

Ciclos de destrucción y regeneración: experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia

Juan Camilo Niño Vargas❖

Resumen:

El presente artículo se interesa por las reflexiones de un grupo indígena de Colombia sobre su propia historicidad. Se describe y analiza el modo en que los ette de las llanuras del río Ariguaní, también conocidos como “chimilas”, han ordenado y dotado de sentido su experiencia histórica. Para este pueblo el devenir es a un mismo tiempo cíclico y lineal. La idea de un principio y un fin de la historia se complementa con aquélla que establece que el trayecto de uno a otro punto se realiza por medio de ciclos de destrucción y regeneración. Esta serie de nociones, por lo demás, tiene implicaciones significativas sobre las modalidades de acción y conciencia que adoptan los miembros del grupo y sobre la capacidad que se le concede al género humano para incidir en el curso de los acontecimientos.

Palabras clave: *Ette, chimila, experiencia histórica, ciclos de destrucción y regeneración.*

Cycles of destruction and regeneration: historical experience among the Ette in northern Colombia

Abstract:

This article focuses on the reflections of a Colombian indigenous group on their own historicity. It describes and analyzes how the Ette (also known as “Chimilas”) from the plains of the Ariguaní River have ordered and made sense of their historical experience. For this group, the future is both cyclical and linear. The idea of a beginning and end of history is complemented by the idea that the movement from one point to another occurs through cycles of destruction and regeneration. Such ideas have significant implications on the forms of action and consciousness of members of this group, and on the capacity with which people are endowed to influence the course of events.

Keywords: *Ette, Chimila, historical experience, cycles of destruction and regeneration.*

Artículo recibido: 23 de marzo de 2007; aprobado: 24 de julio de 2007; modificado: 7 de noviembre de 2007.

❖ Antropólogo y Magíster en Antropología Social de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Estudiante del Doctorado en Antropología Social y Etnología en l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París, Francia). Sus áreas de interés son la Etnología de Colombia y América, los sistemas de prácticas y representaciones de los pueblos indígenas y la Historia de la antropología colombiana. Entre sus publicaciones más recientes están: *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes - CESO - Departamento de Antropología, 2007; “Cuatro décadas de antropología. Entrevista con Jorge Morales Gómez”. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología* 4 (2007): 11-26; “Hombre rojos pintados de rojo. Observaciones sobre los viajes de Joseph de Brettes al Territorio Chimila en 1895 y 1896”. *Boletín de historia y antigüedades* 94: 837 (2007): 237-251. juancamilonino@gmail.com

Ciclos de destrucción y regeneración: experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia ♣

Introducción

La manera de concebir y experimentar el paso del tiempo varía de una sociedad a otra. La forma en la que se ordenan los acontecimientos y la manera en la cual se experimenta su sucesión se encuentran pautadas por prácticas y representaciones culturales de diversa índole¹. El presente artículo se interesa por la articulación de estas ideas en una sociedad indígena del norte de Colombia: los ette, también conocidos como “chimilas”². Su principal objetivo es describir y analizar algunas de las más importantes reflexiones de este pueblo sobre su propia historicidad. Para los ette, los acontecimientos históricos se desarrollan entre dos puntos temporales que coinciden con el principio y el fin del universo. Esta concepción lineal se complementa con otra orientación que se inclina a asignarle al devenir un sentido circular. Desde su origen hasta su final, el cosmos soporta periódicamente ciclos de destrucción y

♣ Este artículo es resultado de un trabajo etnográfico de campo realizado para obtener el grado de Magíster en Antropología en la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia) durante la segunda mitad del 2003 y en abril de 2006. Estoy en deuda con mis informantes y amigos ette por el tiempo y conocimientos compartidos durante mi estadía en la región del Ariguaní, en los departamentos de Magdalena y Cesar en el norte de Colombia. Igualmente, agradezco los valiosos comentarios y sugerencias que me hicieron los evaluadores de *Historia Crítica*, mis alumnos del curso *Etnología de Colombia* en la Universidad de los Andes y los integrantes del Taller Interdisciplinario UMBRA, espacio de investigación dirigido por Marta Herrera Ángel.

1 El problema de la heterogeneidad de la experiencia histórica y temporal ha sido ampliamente abordado por las ciencias sociales. Algunos estudios relevantes al respecto son Benjamin Lee Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad* [1956] (Barcelona: Barral, 1971), 73-80; Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno* [1951] (Madrid: Altaya, 1994), 53-122; Norbert Elias, *Sobre el tiempo* [1984] (México: Fondo de Cultura Económica, 1997); Marshall Sahlins, *Islas de historias. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* [1985] (Barcelona: Gedisa, 1997); Edmund Leach, *The essential. Anthropology and Society*, Vol. 3 (Londres: Yale University Press, 2000), 174-175 y 182-183; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* [1962] (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997), 315-390 y Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

2 Sobre los ette véase Gustaf Bolinder, “Los últimos indígenas Chimila” [1924], *Boletín Museo del Oro* 18 (1987): 10-27; Gerardo Reichel-Dolmatoff, “Etnografía Chimila”, *Boletín de arqueología* 2:2 (1976): 95-155; Marianne Cardale-Schrimppff, *Techniques of Hand-Weaving and Allied Arts in Colombia (with particular reference to indigenous methods and where possible, including dyeing, fibre preparation and related subjects)* (Ph.D. Tesis Anthropología, University of Oxford, 1972), 122-182; Carlos Alberto Uribe Tobón, “Chimila”, en *Introducción a la Colombia Amerindia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1987), 51-62.

regeneración de patrones similares. Como es de suponerse, semejante conjunto de nociones mantiene estrechos vínculos con las modalidades de conciencia y acción que adoptan los miembros del grupo.

En este orden de ideas, el artículo se divide en seis partes. Con el fin de alcanzar un cabal entendimiento de la concepción nativa del devenir, en el primer acápite se incluyen algunas observaciones geográficas, históricas y etnológicas sobre el área que actualmente habita el grupo. Puesto que los ette no desligan la experiencia temporal de la experiencia espacial, en la segunda sección se exponen ciertas ideas sobre la estructuración mítica del cosmos. En el tercer y cuarto aparte se estudia el dinamismo que se le atribuye a semejante configuración, prestándole una especial atención a la función que desempeñan los procesos cíclicos de destrucción y regeneración. En la quinta parte se examina el sentido particular que los ette le asignan a la historia. Finalmente, en la sexta se analizan las consideraciones nativas relativas al papel que desempeñan los seres humanos en el curso del devenir. A lo largo de toda la exposición se mantendrá que la concepción ette de la historia es lógica y coherente. En ese sentido, y pesar de estar fundada sobre supuestos diferentes, no deja de presentar ciertas convergencias con la tradición historiográfica de nuestra propia sociedad.

La mayoría de información que se presentan en este artículo se deriva de un trabajo etnográfico realizado durante los años 2003 y 2006 en las diferentes parcialidades que conforman el actual resguardo ette en el Departamento del Magdalena: Ette Butteriya e Issa Oristunna, en el curso medio del río Ariguaní, y Narakajmanta, en las estribaciones septentrionales de la Sierra Nevada de Santa Marta³. La estadía en el terreno permitió establecer vínculos de amistad con los miembros de varias familias indígenas, adquirir cierta competencia lingüística y familiarizarse con el modo de vida y de pensamiento nativo. Debido a que poseían un notable cúmulo de conocimientos, se privilegió el contacto con personas mayores, reconocidas y respetadas en la comunidad. Los relatos que se transcriben a continuación provienen de este grupo de personas⁴.

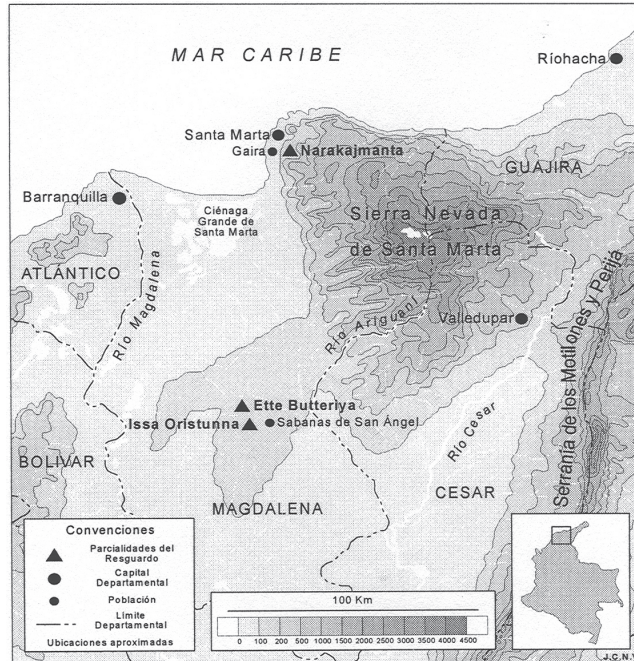
3 Véase Juan Camilo Niño Vargas, *Cosmología e interpretación onírica entre los ette de las Llanuras del Ariguaní*, (Tesis Magíster Antropología, Universidad de los Andes, 2005) y *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007), 1-23.

