

- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Pasts?" En: *Representations* 37: 1-26. 1992.
- Espinosa, Myriam Amparo. "Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame." Quito: Abya-Yala. 1996.
- Flores Galindo, Alberto. "Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes". Lima: Horizonte, 1988.
- García Canclini, Néstor, "Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad." México: Grijalbo, 1989.
- Guerrero, Andrés. "La semántica de la dominación: el concertaje de indios". Quito: Libri Mundi, 1991.
- Klor de Alva, J. Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of Colonialism, Postcolonialism, and Mestizaje", En Gyan Prakash, ed., *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, p. 241-275. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Martín-Barbero, Jesús. "De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía". Barcelona: Gustavo Gili, 1987.
- Mignolo, Walter D. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?" En: *Latin American Research Review* 28(3): 120-134. 1993.
- Muelas Hurtado, Bárbara. "Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano", En: *Proyecciones Lingüísticas* 1(1): 31-40. Popayán, 1995.
- Osborn, Ann, 1985, "El vuelo de las tijeretas". Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales—FIAN—, 1985.
- Pratt, Mary Louise. "Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation." Londres y New York: Routledge. 1992.
- Rafael, Vicente L. "Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule." Ithaca: Cornell University Press. 1988.
- Seed, Patricia, "Colonial and Postcolonial Discourse", En: *Latin American Research Review* 26 (3): 181-200. 1991.
- Tróchez Tunubalá, Cruz, Miguel Flor Camayo and Martha Urdaneta Franco, "*Mananas-rik wan welftraik kfn*." Cabildo del Pueblo Guambiano. Santafé de Bogotá, 1992.
- Urdaneta Franco, Martha. "Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía," En: *Boletín del Museo del Oro* 22: 54-81. Bogotá, 1988.
- Vargas, Patricia. "Los Emberá y los Cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII." Santafé de Bogotá: CEREC. 1993.
- Vasco Uribe, Guillermo, Abelino Dagua Hurtado and Misael Aranda. "En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido", En: François Correa, ed., *Encrucijadas de Colombia amerindia*, pp. 9-48. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. 1993,
- White, Richard. "The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815." Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
- Zambrano, Marta. "Laborers, rougues, and lovers: encounters with indigenous subjects through jural webs and writing in colonial Santafé de Bogotá." Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Illinois. 1997.

P ara los guambianos, la historia es vida

Luis Guillermo Vasco Uribe

Profesor Titular
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

Etnohistoria, un término sobre el cual no existe un acuerdo entre quienes lo utilizan en Colombia. Para algunos, se refiere a la historia de las sociedades indígenas, es decir, a aquella reconstrucción de su pasado que es posible elaborar con base en documentos escritos, casi exclusivamente provenientes de autores de nuestra propia sociedad e interpretados con base en sus concepciones y metodologías. Se concentra, entonces, en el periodo posterior al descubrimiento y la conquista; aunque en algunos casos va más atrás, en la medida en que durante la colonia se recogieron por escrito algunos fragmentos de lo que fue su historia oral. Así ocurrió en México y Perú por el trabajo de misioneros que quisieron indagar el pasado precolombino como cimiento para cambiar a su manera el presente y la suerte futura de los recién "inventados" indios.

Para otros, estas reconstrucciones pueden tener un fundamento adicional en los aportes de la arqueología, lo cual les permite ir más allá en el tiempo y lanzar su mirada sobre épocas muy anteriores a la venida de los españoles. Retrocediendo de este modo, algunos investigadores llegan a alcanzar incluso hasta el poblamiento de América. Algunos se apoyan también sobre la combinación de la arqueología con los resultados del trabajo etnográfico, como sucede hoy con los llamados etnoarqueólogos.

Sin embargo, no todos están de acuerdo con estos criterios ni con las ideas que los sustentan y establecen diferencias entre etnohistoria y prehistoria, precisamente sobre la base de si es posible o no contar con documentación escrita en ese proceso de conocimiento del pasado. La escritura parece ser, para ellos, una especie de piedra de toque que garantiza la veracidad de sus resultados, su objetividad, haciéndolos científicos; cuando no está presente, las inferencias van apenas poco más allá de la especulación; por ello hablan de historia conjetural y rechazan su cientificidad, como lo hacía Radcliffe-Brown.

En todo caso, la referencia se dirige a un tipo de trabajo académico-intelectual que se realiza por gentes de nuestra propia sociedad y con los parámetros que las disciplinas de la misma, al reclamarse como ciencias, han desarrollado a lo largo de los últimos decenios.

