

ETNOGRAFÍAS E HISTORIAS DE LA PERIFERIA

JORGE SÁNCHEZ-MALDONADO Y NANCY ESPINEL RIVEROS

W U A Y Ú U
A C H A G U A



UNIMETA

Fundada en 1985

ETNOGRAFÍAS E HISTORIAS DE LA PERIFERIA

Ecologías humanas y rastros del extractivismo en el Caribe
y los Llanos orientales colombianos

Jorge Sánchez-Maldonado y Nancy Espinel Riveros



ETNOGRAFÍAS E HISTORIAS DE LA PERIFERIA

Ecologías humanas y rastros del extractivismo
en el Caribe y los Llanos orientales colombianos

Jorge Sánchez Maldonado y Nancy Espinel Riveros

ISBN (electrónico): 978-958-8004-65-5

Corporación Universitaria del Meta - UNIMETA

Presidenta Sala General
Nancy Espinel Riveros

Rectora
Leonor Mojica Sánchez

Vicerrectora Académica y de Investigaciones
Luz Elena Malagón Castro

Editorial Corporación Universitaria del Meta - UNIMETA
Carrera 32 No. 34B-26, Campus San Fernando
Villavicencio, Meta (Colombia)
Teléfono: (57-8) 662 1825 Ext. 130
Fax: 662 1827

www.unimeta.edu.co

Comité Editorial

Leonor Mojica Sánchez
Rectora

Luz Elena Malagón Castro
Vicerrectora Académica y de Investigaciones

Claudia Lucía Mojica Sánchez
Vicerrectora de Postgrados y
Educación Continuada

María Cristina Urrea Leal
Jefe de Biblioteca y Gestión Documental (E)

Cárol Viviana Castaño Trujillo
Editora

Cárol Viviana Castaño Trujillo
Edición y corrección de estilo

Juan Manuel Bernate Martínez
Diseño

Joshua A. Salamanca
Ilustración portada

Copyright©
CORPORACIÓN UNIVERSITARIA DEL META - UNIMETA
ISBN (electrónico): 978-958-8004-65-5

Diciembre de 2020
Villavicencio, Meta, Colombia

Sánchez-Maldonado, Jorge

Etnografías e historias de la periferia. Ecologías humanas y rastros del extractivismo en el Caribe y los Llanos orientales colombianos / Jorge Sánchez-Maldonado, Nancy Espinel Riveros. Villavicencio: Editorial Corporación Universitaria del Meta, 2020.

130 páginas: ilustrado

Incluye referencias bibliográficas

ISBN (electrónico): 978-958-8004-65-5

1. Antropología. 2. Etnografía 3. Caribe colombiano. 4. Pueblos indígenas.

CDD 301

BIBLIOTECA UNIMETA

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en ninguna forma por medios electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin la previa autorización por escrito de la Editorial Corporación Universitaria del Meta-Unimeta y de los autores. Los conceptos expresados en este documento son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente corresponden con los de la Corporación Universitaria del Meta-Unimeta y da cumplimiento al Depósito Legal según lo establecido en la Ley 44 de 1993, los Decretos 460 de 1995, el 2150 de 1995, el 358 de 2000 y la Ley 1379 de 2010.

Contenido

	Pág.
Contenido	5
Presentación	9
Introducción	13
Parte I	16
Del estudio sobre los otros (pescadores) al análisis de la perspectiva hegemónica de la pesca en el Caribe colombiano	17
Elementos y antecedentes para preguntarme por la invención del pescador	19
Estrategias metodológicas empleadas	23
Coordenadas teóricas para comprender el problema de investigación	24
La pesquería de perlas en el Cabo de la Vela, Guajira en el siglo XVI	31
Perspectiva “hegemónica de la pesca” y los discursos de la pobreza, el atraso económico y tecnológico de los pescadores	39
La pesca desde Ahuyama, La Guajira . Economía del lugar y relaciones de producción otras	42
El lugar y la llegada al lugar	42
El día del lanceo: la pesca en Ahuyama, sus relaciones de producción, distribución	47
intercambio y consumo	47
Conclusiones	51
Referencias	56
Intermezzo	59
Coordenadas para un diálogo entre ecologías humanas y sus implicaciones para caminar más allá de la modernidad	60
Parte II	67
Los Achagua	68
Introducción	68

Historia	69
La región y su ecología	85
La Colonización	88
Organización social, política y religiosa	94
La tenencia de la tierra entre los Achagua	106
Medios de producción	115
Los institutos y su labor en Umapo	123
Conclusiones	127
Referencias	130

“El muchacho al que se refiere mi interlocutora es aquel que estaba siendo regañado días antes. El hecho de ser nombrado y ubicado como *promotor de pesca* tenía una serie de implicaciones sobre el mundo que se le venía configurando a partir de la relación que su comunidad establecía con la fundación. Entre otras, había surgido la imperiosa necesidad de transformar su forma de ser, pensar y actuar: “[...] no hablaba, bebía muchísimo y tenía un montón de conflictos”, él debía, por oposición al comportamiento que le venía recriminando aquella mujer, ser más *responsable*”.

Sobre la figura del “promotor de pesca” entre los Wayúu. (Sánchez-Maldonado, 2011)

“Actualmente, los criterios que se fijan para esta selección se hacen sobre la base de hechos totalmente diferentes de los que la condicionaron antiguamente. Aquel que conoce el trato con la autoridad y civiles de la región, mejor hable el idioma castellano, entienda el comercio con los vendedores y manejo de fincas es el más apto entre ellos para ocupar esta posición. El motivo de la transformación en esta institución política es evidente. Los problemas dejados por la colonización cada día van adquiriendo mayores proporciones con el despojo total de tierras, la utilización de mano de obra indígena, imposición de nuevas autoridades, etc. Es muy obvio que la personalidad y carácter del nuevo capitán tenga que ajustarse a estas circunstancias”.

Sobre la figura del “Capitán” entre los Achagua. (Espinel, 1976).

Presentación

Este libro ofrece dos etnografías que son, al mismo tiempo, dos historias locales de una modernidad casi-oculta y que, con el trabajo de unas Ciencias Sociales críticas en la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria del Meta – UNIMETA, está por descubrirse. Esta modernidad podría ser entendida no como algo explícito que todos ya conocemos y que nos apropiamos en nuestro modo de vivir en nuestros lugares de existencia (la escuela, la ciudad, la sociedad de la que formamos parte), sino como un estatus sobre el cual debemos reflexionar y posicionarnos a partir del desarrollo de la investigación en este nicho que denominamos UNIMETA, con sus escuelas, facultades, investigadores, estudiantes, profesores y con los proyectos de investigación individuales y colectivos.

También debe ser entendida como algo que habita veladamente en aquellos patrones dominantes de pensamiento y acción en el ámbito académico y que llama la atención sobre el deber, en pleno siglo XXI; de pensar críticamente las posibilidades de etnografiar poblaciones que tradicionalmente fueron objeto de estudio de la Antropología. Hoy, en una región como los Llanos orientales colombianos, la institución enraizada en el territorio de la Orinoquía colombiana reconoce que desde sus inicios ha tenido una necesidad imperiosa de comprender -no sin dificultades- las problemáticas a las que se enfrenta en diálogo con otras disciplinas. Trabajo Social, Derecho y Comunicación Social y Periodismo han tenido que “jugar”, de alguna manera, a hacer economía, antropología, sociología, historia, etc., cuando no hay establecidos programas académicos en tales disciplinas, pero sí profesores investigadores y amigos que ostentan tales títulos, que se articulan con la institución para producir otras formas de ver los problemas de investigación en la Escuela.

Son dos etnografías y dos historias que llevarán a pensar en la importancia de lo que significa ser una universidad pionera en la región que se propuso la creación de una Escuela de Derecho y Ciencias Sociales. ¿Qué implicaciones tiene que hubiéramos sido los primeros en la región en haber abierto facultad de Trabajo Social? ¿qué significa que un día, el doctor Rafael Mojica, profesor universitario y estudioso de los problemas de la región, tuviera la idea a lado de sus colegas y familiares, de constituir una Facultad de Derecho que hoy es la más antigua de la región?

En esas dos etnografías que trae este libro, una de Jorge Sánchez-Maldonado y otra de Nancy Espinel, pueden rastrearse respuestas posibles a dichas preguntas, pero hallarlas debe ser resultado de un ejercicio de aquellos que quieren descubrir la razón de ser de las Ciencias Sociales en un contexto que parece estar vinculado a procesos históricos, políticos y económicos globales de las periferias del sistema-mundo moderno. Estas tienen gran fuerza sobre la vida de sus poblaciones, produciendo verdades sobre la sociedad, incluyendo en ello la existencia de ramas del saber institucionalizado como las Ciencias Sociales, encargadas de abordar las problemáticas sociales, políticas, culturales, económicas, ecológicas en las que vivimos. Si uno tuviera que lanzar una pregunta para ubicar al lector en el marco de este texto, sería: ¿cómo podemos documentar los

procesos históricos del capitalismo, sin ceñirnos exclusivamente a las tareas de la historia o de la etnografía? Otra forma de hacerla es: ¿qué nos ofrece, de cara al futuro de la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales de la Corporación Universitaria del Meta, el reflexionar críticamente sobre su papel a partir de estudios concretos que producimos no sólo desde nuestras facultades, sino en diálogo con otras disciplinas de las Ciencias Sociales y otros territorios de Colombia?

Explorar las posibles respuestas a la pregunta sobre las implicaciones de hacer Ciencias Sociales en la región y poner dichas respuestas en diálogo con aquello que denominamos al inicio de esta introducción como una “modernidad casi-oculta”, parece una necesidad a incorporar en las preocupaciones de la institución y sus profesores investigadores de la Escuela. Decía Rafael Mojica que, con su Método Educativo de la Universidad del Meta – MEUM, quería que los estudiantes y profesores volvieran al humanismo, pero esa vuelta al humanismo no debía asumirse en el sentido de leer a los clásicos de la filosofía como un acto mecánico que nos llevara a conocerlos sin más, y sin ningún tipo de pregunta por la relación entre lo que ellos dicen sobre el mundo y el territorio. En lugar de ello, nos atrevemos a afirmar - ahora que mientras escribimos este libro nos encontramos también revisitando el MEUM – que lo que el doctor Mojica recomendaba era leer a los clásicos, pero también a otros filósofos y finalmente preguntarnos en el ejercicio de dichas lecturas, qué relación habría entre sus planteamientos y las realidades terrenales de las que nosotros vemos que proceden nuestros estudiantes.

Sus preguntas, inquietudes, desacomodamientos, indignaciones frente a realidades de lo que en algún tiempo se asumió como “territorios nacionales” están saltando como ranas entre nuestras clases de investigación. Estos cuestionamientos (las preguntas inquietas de nuestros estudiantes) representan un grito del MEUM que hemos atendido en este proceso.

No es un ejercicio único de los profesores, es una apuesta colectiva en la que todos los estamentos de la institución debemos estar hoy inmersos. MEUM es un ejercicio que requiere recobrar lo mundano de la filosofía como una práctica liberadora del ser unimetense, de lo que, en palabras del profesor Jorge Sánchez-Maldonado, serían las ontologías y ecologías humanas llaneras.

En el marco de las dinámicas de una institución de educación superior, todo esto se traduce en una filosofía política y una práctica pedagógica que reconoce los lugares del Llano y las poblaciones del Llano, y nos facilita la comprensión de los fenómenos sociales que vivimos en este territorio donde ya existen otros territorios, y donde la fuerza y dignidad de las poblaciones locales indígenas, afro, urbanas y rurales, están dispersas y son representadas aquí por jóvenes y adultos que creen en su educación y dan vida a la institución.

MEUM parece, así, convertirse en un diálogo crítico que impregna tierra, conciencia y voluntad de transformación del territorio. Ello no puede ser una realidad, si no hay un diálogo entre formas de conocimiento que tenga como principio ético lo intercultural en la educación y el conocer. Lo intercultural, porque en medio de nuestras discusiones sobre educación inclusiva y respeto a la diferencia cultural sabemos que no se trata de un reconocimiento unidireccional que va de la institución hacia las poblaciones diversas, sino que se trata de un interaprendizaje crítico que vincula a la institución y a las poblaciones que la habitan y le dan vida.

Creemos que las diversas comunidades del territorio y sus miembros, representados en nuestros estudiantes, tienen mucho que aportar a la consolidación de una universidad consciente de las dinámicas sociales,

económicas, políticas, culturales y epistémicas. De allí que, los profesores Nancy y Jorge quieran llamar aquí la periferia. Creo que se refieren con su noción de periferia, como aquellas zonas que han sido objeto de un desarrollo desigual en el marco de la historia social y política de Colombia. En diálogo con esta idea del MEUM, es que se aportan las dos etnografías que componen este libro.

Con todo, somos cuidadosos y sabemos que hablamos solo por la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales a partir de la relación que tenemos entre profesores investigadores y la investigación sobre nuestras historias y las de nuestros estudiantes. Esta reflexión bien podría extenderse a las demás escuelas y facultades. Es necesario, pertinente y exigible, cuando la institución se proyecta hacia adelante, sin olvidar el legado de su fundador y el sello de una nueva generación. En eso consiste el MEUM, en ser la dimensión humanista en la formación de los profesionales futuros del departamento.