4 Con el fin de facilitar su lectura, en este artículo se prescindió del uso de signos fonéticos para la transcripción de la lengua de los ette, el *ette taara*, y se prefirió usar el sistema alfabético que la comunidad está tratando de implantar. Las vocales se pronuncian y se escriben igual que en castellano. Lo mismo ocurre con todas las consonantes que aparecen en este texto. El lector interesado en la fonología ette puede consultar la obra de María Trillos Amaya, *Categorías Gramaticales del ette taara -lengua de los Chimila. Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones 10* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1996), 45-77. De igual forma, y con el objetivo de agredir en menor grado el ritmo de la dicción nativa, se prefirió presentar las declaraciones en forma de versos libres y no en el modo de prosa leída.

1. Observaciones geográficas e históricas sobre las llanuras del Ariguani

Los ette aseguran que el territorio que les es familiar tiene como eje central las llanuras que baña el río Ariguani, en el Caribe colombiano. Desde el punto de vista nativo, la planicie se extiende hacia al norte hasta la Ciénaga de Santa Marta, y de oriente a occidente está delimitada por las estribaciones suroccidentales de la Sierra Nevada de Santa Marta y los márgenes de los ríos Cesar y Magdalena. El área comprende los actuales departamentos de Magdalena y César y en ella se encuentran los principales asentamientos ette. La mayoría de población está establecida en un resguardo en el municipio de Sabanas de San Ángel. Esta propiedad está compuesta por dos porciones de tierra separadas por varios kilómetros llamadas, respectivamente, Issa Oristunna y Ette Butteriya. Hace algo más de un lustro se anexó al resguardo una pequeña posesión en las estribaciones noroccidentales de la Sierra Nevada de Santa Marta. Conscientes de que el predio no se localiza dentro de su territorio tradicional, los ette han efectuado una serie de actos rituales orientados a integrarlo efectivamente a su cultura y, entre ellos, el hecho de haberlo bautizado con un nombre indígena: Narakajmanta (Mapa No. 1).

Mapa No. 1: Llanuras del Ariguani y principales asentamientos ette



Fuentes: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, *Atlas de Colombia* (Bogotá: IGAC, 1977), 40-41 y 48-49; Pueblo Indígena Ette Ennaka Penarikwi, *Plan de vida Ette Ennaka* (s.d.) [Santa Marta]: Resguardo Issa Orisstuna 2000), 35.

Gran parte del terreno es llano y, por su baja altitud, está caracterizado por temperaturas altas y sofocantes⁵. Varios ríos y arroyos lo surcan en toda su extensión. La superficie está compuesta por tierras anegadizas de poca elevación y sabanas de mayor altura que son utilizadas como refugios por hombres y animales durante la época de lluvias, cuando los ríos se desbordan y son frecuentes las inundaciones⁶. Ninguna de ellas, empero, se compara en magnitud con la gran formación que sobresale en las mañanas despejadas: la Sierra Nevada de Santa Marta. La Sierra es la frontera del territorio que los actuales ette reconocen como propio.

Como en otras regiones de la zona intertropical, las estaciones lluviosas y secas de las llanuras se siguen y repiten dos veces al año. La topografía, extensión y ubicación latitudinal del área, no obstante, determinan que este ciclo se experimente de una manera mucho más severa que en otros lugares⁷. En el curso medio del río Ariguaní, el período seco más extenso abarca el último mes del año y los tres primeros del venidero, y se caracteriza por la escasez de agua y las altas temperaturas. Las lluvias llegan en abril y se intensifican durante los dos meses siguientes. El agua, entonces, obstruye los caminos, rebosa las ciénagas y estropea los cultivos. Entre julio y agosto un corto período seco, conocido localmente como “veranillo”, interrumpe las monótonas precipitaciones. Su iniciación determina el final de un período de invierno y anuncia el comienzo del siguiente. Las lluvias de la segunda mitad del año son más abundantes y están acompañadas de fuertes vientos y vendavales que destruyen árboles, sembrados y viviendas. Los minúsculos riachuelos crecen, inundan sus contornos e, incluso, cambian de curso, arrastrando todo lo que encuentran a su paso. Esta situación perdura hasta noviembre, punto en el cual el ciclo se completa y vuelve a comenzar. Como se verá más adelante, la forma como se experimenta y se concibe el transcurso de las estaciones está estrechamente relacionada con la forma en la que se entienden y ordenan los acontecimientos históricos.

No se tiene claridad sobre el número y distribución de los grupos étnicos que habitaron la región durante el periodo colonial y, en general, durante todo el gran periodo de tiempo anterior a la invasión española. Los primeros exploradores europeos quedaron sorprendidos por su diversidad lingüística y cultural⁸. En los documentos

5 Ernesto Guhl, *Colombia: Bosquejo de su geografía tropical*, Vol. 1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976), 147.

6 Véase Francisco Javier Vergara y Velasco, *Nueva geografía de Colombia. Escrita por regiones naturales* [1901], vol. 3 (Bogotá: Banco de la República, 1974), 578-579. Otras observaciones pueden encontrarse en Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002), 46-49; y Pablo Vila, *Nueva geografía de Colombia. Aspectos político, físico, humano y económico* (Bogotá: Camacho y Roldan, 1945), 49-50.

7 Véase Ernesto Guhl, *Colombia: bosquejo*, T. I, 187-191 y T. II, 148 y Pablo Vila, *Nueva geografía*, 81-83.

8 Sobre los grupos indígenas de la Gobernación de Santa Marta en el siglo XVI véase el estudio de Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta* (Bogotá: Banco de la República, 1951), 55-111 y Pedro Castro Trespalcacios, *Culturas*

que se refieren al curso medio del río Ariguani y las planicies ubicadas entre los ríos Magdalena y Cesar en el siglo XVI, se hallan observaciones sobre la existencia de numerosos pueblos. Son comunes las referencias a chimilas, caribes, alcoholados y gente blanca⁹. A menudo fueron descritos como gente “desnuda, corpulenta, belicosa y bien experta en manejar arcos y flechas”¹⁰. Estas características, sumadas a la falta de interés de la administración hispánica por colonizar permanentemente el área, hicieron que las expediciones militares españolas se limitaran a la captura de esclavos y facilitaron que los nativos conservaran una relativa independencia económica y política.

Otra situación muy diferente puede percibirse al examinar las fuentes documentales del siglo XVIII¹¹. La expansión de la frontera agrícola y ganadera europea de este siglo tuvo como consecuencia el recrudecimiento de los enfrentamientos armados. Los intereses de la administración colonial estaban orientados a dominar de una forma efectiva el espacio y la población de las llanuras. En este contexto, la diversidad cultural se simplificó. Al parecer, el etnónimo Chimila se generalizó, perdió precisión etnológica y tendió a transformarse en un calificativo peyorativo que legitimaba la agresión¹². Las incursiones esporádicas concluyeron para dar paso a un proyecto de sojuzgamiento mucho más sistemático y violento¹³. Una nueva política de poblamiento español fue de la mano de la ejecución de campañas encaminadas a arrasar el soporte material de la cultura indígena. La destrucción de poblados, la quema de cultivos y la captura y reubicación de prisioneros se volvieron comunes. Tal y como

aborígenes cesarences e independencia de Valle de Upar (Bogotá: Biblioteca de Autores Cesarences, 1979), 19-26 y 36-52.

- 9 Véase, por ejemplo *Relaciones y visitas a los Andes*, Vol. 2, comp. Hermes Tovar Pinzón (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993-1996), 311-354; y Lucas Fernández Piedrahita, *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada* [1688], Vol. 1 (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942), 135.
- 10 Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1625], Vol. 3 (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981), 85. Otras afirmaciones similares también se encuentran en Lucas Fernández Piedrahita, *Historia General*, Vol. 1, 155; y Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* [1847] (Bogotá: Gerardo Rivas Moreno Editor, 1997), 537.
- 11 Véase, por ejemplo, José M. De-Mier, *Poblamientos en la Provincia de Santa Marta. Siglo XVIII*, (Bogotá: Colegio Máximo de las Academias de Colombia Libreros Colombianos, 1987) y Antonio Julián, *La perla de América. Provincia de Santa Marta* [1787] (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1980), 154-176.
- 12 Sobre la manipulación política de las categorías “Chimilas” y Español” en el siglo XVIII puede consultarse Marta Herrera Ángel, “Chimilas y Españoles: El manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII”, *Memoria y sociedad* 7:13 (2002): 5-24.
- 13 Sobre los violentos enfrentamientos que tuvieron lugar durante siglo XVIII en el área véase, entre otros, Wadsworth Clarke Douglas, *Patterns of Indian Warfare in the Province of Santa Marta* (Ph.D. Thesis History, University of Wisconsin, 1974), 78-100; Orlando Fals Borda, *Mompóx y Loba. Historia doble de la costa 1* [1979] Bogotá: Universidad Nacional, 2002), 103-114; Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar*, 249-304 y Carlos Alberto Uribe Tobón, “La rebelión Chimila en la Provincia de Santa Marta, Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVIII”, *Estudios Andinos* 7:13 (1977): 113-165.

aparece en los documentos, el objetivo era “aterrorizar”, “destruir” y “aniquilar”¹⁴. En algunas ocasiones la violencia ejercida alcanzó tal grado que los indios, por iniciativa propia, prendieron con fuego sus pertenencias y sembrados¹⁵. Después de varios siglos de resistencia, la población indígena del Ariguaní fue sometida.