Dentro de este marco, parece un tanto extraño que no se haga una equivalencia conceptual entre el término etnohistoria y otros similares que se han venido empleando en los tiempos recientes, tales como etnobotánica, etnoastronomía, etnoeducación, etnociencia, etnomedicina, etc., pues estos últimos se piensan buscando equivalentes de las disciplinas de la ciencia en el interior de las sociedades indígenas, supuestamente de acuerdo con sus propios criterios, lo cual, por cierto, encierra en el interior mismo de este enfoque una grave contradicción.

Así, la etnoastronomía sería el saber que estas sociedades desarrollaron acerca de los astros, la etnobotánica indicaría su conocimiento acerca de las plantas y así los demás. En cambio, la etnohistoria no se concibe como la visión histórica que los indios tienen sobre sí mismos, su crecimiento y su relación con otras sociedades, incluyendo la nuestra, sino como uno de nuestros campos de conocimiento, como una rama más de nuestras disciplinas; incluso se va más allá y hay quienes afirman que los indios carecen de una concepción de la historia, que no tienen sentido histórico, y otros hasta llegan a pensar que tales sociedades carecen de historia, como los conceptos clásicos de la antropología, que las definen como sociedades tradicionales o sociedades frías, así lo indican.

De ahí que para muchos resultara una sorpresa cuando en la década de los 80 algunos pueblos indígenas en lucha, en particular los guambianos, comenzaron a proponerse la recuperación de su historia en relación con la recuperación territorial que estaban llevando a cabo. Porque, ¿cómo podrían recuperar la historia quienes no la tenían? En el mejor de los casos se creyó que querían volver a vivir como hace quinientos años o más, antes de la llegada de los conquistadores europeos; convicción que se expresó verbalmente, para satirizarlos, afirmando que querían volver a la "época del guayuco".

Se sabe que en ese proceso de lucha, cuando en la década de los 80 retomaron las tierras de las haciendas, los guambianos se plantearon que no bastaba con la tierra, sino que lo fundamental era el tipo de relaciones que establecieran con ella. En esto se diferenciaron de los miembros de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, quienes se guiaban por la consigna de "la tierra para el que la trabaja" y aceptaban conseguirla mediante migraciones o

aceptando las "entregas de tierras" que les hacía el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) en cualquier lugar que resultara apto para producir, es decir, con un criterio meramente económico.

También se separaron de otros indígenas al rechazar las soluciones que ofrecía el INCORA y que se aplicaban en otros lugares, aun en el interior mismo de Guambía: por un lado, empresas comunitarias y cooperativas, que implicaban la propiedad privada colectiva de la tierra sólo para unos pocos miembros de la comunidad escogidos por el INCORA y bajo su dirección, con la autoridad de una junta directiva y no la del Cabildo, pagándola mediante un crédito y no por derecho propio; por otro, parcelaciones con propiedad privada individual para unos pocos indígenas seleccionados por el Instituto Nacional de Reforma Agraria INCORA, con sus propios criterios, que de esa manera quedaban sustraídos de la comunidad, debilitándola. Por eso exigieron que las antiguas haciendas entraran a formar parte del Resguardo sin ninguna clase de pago y quedaran bajo la autoridad del Cabildo. Sólo así, dijeron, se podía considerar que fueran, de nuevo guambianas, que se constituyeran otra vez en parte del territorio propio, del *Nupirau*.

Pero eso no fue todo. Una vez las tierras estuvieron en manos de la comunidad a través del Cabildo, qué hacer con ellas y cómo hacerlo se convirtió en un problema esencial y más difícil de resolver que las luchas mismas de recuperación. Lo único que tenían claro era que querían relacionarse con esas tierras y emplearlas de una manera guambiana, como se estableció la noche que celebraron el triunfo de la recuperación recorriéndolas mientras bailaban en fila tras los músicos propios de flauta y tambor, todo ello para que la tierra reconociera que otra vez eran los guambianos quienes la ocupaban.

Cómo repartirla y cómo trabajar fue una de las caras de esa problemática. ¿Cuál era la manera guambiana de relacionarse con la tierra? Tenían claro que no querían reproducir los microfundios de adjudicación particular que existían en el Resguardo, para que los trabajara cada familia por su cuenta, situación que era resultado de la dominación y de la expropiación ejercidas contra ellos durante cinco siglos; pero, entonces, ¿cómo debía ser? ¿Acaso toda la comunidad trabajando toda la tierra en común bajo la dirección del Cabildo? ¿Por veredas, tal vez? ¿En grupos de 100, formados por conocidos o amigos? Y ¿quién y cómo decidía en dónde, qué y cuándo había que sembrar?

Los guambianos que habían vivido afuera y estudiado entre los blancos habían aprendido la respuesta teórica: la manera indígena propia era la comunitaria, la propiedad y el trabajo comunitarios, pero no fueron capaces de especificar la propuesta en forma real y tangible. Al fin y al cabo, ¿qué quiere decir concretamente comunitario? En últimas, quedó claro que la explotación y la dominación, la invasión de los terratenientes y el acorralamiento de la gente guambiana en el resguardo habían llevado al "olvido" de las peculiaridades de la forma propia de vivir en autonomía.

