido que de una forma u otra las mismas fuerzas, aunque con diferentes grados de intensidad, explican el desenvolvimiento de las variadas sociedades complejas, existiendo hasta cierto punto una diferencia de grado entre ellas. Con razón, Robert Drennan afirma que, independientemente del

modelo explicativo, "desde este punto de vista no hay sino una sola trayectoria hacia la complejidad social, y todas las sociedades humanas las siguen hasta que se les acabe el impulso" (Drennan, 1993: 35). Pero cuando comparamos las sociedades, sostiene también Drennan, con una perspectiva de variación horizontal, tomando casos de sociedades provenientes de diversas regiones del mundo de escala y naturaleza relativamente similar, la diversidad se acentúa de manera considerable, hasta alcanzar quizás una diferencia específica.

En este marco, como ya advertimos, el estudio de las sociedades complejas de Colombia toma gran relevancia. El análisis de su trayectoria histórica por largos periodos y la comparación de sus formas de funcionamiento puede ilustrar de manera adecuada otras fuerzas y tendencias fundamentales de la co-evolución social, particularmente de las sociedades complejas.

La comprensión de la dinámica de nuestros cacicazgos —como aquellos del Valle del Cauca, San Agustín, Sinú, etc.— puede representar una contribución significativa al entendimiento de la diversidad humana. Porque al menos en los cacicazgos del Valle del Cauca en el siglo XVI funcionaba, en vez de la dialéctica del amo y del esclavo, la dialéctica del señor, la gente-batraco y el guerrero sacrificado, y el orden político se fundaba en la conveniencia de mantener esta simbiosis entre sus diferentes actores o gentes.

Bibliografía

- Anónimo. "Varias noticias curiosas sobre la provincia de Popayán". En *Jijón y Caamaño*, Sebastián de Benalcázar, Quito, 1936-38, 2. t.
- Bloch Maurice y Perry Jonathan. "Death & the regeneration of life." Cambridge University Press, 2. ed. USA, 1987.
- Caivallet, Chantal. "Antropofagia y frontera. El caso de los Andes septentrionales." En *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad de los Andes, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Bogotá, 1996.
- Cieza de León, Pedro. "La crónica del Perú", Colección Austral, Espasa Calpe, España, 1962.
- Cubillos, Julio Cesar. "Apuntes sobre instrumentos musicales aborígenes hallados en Colombia". En *Homenaje al profesor Paul Rivet*, Academia Colombiana de Historia, Fondo Eduardo Santos, Biblioteca de Antropología, ed. A.B.C., Bogotá, 1958.
- Carneiro de Cunha, Manuela y Viveiros de Castro Eduardo. "Venganza y temporalidad: los Tupinambá, en Los meandros de la historia." En *Amazonia*, Beatriz Alzate y Roberto Pineda compiladores, editorial Abya Yala, Quito, 1990.
- Drennan, Robert. "Sociedades complejas precolombinas: variación y trayectorias de cambio." En *la Construcción de las Américas*, Carlos Uribe editor, Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1993.
- Eckert, George. "El culto a los muertos y la concepción de la vida en el Valle del Cauca." *Revista de Indias*, año 6, vol. 19, Madrid, 1945.
- Escobar, María Elvira. "Cacicazgos del Valle del río Cauca: ¿señorío o barbarie?" En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXVI, Bogotá, 1986-88.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. "Historia general y natural de las Indias. 170 5 vol., Ediciones Atlas, Madrid, 1959.
- Gnecco-Valencia, "Cristóbal. Relaciones de intercambio y bienes de élite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia." En *Caciques, intercambio y poder: interacción regional en el área intermedia de las Américas*, editores Cárdenas F. y Langebaek C., Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1996.
- Huntinggton, Richard y Metcalf, Peter. "Celebration of death. The anthropology or mortuary rituals." Cambridge University Press, USA, 1987.
- Levi Strauss, Claude. "De la miel a las cenizas". En *Mitológicas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Llanos, Héctor. "Los cacicazgos de Popayán a la llegada de los conquistadores." Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá, 1971.
- Needman, Rodney. "Percussion and transition." En *Reading in comparative religion, an anthropological aproach*. Editor William A. Lessa and Evon Vogt, Harper & Row Publisher, USA, 1979.
- Pineda Camacho, Roberto. "Malocas de terror y jaguares españoles: aspectos de la resistencia indígena del Cauca ante la invasión española del siglo XVI". En *Revista de Antropología, Universidad de los Andes*, vol. III, No. 2, Bogotá, 1987.
- Riechel-Dolmatoff, Gerardo. "Orfebrería y chamanismo, un estudio iconográfico del Museo del Oro." Colina, Medellín, 1988.
- Rodríguez, Carlos A. "Tiempo y espacio de la diversidad socio-cultural prehispánica en el alto y medio Cauca durante el milenio precedente a la conquista española." En *Perspectivas regionales en la arqueología del suroccidente de Colombia y norte de Ecuador*, Cristóbal Gnecco editor, Universidad del Cauca, Popayán, 1995.
- Tovar, Hermes. "Relación de Anserma, En Relaciones y visitas a los Andes. Siglo XVI" Colcultura, Instituto de Cultura Hispánica, Bogotá, 1993.
- Trimborn, Hermann. "Señorío y barbarie en el Valle del Cauca." Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid, 1969.
- _____ "La América precolombina." Ediciones Castilla S.A., Madrid, 1965.
- Uribe María Alicia. "La orfebrería quimbaya tardía." En *Boletín del Museo del Oro*, Boletín No. 31, Banco de la República, Santafé de Bogotá, 1991.
- Zuidema, Tom. "Xipe Totec en los Andes". En *Memorias I seminario internacional del norte etnohistoria del Ecuador y sur de Colombia*, Guido Barona y Francisco Zuluaga editores, Universidad del Valle, Cali, 1995.