Aunque la presión que ejercía el régimen colonial se redujo con las guerras de independencia del siglo XIX, las bases necesarias para la expansión de la economía ganadera y la colonización campesina ya estaban sentadas. La explotación de petróleo y maderas, y la construcción de ferrocarriles y carreteras aceleraron estos procesos¹⁶. Con ellos finalizó el relativo aislamiento de los nativos que habían logrado resguardarse en las zonas selváticas del área¹⁷. De gozar de cierta autarquía y dominio sobre sus tierras, los indígenas pasaron a ser peones y jornaleros en haciendas ganaderas, ocupando uno de los lugares más bajo en una intrincada red de relaciones asimétricas¹⁸. La creación de un resguardo en 1990 alivió tal estado de cosas y propició un espacio en el cual la vida tradicional podía desarrollarse con mayor libertad¹⁹. A pesar de esto, los ette siguen enfrentando graves problemas relacionados con la falta de tierras y la violencia ejercida por grupos armados paraestatales.

Los traumáticos eventos que han tenido que enfrentar, aunados a una arraigada actitud orientada al mimetismo y al ocultamiento, condujeron a varios investigadores a considerar que los grupos indígenas de la región estaban o, bien, al borde de la extinción o, bien, en franco estado de descomposición²⁰. Con todo, pareciera que el cambio social se hubiera efectuado por medio de esquemas culturales propios que,

14 José M. De-Mier, *Poblamientos*, T. II, 261 y 403.

15 Véase Marta Herrera Ángel, *Ordenar para Controlar*, 304 y José M. De-Mier, *Poblamientos en la Provincia*, T. II, 324-325 y 347.

16 Sobre el desarrollo e impacto que tuvieron estos procesos véase, entre otros, Orlando Fals Borda, *El presidente Nieto. Historia doble de la costa 2* [1981] (Bogotá: Universidad Nacional, 2002), 77-89 y Carlos Alberto Uribe Tobón, “La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y de las Tierras Bajas Adyacentes” en *Geografía Humana de Colombia. Nordeste indígena*, T. II (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992), 9-214 y 74-77.

17 Varios viajeros y etnógrafos visitaron al grupo en estas condiciones. Véase, por ejemplo, Gustaf Bolinder “Los últimos indígenas”, 10-27 y Joseph de Brettes “Chez les indiens du nord de la Colombie. Six ans d’explorations”, *Le Tour du monde* 4 (1898): 61-96 y 434-480.

18 Al respecto véase, entre otros, Héctor Osorio Gallego, “Chimila”, *Artículos en lingüística y campos afines* 6 (1979), 20-48 y Carlos Alberto Uribe Tobón, “Chimila”, 59-61.

19 Véase Pueblo Indígena Ette Ennaka Penarikwi. *Plan de vida Ette Ennaka* (Issa Oristunna, 2000).

20 Véase, por ejemplo, Norman A. Mc Quown, “The Indigenous Languages of Latin America”, *American Anthropologist* 57 (1955), 501-570, 521 y 549; Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Vol. 1 (Bogotá: Procultura, 1985), 17; Carlos Alberto Uribe Tobón “La rebelión”, 117 e Ignacio Zarante, Diego Ossa, Roberto Mendoza y Gustavo Valvuela, “Descripción etnográfica, demográfica, y características en la salud de las comunidades indígenas visitadas por la Gran Expedición Humana”, en *Geografía humana de Colombia. Variación biológica y cultural en Colombia*, T. 1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000), 157-227 y 188.

integrando nuevos acontecimientos a experiencias pasadas, les permitieron salvaguardar su identidad étnica. Hoy día comparten un complejo conjunto de prácticas y representaciones diferente del de sus vecinos mestizos y, en mucho sentidos, similar al de otros pueblos indígenas de América. A pesar que no existe un consenso general sobre un nombre grupal, todos rechazan el etnónimo chimila y prefieren identificarse con la expresión *ette*, literalmente, “gente”. Comparten una misma lengua, el *ette taara*, y aseguran provenir de un ancestro mítico común: Yaau. Los especialistas tienden a considerarlos como un pueblo de habla chibcha y, en esa medida, emparentado con otros grupos de los Andes Orientales, el Caribe colombiano y la Baja Centroamérica²¹.

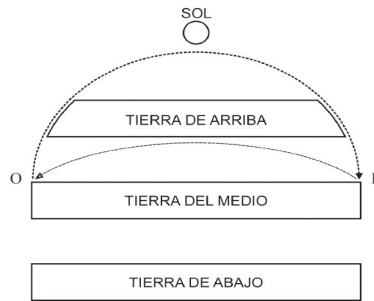
2. La estructura del universo

Los ette consideran que el cosmos, en su forma actual, comprende tres grandes regiones superpuestas. Todas se designan con la ayuda de una expresión cuya traducción más acertada es “tierra”, *itti*. La totalidad de lo existente se organiza, así, sobre la Tierra de Abajo, la Tierra del Medio y la Tierra de Arriba. Su ordenamiento es el mismo que el de un edificio de tres pisos: la Tierra de Abajo sostiene a la del Medio y ésta, a su vez, a la de Arriba. La bóveda celeste de una región inferior constituye el suelo de la superior. Inversamente, el suelo de una región superior hace las veces de cielo de una inferior.

Esta organización hace que la comunicación entre una y otra Tierra sea restringida y que la vida se desarrolle en cada una con cierta independencia. Los límites naturales que las separan son lo suficientemente grandes como para que sólo una pequeña cantidad de relaciones directas puedan ser mantenidas. Entre los vínculos que unen a la Tierra del Medio y la Tierra de Arriba, por ejemplo, se encuentra la participación del ciclo del día y de la noche que marca el recorrido del sol. En el extremo oriental del universo se cree que está emplazada una gran puerta por donde el astro empieza su recorrido hacia occidente. Allí reposa un instante y continúa por un pasaje que lo conduce a la Tierra de Arriba en donde reanuda su travesía en sentido inverso. El día de la región intermedia resulta ser la noche de la superior y viceversa. La Tierra de Abajo, por el contrario, se considera una región de tinieblas y oscuridad, a la que sólo puede accederse por ciertas grutas y pozos de agua (Figura No. 1).

21 Véase, entre otros, Terrell Malone “Chimila: Chibchan, Chocoan, Carib, or Arawakan?”, Ponencia en el XLVII Congreso Internacional de Americanistas (Nueva Orleans, 1991), 14-15 y Adolfo Constenla Umaña, “La familia chibcha”, en *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, ed. María Luisa Rodríguez de Montes (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993), 75-125, 106-109 y 120.

Figura No. 1: Estructura del universo



El mundo de los ette, y el de todos los pueblos que les son contemporáneos, está ubicado sobre la Tierra del Medio. Este nivel fue preparado por Yauu, creador del universo y principal deidad masculina ette, para que sirviera de hogar al género humano. La Tierra del Medio, además, se corresponde con el torso de una poderosa entidad femenina. Algunos ette la denominan Yunari Kraari.

“... Yunari es la misma Tierra
 Los arroyos son sus venas y las aguas son su sangre
 En su espalda y su pecho están los ette
 Sobre Yunari viven los ette

Yunari está en la Tierra del Medio
 Ella es la Tierra del Medio
 Arriba hay cielo y abajo hay agua y en ambos lados vive gente
 Por eso decimos que los ette viven en el medio...”

(Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yauu, Narakajmanta, septiembre de 2003)

Yunari Kraari también se conoce como Narakajamanta. El primer nombre hace referencia a su avanzada edad y considerable extensión: *yunari* comúnmente se traduce como “anciana” o “abuela” y *kraari* como “extenso” o “grande”. El segundo vocablo, *narakajmanta*, expresa la idea de maternidad: *nara* es un posesivo plural y *kajmanta* designa al progenitor femenino. La Tierra del Medio es una “madre tierra”. Mientras que ríos y arroyos son asimilados a sus venas y a su sangre, la vegetación hace las veces de su piel y vellosidades. Su ombligo, ubicado en los mitos en un pozo de agua cerca de la población de Sabanas de San Ángel, coincide con el centro del universo.