Para entender lo que ocurría, porque no hallaban el camino para solucionar el problema, los guambianos discutieron mucho sobre cómo volver a tener

su vida toda completa, para poder de nuevo "atardecer bien bonito y amanecer bien bonito" (uno de los principios esenciales del vivir guambiano, como así lo hablaron los mayores), para poder tener su autonomía. Sólo para encontrar que la palabra de los antiguos, la palabra mayor, había caído en el silencio y que el camino propio no se veía en la oscuridad del sometimiento. Se dieron una explicación de lo que les pasaba: habían perdido la historia (*mananasrik*, aquello que era de los antiguos) o, mejor, les había sido arrebatada; y se propusieron un camino para superar su situación: había que recuperarla.

Para hacerlo, la comunidad, a través de sus autoridades, creó en 1982 el Comité de Historia, con la tarea de recuperar la palabra y de sacar a la luz esa historia que había quedado sepultada tras 500 años de sujeción y, con ella, recuperar la tradición de ser guambianos, las raíces, como ellos las llaman, para poder basarse en ellas y retoñar, para dar vida de nuevo a su pueblo. "Los invasores cortaron nuestro árbol y dejaron sólo el tronco, y los guambianos nos preguntamos cómo es el resto, la raíz y las ramas. Con nuestro trabajo buscamos la raíz, para hacer que retoñe de nuevo y dé todo completo."

En el largo camino, los miembros del Comité de Historia hablaron con muchos mayores. Los guambianos, uno de los primeros grupos indígenas en incorporar y utilizar la grabadora en forma amplia, emplearon ese medio para recoger la voz de los taitas. Las historias, que es como ellos denominan aquellos relatos que los antropólogos suelen llamar mitos, fueron surgiendo a la luz después de muchos años de "estar silencio", pero quedaron otra vez sin llegar al conjunto de la comunidad, en especial a los jóvenes, guardadas en casetes.

También excavaron en compañía de arqueólogos con la convicción de que era necesario aclarar de qué se trataban las "huellas de pijaos" (vasijas y fragmentos de cerámica, piedras labradas, objetos de oro, planes de vivienda y, a veces, huesos y construcciones subterráneas o superficiales) que aparecían de tanto en tanto en sus tierras cuando estaban trabajando o construyendo sus viviendas, y si tenían algo que ver con sus antepasados, los taitas guambianos, que iban adelante marcando un camino que los de hoy ya no vislumbraban.

Así mismo, se les ocurrió que los viejos papeles de los españoles quizás tuvieran algo que decir al respecto, si se lograba encontrarlos en los archivos de Lima, Quito, Popayán, Bogotá y otros lugares, y leerlos para discutir y entender su contenido. Algunos acompañaron en esa tarea, salidos de entre los solidarios-antropólogos.

Por último, recogieron los materiales antiguos que quedaban en las casas, a veces en uso, a veces reclusos en los tumbados. Y hablaron sobre qué hacer con todo eso.

Después de cuatro años de trabajo, lograron que hablara de nuevo un principio básico: que la vida propia nace y se desarrolla a partir de la vida doméstica, en el hogar, en el fuego de la cocina; por eso, cuando un niño nace, el cordón umbilical se entierra al lado del fogón y es como un hilo que lo ata a ese sitio para toda la vida y que va desarrollando al crecer y ampliar el territorio por el que se mueve. Y lo dijeron así, de dos maneras: "de la cocina

sale el manejo de un pueblo", "el derecho nace de las cocinas". De este modo, pudieron saber, siguiendo a los antíguanos, que su territorio es una gran casa que alberga a la gran familia guambiana.

Por eso, en el trabajo de excavación arqueológica, las cosas no estaban claras para los guambianos hasta el día en que, mientras trabajaban, aparecieron huellas de postes de vivienda y los rastros de un fogón. En ese momento, vieron que ya había un centro a partir del cual desarrollar todo el trabajo y las cosas comenzaron a cobrar sentido.

A finales de 1986, después de mucho hablar y discutir, los miembros del Comité de Historia hicieron una propuesta y, de acuerdo con el Cabildo, decidieron agrupar y mostrar los resultados de una manera que hablara al pueblo, que diera vida. Así se creó la casa-museo de la cultura guambiana, organizada en la vieja casona de la hacienda, pero sobre la base de los espacios y relaciones de la vivienda propia, con su cocina, *nahchak*, su pieza, *wallikato*, y su cuarto de guardar las cosas valiosas, *pishiya*. Dijeron: "en nuestras propias manos, estos objetos hablan porque no están separados de su pueblo y de su historia. A la vista, parecen mudos; pero al discutir, hablan mucho. Queremos conocer el pasado, pero no sólo para conocerlo, sino para con él trazar el camino hacia adelante".