Para la Facultad de Trabajo Social, por ejemplo, intervención es una categoría y práctica distintiva de la profesión que es desconocida y criticada -a veces- por otras profesiones que en su quehacer tratan de dar cuenta de las problemáticas desde un lugar de descripción, interpretación y reflexividad (como la etnografía y la antropología). Pero, más allá de debates conceptuales que deben darse en aulas y espacios de discusión académica interdisciplinarios, intervenir en el Trabajo Social que se enseña en UNIMETA no es “intervenir” a secas, sino intervenir reconociendo el peso de las historias locales de personas, grupos, familias, individuos, comunidades y organizaciones que han sido tocadas por la fuerza política, histórica y social que muchas veces los ha convertido en sujetos invisibles y sin voz.

Es aproximarse a personas, grupos, familias, individuos, comunidades y organizaciones no en abstracto, sino poblaciones de carne y hueso con dramas e historias que la academia en nuestro territorio empieza a tomar en cuenta, potenciando sus apuestas de investigación y, en el caso del Trabajo Social, de intervención.

En cada una de estas dos etnografías, se lee una suerte de conciencia crítica de lo que implica el pecado original de la Antropología (el colonialismo) y por ello se entiende quizá cierto distanciamiento de ella en los profesores. Las etnografías que presentan los profesores son dos historias que asocian las realidades de poblaciones indígenas de dos espacios territoriales de Colombia: Caribe y Llanos orientales. Esa conciencia crítica de lo que ha sido históricamente el sello de nacimiento de la Antropología, es precisamente lo que ha dado diversidad a la misma disciplina en sus aproximaciones y ha permitido que existan propuestas distintas a ese proyecto inicial colonial. Las Ciencias Sociales, de todos modos, se han de mover entre las tensiones políticas para generar conocimientos sobre la realidad y, como trabajamos con gente, siempre tendremos afortunadamente la exigencia de preguntarnos si lo que estamos haciendo es ética y políticamente acertado. En este sentido, este libro busca aportar a las reflexiones sobre la relación entre producción de conocimientos, poder, historia y construcción de una región que no excluya lo mejor de nuestra civilización, sin dejar de lado las tristes experiencias y lecciones que ha dejado a su paso también.

Finalmente, debo decir que este trabajo de los profesores Jorge Sánchez-Maldonado y Nancy Espinel Riveros, pone en contacto a dos investigadores que existen juntos hoy, y que, con orígenes distintos y territorios distintos, piensan desde la institución las posibilidades de producir un conocimiento que va más allá de la Antropología, indeterminación disciplinaria que se deriva de que su existencia como profesores e investigadores, y que tiene que ver con merodear desde hace mucho en territorios disciplinares que no fueron los suyos, pero

que con su pasión por conocer y aprender han contribuido a la formación. Jorge, en la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales, y Nancy, en la Escuela de Arquitectura, esperan seguir tendiendo puentes para producir un conocimiento adecuado a los tiempos que corren. Espero que este libro contribuya no solo a la formación en las Ciencias Sociales y Humanidades de la institución y la región, sino a la construcción de una conversación más amplia en el mundo.

Leonor Mojica Sánchez

Rectora UNIMETA

Villavicencio, 2020

Introducción

Los dos epígrafes que abren este texto refieren a las historias de dos sujetos que habitan distintos espacios geográficos. Comparten el hecho de que son miembros de dos pueblos indígenas de Colombia y también, que son los sujetos que se ubican en el lado oprimido de la diferencia colonial, gracias a una serie de relaciones sociales que históricamente se han constituido. Vale decir, antes de que usted empiece la arriesgada aventura de revisar estas letras, que este libro no es un libro inscrito exclusivamente en las reflexiones de una disciplina concreta como la Antropología. A pesar de que somos antropólogos, preferimos poner “Antropología” entre comillas, para hacer evidente el permanente cuestionamiento que hacemos sobre las pretensiones de cosificar una disciplina, como si se necesitara alguna clase de identidad. Lo que hacemos aquí es un intento de poner en diálogo nuestros planteamientos con las Ciencias Sociales interdisciplinarias. Incluso desde nuestras historias de formación hicimos, a nuestro modo y en su tiempo, una serie de cuestionamientos que podrían juzgarse interesantes y que, sin duda, tienen una conexión con lo que hoy somos. Sin embargo, esas reflexiones no son el tema central del presente libro.

Tampoco tiene ante sus ojos una reflexión sobre la etnografía entendida como método de la Antropología. No nos preguntamos cómo ha cambiado esta forma de aproximación a la realidad de los grupos humanos que ya no es exclusivo de la disciplina (Restrepo, 2017), ni tampoco hacemos énfasis en qué tanta agua ha corrido debajo del puente entre las etnografías que consolidan este texto. Nancy realizó su trabajo hace unos cuarenta años, Jorge la realizó hace unos diez años. Sin embargo, las discusiones -interesantes por demás- que pudiera suscitar en relación con las discusiones de método, no son nuestro interés aquí.

Las Américas, Abya Yala, Latinoamérica, entre otros nombres que ha recibido esta entidad geosocial históricamente, ha sido un lugar de producción de teoría social crítica desde siempre. Dentro de dicha entidad geosocial se incluyen países y de esos países se resaltan también regiones que, en el mejor de los casos, son realidades sobre las cuales miran las Ciencias Sociales.

Este libro surge de una reflexión que pone en contacto dos regiones de Colombia a partir del mutuo reconocimiento de nuestros trabajos y del descubrimiento que hacemos cuando leemos dos realidades ubicadas una en el Caribe colombiano y la otra en los Llanos orientales.

No pretendemos generalizar y sabemos que generalizar no es la fórmula para conocer la realidad hoy, que las certezas se encuentran desbaratadas por la crisis global de la humanidad. Sin embargo, sí queremos hacer énfasis en las cosas en común que tuvimos cuando quisimos analizar las realidades de esos dos territorios y las experiencias de vida de sujetos con los que tradicionalmente la Antropología trabaja. En este libro esperamos dejar entre líneas un cierto sabor de resistencia a “mirar al otro” desde una visión colonizadora, pues parece más una visión de aquel que está más cerca de lo que los axiomas de la ciencia moderna hubieran permitido. Aquí no hay defensa de ninguna objetividad científica.

Caribe y Llanos orientales colombianos son dos regiones en las que, en el marco de las actividades de investigación que queremos acercar y de las cuales se muestra esta articulación, hay encuentros en los relatos y experiencias. Son historias en dos sentidos: en primer lugar, porque cuentan desde una aproximación historiográfica y etnográfica, una serie de elementos a tener en cuenta para comprender contextos donde el extractivismo¹ ha sido fácilmente establecido, generando procesos cada vez más sofisticados de relacionamiento con las poblaciones que experimentan su explotación y donde las Ciencias Sociales tienen la oportunidad de develar esas estrategias de dominación, para comprender la complejidad con la que el capitalismo global expone sus repertorios y retóricas de modernidad y desarrollo.

En un segundo sentido, son historias porque se unen ahora para alimentar una historia que va andando; la historia de un potencial programa de investigación en ecologías humanas y estudios biopolíticos del que los trazos iniciales pueden encontrarse tímidamente en estas letras. Estas etnografías podrían entenderse como un par de “instantáneas” que nos sirven para rastrear las huellas del extractivismo que quedan en zonas periféricas del sistema-mundo; territorios en los que las desigualdades aún persisten como problemas viejos sin solución; en los que la condición humana a veces se pierde entre discursos y retóricas de crecimiento económico, de la consolidación de mercados, de la intervención externa sobre comunidades que aparentemente requieren empoderamiento para transformar sus formas de ser y convertirlos, de formas especialmente creativas, en engranajes de los procesos históricos del capitalismo global.

La primera parte de este libro aborda la historia local de las formas de apropiación de los recursos naturales, ellos tuvieron que ver con el agotamiento de bancos de ostras perlíferas, ubicados en La Guajira colombiana, cuyas perlas fueron enviadas a España durante el siglo XVI. Entre esos recursos, la fuerza de trabajo indígena -encarnada por los ancestros de la nación Wayúu- fue central, pero como se verá, la población fue diezmando debido a la combinación de lo que podría denominarse políticas de muerte con estrategias disciplinarias (Sánchez-Maldonado, 2011). Cientos de años después de las pesquerías de perlas en La Guajira, se da cuenta de cómo surgen nuevas formas de relacionamiento en el marco de procesos de apropiación de los recursos naturales marinos, que implican, a su vez, una suerte de actualización de un modo de ser y estar en el mundo: el extractivismo. Este no sólo es entendido en su dimensión económica, sino también ontológica y epistémica (Grosfoguel, 2015).

La participación en un proyecto de investigación que buscaba pensar las posibilidades de ordenación de una pesca artesanal marina en Colombia, las sesiones de trabajo, la identificación de unidades de análisis y poblaciones de pescadores, fueron induciendo al autor de esta primera parte a dejar de mirar al otro exótico de la Antropología, para analizar las relaciones de poder entre los conocimientos expertos sobre la pesca y los prejuicios disciplinares. También se analiza la forma de ser y estar en el mundo de estas poblaciones, que han estado históricamente en relación con el mar: los pescadores. En esa primera parte, se encontrarán algunas referencias a la relación de poder entre “el científico” y las poblaciones locales, y en las formas en que las poblaciones de pescadores se han habituado a percibir a aquel agente externo que llega en búsqueda de información para “producir nuevos conocimientos”.

¹ Entendemos extractivismo con Eduardo Gudynas (2013), como la apropiación sistemática en grandes volúmenes de recursos naturales con fines de exportación.

Una de las reflexiones que se plantean es que el científico muchas veces cumple su misión sin advertir que, al mismo tiempo, reproduce una forma colonial de dominación con esos otros con quienes trabaja y sobre los que produce supuestas verdades científicas.

La segunda parte de este trabajo responde a una investigación desarrollada y defendida en el año de 1975. La autora, quien era estudiante de Licenciatura en Antropología de la Universidad de los Andes, en medio de lo que era impensable para una mujer en los llanos orientales colombianos, tomó sus cosas y se fue a desarrollar una investigación etnográfica sobre el pueblo *Achagua*. Allí pudo identificar elementos que configuraban la situación colonial, describiendo con otros sujetos indígenas y con otras particularidades, las desiguales de las relaciones de poder entre una sociedad nacional y las poblaciones locales. Espinel muestra aquí las condiciones de vida de la población; las relaciones de poder entre esta y los colonos; las políticas y las “ausencias del Estado” -por omisión, más que por inexistencia-; y retrata realidades que deben ser conocidas en el estudio de la historia de la región.

Cada capítulo lleva a unas conclusiones y cada uno de ellos queda en manos del lector para que encuentre la mejor manera de delinear los hilos que puedan relacionar estas dos etnografías e historias de la periferia, para comprender las formas en que la economía-mundo vincula historias locales. Entre el Caribe y el Llano, se encuentran unas coordenadas para ubicarnos en un territorio que podemos leer como un tesoro que estuvo un tiempo guardado y en silencio, quizá esperando el momento en que pudiéramos avanzar en esta conversación que ahora ponemos en sus manos. Con todas las dificultades, sobresaltos y demás errores, esperamos que este sea uno de los pasos para la construcción crítica de conocimientos en Ciencias Sociales que tienen claramente situadas las realidades en las que se producen.

PARTE I

Del estudio sobre los otros (pescadores) al análisis de la perspectiva hegemónica de la pesca en el Caribe colombiano

Entre enero y diciembre de 2009, la Universidad del Magdalena puso en marcha una investigación denominada *Hacia un manejo integral de la pesca artesanal marina en Colombia*². Esta investigación hacía parte de la tesis doctoral que uno de los docentes/investigadores del Departamento de Biología adelantaba en la Universidad de New Hampshire de los Estados Unidos, y que además era apoyada por instituciones como Conservación Internacional, la Walton Family Foundation, Colciencias y el programa For Women In Science de la UNESCO-L'oreal³. En este proyecto participé como antropólogo.

Yo por mi parte ya venía perfilando mi investigación de pregrado en Antropología sobre las *apropiaciones materiales y conceptualizaciones de naturaleza* entre los pescadores del mar de Pueblo Viejo, Magdalena, un pueblo costero ubicado al norte de Colombia entre el mar Caribe y la Ciénaga Grande de Santa Marta. Sin embargo, mi vinculación al proyecto HMIPAMC hizo que me centrara más bien en lo que significaba la pesca para los miembros del equipo del proyecto, y en cómo esta idea se iba reconfigurando a medida que el proyecto avanzaba. Una de las cosas con las que me encontré fue con la necesidad de leer y analizar documentos que trataran el tema de la pesca (artesanal) marina en el Caribe Colombiano, con el fin de darle un carácter histórico a los análisis.

El proyecto operaba parcelando el territorio en Unidades Ambientales Costeras (UAC)⁴ en las que después de tener la información analizada y de haber seleccionado -con ayuda de expertos- algunas comunidades modelo, se plantearía una política de co-manejo pesquero artesanal a futuro⁵. De esas UAC, me fueron asignadas las de la Alta Guajira y la del Magdalena, con las comunidades modelo de Ahuyama para La Guajira y la de las Flores para el Magdalena (Ver mapa I).