Sobre la Tierra del Medio está la Tierra de Arriba. Puesto que el cielo de la primera constituye el suelo de la segunda, varios fenómenos atmosféricos mundanos son interpretados como eventos que se desarrollan en la región superior. Cuando varios cúmulos de nubes se agrupan en forma de círculo en el mundo de los ette se cree que los pobladores del cielo han abierto una ventana para observar a sus vecinos

de abajo. Ellos son los *ette koronda*, “la gente con caparazón”, “la gente con pieles gruesas”. Haciendo salvedad del gran grosor de su piel, ni su aspecto ni sus hábitos culturales y lingüísticos difieren considerablemente de los de cualquier otro ette. Su mundo, asimismo, no es idéntico pero tampoco completamente extraño a la geografía de la Tierra del Medio. Aunque un tanto diferentes, en la Tierra de Arriba también hay selvas y montañas, ríos y llanuras, poblaciones de mestizos y de indígenas.

Por fin, en la base del cosmos está la Tierra de Abajo. A diferencia de lo que sucede con la Tierra de Arriba, no existe un consenso claro sobre sus características precisas. Como sea, muchos ette coinciden en afirmar que es un mundo de agua, poblado por exóticos pueblos y animales. Debido a que no participa del recorrido del sol también se considera una región privada de luz, sólo apta para criaturas nocturnas. Armadillos y caracoles de inmensas proporciones son dos clases de seres que deambulan por esos territorios.

La estructura de los diferentes niveles se conserva gracias a postes de madera emplazados en los límites de la Tierra del Medio. El cielo descansa sobre pilares de la misma manera en que el techo de una casa reposa sobre horcones. Cada uno de ellos es comparado con individuos ette en cuyos hombros reposa el peso del firmamento. El cielo y la tierra tiemblan cada vez que uno de estos hombres se mueve con el fin de relajar su cuerpo de alguna posición incómoda.

3. Ciclos destructivos

A grandes rasgos, la estratificación del universo ette es similar a la que se encuentra en otras poblaciones indígenas de América²². De hecho, la idea de un mundo humano encajonado entre varias regiones cósmicas está bien presente en otros pueblos chibchas. Mientras que los *kogi* de la Sierra Nevada de Santa Marta piensan que el cosmos es un enorme huevo dividido en nueve secciones, los cuna del Darién sostienen que se compone de doce capas superpuestas²³. Los *barí* de la Serranía del Perijá, por su parte, aseguran que la tierra habitada por hombres y animales está justo en el medio de un submundo acuático y seis cielos²⁴. Una situación no muy distinta puede

22 Sobre la estratificación del cosmos en América indígena véase Claude Lévi-Strauss, *La alfarera celosa* [1985] (Barcelona: Paidós, 1986), 111-116 y Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Orfebrería y chamanismo* (Medellín: Compañía Litográfica Nacional, 1990), 23-32. Observaciones generales sobre este mismo tema se encuentran en Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* [1968] (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994), 213-217.

23 Para los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta consúltese Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, T. I, 225-227. Sobre los cuna del Darién véase Jorge Morales Gómez, “Los indios cuna”, en *Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico* T. IX (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992), 63-92 y 83.

24 Orlando Jaramillo Gómez, “Los *barí*”, en *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena*, T. II (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992), 343-429 y 409.

constatarse entre los u'wa de los Andes orientales y los bribri y cabecar de la Sierra de Talamanca en Costa Rica, los que comparten la idea de un universo tripartito²⁵.

La singularidad del pensamiento ette radica en que le otorga un dinamismo único a esta organización. La actual tripartición del universo no constituye un requisito para su funcionamiento. Ni la Tierra del Medio siempre ha estado en el medio, ni el universo siempre ha constado de tres regiones. El cosmos se ha venido transformando a través del tiempo, siguiendo una secuencia predeterminada en donde los ciclos destructivos marcan el ritmo del devenir. La extendida idea de un principio y un fin del hombre y la naturaleza, se complementa con aquélla que supone que la transición de uno a otro extremo está caracterizada por drásticos cambios en la estructuración de lo existente. La historia se realiza mediante la modificación del espacio. En ese sentido, la concepción ette pareciera alejarse de la de los pueblos chibchas y encontrar paralelos en la de algunos grupos mesoamericanos y amazónicos²⁶.

“... Ahora la tierra está joven
Pero antes no era así
Antes los ette no estaban por acá
Estaban arriba y bajaron
Cayeron de arriba...

... Los de antes eran los antiguos
Y antes hubo otros y otros y así
Por ahí se ven sus cosas
Huesos y múcuras que salen de la tierra
Todos destruidos porque Yaau los acabó...”

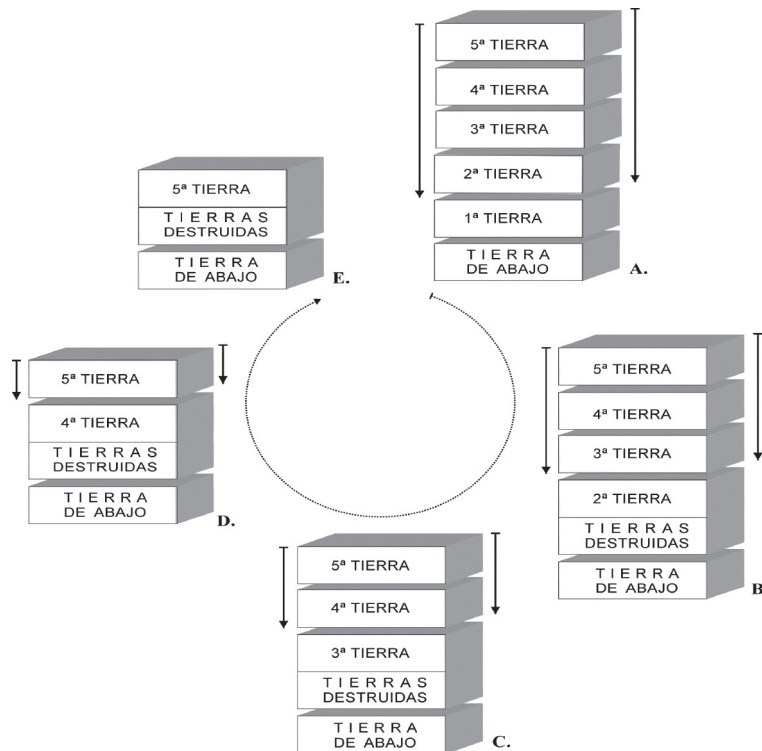
(Luciano Mora Juurananta, Issa Oristunna, noviembre de 2003)

25 Sobre la estratificación entre los u'wa véase Ann Osborn, *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa* (Bogotá: Banco de la República, 1995), 73-75. Sobre el mismo tema en grupos chibchas de la Baja Centroamérica es relevante Maria E. Bozzoli, *El nacimiento y la muerte entre los bribris* [1979] (San José: Universidad de Costa Rica, 1986), 19 y Alfredo González Chávez y Fernando González Vásquez, *La casa cósmica talamancaña y sus símbolos* (San José: Universidad de Costa Rica, 1994), 88-89.

26 Las catástrofes y los ciclos de destrucción son temas recurrentes entre grupos mesoamericanos. Véase, por ejemplo, Federico A. Peterson, *México Antiguo* [1959] (México: Editorial Herrero, 1966, 213-235; Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista* [1955] (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 101-107. De otro lado, también se pueden encontrar interesantes similitudes entre los ette y algunos pueblos del nordeste amazónico como los yukuna-matapí un grupo arawak de la cuenca del río Mirití-Paraná. Véase, Martín von Hildebrand y Elizabeth Reichel, “Indígenas del Mirití-Paraná”, en *Introducción a la Colombia Amerindia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1987), 135-150 y 146; Elizabeth Reichel de von Hildebrand, “Astronomía yukuna-matapí”, en *Etnoastronomías americanas*, comps. Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel de von Hildebrand (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987), 193-232, 218-219 y 232.