En todo ese proceso fue quedando clara una cosa: que para los guambianos la historia es viva, hace parte de su vida actual, de su presente, a diferencia de lo que ocurre para muchos miembros de nuestra sociedad, que llaman historia a lo que ya no existe, a lo que está en el pasado, bien alejado de la vida y problemas actuales. Para ellos, lo que vivieron sus taitas y la manera como lo hicieron marcan la vida de hoy, señalan el camino de cómo hay que vivir en el presente y, por consiguiente, también en los tiempos por venir. Pero, en ese entonces, el hilo que unía la época antigua con la actual estaba roto y era necesario trabajar para restablecerlo. Ese era el objetivo que debía lograr la recuperación de la historia: era preciso retomar con ella el hilo de la vida guambiana.

El mundo blanco había desempeñado bien su tarea en la ruptura de ese hilo, de la continuidad que relacionaba a los guambianos con su pasado, como un mecanismo para despojarlos de su historia y, con ella, del control de su destino, de su autonomía y casi de su existencia como pueblo, porque, como afirmó un mayor, ex gobernador del Cabildo: "no hay nada sin historia; quien no la tiene, se acabó". Entendieron que así había ocurrido cuando se los llevó a considerar como pijaos a los antiguos pobladores de la región, aquellos de quienes habían quedado los elementos materiales (los "restos arqueológicos") que aparecían con frecuencia, para asegurarles a renglón seguido que ellos, los guambianos, eran "venideros", que habían sido traídos del sur como yanaconas por los españoles y que, como corolario, no tenían derecho a las tierras que luchaban por recuperar.

Y que lo mismo había pasado cuando la actividad de los misioneros y de los colonos había identificado al *Pishimisak*, el dueño y origen de todo, con el

duende, espíritu burlón que había llegado a Guambía, como a otros sitios de América, del brazo de los españoles, despojándolos así de sus primeras raíces. Así se cumplía lo que afirman los propios guambianos: quien no sabe de dónde viene no sabe para dónde va.

Con sus actividades de recuperación pudieron establecer la manera como sus antepasados, los *pishau*, nacidos del agua y venidos con las crecientes entre los restos de vegetación (*shau*) que ellas arrastran, habían sido transformados por la influencia de los blancos en los *pijaos*, sus enemigos ancestrales. Con base en las excavaciones lograron remontarse más de dos mil años en el pasado (hasta 130 años a.n.e.), aunque los arqueólogos se resistieron a afirmar que estas huellas que estaban en los filos más altos de las montañas, por encima de los 3.200 metros y en donde ahora no vive nadie, fueran de guambianos. Estos, en cambio, no dudaron un instante, pues los mayores contaron que los antiguos que venían de cercanías de lo que hoy es Santander de Quilichao para ocupar las partes bajas de las guaicadas en las zonas de Pueblito, Piendamó y Nimbe, en cercanías de los ríos, encontraron otra gente que hablaba la misma lengua y vivía en los filos altos de los cerros. Ambos grupos se relacionaron; primero intercambiaron sus trabajos y sus comidas y después se casaron unos con las mujeres de los otros y, desde entonces, vivieron unidos.

Por eso, los guambianos establecieron que "la cerámica y todas las huellas que se encuentran en nuestro territorio son de nosotros mismos y no de otros distintos, que lo que llamábamos restos de *pijao* son las huellas de los *Pishau*, nuestros antepasados y no gentes extrañas", y así lo mostraron en el museo-casa de la cultura.

En él, unidos con la palabra de los mayores, todos los objetos que allí se colocaron cobraron vida para hablar a la gente y, a la vez, "para dar vida al pueblo". Los guambianos consideraron que "este museo no es sólo para mostrar. Al ver los objetos allí, colocados en su lugar, parecen mudos. Para que hablen, tenemos que encontrar sus palabras con los mayores de la comunidad, tenemos que investigar nuestro pasado. Y, cuando recuperemos las palabras, estas cosas dejarán de estar silencio y hablarán. Así se podrá dar una enseñanza".

- Ambos procesos, el de recuperación territorial y el de recuperación de la historia, se ligaron además de un modo diferente al que he planteado hasta aquí: entre los guambianos, como en otras muchas sociedades indígenas, el tiempo no existe como una dimensión autónoma, sino que se desarrolla y se expresa a través de y en el espacio; así, la historia guambiana se encuentra impresa, troquelada en el territorio y allí hubo que ir a buscarla también y primordialmente, y para ello fue preciso recorrer en múltiples direcciones tanto las tierras antiguas como las que se recuperaron, aunque, como apareció más tarde, tales direcciones están articuladas a partir de un centro y teniendo una de ellas como eje de predominancia: la que sigue los caminos del sol, del viento del páramo y del agua, de oriente a occidente.