Mi trabajo dentro del proyecto se centraría en rastrear información secundaria en archivos de entidades estatales y no estatales, y hacer aproximaciones etnográficas en las comunidades modelo de cada una de las UAC que me habían correspondido. En este contexto, “información secundaria” se refiere a toda aquella información

² En adelante proyecto HMIPAMC.

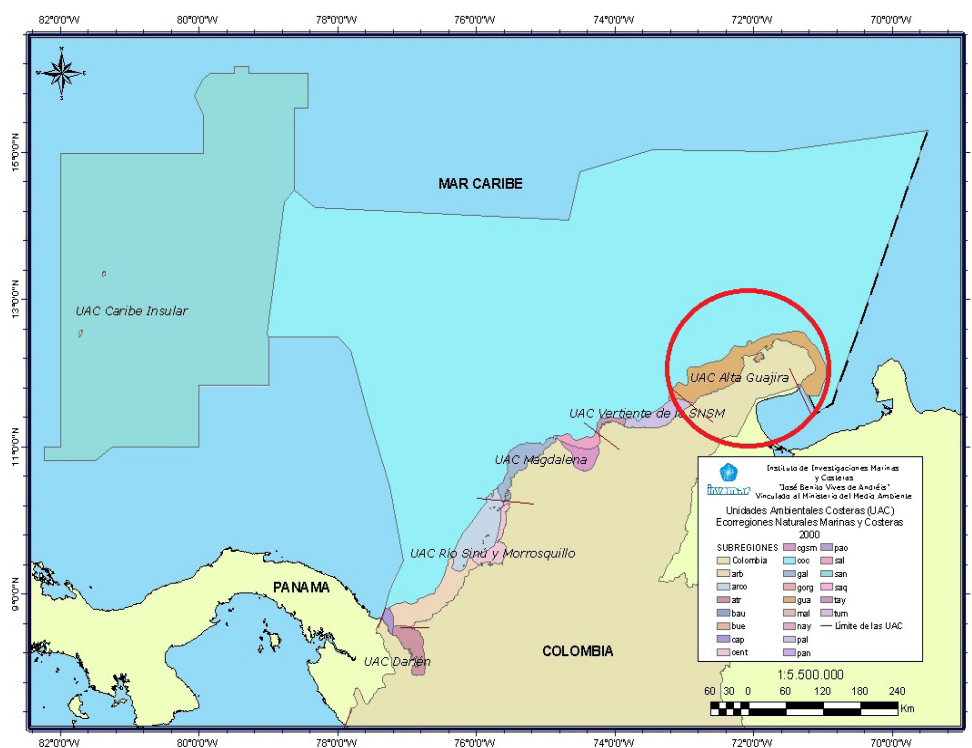
³ En este trabajo es importante reconocer que varias de las instituciones que apoyaron este proceso ubican sus alcances más allá de los límites del estado colombiano. Conservación Internacional, la Walton Family Foundation y la UNESCO son organizaciones de carácter internacional. Las dos primeras estadounidenses, y la tercera hace parte del entramado institucional multilateral de la Organización de Naciones Unidas. Este hecho señala de entrada la inmersión en la etnografía en y del sistema-mundo que se abordará más adelante.

⁴ Estas unidades han sido definidas por el Ministerio del Medio Ambiente – MMA (2000) en el documento Política nacional ambiental para el desarrollo sostenible de los espacios oceánicos y las zonas costeras e insulares de Colombia. Bogotá D.C. (p.81).

⁵ Conversaciones con la dirección del proyecto.

y documentos (institucionales, científicos, económicos, históricos, etc.) elaborados por diversos investigadores e instituciones, que habitaban silenciosamente anaqueles y estantes en centros de documentación y bibliotecas, tanto personales como públicas. Esta búsqueda de información secundaria se basaba en la idea de que uno de los errores cometidos por las políticas y por las intervenciones estatales anteriores sobre la pesca, era porque la información estaba fragmentada, debido a que nadie había hecho un barrido y un análisis crítico y sistemático sobre ellas (HMIPAMC, 2009). Por otra parte, las aproximaciones etnográficas se refieren a estadías de corto tiempo en las comunidades asignadas y que están patrocinadas por el proyecto y buscan cumplir con el objetivo de tener una visión antropológica, sin que ello signifique un estudio profundo en términos de esta disciplina.

La información etnográfica e historiográfica se recogió principalmente durante las salidas de campo. Estas, junto con las reuniones de trabajo del equipo⁶, dieron origen a informes y reflexiones que fueron contruidos durante el proceso, y que finalmente se tornaron fundamentales en el proceso de análisis y escritura. Los informes presentaban los avances que se hacían sobre la cantidad de información recolectada durante las estadías en el terreno, mientras que las reflexiones que surgían de las conversaciones con los miembros del equipo y de la revisión de algunos textos sobre la pesca. Los informes fueron más un ejercicio personal que hacía parte de la investigación de campo, lo que aquí presento.



Mapa I. En este mapa se presentan las Unidades Ambientales Costeras (UAC) y sus límites, marcando con un círculo la correspondiente a este trabajo. (MMA, 2000).

⁶ El equipo estaba conformado por un historiador, tres antropólogos (entre los que me incluyo) y un biólogo marino. Muchas de las discusiones desarrolladas en el grupo también fueron fundamentales en el desarrollo del análisis.

El proyecto escogía territorios que denominaba Unidades Ambientales Costeras, en las que se habían identificado algunas comunidades modelo con las que se implementaría un proyecto de co-manejo⁷ a futuro. Este hecho y el proceso en el cual me encontraba involucrado, empezaron a generar una serie de interrogantes en mí que estaban relacionados principalmente con la forma como las poblaciones costeras y las llamadas comunidades de pescadores aparecían en los discursos de varios de los integrantes y asesores del proyecto⁸. Además de unas ideas concretas sobre lo que era la pesca, encontraba la existencia de cierto perfil de las comunidades de pescadores⁹ construido desde la perspectiva de estos profesionales. El proyecto HMIPAMC en general incorporaba y compartía varias de estas premisas, las cuales fueron objeto de análisis en este trabajo. En sus reflexiones (las de los miembros del equipo de trabajo y las de los expertos en pesca consultados por el proyecto), las comunidades de pescadores eran construidas mediante imágenes, las cuales asociaban su modo de vida a la pobreza y esta pobreza a su vez era asociada a un supuesto atraso económico y tecnológico que parecía sustentar la idea de que, en sus vidas, en sus formas de ser y existir, y en sus formas de trabajo, algo andaba mal. En consecuencia, las intervenciones que se hacían sobre la pesca y sobre ellos debían orientarse al mejoramiento de dicho nivel o calidad de vida mediante procesos que transformaran sus comportamientos, actitudes frente la vida, formas de trabajo y de relación con el entorno.

Así, me fui aproximando a la idea de que se estaba configurando una imagen concreta de las comunidades de pescadores y que a esta se sumaba lo que fui entendiendo como: la invención del pescador. Algo que tenía sentido más a partir de la visión de la pesca desde la perspectiva de los expertos y científicos del mar, que con sus propias aspiraciones, preocupaciones y carencias. Este problema que se me planteaba, a saber: las formas en las que el pescador era inventado y aparecía en los discursos de los expertos en la pesca con quienes trabajaba, tenía cierta relación con los planteamientos de la teoría social crítica contemporánea, que había abordado principalmente en los últimos semestres de mi formación en Antropología.

Elementos y antecedentes para preguntarme por la invención del pescador

En su libro *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (1998), Arturo Escobar explica cómo, a través de cierto tipo de discurso, se inventan espacios y sujetos que deben ser intervenidos desde los valores y procesos de la economía política capitalista y la modernidad. Los planteamientos de Escobar tienen que ver con el análisis del desarrollo como un discurso hegemónico, en el cual este se constituye como una gran certeza para el imaginario social y es apropiado por diversos actores institucionales (políticos, académicos, entidades del Estado, entre otros). Muchas de las intervenciones políticas que se han hecho sobre estos espacios y sujetos, implican la producción de un discurso con sentido verídico que las legitime. En estas intervenciones la ciencia, como estandarte de la razón moderna y como plataforma de observación neutral y

⁷ El co-manejo hace referencia a procesos de aprovechamiento y conservación de los recursos naturales (en este caso se denominarían recursos pesqueros marinos), en el que se incluyen las comunidades que habitan lugares ecológicamente importantes. A partir de la entrevista con estudiantes de Ingeniería Pesquera de la Universidad del Magdalena, entiendo por recurso a todo aquello que es susceptible de ser explotado.

⁸ Ingenieros pesqueros que habían trabajado durante mucho tiempo con diferentes comunidades de pescadores en las zonas de intervención del proyecto.

⁹ La distinción entre poblaciones costeras/comunidades de pescadores se abordará más adelante.

objetiva sobre la realidad social y natural, cobra fundamental importancia (Castro-Gómez, 2000). En el campo de la pesca, esto puede verse en el papel que cumple el conocimiento científico-técnico, en el aporte de estudios y diagnósticos sobre esta actividad¹⁰, y en el apoyo que diversas entidades nacionales e internacionales¹¹ brindan a intervenciones concretas sobre las comunidades de pescadores centradas en el desarrollo, la planificación y el fortalecimiento de sus actividades, como una esfera económica que hay que intervenir. Entre muchas de las justificaciones de proyectos e intervenciones sobre estas comunidades, es corriente encontrar argumentos a favor de la idea de que estas requieren “transferencia tecnológica” o “transferencia de conocimientos”, porque sus formas propias de trabajo están “atrasadas”, y por ello “necesitan” ayuda externa que las ayude a modernizarse. Sus conocimientos generalmente también son considerados como no válidos y muchas veces son tildados de folclor o simples creencias.

El trabajo de Arturo Escobar (1998) es importante porque muestra que “el desarrollo”, entendido como discurso hegemónico, pone en juego las articulaciones entre el capitalismo (una serie de relaciones y formas de comportamiento vinculadas, aunque no exclusivamente, a una forma de entender y asumir lo económico), un tipo de conocimiento de carácter universal (el conocimiento científico), y ciertas formas de ejercer el poder sobre los otros y sus territorios. Citando parte del discurso de posesión del presidente de los Estados Unidos Harry Truman, el autor de *La invención del Tercer Mundo*, llama la atención sobre la relación entre el desarrollo, la ciencia y la tecnología, como elementos fundamentales para sacar a las diversas poblaciones del mundo de la pobreza y el atraso, disipando así el peligro que representan estos para los sectores de la sociedad más avanzados y prósperos:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las zonas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático [...] *Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno.* (Truman, 1964).

La cita es ilustrativa de un imaginario que aún parece estar orientando muchas de las intervenciones sobre la pesca artesanal marina en La Guajira colombiana y los pescadores. Cuando hablo de las intervenciones sobre los pescadores, me refiero principalmente a una serie de mecanismos por medio de los cuales se busca, no siempre con éxito, transformar la cotidianidad y conductas de los pescadores. Este trabajo, en vez de pretender ser estrictamente una etnografía sobre los pescadores del Caribe, sobre sus modos de vida concretos y sobre

10 Estudios socio-económicos, históricos, biológicos, pesqueros, culturales, ecológicos, etc., que califican y descalifican las formas de vida de las poblaciones costeras.

11 El proyecto HMIPAMC es un ejemplo de esto.

sus prácticas económicas, más bien pretende centrar la atención en el análisis de las formas en las que los pescadores aparecen en los discursos contruidos en torno a la pesca artesanal marina, así como también a las intervenciones asociadas a ella, como es el caso concreto de La Guajira . Mediante la indagación historiográfica y la experiencia del discurso¹², con el que tuve que convivir durante mi participación en el proyecto HMIPAMC, busco dilucidar las relaciones de poder implicadas en la construcción, tanto de estos discursos como de la imagen del pescador que se proyectan, para luego intervenir sobre él. En este punto es útil el concepto de discurso colonial de Homi Bhabha (1990). Según este autor, el discurso colonial es:

Un aparato que pone en marcha el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una 'población sujeto', a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer (...) El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción (...) Me refiero a una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una 'nación sujeto', se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina. (p. 75)

Además, en lo mencionado hasta aquí, existe una serie de trabajos que pueden ilustrar el lugar hacia donde apunta este trabajo en relación con la invención del pescador. Uno de ellos es el de *Orientalismo*, seminal trabajo del intelectual y activista palestino Edward W. Said (2008), en el que problematiza la forma en cómo Occidente (entiéndase por ello Europa occidental y Norte América) ha establecido una relación de dominación sobre Oriente y lo oriental.

En términos generales, orientalismo se refiere a una cierta representación sobre "lo oriental" que da cuenta de las relaciones de poder establecidas históricamente entre Occidente¹³ y Oriente. Para el autor, estas representaciones dan cuenta de lo que ha significado Oriente y lo oriental en la experiencia de Occidente:

[...] el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre oriente. Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y castigar*. Creo que, si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de

12 Las nociones de discurso que manejaré en este trabajo están asociadas a la producción académica denominada Estudios Poscoloniales. En este sentido, asumo la idea de lo poscolonial, como una apuesta por la lectura crítica de la historiografía producida en torno a sujetos inferiorizados en términos económicos, étnicos y raciales. Los discursos que se construyen sobre indígenas Wayúu, son el centro de mi atención.