Pese a que son muy pocos los informes que pueden recogerse sobre la forma primitiva del universo, muchos están de acuerdo en que tuvo que estar compuesto por la Tierra de Abajo y cinco tierras superpuestas sobre Yunari Krari (Figura No. 2, Esquema A). El primer ciclo destructivo trajo como consecuencia que las cuatro tierras superiores se desplomaran sobre la primera, acabando por completo con todos sus habitantes y reduciendo el número de los niveles poblados (Figura No. 2, Esquema B). Esta situación se repitió dos veces más. Los niveles superiores cayeron con todo su peso sobre aquel que en ese momento descansaba sobre Yunari Krari, dejando una superficie de ruinas y escombros a su paso (Figura No. 2, Esquemas C y D). La organización actual del universo es, así, el resultado de tres grandes catástrofes (Figura No.1; Figura No. 2, Esquema E). Al igual que sus predecesoras, su existencia también es temporal. Los ciclos destructivos sólo terminarán una vez que el quinto y último nivel descienda sobre el cuarto y la organización tripartita del cosmos ceda su lugar a una dual (Figura No. 2; Esquema E). A diferencia de las demás tierras, la de Abajo permanece estable y no entra a formar parte activa del gran proceso.

Figura No. 2: Ciclo del universo



No se tienen noticias precisas sobre los sucesos que tuvieron lugar durante los primeros ciclos destructivos. Los ancianos más versados en el tema consideran impo-

sible que alguien sepa con exactitud lo que sucedió. Algo diferente ocurre con el proceso de destrucción que, otorgándole al universo su configuración actual, causó que la cuarta tierra cayera sobre la tercera. Numerosas narraciones míticas se refieren a tal acontecimiento²⁷.

La tercera Tierra estaba poblada por los *ette chorinda*, “la gente de antes”, “los antiguos” (Figura No. 2, Esquema C). Era un pueblo extremadamente belicoso. Los hombres se entrenaban en el manejo de la macana, el arco y las flechas envenenadas desde muy temprana edad. Sus jefes podían transformarse en bestias asesinas y lanzar dardos invisibles a sus enemigos. Estas habilidades y su marcada agresividad los condujo a vivir en un estado permanente de guerra con poblaciones indígenas y no indígenas. Se asegura que eran estas personas, y no los actuales ette, los verdaderos “chimilas”. Sus más grandes enemigos, de otro lado, son frecuentemente identificados como “españoles”. La dureza con la que los mitos describen los enfrentamientos entre estos dos bandos sólo es comparable con los crudos testimonios que se encuentran en las crónicas del siglo XVIII. Las muertes, las decapitaciones, las quemaduras de cultivos, la destrucción de poblados, las luchas cuerpo a cuerpo, la captura de prisioneros y el hambre son temas que aparecen en ambas fuentes²⁸. En ese sentido, la mitología debe ser vista como una valiosa fuente de información histórica.

La violencia generalizada en que se desarrollaron las relaciones humanas de esta tierra propició la aceleración del ciclo destructivo. Muchos indígenas coinciden en que “había mucha muerte y mucha guerra” y que la espalda de Yunari Krari estaba completamente manchada de sangre. Esta situación enfureció a Yaau, quien no pudiendo soportar el sufrimiento que sus hijos se causaban entre sí, decidió preparar la llegada de un nuevo mundo por medio de incendios, inundaciones y ventiscas. Se cuenta que Yaau prendió fuego, vertió agua y sopló viento repetidamente sobre hombres, animales y plantas hasta que ningún ser vivo quedó en pie.

“... En la tierra había mucha sangre y guerra
Yunari Krari estaba triste porque su espalda estaba manchada
Entonces la tierra se tenía que acabar
Se iba a acabar con fuego, agua y viento

Yaau mandó fuego, agua y viento, uno detrás de otro
Prendió fuego y más fuego hasta que todo quedo quemado
Después vertió agua y más agua hasta que quedó todo inundado

27 Véase Juan Camilo Niño, *Cosmología e interpretación*, Anexo A y *Ooyorijasa*, 295-298 y 301-302. En el material recogido por Gerardo Reichel-Dolmatoff entre el grupo a mediados del Siglo XX, también se encuentra una historia relativa a un cataclismo universal. Véase Gerardo Reichel-Dolmatoff, “Mitos y cuentos de los indios chimila”, en *Boletín de arqueología* 1:1 (1945): 4-30.

28 Véase Antonio Julián, *La perla*, 154-158; José M. De-Mier, *Poblamientos en la Provincia* T. I, 82 y 224-225; T. II, 145, 162, 261, 312, 390, 396 y 403. También son relevantes Wadsworth Clarke Douglas, *Patterns of Indian*, 86-90 y 151-156; Marta Herrera, *Ordenar para controlar*, 265-286.

Más tarde sopló viento y más viento hasta que todo quedó tumbado
Y así otra vez...”

(Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)

Una vez que el agua y el fuego terminaron de limpiar el cuerpo de Yunari Krari, la cuarta tierra pudo descender. El mundo de los “españoles” y los *ette chorinda* quedó sepultado bajo espesas capas de barro. Sus culturas quedaron reducidas a huesos y fragmentos de cerámica. En la mayoría de historias su destrucción fue total y sólo en algunas pocas ocasiones se sostiene que un pequeño grupo de indígenas pudo sobrevivir ocultándose en un hoyo cavado en el suelo²⁹.

4. Procesos regenerativos

El proceso destructivo sigue un curso que por ningún motivo es arbitrario y que, antes bien, delata la sutileza y complejidad de la concepción ette del devenir. El fuego es el primer elemento que se descarga sobre la tierra. Enseguida está el agua y, después, el viento. Este orden se repite una y otra vez hasta que todo queda convertido en una mezcla de lodo y cenizas. Despojados de su carácter hiperbólico, los tres motivos son bien conocidos por los ette. En efecto, pareciera existir una relación bastante estrecha entre los acontecimientos históricos, el ciclo anual estacionario y la actividad horticultora. El vínculo que se sugiere relaciona tres ordenes de fenómenos que, aunque bien diferenciados, se les atribuye un mismo carácter cíclico. El fuego y el agua que periódicamente destruyen el mundo, las temporadas de verano e invierno que se suceden anualmente y, por fin, la quema y las lluvias necesarias para el desarrollo de la agricultura, se replican mutuamente. Debajo de ellos subyace una idea central dentro del pensamiento ette: la de regeneración (Figura No. 3). Independientemente de sus dimensiones, todos los elementos destruyen y crean y, al hacerlo, delatan el paso del tiempo y permiten el desarrollo de la vida.

Figura No. 3: Elementos de regeneración



29 Algunos de estos motivos aparecen en el material mitológico recogido por Gerardo Reichel-Dolmatoff a mediados del siglo XX. Por un lado, se narra cómo los chimila “bajaron” a la tierra desde alguna región superior. Por otro, se relata que un grupo de indios pudieron salvarse del diluvio construyendo “una gran casa de piedra bajo la tierra”. Véase Gerardo Reichel-Dolmatoff, “Mitos y cuentos”, 6-7.

La estrecha relación entre los ciclos estacionales severos y la presencia de mitos e historias relativas a catástrofes universales ha sido tempranamente notada por diferentes estudiosos³⁰. En el caso ette, el fuego y el agua que Yaau arroja sobre los hombres reproduce, a una escala mayor, el intenso calor y las torrenciales lluvias que se suceden anualmente en la región. Los indígenas experimentan cada año el modelo que funda y hace tangible la historia universal. La estación seca y, en especial, aquella con la que se inicia el año, es descrita como una época de sed y sequedad. Durante ella son frecuentes los sueños y presagios que anuncian el fin del mundo. Las lluvias que determinan su final están acompañadas de inundaciones, enfermedades y, en el peor de los casos, vientos huracanados que destruyen casas y cultivos. Sin embargo, y sin que implique ninguna clase de paradoja, su llegada también se espera con ansiedad. El invierno supone la continuación exitosa de la actividad agrícola y, consecuentemente, la perennidad la vida social.

Inevitablemente unido a la estacionalidad, el ciclo agrícola también replica la tragedia humana. En su conjunto, la actividad horticultura, la tala y la quema que exige, las lluvias de las cuales depende coinciden con el desarrollo del gran proceso destructivo. La regeneración universal encuentra otro modelo terrenal en el método del horticultor. Con el objeto de convertirla en un terreno productivo, la tierra es despejada con hachas y machetes de la vegetación silvestre que la cubre. Los desechos que la labor deja son quemados antes que el verano llegue a su fin, transformando el paisaje en una mixtura de luces y humo. Las semillas conservadas en la estación seca son depositadas en un suelo compuesto por cenizas a la espera de las lluvias venideras. Dependiendo de la época del año y la dirección de donde se oiga tronar, las precipitaciones pueden ser de Yaau o de su contraparte femenina Numirinta. El agua de las dos deidades se encarga de limpiar la tierra y propiciar el crecimiento de nuevas plantas.