Esta presencia del tiempo en el espacio tiene otra manifestación en el modo como los guambianos "cuentan", viven, consideran y piensan el tiempo

en el transcurrir de los ciclos naturales: recorridos del sol, movimientos del agua, entre ellos las épocas de lluvia y de sequía, ciclos de plantas y animales y, de modo importante, el transcurrir de la vida humana desde la llegada del nuevo ser a este mundo hasta su despedida para ir al otro. En consecuencia, su historia es verdaderamente una historia natural.

De ahí resultó clara y bien definida una metodología: para conocer y recuperar la historia hay que recorrer, hay que caminar mucho. Y este recorrer y el conocimiento que en él se fue recogiendo dieron otras bases sobre las cuales la palabra de los mayores comenzó a cobrar sentido otra vez, a hablar de nuevo a su pueblo.

En virtud de lo anterior, el "paisaje" que hoy aparece ante nuestros ojos como dado, como territorio, es el resultado de una milenaria y permanente superposición de "capas" que no es fácil distinguir, en la medida en que cada nueva generación no sólo crea con su trabajo aquella que le corresponde en su momento, sino que modifica y "funde" unas con otras las anteriores; de este modo, la larga sucesión temporal queda presente y comprimida en el espacio que se habita y se transforma en la actualidad.

Un elemento importante en la búsqueda por penetrar y distinguir las diferentes capas,—cosa que si bien no era necesaria para la sociedad guambiana tradicional, autónoma, sí lo era si se quería recuperar la historia— lo constituyó la toponimia; los nombres de los lugares hablaron muchas cosas del pasado y, por tanto, dieron muchas indicaciones para el presente. Aunque ya muchas de las denominaciones de los sitios se hacían en castellano, la mayor parte de la gente utilizaba todavía los nombres antiguos, pero sin recordar sus significados. Los mayores, en cambio, hablaron de ellos y así comenzaron a reaparecer las distintas relaciones que los guambianos habían ido estableciendo con su espacio a lo largo del tiempo y a través de acontecimientos de distinta índole; así volvieron a la luz muchas maneras propias de vivir.

El nombre de *Maatserehun*, Cerro de los Tres Jóvenes, indicó no sólo una historia que explica a qué debe su nombre, sino la manera de conocer un futuro.

La mujer de taita Jesús se acordó de los Tres Jóvenes. El papá era Javier Morales y contó que en un tiempo hubo muchos años de verano y se secaron las lagunas del páramo. La única que quedó fue la de Piendamó, como un barrial. Hasta allá tenían que ir por agua. Había tres jóvenes que siempre andaban juntos, bien formados, robustos y altos. Pensaron y uno dijo: yo quisiera volverme viento; otro dijo: yo quisiera ser tierra; el tercero dijo: yo no quiero ser viento ni tierra, sino que los tres nos hiciéramos piedra.

Y el verano seguía y seguía durante catorce años. Fueron a buscar comida de bejuco en los páramos y hablaban de lo que querían. Y fueron a comer carne de la montaña, hongos que salen en los troncos. Fueron a buscar y al llegar a las lomas altas hablaban: queremos ser peña.

Por la tarde, no llegaron. La gente fue a ver y los encontraron allá, separados, vueltos de piedra con forma de humanos, con un paso adelante y las manos como sosteniendo algo.

De ahí que cuando los jóvenes querían saber para qué iban a ser buenos en la vida, si para sembrar papa, ullucu o cebolla, si para trabajar con la pala o para tejer o para trabajar la madera, si iban a tener vicios o a ser bravos, si iban a vivir en armonía con los padres o con la mujer y los hijos o a vivir peleando, subían al cerro y trabajaban con un machetico y tomaban agua del pie de las peñas para tener sueños. A través de ellos, el *Pishimisak* indicaba lo que les correspondía. Los mayores explicaron que ahora los jóvenes ya no subían al cerro para preguntar cuál era su camino y por eso andaban a ciegas, sin saber por dónde ir. Se enseñó entonces a los niños para que pudieran consultar cómo hacer en sus trabajos; en las escuelas, muchos maestros visitaron el cerro con los alumnos para recuperar los sueños y, con ellos, el camino abierto por los antiguos.