13 Vale aclarar que Said hace referencia con Occidente, principalmente a Gran Bretaña, Francia y, después de la Segunda Guerra Mundial, a Estados Unidos. Naciones que habían tenido una relación de dominación sobre Oriente, lugar epistémico desde el cual el autor escribe su libro.

manipular -e incluso dirigir- Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la ilustración. (Said, 2008, p. 3)

El asunto -vale aclarar- no es plantear las cosas en términos de buenas o malas voluntades. Se trata más bien de resaltar cierta coherencia compartida, ciertos elementos comunes en un conjunto de discursos, que encontré en mi experiencia como parte del proyecto HMIPAMC sobre las poblaciones costeras y en especial, sobre aquellos grupos sociales que son denominados comunidad de pescadores. Para ilustrar mejor este problema me apoyaré en una cita en extenso de Said, cuando trata de sintetizar lo que entiende por orientalismo:

[...] el orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente; tampoco es la representación o manifestación de una vil conspiración 'occidental' e imperialista que pretende oprimir al mundo 'oriental'. Por el contrario, es la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de 'intereses' que, no solamente crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender -y en algunos casos de controlar, manipular, e incluso incorporarlo que manifiestamente es un mundo diferente (alternativo o nuevo); es, sobre todo, un discurso que de ningún modo se puede hacer corresponder directamente con el poder político, pero que se produce y existe en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder: se conforma a través de un intercambio con el poder político (como el Estado colonial o imperial), con el poder intelectual (como las ciencias predominantes, la lingüística comparada, o la anatomía o cualquiera de las ciencias de la política moderna), con el poder cultural, (como las ortodoxias y los cánones que rigen los gustos, los valores y los textos), con el poder moral (como las ideas sobre lo que 'nosotros' hacemos y 'ellos' no pueden hacer o comprender del mismo modo que 'nosotros'). De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es -y no sólo representa- una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna, y, como tal, tiene menos que ver con Oriente, que con 'nuestro' mundo. (Said, 2008, p. 13)

Al referirme al concepto de orientalismo de Said, quiero recalcar que, lo que trato de hacer es analizar la fuerza de aquellas cosas que se dicen sobre las comunidades de pescadores. Vale aquí añadir una aclaración: como habitante del Caribe colombiano, nací y crecí en un pueblo de pescadores (Pueblviejo, Magdalena), hasta que un día por razones ajenas a mi voluntad me llevaron a vivir y estudiar en Santa Marta. El hecho de vivir el proceso de formación en una disciplina que tradicionalmente ha buscado pensar y comprender al *otro* cuando hago parte de las poblaciones que esta disciplina ha incitado desde sus inicios a identificar y a estudiar a los *otros*, me ha hecho reflexionar sobre mi lugar -mi ser donde pienso, diría Walter Mignolo (2008), en el proceso de investigación. Es quizás por eso que he preferido analizar los discursos sobre la pesca y los pescadores, antes que hablar sobre los *otros* como elemento central de este libro.

Estrategias metodológicas empleadas

La investigación implicó, en primera instancia, la búsqueda de información en archivos de diferentes instituciones estatales y privadas, así como de organizaciones, Corporaciones Autónomas Regionales (CAR) y fundaciones que guardaban información de valor para la construcción de una perspectiva histórica sobre la pesca artesanal marina en el Caribe colombiano. Esta tarea implicó mi desplazamiento por distintas instituciones estatales y no estatales en ciudades como Barranquilla, Cartagena y Riohacha. Siendo esta última en la que más información pudo recopilarse y donde finalmente, por razones de delimitación del tema de investigación, se centró mi atención. Además, se revisaron los centros de documentación de algunos grupos de investigación de la Universidad del Magdalena en Santa Marta y se consultaron algunas bibliotecas personales como la del profesor del Programa de Ingeniería Pesquera de la Universidad del Magdalena, Armando Lacera Rúa, quien -de buena gana y entre tintos- me permitió conocer la historia del programa de Ingeniería Pesquera. La comunidad modelo con la que trabajaría en campo sería, en el caso de la UAC Guajira, una comunidad denominada *Ahuyama*, ubicada cerca del municipio de Uribia. Es importante resaltar una propuesta que sirve de conector entre la metodología y el marco teórico, conocida como etnografía en/del sistema-mundo, o también llamada etnografía multilocal. Esta propuesta de George Marcus (2001) es el eje en torno al cual se articulan los conceptos de sistema-mundo, bio-política y disciplina, que son centrales en este libro. Otro de los conceptos fundamentales en este trabajo es el de la colonialidad del poder, que entra a complementar las discusiones sobre la analítica del poder.

La etnografía en/del sistema-mundo de Marcus

La etnografía multilocal, como es también conocida la etnografía en/del sistema-mundo¹⁴, a pesar de que a primera vista llama a la mente el desarrollo de trabajo de campo etnográfico en múltiples lugares, va más allá de esta idea. En realidad, la ESM hace referencia a la incorporación de la investigación etnográfica en los análisis de la economía política capitalista en contextos globales y locales contemporáneos. Esta se presenta como una herramienta que permite prestar atención a las formas que toman los macroprocesos de la economía política capitalista y sus incidencias en lo local. Para Marcus (2001), la etnografía multilocal

[...] se incorpora conscientemente en el sistema-mundo [...] y sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso... desarrolla una estrategia de investigación que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema-mundo, pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcados los sujetos [...] ésta surge como respuesta a los retos empíricos en el mundo y, por tanto, a la transformación de los sitios de producción cultural. (ver especialmente Harding y Myers, 1994). (pp. 110-111)

Vale decir, en primer lugar, que esta incorporación consciente en el sistema-mundo por parte de esta investigación, hace referencia al interés por entender y elucidar los procesos que el capitalismo global ha generado históricamente en una zona periférica del sistema-mundo, esa que se ha denominado Caribe colombiano.

¹⁴ En adelante ESM.

En este sentido, es importante resaltar que asumo los procesos que describo (las políticas implementadas en las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela, durante el siglo XVI y las intervenciones biopolíticas y disciplinarias sobre comunidades de pescadores de una parte de La Guajira en la actualidad) como elementos constitutivos de las formas en que el sistema-mundo se configura en contextos sociales, culturales y económicos como el que abordo en esta investigación. El ejercicio de dedicarme a analizar documentos históricos sobre las pesquerías de perlas que durante el siglo XVI se dieron en el Cabo de la Vela, permite entender, a mi juicio, las políticas que hoy se vienen implementando sobre los pescadores, además de ofrecer la posibilidad de comparar, mediante el trabajo de campo etnográfico que hice, algunos puntos bastante similares entre ambos periodos de tiempo. El hilo que les conecta está principalmente moldeado por las formas de ejercer el poder sobre ciertas poblaciones y ciertos sujetos, en el marco de una economía capitalista de carácter histórico y globalizante.

Coordenadas teóricas para comprender el problema de investigación

Para el análisis de la información recolectada en el trabajo de campo, fueron fundamentales cuatro conceptos: colonialidad del poder, sistema-mundo moderno capitalista, biopolítica y disciplina. Estos conceptos se encuentran relacionados estrechamente con el de capitalismo¹⁵, razón por la cual en el presente aparte ofreceré una aproximación a ellos. Para la presente investigación ha sido de gran importancia comprender lo que es el "capitalismo" y las formas en las que este ha operado históricamente en la zona geográfica, como el Caribe colombiano. La comprensión de lo que es el capitalismo será abordada desde la perspectiva de la colonialidad del poder y del análisis de sistema-mundo. Los conceptos de biopolítica y disciplina, retomados de la obra de Michel Foucault, permitirán dar cuenta también de la forma en la que el "capitalismo" opera, mediante la puesta en marcha de distintos mecanismos de poder y dominación sobre poblaciones en territorios específicos. Esto no debe hacer olvidar que los planteamientos de Foucault están circunscritos en realidades como la sociedad europea y que, como se verá más adelante, es necesaria pero insuficiente para comprender el universo de relaciones de poder, dominación y producción del campo de las pesquerías de perlas del Siglo XVI, de ahí la importancia de un diálogo entre la analítica del poder de Foucault y la perspectiva modernidad colonialidad.

¿Capitalismo? ¿Qué es?

En su libro *O qué es capitalismo* (1980), Afranio Mendes Catani plantea que el capitalismo ha sido explicado principalmente por dos posiciones teóricas. La primera de ellas puede ser reconocida como una perspectiva culturalista, se encuentra desarrollada en el trabajo de Max Weber y explica al capitalismo teniendo en cuenta factores externos a la economía¹⁶, por ejemplo, con elementos que tienen que ver con el espíritu de las personas y el desarrollo histórico de la religión. La segunda perspectiva teórica del capitalismo es la perspectiva del

15 Este marco teórico sugiere, a partir de la conversación con diferentes autores que lo articulan, que no existe capitalismo a secas. Por esta razón, a pesar de que en adelante seguiré usando este término por razones de escritura, aparecerá entre comillas para resaltar esta inquietud que se abordará más adelante.

16 Véase Weber, M. (2004). *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Premia Editora.

materialismo histórico, la cual fue ampliamente desarrollada por Karl Marx. Esta explica el capitalismo a partir de los aspectos materiales e históricos de las sociedades, dándole mayor importancia a la esfera económica de la sociedad. En *Formaciones económicas pre-capitalistas* (1971), Marx sostiene que hay una serie de condiciones previas al establecimiento del capitalismo como modo de producción. Una de estas condiciones es que el trabajo libre -aquel que es realizado por los hombres en unas condiciones históricas concretas¹⁷ sea intercambiado por dinero, y donde los medios de producción sean propiedad de un grupo específico de la sociedad. Esto deriva en una posición de dominio por parte de propietarios de los medios de producción (capitalistas), sobre aquellos que no los poseen y que, por sólo tener su fuerza de trabajo se denominan trabajadores o proletarios¹⁸. Entonces, en el modo de producción capitalista existen dos grandes clases sociales que se hallan siempre en tensión y conflicto. También, en su *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (1989), Marx plantea su visión general de lo que es un modo de producción y resalta el carácter histórico y conflictivo de las clases:

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad [...] En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad, entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o bien, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se han desenvuelto hasta entonces [...] Las relaciones de producción burguesas, son la última forma antagónica del proceso social de producción, antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que emana de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver dicho antagonismo. Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana. (Marx, 1989, pp. 7-8)

Según Marx, el capitalismo es un modo de producción económico que tiene una fuerza importante para el avance histórico de la humanidad. Esto ocurre en la medida en que este modo de producción implica que haya una división de la sociedad distribuida en clases, de las que una es poseedora de los medios de producción, y por ello capaz de apropiarse de los productos del trabajo (actividad productiva) de la clase obrera o proletaria. Así, se hace posible que este modo de producción tenga un carácter conflictivo del que derivaría la abolición de las clases sociales, y posteriormente, se establecería la propiedad comunista de los medios de producción. Marx resalta la importancia del capitalismo como paso obligado para que se generen las condiciones de posibilidad de una revolución comunista.

17 Marx supone la existencia de los seres humanos en la naturaleza y a ésta la llama "el inmenso laboratorio," del que se sirven los hombres para reproducir sus condiciones de existencia mediante el trabajo. La libertad, en cierto sentido, consiste en poder disponer de ese laboratorio, por ello, la lucha de clases se da por tener el control social y no individual, como sucede en la sociedad de tipo capitalista, de los medios de producción.

18 Proletarios es el término con el que se conocen a los miembros de la clase obrera en la época y lugar en los que Karl Marx desarrolló sus investigaciones. Sin embargo, tal como plantea Grosfoguel (2007), Marx escribe desde Inglaterra, uno de los centros metropolitanos del sistema-mundo moderno, en el que se desarrolló una forma de "trabajo libre" que dio lugar a la existencia del trabajo asalariado. En las periferias de este sistema-mundo se desarrollaron más bien las formas coercitivas de trabajo.

Algunos autores han tomado distancia de la obra de Marx y de sus tesis sobre el “capitalismo” por considerarlas eurocéntricas y porque sus análisis se encuentran atravesados por un reduccionismo de la lucha de clases. *Eurocéntrico* en este sentido, hace referencia a que Marx sólo veía en la historia de Europa un cierto modo de producción y de relaciones sociales (económicas y de poder) de carácter universal. Esto no permitió ver a Marx, por ejemplo, las maneras en las que el colonialismo estableció formas de explotación muy distintas a las conocidas por él (trabajo asalariado), en el seno de la sociedad y la época en la que desarrolló sus estudios. Son precisamente estos puntos que Marx no atendió, los que han permitido la emergencia de una perspectiva de la economía política que va más allá del concepto de “capitalismo”, para hablar de sistema-mundo moderno capitalista, entre las que se encuentra la perspectiva de la colonialidad del poder.