Esta generación de vida, bien presente en el ciclo estacionario y el agricultor, atraviesa por igual los acontecimientos históricos. De hecho, la simetría entre las tres dimensiones se expone mediante una hermosa analogía. Tal y como acontece en otros grupos chibchas, los ette gustan comparar las personas con semillas.³¹ El proceso antropogénico es análogo al de la germinación. Los seres humanos son el resultado de una siembra. Como cualquier otro grano, fueron depositados en una tierra sometida a las quemas, las lloviznas y al cuidado de las grandes deidades. Así lo expresó una anciana ette:

“... Antes que bajara el mundo Yaau salvó una pareja de cada grupo de indios...
Yaau los salvó en pensamiento
Como cuando uno salva una semilla para la próxima cosecha

30 Véase, por ejemplo, James George Frazer, *El folklore en el antiguo testamento* [1907-1918] (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 66-187.

31 Véase María E. Bozzoli, *El nacimiento*, 14, 30 y 42; Enrique Margery Peña, *Mitología de los Bocota del Chiriqui* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994), 44; Ann Osborn, *Las cuatro estaciones*, 180-182 y Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, T. II, 85-88.

El actuó así porque quería a sus hijos
Quería que se salvaran de tanta violencia

Cuando ya estaban seguros mandó el fuego y el agua y todo quedó enterrado
Entonces cogió esas semillas y las fue esparciendo por el mundo...”

(Luisa Granados Diñato, Ette Butteriya, octubre de 2003)

La labor de Yaau más que puramente creativa es de fertilización. Su fuego y su agua poseen virtudes disolventes pero también germinativas. Sobre la masa informe que el proceso destructivo originó, y de la misma manera en que un agricultor se esmera por hacer que el grano de maíz se convierta en mazorca, la deidad se encargó de garantizar la aparición de un nuevo pueblo. Su tarea, por ende, sólo podía ser llevada a cabo con la ayuda de una entidad femenina: Yunari Krari. El nuevo mundo es el producto de su cohabitación simbólica. Yunari, la tierra, con su enorme capacidad generativa fue fertilizada por Yaau. Por eso, y sin importar su antigüedad, la tierra de los ette descendió del cielo como tierra nueva, como semilla recién germinada. Las descripciones de su estado prístino siempre están acompañadas de adjetivos que resaltan su pureza.

“... Yaau limpió toda la espalda de nuestra madre
La limpió de la sangre con agua y con fuego
Dejó todo nuevo
Tierra y plantas nuevas...

... Hizo su trabajo para sus hijos
Para que bajaran nuevos
Los chimilas se acabaron, esos eran los de antes
Nosotros somos gente nueva
Somos *ette takeke*...”

(Rafael Mendiñeta Diitu, Ette Butteriya, octubre de 2003)

Esa “gente nueva” estaba conformada por los padres de los padres de los actuales indígenas. Los ette, de esta suerte, no se consideran un pueblo de orígenes remotos. No establecen ningún tipo de lazos genéticos con las poblaciones que otrora habitaron el área. Tampoco creen que el material arqueológico hallado en su territorio tenga relación con su cultura. La identificación con los “chimilas” es rechazada abiertamente, tendiéndoles a imputar características opuestas a las que se adjudican a sí mismos. Nada más odioso para un ette que la violencia, la belicosidad y la brujería del antiguo pueblo. Sobre todas las cosas, ellos son *ette takeke*, “gente nueva”, expresión que, por lo demás, utilizan habitualmente para autodenominarse.

A pesar de partir de un conjunto diferente de supuestos, la historiografía tradicional señala la misma ruptura enfatizada por la mitología indígena. La violencia ejercida durante el siglo XVIII contra las poblaciones nativas de las llanuras de Ariguaní representó la consu-

mación de un largo proceso. El sometimiento de los grupos que los europeos denominaban “chimilas” coincidió, para las poblaciones nativas, con la destrucción del universo y el fin de un orden social particular. Simultáneamente, significó la posibilidad de regenerarse y construir una nueva identidad étnica. En la historia indígena, la llegada de los *ette takeke* marca el inicio de una nueva era en donde el pasado ha sido abolido. Los ette son hombres nuevos en una tierra nueva. Las faltas y errores de la humanidad han sido redimidos por medio de catástrofes y cataclismos.

El proceso de regeneración termina en este punto. Con el correr del tiempo, la lozanía de este nuevo mundo se irá desvaneciendo y los seres humanos enfrentarán un nuevo ciclo destructivo. Los actuales ette piensan que ese momento no está lejos. La violencia política de la región los conduce a pensar que la espalda de Yunari Krari otra vez se encuentra manchada de sangre. En su opinión, sus vecinos mestizos sostienen una cruel guerra que tarde o temprano encolerizará a Yaau y estimulará el fatídico descenso de los *ette kooronda*. Con este suceso los ciclos cósmicos concluirán definitivamente y el universo entrará en un estado de pasividad. A diferencia del de todos sus antecesores, el mundo de los *ette kooronda* será eterno. No habrá violencia de ninguna clase ni una sexta tierra que caiga sobre él.

5. El sentido de la historia

Para los ette, las destrucciones y recreaciones periódicas del cosmos hacen parte del ritmo fundamental del devenir. A diferencia de lo que ocurre en la mitología de otros grupos, los cataclismos y las catástrofes no se restringen a un pasado remoto o a un futuro más o menos lejano. Tampoco son concebidos como situaciones únicas o anómalas. Ante todo, hacen parte del curso normal de la historia. El tema no sólo está reservado a la tradición oral. También aparece, y con bastante frecuencia, en los sueños, en los dibujos de los niños y en las conversaciones informales de los adultos. Este hecho tiene importantes consecuencias.

A la historia le es adjudicado un sentido, una dirección predeterminada que orienta, o al menos trata de orientar, el curso de los acontecimientos. El devenir está sometido a un modelo trascendente que, en su nivel más general, se corresponde con el ciclo total del universo y, en un nivel más inclusivo, con el orden de sucesión de los eventos que se desarrollan en cada una de las diferentes Tierras. En el primer caso se constata un trayecto lineal: un universo compuesto por seis grandes regiones gradual e inevitablemente se transforma en uno de solamente dos. El segundo, por su parte, es cíclico: haciendo salvedad de la quinta y última, en cada tierra se verifican una serie de acontecimientos que se reproducen y repiten en el tiempo. En las dos situaciones los sucesos no son un despliegue de arbitrariedades. Antes bien, acusan una estructura coherente y, sobre todo, llevan a un fin preciso. El universo cambia de estructura a través del tiempo por medio de ciclos destructivos y regenerativos que comparten patrones similares.

Dentro de esta lógica, el acontecimiento adquiere una particular naturaleza. Los grandes eventos históricos difícilmente pueden considerarse como arbitrarios. Su realidad, el hecho de que se concreten en el tiempo, no depende del valor que tienen en sí mismos sino, al contrario, de su participación en el modelo trascendente que dirige el curso del devenir. Este hecho es más acusado si se tiene en cuenta que la historia se desarrolla de forma semejante cada vez que una Tierra desciende y destruye a la que precede. A grandes rasgos, los sucesos se repiten. Su carácter contingente se diluye en las fuerzas que ordenan la historia, percibiéndose como réplicas más o menos fieles de un original. Una y otra vez, Yaau ha mandado fuego, agua y viento sobre el mundo; una y otra vez la naturaleza ha vuelto a renacer de las cenizas y el lodo; una y otra vez los hombres han manchado de sangre la espalda de Yunari Krari.

En definitiva muy poco puede hacerse para impedir las grandes catástrofes universales. El ciclo cósmico, al igual que el climático, sigue un curso cuya orientación es independiente de la voluntad humana. Ante semejante situación, hombres y mujeres se afanan por calcular la época en que viven y prever los sucesos que tendrán que enfrentar. Las narraciones míticas de tiempos pretéritos se proyectan en el futuro, convirtiéndose en conocimientos sobre el porvenir. De la misma manera en que la aparición de ciertas constelaciones en el horizonte sirve para determinar el punto en el que se encuentra el ciclo agrario, algunos fenómenos naturales y sociales anuncian la proximidad o lejanía de un periodo de destrucción. La violencia política, la desaparición del bosque tropical y el paulatino abandono del modo de vida tradicional por parte de los jóvenes son para los ette signos que delatan la condición terminal de su mundo. Saben que pronto Yaau se hartará de esta caótica situación y desencadenará un nuevo proceso destructivo.

6. El devenir y la acción humana

A pesar de todo, esta modalidad de la experiencia histórica no debe ser tomada en un sentido demasiado rígido. Tampoco debe suponerse que el fatalismo sea la actitud predominante que la acompaña. Más que un desenvolvimiento mecánico de los acontecimientos en el tiempo, lo que se constata es una realización más o menos discontinua de eventos previamente fijados. La historia tiene un sentido y un fin preciso, pero la velocidad de los procesos por los que se concretiza puede ser objeto de manipulación. Si bien la destrucción del mundo es inminente, este acontecimiento puede ser acelerado o retardado a través de diferentes medios. La precaria condición que soportan los ette por el hecho de hallarse en una trayectoria conclusiva del ciclo cósmico, no los conduce a asumir una postura pesimista ante la vida³².