Recorriendo y recorriendo se llegó a los lugares en donde nacieron los caciques del agua, las primeras autoridades que trajeron la cultura en sus recorridos por los ríos, aguas abajo desde los derrumbes, a los sitios en donde fueron sacados del agua y en donde vivieron, sentando las bases de la sociedad guambiana. Los mayores hablaron la palabra para entender los cambios ocurridos en la autoridad propia desde el tiempo de los caciques del agua, los abuelos del agua, que eran los tatas de la gente guambiana, de esa gran familia, los *tatahollimisak*, que quiere decir "mi papá de razón, de respeto, que es un mayor de experiencia"; pasando por los primeros capitanes antiguos, nacidos también del agua, y los primeros gobernadores, a quienes llamaron *tataguberna* porque también eran los padres de la comunidad; hasta llegar a las autoridades de hoy, los gobernadores actuales, quienes no aceptan que los llamen tata, porque

no tienen cabeza para entender, y dicen: no me diga tata, mire que tata es su papá y su mamá. No entienden que no es tata de la casa pequeña, de la familia pequeña de la sangre, sino del territorio y de todos los guambianos; y la gente ahora les habla diciendo: señor gobernador. Así se perdió el hilo de la autoridad propia, no se encuentra el camino.

Poco a poco se fue ampliando y profundizando la búsqueda de la historia, para retomarla y con ella ir entendiendo por qué las cosas de hoy pasan de este modo y saber cómo hacer para cambiarlas. Uno de los ex gobernadores del Cabildo y miembro del Comité de Historia expresó así la metodología del trabajo:

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

Al llegar a la raíz se encontró lo que significa vivir como guambianos, lo que alguno de ellos llamó "los principios constitucionales" de su sociedad. Se

trata del *mayerley*, el *lata-lata* y el *linchap*. El primero es la base de todo y quiere decir que "hay para todos", que "compartimos todos los del conjunto de esta casa, nuestra casa grande guambiana, nuestro territorio".

El segundo es la igualdad y es una idea muy grande, "pero no es a todos por igual sino a cada uno según su derecho y cuando le corresponde según lo que él es, porque todos no son iguales; por eso es una vergüenza muy grande cuando se estira la mano para recibir el plato de comida cuando no le toca".

El que sabe de este principio debe decir: "hay derecho para mí y para ustedes también, hay comida para mí y para ustedes igual".

Linchap es acompañar; la base de toda la fuerza es el acompañamiento; él da la unidad de un pueblo. Cuando hay una asamblea, eso es acompañamiento, aunque se esté sin hablar, sin decir nada, aunque no se esté poniendo cuidado, aunque se esté hablando de otras cosas, pero se está dando fuerza a una idea, a la comunidad. Pero el que no asiste o el que asiste y se opone, no está acompañando; ese "está al contrario", está quitando fuerza y debilitando la comunidad; "es un personalista, una vergüenza grande."

Estos principios no son aislados, uno por uno, sino que tienen que ser los tres, deben ser una unidad, un organismo; hay un *tem* (una articulación) que los reúne, que los encierra, y hay un centro que es la autoridad propia; ahí está uno que dirige, que ve todas las cosas, que sale del centro y va girando alrededor, encontrando muchos caminos y organizaciones. "Entre nosotros no se hablaba de común sino que se decía *mayaelo*. Los mayores decían que el hilo de lana o de merino para los tejidos que hacen las mujeres era un sostén para que los caciques llevaran una organización firme, sostenía el organismo para que no cayera".

Después de hablar esto con los mayores, los guambianos entendieron que estas tres guías de vida constituyen la manera propia de lo comunitario; y buscaron las formas históricas concretas que las realizaban, cómo constituían, entre otras, las distintas clases de minga, muchas de ellas hoy casi inexistentes. Con esta base, analizaron lo que pasa ahora con esos tres principios y si la gente vive de acuerdo con ellos. Así se dieron cuenta de que se están perdiendo, que el individualismo va avanzando y los va borrando; pero también discutieron mucho acerca de las cosas que hay que hacer para volver a vivir como guambianos, es decir, para recuperar la historia.

Quedó entonces muy claro que la historia no es lo que pasó y ya no es; al contrario, es lo que va adelante señalando el camino para los de hoy, es todo lo que han recorrido las generaciones desde los orígenes para abrir un camino propio para los guambianos recorrer en el mundo. La historia es la vida de hoy para seguir retoñando y creciendo a partir de la propia raíz y en autonomía.

Cuando lograron encontrar los lazos entre los guambianos del presente y aquellos del pasado, los *pishau*, pudieron restituir también la sucesión y la continuidad de las generaciones. Los mayores hablaron que los antiguos decían que la gente no muere, sino que "se despide y se va al otro mundo, al *kansro*", pero de allí vuelve cada vez para participar en la vida de este mundo en la época

de las grandes mingas con que se siembra y para comer las ofrendas, tiempo que para los de aquí significa un año, pero para la sombra es un día. Además, mantienen comunicación permanente con los de hoy por medio de los sueños.