La colonialidad del poder

Una de las interpretaciones que toman distancia de los planteamientos de Marx sobre el capitalismo, es la propuesta de la colonialidad del poder planteada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, y también de otros autores que le siguen y que además se relacionarán en este texto. Para Quijano, el capitalismo debe ser entendido en el marco del proceso histórico en el cual se consolidó una economía-mundo capitalista y colonial. Generalmente, esta ha sido llamada por varios investigadores como *globalización*, término del que Quijano resalta su carácter y origen colonial. Para Quijano, se trata de un proceso que inició con la constitución de América como una entidad geosocial:

[...] en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y del control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamble, cada una de dichas formas del control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por este medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez, un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente. Esto es, no sólo por su lugar y función como partes subordinadas de una totalidad, sino porque sin perder sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas, su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder. En tercer lugar, y como consecuencia, para colmar las nuevas funciones cada una de ellas desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales. (Quijano, 2000, p. 204)

La *colonialidad del poder* es un concepto fundamental para la aproximación que hace Quijano al análisis de los procesos históricos del capitalismo en América Latina, y para comprender lo que se entiende como Caribe

colombiano. Quijano (2000) plantea que, en el proceso histórico en el que se dio la construcción de América y de ese capitalismo mundial, “Las nuevas identidades históricas producidas sobre la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo”. La *colonialidad del poder* tiene como fundamento la “asociación entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la jerarquización de la población mundial en términos de raza y género” (Quijano, 2005). En resumen, la colonialidad del poder es un patrón de poder mundial que surge desde hace 500 años. Surge con el proceso de la constitución de una economía mundial, contexto en el que los centros principales que detentaron la posibilidad de dominar y explotar a las poblaciones del mundo fueron españoles y portugueses. Esta dominación se materializó mediante la construcción y establecimiento de taxonomías poblacionales, basadas en criterios raciales que asignaban un lugar determinado a los diferentes sujetos de las colonias (indios, negros, amarillos, aceitunados, blancos) en las relaciones sociales que, en el contexto colonial y en la perspectiva de Quijano, son de dominación, explotación, conflicto y derivadas de la expansión del capital a nivel global.

De acuerdo con Quijano, este patrón de poder mundial ha mostrado ser más duradero que el “colonialismo” y que al mantenerse hasta nuestros días, conserva un elemento de colonialidad por haber nacido con él y con la conquista de América, determinando con esto las relaciones de dominación a escala global, estrechamente ligadas a los procesos históricos de un capitalismo que es global desde sus comienzos en el siglo XVI; y donde América fue el primer espacio-tiempo en el que se experimentaron formas de control del trabajo y sus productos. Lo que se busca con el examen de los textos escritos desde una perspectiva histórica sobre el periodo de las pesquerías de perlas en el siglo XVI (en el Cabo de la Vela en La Guajira colombiana), es dar cuenta de cómo la colonialidad del poder operó en ese contexto.

El Sistema-mundo moderno capitalista

El concepto de sistema-mundo ha sido propuesto por Immanuel Wallerstein, pero también ha sido trabajado por autores como el mismo Quijano. Los análisis de sistemas-mundo sostienen que -tal como se entrevé en los planteamientos de Quijano- lo que en términos contemporáneos se ha denominado *globalización*, existe desde mucho antes de que se inventara el término (Wallerstein, 2005; Wallerstein y Quijano, 1992). En este marco analítico se habla de una “economía-mundo capitalista” o un “sistema-mundo moderno capitalista” que surge a partir de la expansión europea en el siglo XVI y en la que América como entidad geosocial, jugó un papel esencial. A decir de varios de los autores representativos de los análisis de sistemas-mundo, Europa no habría podido constituirse como tal sin la existencia de la conquista de América. En palabras de Wallerstein y Quijano (1992), para que existiera el sistema-mundo moderno, fueron necesarias tres cosas:

[...] una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de esa economía-mundo, y la creación de aparatos de Estado relativamente fuertes en lo que posteriormente se convertirán en Estados del centro de esta economía-mundo capitalista. (pp. 53-54)

América fue esencial para las dos primeras de esas tres necesidades. Ofrecieron espacio y constituyeron el *locus* y el primer terreno experimental de los variados métodos de control del trabajo. (p. 583)

Por otro lado, para Ramón Grosfoguel (2007a), las formas de trabajo asalariado, es decir, el trabajo remunerado, se dieron en los centros del sistema-mundo moderno capitalista, mientras que, en las periferias, se desarrollaron las formas coercitivas de trabajo, formas tales como la esclavitud:

Los límites contruidos por el sistema-mundo capitalista se organizan a nivel transnacional a través del eje de la división internacional del trabajo entre centros, periferias y semiperiferias. (Wallerstein, 1979). Esta división del trabajo implica diferentes formas de trabajo y estructuras políticas. Mientras las formas de ‘trabajo libre’ se desarrollaron históricamente en los centros, las formas coercitivas de trabajo se desarrollaron en las periferias. El sistema-mundo capitalista ha dependido históricamente de la fuerza de trabajo barata de las periferias. La formación de un sistema global interestatal compuesto de estados soberanos que emergió a mediados del siglo XVII se convirtió en la forma de organización política del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1984). (Grosfoguel, 2007a, p. 7)

Los países que se encuentran a la cabeza de las políticas que dirigen ese sistema-mundo, son los países del centro (entre ellos se encuentran las potencias de Europa y los Estados Unidos), mientras que en las periferias se encuentran los países históricamente colonizados y que actualmente se denominan “en vías de desarrollo”. Una ilustración de las diferencias en las formas de control y explotación del trabajo y sus productos, la encontramos también en el debate propuesto por Grosfoguel (2007b) a la perspectiva del post-obrerismo italiano, orientada principalmente por los trabajos del teórico postmarxista Antonio Negri¹⁹, aquí Grosfoguel critica lo que denomina “una visión eurocéntrica, lineal y etapista de la historia del capitalismo”:

[...] el primer proceso de producción capitalista industrial en la historia del sistema-mundo se dio, como bien ha señalado el caribeñista Sidney Mintz, siguiendo la obra del pensador afro-caribeño Erick Williams (*capitalism and slavery*, su tesis doctoral en Oxford en 1944), no en Europa, sino en las refinerías azucareras de las plantaciones con trabajo esclavo en el siglo XVII en el Caribe. Estas innovaciones fueron extrapoladas a los centros metropolitanos donde se desarrolló el trabajo industrial bajo formas de trabajo asalariadas. De manera que el capitalismo industrial como innovación posterior al capitalismo agrícola y comercial, ocurrió primero en la periferia antes que en los centros y su desarrollo coexistió con otras formas de trabajo (esclavas, semi-feudales, etc.) para la producción y acumulación capitalista mundial (agraria, minera, etc.). Sin embargo, la colonialidad del poder global asignaba formas de trabajo coercitivo a los pueblos no-europeos y formas de ‘trabajo libre’ a los obreros europeos. En fin, los monopolios y el capital financiero se hacen dominantes desde el siglo XVI y las relaciones centro-periferia son constitutivas del capitalismo global desde entonces. (Grosfoguel, 2007b, p. 25)

¹⁹ Antonio Negri publicó junto a Michael Hardt, el libro *Imperio*, en el cual se basan muchas de las interpretaciones teóricas del post-marxismo y el post-obrerismo italiano en torno al capitalismo, como un sistema económico global.

Ahora, me permito abordar los conceptos que servirán de complemento al análisis de este trabajo, a saber: *biopolítica* y *disciplina*. Se establecerá una relación entre las políticas del ayer y del hoy en torno a la pesca artesanal marina que involucran a las poblaciones indígenas en La Guajira .

La analítica del poder de Foucault: biopolítica y disciplina

Los conceptos de *biopolítica* y de *disciplina* por los que se tomó partido en esta investigación son ofrecidos por la obra del pensador francés Michel Foucault. Estos plantean la posibilidad de comprender las intervenciones sobre las poblaciones costeras en el marco de este trabajo. Teniendo en cuenta los planteamientos del autor en torno a estos conceptos, podría decirse que las formas de ejercer el poder actualmente sobre las poblaciones costeras en La Guajira , siguen el principio de *hacer vivir y dejar morir*. Michel Foucault (1991) plantea que el ejercicio del poder sobre las poblaciones ha experimentado mutaciones de carácter histórico. Hubo un primer momento, nos dice Foucault, en el que se ejerce el *poder soberano*, un poder ejercido en términos negativos sobre la vida y basado en la extracción de ésta. Según el filósofo francés, el soberano podía quitar la vida de sus súbditos públicamente. Este poder derivaba de “la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de disponer de la vida de sus hijos y de sus esclavos; la había ‘dado’, podía quitarla” (Foucault, 1991).

Sin embargo, el poder de reclamar la vida de sus súbditos, tal como se presenta en los teóricos clásicos, es un poder de muerte atenuado en la medida en que no se ejerce de forma directa, sino que se ejerce ya indirectamente en la mayoría de los casos. Para que el soberano ejerza indirectamente su derecho de muerte, es necesaria la existencia de una amenaza externa en su contra, de tal manera que reclamará ser defendido y, haciendo la guerra, exigirá a sus súbditos que expongan sus vidas en defensa de él. Sin embargo, si se trata de que es uno de sus súbditos el que amenaza o cuestiona su existencia rebelándose contra él y los principios que le sostienen, entonces el soberano ejerce directamente el poder de muerte matándole. Este poder negativo sobre la vida se basa en una extracción de la vida, un poder basado en un principio que Foucault denomina *hacer morir y dejar vivir*.

En un segundo momento, Foucault plantea que a partir del siglo XVIII la forma en que se ejerce el poder empieza a transformarse. El ejercicio del poder deja de basarse en el principio de *hacer morir y dejar vivir*, para empezar a basarse en otro principio entendido como el principio de *hacer vivir y dejar morir*. Esto no significa que el poder soberano haya desaparecido en absoluto, significa más bien, que en realidad es complementado por otra forma de ejercicio del poder sobre la vida; Foucault (1991) nos dice que:

[...] Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. Las “deducciones” ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que

reclaman dichas exigencias. Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla... ese formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. (p. 165)

También Foucault nos va a brindar elementos para entender dos niveles en los que el poder opera y que son importantes y necesarios resaltar. La biopolítica de la pesca que se describe aquí, llama la atención sobre un poder que se ejerce en relación con un nivel colectivo (comunidades concretas de pescadores), mientras que el nivel de la disciplina actúa a nivel individual mediante la “creación de sujetos”²⁰. Foucault (1991) se refiere a esos dos niveles, dejando claro que no actúan por separado, sino que se enredan entre sí:

Concretamente ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina. Su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie. En el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. (p. 83)

Foucault en su obra *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (2005), se refiere a la disciplina y la define como una serie de “[...] métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad/utilidad” (p. 141). Para el autor:

20 Castro-Gómez, en su libro *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (2005) plantea: “Foucault distingue tres redes diferentes por donde circula el poder: la primera es de orden micro-físico en la que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las ‘tecnologías del yo’ que buscan una producción autónoma de la subjetividad. Este sería el nivel de la corpopolítica. La segunda es de orden mesofísico, en la cual se inscribe la gubernamentalidad del Estado y su control sobre las poblaciones. Este sería el nivel de la biopolítica. Por último, tendríamos una cadena de orden macro-físico en la que se ubicarían los dispositivos supra-estatales de seguridad que favorezcan la ‘competencia’ entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. Este sería el nivel de la geopolítica. En cada una de estas tres cadenas el poder opera de manera diferente y opera con distintos instrumentos. No obstante, y aunque no existe una relación de causa y efecto entre ellas, las tres cadenas pueden combinarse entre sí, pueden ‘enredarse’ las unas con las otras para formar nodos complejos de poder” (p. 4). En esta investigación se presta especial atención a los niveles micro y meso (biopolítica y disciplina).

El momento histórico de la disciplina es el momento en el que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés (...) el cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone (...) la disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra, disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una 'aptitud', una 'capacidad', que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar y la convierte en una relación de sujeción estricta. (pp. 141-142)

De esta forma y apoyándome en los autores citados, he querido plantear las relaciones entre los conceptos que me son útiles para desarrollar el análisis en torno al problema de la biopolítica de la pesca en el Caribe colombiano, como es el caso de La Guajira .

La pesquería de perlas en el Cabo de la Vela, Guajira en el siglo XVI

Apenas salía el sol se iniciaba la tarea. Los canoeros abrían las puertas de los bohíos-prisiones y halaban de la cadena que pasaba por el grillete que cada indio tenía sujeto a un pie, señalando así la hora de levantarse. Luego venían los gritos y las fórmulas de costumbre para obligarlos a salir del aposento. El zumbido de un látigo o de un rebenque formaba parte de los sonidos mañaneros de la ranchería. Unos cuantos bofetones eran considerados una 'medida necesaria' para lograr que los indios fueran al trabajo.