32 En ese sentido, la concepción ette de la historia pareciera ser mucho más flexible que aquélla con la que tradicionalmente se ha caracterizando el pensamiento de otros grupos indígenas y, en especial, el de los mesoamericanos. Para Jacques Soustelle, por ejemplo, el hombre mesoamericano “está dominado por el sistema de los destinos, no le pertenece ni su vida terrestre ni su supervivencia en el más allá, y su existencia sobre la tierra está sobredeterminada en todas sus fases”. Jacques Soustelle, *La vida cotidiana*, 123. También véase Tzvetan Todorov, *La conquista*

Varios conjuntos de prácticas y representaciones dejan entrever las posibilidades que tienen los seres humanos de prever el futuro e intervenir en el curso de la historia. Entre muchos indígenas son populares las historias de héroes que pudieron retrasar el descenso de la Tierra de Arriba, congelando a los *ette kooronda* en el firmamento o convirtiéndolos en constelaciones. Su acción arquetípica es imitada en la vida diaria por los ancianos y los especialistas religiosos del grupo. Cada vez que los niveles de violencia aumentan, las lluvias se retardan o el verano se torna demasiado intenso, esto es, cada vez que aparecen signos de descomposición en el mundo, los ette despliegan una vasta gama de recursos orientados a recordarle a Yaau que ellos, sus hijos, aún son muy jóvenes para desaparecer. Sobre el género humano y, en especial sobre los ette, descansa la enorme responsabilidad de retrasar, hasta donde sea posible, el fin del mundo.

La dinámica de las acciones cambia en función del síntoma que se presente. Un temblor de tierra demanda la celebración de una reunión en una vivienda construida siguiendo los parámetros tradicionales. Los hombres de mayor edad abrazan con sus manos cada uno de los postes que sostienen el techo y oran para que los pilares del universo se mantengan firmes, impidiendo que el firmamento se desplome. El ambiente ritual en el cual la labor se desarrolla permite identificar las vigas de madera de la casa con las inmensas columnas cósmicas. De otro lado, ante una prolongada sequía los esfuerzos de los ette se centran en la organización de fiestas en donde se ofrece a las deidades una cantidad considerable de bebidas fermentadas. La aceptación del líquido por parte de ellas será reflejada en el mundo de los hombres en forma de tormentas y precipitaciones. Si, por fin, se trata de estallidos de violencia, la atención recaerá en la recitación de extensas plegarias y ensalmos. Este ejercicio tiene por objetivo disuadir a los jóvenes de entrar a formar parte del ciclo de agresiones y, así, impedir que el suelo se manche de sangre derramada por indígenas.

Los siguientes apartes de una ensoñación, junto con la interpretación que recibió y las reacciones que suscitó, son otro ilustrativo ejemplo al respecto:

“... Soñé que el mundo quería acabarse
Me mostraron que el mundo quería acabarse
Había sangre y estaba oscuro
Había mucha gente corriendo

La tierra se caía y me tocaba correr
El suelo se movía y se venía para abajo
Me perseguía
Y ruido por todos lados.
La tierra crujía y tronaban relámpagos...

de América. El problema del otro [1982] (México: Siglo XXI, 1998), 72 y 75; Federico A. Peterson, *México antiguo*, 213. Queda por examinar en qué medida la concepción ette de la historia puede aclarar la realidad mesoamericana.

... Daba mucho miedo
 Me sentía triste y miserable
 El fuego acababa todo
 El viento acababa todo

Había que hacer ceremonia porque el mundo se iba acabar
 Los *ette kooronda* estaban apurando para bajar
 Eso iba a pasar
 Tocaba rezar y hacer ceremonia...”

(Pablo Masías Yaaude Kraanti, Octubre de 2003)

Sueños como éstos fueron experimentados por varios ancianos durante la misma época. Todos ocurrieron en circunstancias particulares. Se remontan a un periodo de violencia y hambre a principios del presente siglo. Durante ese tiempo empezaron a manifestarse señales del advenimiento de un nuevo ciclo destructivo. Grupos armados paraestatales ejercían un estricto control sobre la población de la región. Las restricciones de movilidad, las desapariciones forzadas, los asesinatos selectivos y las amenazas verbales eran una realidad que los *ette* tenían que enfrentar a diario. Una prolongada escasez de lluvias corroboró la grave situación que la Tierra del Medio atravesaba por aquel entonces.

Situada en éste contexto, la predicción que se derivó es perfectamente coherente. El soñante reconoció en su experiencia una situación embrionaria. Las imágenes oníricas le brindaron un vistazo de la dirección y rapidez con la que se desarrollaban los acontecimientos. La veracidad de la interpretación se apoyó en el hecho de acoplarse con comodidad a la lógica del devenir. En este caso, como en muchos otros, el pasado de los mitos se confundió con las visiones del futuro que los sueños proporcionan. Llegado a este punto, el ejercicio interpretativo pasó de lo especulativo a lo pragmático. Se planeó en común acuerdo un conjunto de acciones encaminadas a detener el augurio. Por medio de la celebración de ceremonias y la ejecución en salmos se procuró descontaminar el cuerpo de Yunari y aconsejar a los jóvenes del grupo para que se distanciaran de cualquier situación que involucrara la agresión. El objetivo no radicaba en cambiar la historia sino, más bien, en retrasar su desarrollo. Los indígenas son conscientes de que el fin de la Tierra del Medio es un evento inevitable, pero que, por ser predecible, es susceptible de ser prorrogado. Cuando el último de los *ette* haya desaparecido u olvidado su tradición, entonces no habrá nadie que prevea la gran catástrofe y, consecuentemente, nadie que impida que los pilares cósmicos cedan y la quinta tierra se desplome.

En suma, la acción humana es eficaz pero tiene un rango de acción limitado sobre el curso del devenir. La idea de un futuro indeterminado, de un porvenir que los hombres pueden moldear a su antojo, es ajena al pensamiento *ette*. El indígena no pretende dominar radicalmente el acontecer histórico, sino, en cambio, entender su ritmo, prever su curso, adaptarse a él y, de llegar a ser necesario, entorpecerlo y obs-

taculizarlo. Los ette manifiestan una constante preocupación por descifrar los signos del paso del tiempo, augurar el futuro e intervenir en su desenvolvimiento.

Esta modalidad de la experiencia histórica, un poco estrecha con respecto a la potencialidad de la acción humana si se la observa desde la perspectiva de Occidente, puede resultar más comprensible al situarla en el debido contexto. Las concepciones ette sobre el porvenir no se encuentran desligadas de las condiciones sociales y materiales que el grupo ha tenido que soportar durante los últimos tres siglos. En muchos sentidos, a los ette les ha sido escamoteado su futuro. Fueron despojados de sus tierras mediante métodos violentos y opresivos. Paralelamente, se vieron forzados a acomodarse a las reglas de juego de una sociedad extraña, reteniendo tan sólo una pequeña parte del control sobre los medios necesarios para su propia reproducción social. Difícilmente, entonces, pueden considerarse dueños de su destino. Tal y como lo ha sostenido Pierre Bourdieu en otro contexto, para que un pueblo aspire dominar el futuro por lo menos tiene que tener un mínimo control sobre su presente³³. Es esta posibilidad, precisamente, la que de manera continua y sistemática le ha sido negada a los ette.

Conclusiones

Los ette comparten una compleja serie de nociones sobre su propia historicidad. A pesar de haber sido descritos como un pueblo en estado de descomposición, sus ideas sobre el tema no son simples ni fragmentarias. Muy al contrario, delatan originalidad, profundidad filosófica y una gran consistencia interna. Desde un punto de vista global, además, hacen parte integral de un conjunto más amplio de prácticas y representaciones.

Para los ette la historia tiene un sentido preciso, una dinámica particular y un principio y un fin determinados. El universo cambia de estructura y composición a través del tiempo por medio de un número limitado de ciclos de destrucción y regeneración. En cada uno de ellos, el orden de sucesión de los eventos se repite de manera más o menos similar. Su desarrollo, sin embargo, no es estrictamente mecánico, permitiendo hasta cierta medida, y restringiendo hasta cierta otra, la intervención humana en el curso del devenir. Varios puntos merecen resaltarse al respecto.