Aquella que llamamos muerte, entonces, no produce una ruptura entre las generaciones, sino que cada una queda y va adelante, a ella se suman las que están llegando de atrás y las futuras; es la gran marcha de los ancestros. Así, la sociedad guambiana va creciendo cada vez más, ampliándose en el presente. La vida de hoy, entonces, está conformada por la totalidad de las generaciones que han vivido desde el principio, desde la gente grande, los *numisak*, que moran sobre un territorio que comprende la totalidad de las transformaciones y relaciones producidas sobre el espacio en la existencia toda de la sociedad. En otras palabras, la historia no es lo que ya pasó para siempre, sino, al contrario, algo que se ha recuperado para que esté otra vez con la gente, a su lado, dando vida, indicando el camino. A diferencia nuestra, el pasado es el lugar en donde los guambianos buscan su futuro.

Esta comprensión del espacio territorial, junto con la acción humana que desde los orígenes tiene lugar sobre el espacio físico, y la unidad total de las gentes guambianas, con todas las generaciones que han sido y son, a las cuales se agregan también aquellos que vienen, los "futuros", sobre los cuales se tienen la certeza de su existencia y de que se aproximan inexorablemente recorriendo el camino que los anteriores y los de hoy construyen y marcan para ellos, todas ellas compactadas en el presente, tiene como resultado una "densidad" histórica que no se percibe a primera vista en el cotidiano fluir de la vida guambiana, pero que, para quien llega de fuera y logra penetrarla, llega a ser casi insoportable. Es la clara visión de que cada actividad de la vida cotidiana es histórica, retoma la historia, la modifica, la recrea y la transmite a quienes vienen atrás.

Cuando se hace un trabajo, el joven que apenas va aprendiendo va adelante, quienes conocen van atrás de él, confirmando, arreglando, modificando; y detrás otros, hasta que la tarea queda completa y bien realizada. "A los muchachos, como no saben bien, los ponen adelante para ir medio remontando las eras; los mayores vienen atrás, arreglando y terminando; éstos son *nekuchipik*, que arreglan lo medio trabajado. El de adelante forma como un camino y el *nekuchipik* va acompañando atrás y arreglando".

Así es con las flautas de la música propia de flauta y tambor, *luzpale*, hay una primera y una *nekuchipik*, que es la flauta segunda. Al tocar, una comienza primero y la otra la sigue después, recreando el camino. El músico que toca la segunda, le dice al de la primera: *isiga adelante, yo voy atrás, nekuchipik!*

Cuando se recorre el territorio, aquel que conoce el camino dice a quien lo ignora: *ivaya adelante, que yo voy atrás!*

En estas condiciones y al contrario de lo que se suele pensar, son sociedades como la guambiana las que tienen en su vida un lugar esencial para el ser humano como ser en la historia. En cambio, el profundo sentido histórico que atribuimos a nuestra propia sociedad se reduce a la creación y desarrollo

de una disciplina académica por completo separada de la vida de la gente, aun de la de los propios historiadores.

No puedo dejar de pensar que "hacemos historia" únicamente para tratar de desembarazarnos de la pesada carga que implica vivir como seres históricos. El ejercicio académico de la historia excluye de su campo de mira el presente y el futuro. Con él nos aseguramos que toda la vida anterior fue y ya no es y, en consecuencia, no tiene que ver con nosotros hoy y no nos afecta; así, exorcizamos la presencia del pasado entre nosotros y vivimos en un permanente rompimiento con él, pues la discontinuidad nos alivia de tanto peso. Como el futuro no es todavía ni hay certeza que llegue a serlo, tampoco nos compete. Nuestra vida queda reducida así a un eterno presente, a la mera presencia del hoy. Sin pasado y sin futuro, sin una profunda "densidad" histórica como la de la vida india, nos vemos enfrentados a "la insoportable levedad del ser."

Sólo en los períodos de las grandes revoluciones, cuando el conocimiento del pasado impulsa poderosamente por el camino del futuro, cuando los pueblos tienen plena conciencia de que su accionar de cada día marca el camino venidero, sólo en ellos la base profunda de nuestra propia sociedad emprende también la lucha por la recuperación de la historia, por hacerla suya, retomándola de las manos de aquellos que la arrebataron para su propio beneficio. En esos momentos decisivos, nuestros pueblos, al recorrer el camino que ellos marcaron y marcan, se hacen indios.