(Barrera, 2002)

En el presente aparte de este libro me apoyaré principalmente en los trabajos de historiadores y antropólogos que han escrito sobre las pesquerías de perlas en el Cabo de la Vela, Guajira. El objetivo es resaltar las políticas que en este contexto los europeos establecían, en el orden de garantizar la producción y rendimiento de la empresa perlera. Estas políticas recaían sobre poblaciones africanas e indígenas, pero era principalmente sobre la población indígena (sobre los hombres que denominaban como indios de perlas) en la que recaían las formas de trabajo más coercitivas y exigentes que derivaban en la muerte de muchos de ellos. Lo que quiero argumentar aquí, es que, en el periodo de las pesquerías de perlas del Cabo de la Vela durante el siglo XVI, las políticas que para los señores de canoas, mayordomos y canoeros tendían al mantenimiento y rendimiento de la producción de la explotación perlera, eran para los indios, por el contrario, políticas de sujeción de sus cuerpos y de muerte que fueron diezmando a la población. En este sentido, se resaltaré cómo existió en el periodo de las pesquerías de perlas durante el siglo XVI, la implementación de mecanismos disciplinarios aplicados sobre el cuerpo del indio de perlas. En este capítulo será central el postulado de la colonialidad del poder (o heterogeneidad histórico-estructural) de Quijano, ya que nos permite aproximarnos a una comprensión de aquel momento histórico y del lugar. Teniendo en cuenta la clasificación social, racial y étnica, y las relaciones

de poder²¹ que se derivaban de ese universo intersubjetivo instaurado desde la conquista, el que remite también a los inicios de formas de explotación capitalistas y a la modernidad/colonialidad²².

Los lugares de la pesquería de perlas

La pesquería de perlas se dio principalmente en tres lugares durante el siglo XVI en las costas cercanas a Colombia. Primero, se dio en la Isla de Cubagua (Nuevo Cádiz) y luego en las Islas Margarita de las costas venezolanas. Estas dos islas eran consideradas las capitales administrativas de la empresa perlera (Barrera, 2002) y también se tiene conocimiento de que la pesquería de perlas se realizaba en lo que hoy es Centro América hacia 1522 (Payne, 2008). Luego de que los bancos de ostras perlíferas se agotaran en Cubagua y Margarita en las costas venezolanas, se procedió a la búsqueda de más bancos de ostrales perlíferos y fue en 1538, donde según varios autores (Guerra, 1997; Barrera, 2002; Navarrete, 2003), empezó a darse la pesquería de perlas en la Península de La Guajira, concretamente en el Cabo de la Vela con el uso de mano de obra esclava indígena.

En el periodo inicial de las pesquerías de perlas en el Cabo de La Vela, los africanos y las mujeres indígenas eran empleados por los señores de canoas, mayordomos y canoeros, mientras que los indígenas hombres eran utilizados en la extracción de las perlas²³. Las perlas se extraían de unas especies de ostras denominadas *perlíferas* y su importancia, además de ser económica -porque había un importante mercado de perlas-, radica en que eran concebidas también como “artículos de lujo, formas de acumulación de riqueza, símbolos de poder y formas de transacción comercial” (Payne, 2008). El Cabo de la Vela fue fundamental para esta actividad económica debido a que en sus costas se encontraron numerosos bancos de ostras perlíferas -llamados ostrales- que eran los que determinaban el inicio de la actividad, uno de los autores que estudió el tema plantea que:

Una vez que la explotación perlífera se consolidó, fue desplazándose por la costa hasta el sur, al ritmo del hallazgo y agotamiento de los ostrales, y hasta 1580 conservó el nombre de ranchería de perlas del Cabo de la Vela. Las exigencias prácticas se impusieron a tal punto, que los empresarios y los oficiales reales se vieron obligados a trasladarse más cerca de los sitios de extracción (...) El establecimiento e inicio de la explotación dependían del hallazgo de los bancos de perlas. Para ubicarlos se procedía tomando muestras (catas) de ostras en distintos lugares a lo largo de la costa, y luego se examinaban para ver si estaban listas (en sazón) para ser explotadas. Esta tarea era realizada por expertos en la labor, y de este examen dependía que la ranchería se estableciera y comenzara la pesca, o se trasladara a otro sitio. La explotación de un banco de perlas podía durar uno o dos años y, aunque el buceo se realizaba con preferencia en la estación de lluvias, duraba todo el año. (Barrera, 2002, p. 4)

21 Estas relaciones de poder son entendidas aquí como relaciones de dominación, explotación y conflicto.

22 Una preocupación central de la perspectiva de la colonialidad del poder, es precisamente identificar las formas en las cuales la colonialidad del poder opera en distintos lugares y espacios sociales del sistema-mundo moderno. Este trabajo es en cierta medida una aproximación a esta preocupación.

23 El papel de estos personajes se describirá más adelante en detalle.

Esta metodología empleada para la explotación perlera en el siglo XVI daba cuenta de una forma de explotación centrada en el agotamiento de las ostras y la continua búsqueda de otros bancos para continuar con la producción. También es importante resaltar el papel que tiene el conocimiento experto para dar continuidad a las exploraciones y explotaciones. A este respecto, es importante hacer un paréntesis en relación con la actualidad. Desde hace unos años, se han realizado una serie de estudios para evaluar la viabilidad de retomar estas formas de explotación. Un trabajo realizado en 1995 para el Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras José Benito Vives (INVEMAR), plantea lo siguiente:

En la costa norte del Caribe colombiano existió en el pasado una pesquería de ostras perlíferas para la obtención de perlas naturales, que se concentró en la zona de La Guajira . Información acerca de las especies explotadas, su ecología y distribución es hasta hoy escasa y fragmentaria. Con el propósito de 1) determinar la distribución y características ambientales generales de los bancos de ostras perlíferas u ostrales en la plataforma continental de La Guajira , 2) establecer las preferencias ecológicas de las especies de ostras, su abundancia y potencial como recurso, y 3) recopilar la información histórica sobre la pesquería de perlas, se efectuaron exploraciones por tierra y mar en la región comprendida entre Riohacha y el Cabo de la Vela, entre abril de 1994 y diciembre de 1995. (Borrero y Díaz, 1995, p. 1)

Tanto en el tiempo de las pesquerías de perlas en el Cabo de la Vela en el siglo XVI, como en la actualidad, sigue vigente la necesidad de contar con los conocimientos expertos para la identificación de los bancos de ostras y su posterior explotación. Esto parece extenderse a las intervenciones localizadas de los procesos históricos que generan el sistema-mundo moderno y la economía capitalista.

No obstante lo anterior -y este es un punto que se tratará más adelante-, se introduce una preocupación por lo vivo, donde la biología marina cobra una importancia crucial y se articula con procesos de gobierno y el ejercicio de poder sobre las poblaciones y territorios²⁴. El agotamiento de los bancos de perlas en el siglo XVI significaba simplemente la necesidad de buscar y seleccionar nuevos espacios para explotarlos. En la actualidad, la preocupación principal es la de establecer unos límites a esos modelos de explotación y por ello se habla de desarrollo sostenible²⁵. Sin embargo, y continuando con una visión crítica del desarrollo como discurso hegemónico, vale traer a colación el planteamiento de Juan Camilo Cajigas (2007), quien refiriéndose principalmente a este patrón de producción y de relación con “la naturaleza” (hablo de aquel que explota, agota y sigue buscando un lugar donde poder seguir explotando) nos remite a la idea de una “gula de la mirada”. En su reflexión, Cajigas conecta los dos momentos históricos (el colonialismo y los actuales procesos del capitalismo global), en el marco de los análisis de sistemas-mundo y plantea:

24 A decir de Restrepo y Castro-Gómez (2008), existe una relación entre conocimiento y gubernamentalidad: “El conocimiento científico sobre la población y el territorio, así como la formación de una élite tecnocrática, han sido elementos centrales en las prácticas de gobierno. Esto supone examinar, por una parte, la relación entre ciencia y poder estatal sobre la población (biopolítica) y, por otra, la relación entre conocimiento y dominio de los cuerpos y los deseos (corpo-política / noo-política)” (p. 13).

25 En este caso, el “desarrollo sostenible” implicaría una relación entre ecología y economía y se refiere a un desarrollo (en términos capitalistas) que se puede mantener durante largo tiempo sin agotar los “recursos” o causar grave daño al medio ambiente.

La acumulación de capital, posibilitada por el saqueo y la explotación de las colonias, generó y continúa generando, en los centros del sistema-mundo una *sociedad del confort* basada en el consumo de bienes suntuarios. Este 'confort' supone la producción de cuerpos articulados a partir de un irrefrenable estado de sobre-excitación, que se encuentra en la base de la reproducción del capital a través del circuito de producción y consumo (Virilio, 1996). Ahora bien, el confort y la sobre-excitación producen *la gula de la mirada*, es decir, la búsqueda insaciable de nuevas fuentes de consumo. La gula de la mirada se hace evidente en los discursos del desarrollo sostenible y, en general, en el proceso de ambientalización y 'conservación' de la naturaleza (Escobar, 1996). El 'desarrollo sostenible', surge en el contexto de incertidumbre que a partir de los años setenta produce, por una parte, el incumplimiento de las promesas de desarrollo en los países periféricos y, por otra, de las contradicciones propias de la economía capitalista en relación con el medio biofísico, la justicia social y la superación personal. Así las cosas, comienza a construirse no la 'naturaleza', sino el 'ambiente' en relación directa con la sociedad post-industrial. (pp. 171-172)

En el contexto actual, se hace necesario el establecimiento de una serie de relaciones con los actores principales de la actividad económica: aquellos que en las pesquerías de perlas fueron el principal motor de producción (indios de perlas) y que hoy son reconocidos como pescadores ya no de perlas, sino de alimento²⁶. Un recurso que debe ser comercializado, como veremos en la última parte de este capítulo. Así, la capacidad de producción de los pescadores debe potenciarse, incluyendo además de formas nuevas de trabajo, una serie de mecanismos que los disciplinan y al mismo tiempo moldean sus aspiraciones, deseos y comportamientos. Cambian sus subjetividades, al menos a eso aspiran.

Formas de trabajo y políticas sobre los indios de perlas

Los indios de perlas eran sujetos empleados como buzos que eran mantenidos en estancias móviles y temporales llamadas *rancherías*²⁷. El trabajo se daba por relevos y tenía lugar durante todo el día o hasta que los canoeros consideraran que era tiempo suficiente de acuerdo con la cantidad de ostras recogidas. El trabajo era realizado de esta forma:

[...] una vez que las canoas llegaban al sitio donde se hallaban los ostrales, el canoero ordenaba a la mitad de los indios que se lanzaran al agua. Descendían entre ocho y diez brazas (unos catorce a dieciséis metros) y allí debían con los dedos arrancar las ostras adheridas al fondo. La inmersión duraba entre un minuto y medio y dos minutos según la capacidad de cada indio. Una vez que el primer grupo de buzos resurgía, vaciaban sus pequeñas mochilas con las ostras (entre una y cuatro o muchas veces ninguna) y trataban de recuperar el aliento; entonces, el segundo grupo se lanzaba, relevándose así durante toda la jornada. Durante las horas en que el sol iluminaba

26 El pescado es principalmente fuente de alimentación. La pesca sería, en términos de su antigüedad, uno de los medios más importantes de procurarse alimento por las sociedades costeras, sean estas del mar, ríos u otras fuentes de agua.

27 Barrera (2002) plantea que "ranchería" era "el espacio físico donde se organizaba la explotación perlífera".

perpendicularmente, las condiciones de visibilidad eran óptimas para realizar el descenso, pero eran las peores para la salud de los indios. (Barrera, 2002, pp. 6-7)

En otro aparte de su trabajo, Barrera comenta sobre las exigencias de la producción y sus consecuencias físicas sobre el cuerpo de los indios de perlas:

A raíz de la crisis de los ostrales, las perlas debían buscarse a mayor profundidad. Los buzos llegaron a descender hasta doce brazas, sometiéndose a bruscos cambios de temperatura entre la superficie y el fondo. Los accidentes eran frecuentes a causa del estallido de los pulmones y de los oídos, o por la mordedura de algún tiburón, que excepcionalmente no era mortal. (p. 7)

Barrera construye su estudio tomando la información del conjunto de narraciones que reposan en los archivos de la Sección Justicia del Archivo General de Indias de Sevilla, España. En su trabajo, que lleva por título *Los esclavos de las perlas, voces y rostros indígenas de las granjerías de perlas del Cabo de la vela (1540-1570)*, resalta una serie de medidas que eran imprescindibles para garantizar el buen rendimiento de los indios de perlas durante las jornadas de pesca. Sobre la alimentación de los indios de perlas resalta:

Los canoeros ponían una 'barca' de arepas de maíz quebrado en la puerta de cada prisión 'e cada indio se allega y toma una arepa de maíz e esta es su ración de almuerzo por la mañana e también les dan agua para que beban e no les dan otra cosa'. Una condición importante para garantizar la eficacia en la labor de buceo era que comieran muy poco cuando iban a la pesca; lo contrario resultaba contraproducente, porque no les permitía contener la respiración por mucho tiempo. (Barrera, 2002, p. 6)

También había medidas que, para conservar el nivel de producción, establecían un control sobre la vida sexual de los indios:

Algunas [mujeres indígenas] servían exclusivamente a algún indio de perlas, pero entre ellos no podían llevar vida marital 'por el daño que se sigue, que es que en cohabitando con ellas no son de provecho para la dicha pesquería de las perlas e ansí tienen cuidado que no habiten con sus mujeres [...] Esta exigencia, así como la de comer poco cuando iban a la pesca, se consideraban indispensables para optimizar el rendimiento de los indios en el buceo. (Barrera, 2002, pp. 7-8)

De otra parte, María Cristina Navarrete (2003) muestra también las nefastas consecuencias que para los indios de perlas tenía la explotación perlífera en el Cabo de la Vela:

La pesquería de perlas fue la causa de muerte de muchos indígenas que poblaban las rancherías de La Guajira . Pocos días resistían el duro trabajo del buceo, cuando se zambullían en busca de las ostras, al salir a la superficie la sangre les manaba por la nariz y la boca debido al cambio de presión. De noche eran custodiados en un bohío como si estuvieran prisioneros. La alimentación era apenas suficiente como para no morir de inanición. Se sacaba de ellos el mayor provecho posible. (p. 39)

En América, la *apropiación de los cuerpos* -como Foucault (2005) entendería la esclavitud²⁸- era una condición de posibilidad y una de las formas de trabajo coercitivas implementadas y desarrolladas durante el siglo XVI en las pesquerías de perlas en el Cabo de la Vela. Si consideramos los planteamientos en torno al establecimiento de una economía del mundo, podremos ver las formas de trabajo coercitivo de las que hablamos antes. Si se tiene en cuenta la perspectiva de la colonialidad del poder propuesta por Quijano (2000), este espacio social y económico del Cabo de la Vela debe ser entendido también como uno de los lugares fundamentales en los que se configuró el patrón de poder capitalista mundial:

Tal y como lo conocemos históricamente, a escala societal el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de la existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la 'naturaleza' y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (p. 345)

La perspectiva de la colonialidad del poder permite comprender las relaciones sociales (de producción) impuestas y establecidas en las pesquerías de perlas durante el siglo XVI, como relaciones de dominación, explotación y conflicto, que se encuentran asociadas a los procesos históricos, económicos y políticos, que el capitalismo global y moderno generó en zonas como La Guajira colombiana. En el contexto de las pesquerías de perlas, no sólo circulaban estos objetos como mercancías, sino también, la mano de obra esclava indígena. Estos eran marcados en el rostro con el fin de que fueran fácilmente identificados cuando escapaban. Guerra (1997) proporciona una idea de la circulación de indígenas esclavos y los mecanismos que hacían posible tal circulación:

Muchos de los indígenas fueron herrados en Cubagua durante las armadas de rescate organizadas en Trinidad por Jerónimo Dortal. Algunos más fueron hechos cautivos por las armadas organizadas por los habitantes de la Nueva Cádiz en las costas venezolanas. Gran parte de este cargamento humano se destinaba a abastecer a las granjerías de perlas del personal necesario para esa actividad económica. El excedente se llevaba al mercado de esclavos de las Antillas Mayores. Con posterioridad a 1538, establecidas ya las gentes de Cubagua en el Cabo de la Vela, se dificultó el abastecimiento de esclavos para las labores de buceo, de tal manera que las muertes ocurridas en las labores de extracción de perlas, así como las frecuentes deserciones, obligaron a buscar nuevas fuentes de reposición de la

población cautiva en las regiones cercanas a Santa Marta, Valledupar, Mompos y con menor éxito en la costa donde se encontraban asentados. (p. 39)²⁹

Los negros, que eran considerados como gentes de servicios, se dedicaban a traer agua a las ranherías del Cabo de la Vela debido a las condiciones geográficas en las que se desarrollaba la explotación de perlas. De otro lado, las mujeres indias tenían la labor de preparar las arepas que se le daban de comer acompañadas con agua y en muy poca cantidad a los indios-buzos.

La colonialidad del poder en las pesquerías de perlas en el siglo XVI y su universo intersubjetivo

La empresa perlífera implicaba la intervención de distintos actores con distintos roles en una jerarquía que ha sido bien descrita por Guerra (1997). Según este autor, los actores pueden clasificarse en un orden jerárquico que va desde señores de canoas, hasta mayordomos, canoeros, buceadores indígenas e indias y pajes de servicios. Los señores de canoas o también llamados empresarios de las perlas, eran los propietarios de las haciendas de perlas o granjerías de perlas, como las nombra Barrera (2002). Estas *haciendas de perlas* incluyen entre sus bienes a los indígenas (hombres y mujeres) y a los africanos que desarrollaban algunos servicios de abastecimiento. También eran quienes ocupaban los cargos políticos importantes en lo que primero se conoció como Villa de Nuestra Señora Santa María de los Remedios y que hoy recibe el nombre de Riohacha, capital administrativa del departamento de La Guajira. Puede decirse, en términos generales, que los señores de canoas eran quienes poseían los medios de producción y no tenían que permanecer necesariamente al frente de las pesquerías, para ello, nombraban a mayordomos y estos, a su vez, articulaban a la producción al grupo de personas conocido como canoeros. Los mayordomos (mayoritariamente europeos) y los canoeros, algunos de ellos negros esclavos de los señores de canoas, compartían la responsabilidad de mantener el ritmo de la producción en las pesquerías de perlas. Dicha responsabilidad tenía una serie de tareas puntuales. Los mayordomos eran personas de confianza de los señores de canoas. El trabajo de Guerra nuevamente es útil en este momento, ya que él describe las responsabilidades de los mayordomos de la siguiente manera:

Debían responder por la producción general de dichas haciendas y velar además por la conservación de las personas, canoas, aparejos y edificaciones utilizados en la extracción de perlas, que podían pertenecer a un propietario individual o a una sociedad comercial. La alimentación del personal cautivo y de los naborías³⁰ así como la seguridad de las cárceles donde se concentraba a los primeros, se contaban entre sus obligaciones. (Guerra, 1997, pp. 37-38).

29 Hay dos notas al pie de página en esta cita del texto de Guerra. La primera, corresponde a una cita bibliográfica: "Friede, 1955. Tomo IX. Doc. 2004:259". La segunda nota al pie dice lo siguiente: "El número de indígenas que llevaron las gentes de Cubagua en 1538, es calculado por Kaplan en 900, junto con 37 canoas; en 1549 las canoas eran 34 y 379 los indios destinados al buceo de las perlas. Para 1560 dicha autora estima en 160 los indios que se encontraban en dicha actividad y tan solo 8 canoas. Por su parte Moreno 1983:119, proporciona los siguientes datos: para 1538 calcula en 192 los indios, los cuales aumentaron hasta llegar a 379 en 1546, y para 1560 establece en 155 el número de indios destinados a la extracción de perlas".

30 La definición de naborías en el diccionario de la Real Academia Española hace referencia a los indígenas que se escapaban.

Por su parte, los canoeros eran quienes tenían a su cargo la conducción y producción de las canoas:

Ellos dirigían el trabajo de los buceadores indígenas relacionado con la localización y explotación de los ostrales. Se hallaban autorizados para aplicar castigos a la tripulación bajo su mando. El sostenimiento de los ritmos de producción de los bancos perlíferos descansaba en su responsabilidad y eficacia para aprovechar al máximo la capacidad de trabajo de los hombres a su cargo. (p. 38)

Los pescadores-buzos, indios-buzos o indios de perlas, constituían la mano de obra esclava que movía la empresa perlera. Eran aquellos que se sometían al trabajo de localizar los bancos de perlas y luego, mediante técnicas de buceo, tomarlas y almacenarlas o depositarlas en las canoas. Las políticas de La Corona en torno a las pesquerías de perlas hablaban del mantenimiento de las gentes. Este mantenimiento era responsabilidad de mayordomos y canoeros y la preocupación en torno al bienestar de los indígenas explotados, era una medida fundamental para que la empresa se mantuviera a los mejores niveles de producción. Sin embargo, las políticas tendientes a ello redundaban en experiencias de muerte, dominación y explotación de los indígenas que, como ya hemos venido mostrando de la mano de historiadores, constituían el motor de las pesquerías de perlas. Tal como lo expresan los autores citados, las consecuencias de la pesquería de perlas sobre la vida de los indios perleros fueron nefastas y destructivas al punto que, pasadas décadas del siglo XVI, fue preciso incorporar mano de obra africana en las pesquerías debido a la disminución de los indios. A continuación, me centraré en los procesos llevados a cabo en la actualidad.

Cambios del capitalismo global: intervenciones biopolíticas y disciplinarias

Ahora centraré la atención en las intervenciones que actualmente se vienen efectuando sobre la pesca y sobre algunas de las comunidades de pescadores de La Guajira . A tales intervenciones les llamaré: intervenciones biopolíticas y disciplinarias. Lo hago así porque su análisis permite identificar la relación que tienen con las formas de ejercicio del poder que Michel Foucault identificó con estos dos conceptos. La fuente más importante de información para este aparte fue la realización de entrevistas semidirigidas y de conversaciones con actores involucrados en intervenciones que tienen que ver con el desarrollo y el fortalecimiento integral de la pesca artesanal marina con comunidades de pescadores de La Guajira . El argumento que busco defender es que la perspectiva hegemónica de la pesca dispone un perfil del pescador y de la pesca que niega³¹ aspectos cruciales de la diversidad social, cultural y económica de los pescadores y sus comunidades³². Para llevar a cabo mi argumentación, entonces, procederé a resaltar dos momentos de la pesca. El primero de ellos abordará una forma de la pesca que es dotada de sentido desde el pensamiento y cultura de los promotores del desarrollo de la actividad. Aquí mostraré la forma en la que el perfil del pescador y la pesca misma, son construidos en términos capitalistas³³. En un segundo momento, busco resaltar la diferencia económica, cultural, ética y de

31 "Niega" en los términos en que lo emplea Homi Bhabha en su noción de discurso colonial abordado en el marco teórico que aproximamos en este trabajo.

32 Me centraré en los pescadores Wayúu, para resaltar también las formas de trabajo que pude recoger en mi trabajo de campo con los pescadores del mar de Ahuyama, Guajira.

33 Se dice, en términos capitalistas en tanto que su moldeamiento o disciplinamiento, para decirlo en términos de Foucault, se da en función del

relaciones sociales establecidas entre los pescadores en el marco de sus actividades productivas, basándome en mi trabajo de campo con la comunidad indígena de pescadores Wayúu de Ahuyama.

Perspectiva “hegemónica de la pesca” y los discursos de la pobreza, el atraso económico y tecnológico de los pescadores

Era temprano por la mañana y en el lugar donde me encontraba una mujer blanca, delgada, alta y proveniente del centro del país, se movía de un lado para el otro en la sala de estar³⁴. También había tres indígenas de la nación Wayúu sentados en una de las dos mesas de la sala: una mujer que trabajaba en “la fundación”, un adulto mayor que es la autoridad tradicional de una de las comunidades que trabajan con esta entidad y un joven de aproximadamente 22 o 23 años. Era Riohacha, capital del departamento de La Guajira. En la otra mesa me encontraba yo, esperaba al biólogo marino con quien me iba a entrevistar. Su trabajo tenía que ver con la identificación y conservación de las especies marinas que se encontraban en sobrepesca³⁵. Más allá de mi espera, yo estaba atento a lo que pasaba en la sala, porque la mujer se mostraba molesta y hablaba de “compromisos, necesidades y obligaciones de la comunidad” que no se habían cumplido. Mientras la mujer se paseaba de un lado para el otro sin cansarse de mostrar su malestar y repetir el tema del “compromiso de la comunidad con el proyecto”, los indígenas de cuando en cuando hablaban en su lengua y a veces respondían en español a las preguntas que la mujer les lanzaba. El problema, al parecer, era que no se habían cumplido las tareas que habían sido asignadas en algún momento a la comunidad, y “el promotor” no había cuidado que esto funcionara “dentro de los términos acordados”.

Los reclamos al joven indígena, por parte de aquella mujer, eran recurrentes. Cuando ella le hablaba -más bien lo regañaba- el joven se mantenía en silencio y a veces dirigía su mirada hacia otros lados con una sonrisa untada de malicia como si reconociera algo de travesura en el origen de aquellos reclamos. La impresión que tuve fue que el joven Wayúu estaba cansado de “la cantaleta”³⁶ o que simplemente, con un gesto de picardía, afirmaba lo que ya sabíamos todos en la sala: “no había cumplido” con sus obligaciones en el proyecto de “fortalecimiento integral de la pesca” en la comunidad y esto generaba problemas no tanto a la comunidad, como a “la fundación”.

Días después, conversando con una bióloga marina de “la fundación”, comprendía mejor el contexto de las cosas que pasaban. Mi interlocutora decía:

[...] cada comunidad tiene un representante para el proyecto. Como el muchacho que estaba ahí... ahora nosotros les decimos ‘promotores de pesca’ y ‘promotores sociales’, ellos son los puentes entre

capital y del mercado. Sobre este último punto se desarrollará en detalle más adelante, apoyándome en los planteamientos de Edgardo Lander (2002), sobre la utopía del mercado total.

34 A este lugar lo llamaré “la fundación” de ahora en adelante. Me abstendré de usar el nombre real y de los promotores del desarrollo con quienes trabajé por razones personales y de compromisos éticos en este trabajo.