En primer lugar está la estrecha relación entre tiempo y espacio. La exposición de la concepción de historia no pudo abstraerse de la explicación de la estructuración del cosmos. El espacio no es un simple escenario sobre el cual se desarrollan los acontecimientos. Antes bien, comparte con el tiempo un importante componente procesual. Para el pensamiento indígena la totalidad de lo existente se distribuye en estratos, cuya cantidad disminuye por efecto de ciclos destructivos. Cada cierto periodo de tiempo suceden cataclismos

33 Pierre Bourdieu, "The Attitude of the Algerian Peasant toward Time", en *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, ed. Julian Pitt-Rivers (París: Mouton, 1963), 55-72 y 70-71.

que acaban por siempre una porción del universo y, simultáneamente, concluyen e inician una nueva etapa histórica. El ordenamiento del tiempo resulta ser inseparable del ordenamiento del mundo.

Ligado a este tema se encuentra la forma en la que los ette concilian las tendencias lineales y las cíclicas. En efecto, su concepción sobre el devenir pareciera ser una amalgama de las orientaciones que se inclinan a asignarle al tiempo un sentido puramente circular y aquellas otras que hacen que los acontecimientos se desenvuelvan entre dos finitos atemporales. Los ette comparten la idea de una regeneración periódica del tiempo y, paralelamente, la de que esta regeneración será abolida definitivamente en un futuro. En ese sentido, el pensamiento indígena parece haber conjugado armoniosamente reflexiones sobre hechos irreversibles como la muerte y la descomposición, por un lado, y, por el otro, fenómenos iterables como el ciclo climático y el agricultor. Por lo demás, son justamente estas reflexiones sobre procesos terrenales las que hacen que el modelo del devenir sea lógico, real e, incluso, tangible.

Finalmente, debe llamarse la atención sobre la capacidad que se le concede a los seres humanos para incidir en el devenir. El hecho de que la historia tenga un sentido y un fin predeterminado no anula la importancia de su acción. La conducta que los ette asumen al respecto está lejos de ser de resignación irreflexiva. Aunque el futuro no se concibe como un campo abierto de posibilidades, el ritmo en el que se desenvuelven los acontecimientos sí se considera un proceso susceptible de manipulación. La destrucción del mundo es irremediable pero que éste sea un evento próximo o lejano es una cuestión que, en buena parte, está en poder de los humanos. La actitud de los ette frente la historia es, entonces, de activa intervención. Ancianos, líderes y especialistas religiosos presentan una marcada preocupación por garantizar la continuidad de su pueblo y de la vida.

Sintetizando, puede afirmarse que el pensamiento histórico de los ette ha sabido articular coherentemente la experiencia del tiempo y la del espacio, las concepciones temporales circulares y las lineales, los ciclos cósmicos y los terrenales, la irrevocabilidad del futuro y la posibilidad de alterar el ritmo del devenir. Aunque fundada sobre supuestos diferentes, esta serie nociones no parece ser menos lógica y coherente que aquellas sobre la cuales se ha fundado nuestra propia experiencia histórica.

Bibliografía

- Bolinder, Gustaf. “Los últimos indígenas Chimila” [1924]. *Boletín Museo del Oro* 18 (1987): 10-27.
- Bozzoli, María E. *El nacimiento y la muerte entre los bribris* [1979]. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1986.
- Bourdieu, Pierre. “The Attitude of the Algerian Peasant toward Time”. En *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, editado por Julian Pitt-Rivers. Paris: Mouton, 1963, 55-72.
- Brettes, Joseph de. “Chez les indiens du nord de la Colombie. Six ans d’explorations”. *Le Tour du monde* 4 (1898): 61-96 y 434-480.

- Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias* [1847]. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno Editor, 1997.
- Castro Trespalacios, Pedro. *Culturas aborígenes cesarences e independencia de Valle de Upar*. Bogotá: Biblioteca de Autores Cesarences, 1979.
- Clarke Douglas, Wadsworth. "Patterns of Indian Warfare in the Province of Santa Marta". Ph.D. Thesis History, University of Wisconsin, 1974.
- Constenla Umaña, Adolfo. "La familia chibcha". En *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, editado por María Luisa Rodríguez de Montes. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993, 75-125.
- De-Mier, José M. *Poblamientos en la Provincia de Santa Marta. Siglo XVIII*, 3 Vols. Bogotá: Colegio Máximo de las Academias de Colombia Libreros Colombianos, 1987.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno* [1951]. Madrid: Altaya, 1994.
- Elias, Norbert. *Sobre el tiempo* [1984]. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Fals Borda, Orlando. *Mompóx y Loba. Historia doble de la costa 1* [1979]. Bogotá: Universidad Nacional, 2002.
- Fals Borda, Orlando. *El presidente Nieto. Historia doble de la costa 2* [1981]. Bogotá: Universidad Nacional, 2002.
- Frazer, James George. *El folkllore en el antiguo testamento* [1907-1908]. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- González Chavéz, Alfredo y Fernando González Vásquez. *La casa cósmica talamanca y sus símbolos*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1994.
- Guhl, Ernesto. *Colombia: Bosquejo de su geografía tropical*, 2 Vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976.
- Julián, Antonio. *La perla de América. Provincia de Santa Marta* [1787]. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1980.
- Herrera Ángel, Marta. *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Herrera Ángel, Marta. "Chimilas y españoles: El manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII". *Memoria y sociedad* 7:13 (2002): 5-24.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. *Atlas de Colombia*. Bogotá: IGAC. 1977.
- Jaramillo Gómez, Orlando. "Los barí". En *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena*, T. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, 343-429.
- Leach, Edmund. *The essential. Anthropology and Society*, Vol. 1. Londres: Yale University Press, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje* [1962]. Bogotá: Fondo de Cultura Económico, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude. *La alfarera celosa* [1985]. Barcelona: Paidós, 1986.
- Malone, Terrell. "Chimila: Chibchan, Chocoan, Carib, or Arawakan?" Ponencia en el XLVII Congreso Internacional de Americanistas. Nueva Orleans: 1991.
- Margery Peña, Enrique. *Mitología de los Bocota del Chiriquí*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994.
- Mc Quown, Norman A. "The Indigenous Languages of Latin America". *American Anthropologist* 57 (1955): 501-570.
- Morales Gómez, Jorge. "Los indios cuna". En *Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico*, T. IX. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, 63-92.
- Niño Vargas, Juan Camilo. *Cosmología e interpretación onírica entre los ette de las Llanuras del Ariguani*. Tesis Magister Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
- Niño Vargas, Juan Camilo. *Ooyorijasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.
- Osborn, Ann. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá: Banco de la República, 1995.
- Osorio Gallego, Héctor. "Chimila". *Artículos en lingüística y campos afines* 6 (1979): 20-48.
- Peterson, Federico A. *México antiguo* [1959]. México: Editorial Herrero, 1966.
- Piedrahita, Lucas Fernández. *Historia general de las conquistas de la Nuevo Reino de Granada* [1688], 4 Vols. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.
- Pueblo Indígena Ette Ennaka Penarikwi. *Plan de vida Ette Ennaka*. s.d.[Santa Marta]: Resguardo Issa Orisstuna, 2000.

- Reichel de Von Hildebrand, Elizabeth. "Astronomía yukuna-matapi". En *Etnoastronomías americanas*, compilado por Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987, 193-232.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. "Mitos y cuentos de los indios chimila". *Boletín de arqueología* 1:1 (1945): 4-30.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. "Etnografía Chimila". *Boletín de arqueología* 2:2 (1946): 95-155.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República, 1951.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, 2 Vols. Bogotá: Procultura, 1985.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Orfebrería y chamanismo*. Medellín: Museo del Oro, 1990.
- Sahlins, Marshall. *Islas de historias. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* [1985]. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Simón, Pedro. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* [1625], 7 Vols. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1981.
- Soustelle, Jacques. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* [1955]. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Trillos Amaya, María. *Categorías gramaticales del ete taara -lengua de los chimila. Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciónes 10*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1996.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro* (1982). México: Siglo XXI, 1998.
- Tovar Pinzón, Hermes (comp.). *Relaciones y visitas a los Andes*, 4 Vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993-1996.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. "La rebelión chimila en la Provincia de Santa Marta, Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVIII". *Estudios Andinos* 7:13 (1977): 113-165.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. "Chimila". En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1987, 51-62.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y de las Tierras Bajas Adyacentes". En *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena*, T. II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1992, 9-214.
- Vergara y Velasco, Javier. *Nueva geografía de Colombia. Escrita por regiones naturales* [1901], 3 Vols. Bogotá: Banco de la República, 1974.
- Vila, Pablo. *Nueva geografía de Colombia. Aspectos político, físico, humano y económico*. Bogotá: Camácho y Roldan, 1945.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Whorff, Benjamin Lee. *Lenguaje, pensamiento y realidad* [1956]. Barcelona: Barral, 1971.
- Zarante, Ignacio, Diego Ossa, Roberto Mendoza y Gustavo Valvuen. "Descripción etnográfica, demográfica y características en salud de las comunidades visitadas por la gran expedición humana". En *Geografía humana de Colombia. Variación biológica y cultural en Colombia*, T. I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000, 157-227.