Bibliografía

- Aranda, Misael. *Miremos y pensemos cómo hemos sido desde hace mucho tiempo*. Trad. Luis Guillermo
- Vasco Uribe. *Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano, Guambía-Bogotá, 1987-1989*.
- Asamblea del Pueblo Guambiano: *Ibe Namuiguen Y Nimmereay Guchá. Esto es de nosotros y para ustedes también*. ACEINEM, Pasto, 1980.
- Botero Páez, Sofía: *Relaciones familia-comunidad en Guambía*. Informe de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1982.
- Botero Páez, Sofía: *Tras el pensamiento y pasos de los taitas guambianos. Intentos de aproximación a su historia, siglos XVI-XVII-XVIII*. Trabajo de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1984.
- Comité de Historia del Cabildo del Pueblo Guambiano. *Guión para el Museo-Casa de la Cultura Guambiana*, Banco de la República, Popayán, 1988.
- Dagua Hurtado, Abelino. *Para que los guambianos podamos vivir y crecer*. En, *Colombia multiétnica y pluricultural. Memorias del Seminario Taller sobre Reforma descentralista y minorías étnicas en Colombia*. Escuela Superior de Administración Pública, Documentos ESAP, Santafé de Bogotá, 1991, pp. 157-161.
- Muelas Hurtado, Bárbara. *Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano*. Tesis de Maestría en Lingüística y Español, Universidad del Valle, Cali, 1993.

- Tunubalá Yalanda, Ricardo: *Historia de mi propio pensamiento para el desarrollo de nuestro pueblo guambiano*. Nueva Visión, publicación de Estudiantes de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, No. 4, Bogotá, 1990.
- Urdaneta Franco, Martha Lucía: *En busca de las huellas de los antiguos guambianos*. Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1985.
- _____: *En busca de las huellas de los antiguos guambianos. Investigación arqueológica en el resguardo de Guambía*. Monografía de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1987.
- _____: *Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía*. Boletín del Museo del Oro, No. 22, Banco de la República, septiembre-diciembre, Bogotá, 1988.
- _____: *Huellas de Pishau en el Resguardo de Guambía: ensayando caminos para su estudio*. Boletín del Museo del Oro, No. 31, Banco de la República, julio-diciembre, Santafé de Bogotá, 1991.
- Urdaneta Franco, Martha Lucía, Cruz Trochez Tunubalá y Miguel Flor Camayo: *En busca de las huellas de los antiguos guambianos*. Informe de Investigación, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá, 1990.
- _____: *Mananasrik wan wetotrahik hen*. Cabildo del Pueblo Guambiano/Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas (IGAN)/Banco de la República/Katuyumar/Comisión del Quinto Centenario (Colombia), Bogotá, 1992.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo: *Arqueología e identidad: el caso guambiano*. En Gustavo Politis (ed.): *Arqueología en América Latina hoy*. Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Santafé de Bogotá, 1992, pp. 176-191.
- _____: *Cuando el patrimonio habla para dar vida*. En: *Arqueología, Revista de Estudiantes de Antropología*, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Nº 12.
- _____: *El origen de la gente del agua*. En *Diversa*. Revista de Pensamiento Ambiental, Ministerio de Medio Ambiente, Nº 3, Santafé de Bogotá, 1er. trimestre de 1997, pp. 42-46.
- _____: *Guambía comienza a luchar*. En *Nueva Visión*, Publicación de Estudiantes de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Nº 4, 1990, pp. 4-6.
- _____: *Jambaló y Guambía en lucha por la vida*. en *Arqueología*, Revista de Estudiantes de Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Nos. 7-8, septiembre-diciembre de 1988, pp. 15-20.
- _____: *La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?*. En *Revista Letras de Tierra*, No. 2, Bogotá, 1980.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo - Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda: *Calendario guambiano y ciclo agrícola*. Fundación Colombia Nuestra/Centro Experimental Piloto (Cauca), Colección Historia y Tradición Guambianas, Nº 2, Popayán, 1990.
- _____: *En el segundo día, la gente grande —Numisak— sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido*. En: *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, François Correa (ed.). Instituto Colombiano de Antropología, Santafé de Bogotá, 1993, pp. 9-48.

- Vasco Uribe, Luis Guillermo - Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda: *Guambianos: Hijos del aroiris y del agua*. CEREC, Santafé de Bogotá (en proceso de publicación).
- _____: *Korosraikwan isukun*. Comité de Historia del Cabildo Guambiano, Santiago, Guambía, 1988.
- _____: *Sembrar y vivir en nuestra tierra*. Fundación Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, Nº 3, Santafé de Bogotá, 1991.
- _____: *Somos raíz y retoño*. Fundación Colombia Nuestra, Colección Historia y Tradición Guambianas, Nº 1; Cali, 1989.
- _____: *Srehellimisak. Historia del señor aguacero*. Instituto Colombiano de Antropología, Colección Historia y Tradición Guambianas, Nº 4, Santafé de Bogotá, 1994.