35 Al mismo tiempo, consistía en identificar “especies” marinas cuyo número soportara fuertes ritmos de pesca, para poder dejar “descansar” a las otras.

36 El término “cantaleta” designa, en una conversación entre dos o más personas, una repetición molesta del mismo tema.

la fundación y las comunidades para el proyecto. Fuera de eso nos apoyamos en las autoridades tradicionales y en los líderes naturales de la comunidad. Por ejemplo, el señor que estaba ahí ese día es la autoridad tradicional de la comunidad y se llama Justo. Es una comunidad que empezó, súper... ellos no pescan hace tanto tiempo como las otras, ellos apenas llevan como quince años pescando. Entonces cuando los conocimos tenían dos lanchas, un cayuquito³⁷... ahora tienen cinco lanchas, todas las lanchas se han reparado, se les ha trabajado en muchos temas, el tema de liderazgo, ese muchacho no hablaba, bebía muchísimo, tenía un montón de conflictos y hemos apoyado pues todo eso [...] (Bióloga marina y promotora de desarrollo pesquero, Riochacha, Guajira, junio de 2009)

El muchacho al que se refiere mi interlocutora es aquel que estaba siendo regañado días antes. El hecho de ser nombrado y ubicado como promotor de pesca tenía una serie de implicaciones sobre el mundo que se configuraba a partir de la relación que su comunidad establecía con la fundación. Entre otras, había surgido la imperiosa necesidad de transformar su forma de ser, pensar y actuar: “[...] no hablaba, bebía muchísimo y tenía un montón de conflictos”, él debía, por oposición al comportamiento que le venía recriminando aquella mujer, ser más responsable. Por otra parte, aquel silencio referente a la tradición de la comunidad en la pesca y la pertinencia de trabajar con ellos: “Es una comunidad que empezó, súper... ellos no pescan hace tanto tiempo como las otras, ellos apenas llevan como quince años pescando,” llama la atención sobre los criterios que permiten que se trabaje con unas comunidades y no con otras. Tal vez, tener una tradición de pescador Wayúu arraigada, significaría un perfil de pescador y comunidad cuyos valores no estarían muy proclives a nuevas formas de pescar y apropiación de la naturaleza en medio de discursos y significados desarrollistas. Con este perfil, aquel joven no podría ser “*útil*” al proyecto y a los procesos y niveles de producción que este implicaba. Él, debía estar pendiente de que llegara una madera a la comunidad para que algunas lanchas que estaban averiadas se repararan y así, mantener el ritmo de la producción. Cuando logré entrevistarla, aquella mujer hablaba de las “necesidades de las comunidades de pescadores”, era recurrente en sus planteamientos la clasificación de sus actividades económicas, como algo que debe ir más allá de lo que se considera “pesca artesanal de subsistencia”:

La pesca en La Guajira es artesanal. Supuestamente es pesca artesanal de subsistencia. Pero como el tema de subsistencia ha sido tan controvertido, porque dicen que la pesca de subsistencia es solo para comer. Pero entonces también sale el cuento de que no es sólo comer, sino suplir sus necesidades básicas insatisfechas, entonces en esas necesidades está educación, está salud, está vivienda, entonces, si para yo poder cumplir con esas necesidades tengo que comercializar ‘mi producto’ [...] (Bióloga marina de “la fundación”, junio de 2009, Riochacha)

De otro lado, algunas comunidades de pescadores son clasificadas como “más aptas” que otras para implementar proyectos de desarrollo. Esta “aptitud”, tiene que ver con que las comunidades de pescadores

³⁷ Cayuco es el nombre que se le da a las embarcaciones hechas de modo artesanal, esto es: mediante una serie de modificaciones a troncos de madera con instrumentos y herramientas principalmente de carpintería (serruchos, hachas, taladros manuales, etc.) que usan los pescadores para formar la embarcación. La elaboración y construcción de este tipo de embarcaciones implica una cantidad considerable de tiempo y la participación de muchos de los actores involucrados en la pesca. Es, en realidad, un trabajo comunitario (del que participan principalmente los pescadores), requiere mucha precisión en sus medidas para poder enfrentarlo al mar y, además, un diseño que permita cortar las olas.

tengan cierto nivel de organización (cooperativas, asociaciones, etc.) y que hayan asimilado ciertas formas y técnicas de contabilidad de los recursos marinos³⁸, que son introducidos mediante intervenciones y capacitaciones denominadas como transferencia de conocimientos y transferencias de tecnología. Estas son realizadas por instituciones del Estado como el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA). Un instructor de esta última institución y asesor del proyecto HMIPAMC planteaba:

[...] nosotros le estamos apostando más a la Asociación de pescadores, porque tienen una trayectoria más limpia, mejor manejo de los libros y nos cumplen con los compromisos pactados... de la Alta Guajira, hay que escoger un grupo de Manaure. (Ingeniero pesquero, Riohacha, julio de 2009)

Así, las intervenciones sobre la pesca y los pescadores sostendrían que las cualificaciones que introducen y el montón de conflictos que buscan erradicar, hacen parte del ideal que deben buscar las comunidades de pescadores porque estas vendrían a constituir, al final, capacidades y potencialidades que deben tener para calificar como aquellas que pueden ser elegibles para los procesos de desarrollo. Aquellas poblaciones que no detentan dichas potencialidades o que no se muestren proclives a adquirirlas, quedan por fuera. Refiriéndose a los grupos con los cuales trabaja “la fundación” (en La Alta Guajira), otro instructor del SENA planteaba que:

Los grupos que están más organizados en su momento tuvieron GPS, Vídeo-sonda, ecosonda, pero esos equipos con el tiempo se les han dañado a casi todos, ahora existe una ONG que está trabajando con los grupos y les están enseñando a manejar GPS y les están dando los GPS³⁹, esa ONG ha sido financiada por Chevron-Texaco Company, que como están en su área de influencia, los ha estado apoyando... la intervención de ellos ha dado resultados, los están tecnificando, dotando de herramientas, tanto conceptuales por el nivel que ellos manejan, como por herramientas físicas, GPS y todo lo demás... yo creo que la comunidad se ha beneficiado. (Ingeniero pesquero, julio de 2009)

La referencia al nivel que ellos manejan (los miembros de la ONG y los instructores), hace suponer que hay una relación jerárquica entre los “mapas conceptuales compartidos”⁴⁰ de los diferentes grupos que intervienen en los procesos de transferencia de conocimientos y transferencia de tecnologías. Así, en la relación entre promotores del desarrollo y las comunidades de pescadores, se establecen en un “nivel” superior tanto lo tecnológico como el conocimiento necesario para usar esa nueva tecnología.

38 En entrevista con un estudiante de grado del Programa de Ingeniería Pesquera en la Universidad del Magdalena, éste me definía recursos marinos como “todo aquello que puede ser explotado”.

39 GPS (Global Positioning System/sistema de posicionamiento global). Las videosondas y ecosondas son instrumentos electrónicos para identificar bancos de peces. La primera tiene una pantalla y las segundas transmiten ondas sonoras.

40 Stuart Hall, en El trabajo de la representación, plantea la existencia de “mapas conceptuales compartidos” para referirse a la pertenencia de varios individuos a un grupo social concreto, por ejemplo, a una misma cultura: “Ahora bien, puede darse que el mapa conceptual que tengo en mi cabeza sea totalmente diferente al tuyo, de tal modo que tú y yo interpretaríamos el mundo, o le daríamos sentido, de modos totalmente diferentes. Seríamos incapaces de compartir nuestros pensamientos o nuestras [...] sobre el mundo. De hecho, cada uno de nosotros entiende, e interpreta el mundo de una manera única e individual. Sin embargo, somos capaces de comunicarnos porque compartimos de manera amplia los mismos mapas conceptuales [...] interpretamos el mundo o le damos sentido, aproximadamente de la misma manera. Esto es lo que de hecho entendemos cuando decimos que ‘pertenece a la misma cultura’” (Hall, 1997, p. 5).

De otro lado, entre las diferentes comunidades de pescadores también se empieza a establecer una distinción entre el nivel organizativo de unas comunidades de pescadores respecto de otras que no lo están, eso las hace elegibles. Es de esta manera como se constituye una serie de jerarquías que actúan en estos procesos y que terminan planteando que hay ciertas comunidades de pescadores que son susceptibles de intervenir, mientras que las otras son dejadas de lado por no tener las aptitudes necesarias.

En el caso individual, se trata de la producción de un sujeto que se preocupe por avanzar hacia lo que podría entenderse, en cierto grado, como ser un empresario de la pesca al interior de la comunidad, establecer unos órdenes y unas jerarquías entre sus miembros. Tales órdenes y jerarquías van adquiriendo sentido desde las formas de producción, que deben insertarse en las dinámicas del mercado capitalista. De hecho, “vender mi producto para satisfacer mis necesidades básicas insatisfechas” es ya una proposición que adquiere sentido a partir de la idea de que el mercado (capitalista) es el único medio deseable y suficiente para suplir las necesidades y carencias de las poblaciones, en este caso, de las poblaciones costeras y las comunidades de pescadores de La Guajira colombiana⁴¹. Ser promotor de pesca implica no sólo aceptarlo, sino serlo mediante la asimilación de un conjunto de mecanismos: “[...] teníamos que trabajar varios frentes: el social, el ambiental, el ambiental y el psicológico”, en palabras de la la promotora de desarrollo.

La pesca desde Ahuyama, La Guajira . Economía del lugar y relaciones de producción otras

Ahora presentaré una aproximación a otro de los momentos que tiene la pesca, aquel donde dicha actividad es realizada de maneras diferentes, engendrando otro tipo de relaciones sociales de producción y con el entorno. Este momento de la pesca, en cierto modo, ha sido silenciado y encubierto por los discursos dominantes sobre la pesca y los pescadores. El planteamiento que dejo sobre la mesa es que las formas de trabajo, de relaciones sociales y con el entorno que se dan en Ahuyama constituyen alternativas a los modos hegemónicos de relación con la naturaleza y a las relaciones basadas exclusivamente en la economía de mercado. En este sentido, planteo que las formas en que se realiza la pesca en este lugar dan cuenta de modos de vida tan válidos y dignos como cualquiera otros. Comenzaré entonces, contando sobre el proceso de llegada a la comunidad de Ahuyama y los elementos que me permitieron participar en una jornada de pesca con los pescadores Wayúu para describir aspectos centrales de las relaciones de producción y las dinámicas económicas de la pesca entre los pescadores de Ahuyama. Con esto pretendo resaltar el valor de la diferencia económica y cultural para la realización de proyectos de un desarrollo distinto.

El lugar y la llegada al lugar

Ahuyama, Guajira, es el lugar en el que se encuentra ubicado el rancho de Fabio Iguarán, hombre Wayúu y líder de la comunidad. Ahuyama se encuentra al Norte de La Guajira , cerca al Cabo de la Vela. Allí vive Fabio con

41 Edgardo Lander, en su trabajo *La utopía del mercado total y el poder imperial* (2002), resalta la existencia de un imaginario de acuerdo con el cual “[...] los criterios de asignación de recursos y de toma de decisiones por parte del mercado conducen al máximo del bienestar humano y que por ello es tanto deseable como posible la reorganización de todas las actividades humanas de acuerdo con la lógica del mercado. Es tanto un imaginario de futuro como un proceso de diseño/construcción del mundo de la llamada era de la globalización. La utopía del mercado no es simplemente un modelo económico (lo que ha sido llamado una economía de mercado), es la extensión de la lógica de la racionalidad de mercado a todos los ámbitos de la vida colectiva” (p. 52).

María Ángela, su mujer. También están sus hijos, de mayor a menor: Mario, Ismael, Ronaldo, Fabiola y Daniela. Cuando estuve con ellos no hacía mucho tiempo que uno de los hijos de Fabio, que era el mayor de todos, se había marchado a la eternidad. De él, solo sé que era famoso porque jugaba bien al fútbol y que, además, “era sentimental”⁴². En esos días se les daba un trato especial a Ronaldo, Mario e Ismael, antes de acostarse se les bañaba con chirrinchi⁴³ para cuidarlos, a ellos no les agradaba el olor de la bebida, pero en medio de reniegos silenciosos y gestos se dejaban cuidar de sus padres. Al sitio conocido con el nombre de Ahuyama llegué después de un largo recorrido desde Riohacha. Tuve que salir hacia el mercado de esta ciudad para tomar una *chirrinchera*⁴⁴ y salir hacia Cuatro Vías⁴⁵. De Riohacha hasta aquel lugar hay cincuenta kilómetros de distancia. En la *chirrinchera*, que es manejada por indígenas Wayúu, se pagan tres mil pesos por un viaje que los taxis hacen por un valor que oscila entre quince y veinte mil pesos. En relación con éstos últimos, el viaje en la *chirrinchera* es extremadamente barato, pero también es necesario resaltar que las *chirrincheras* se las arreglan para hacer más rentable el viaje:

[...] Habíamos salido de Riohacha a las 6 de la mañana. Éramos sólo siete hombres atrás. Del grupo cuatro éramos “alijuna”⁴⁶, los otros tres eran Wayúu... de un momento a otro ya no éramos 6, pese a haberse bajado el hombre con sueño cinco minutos antes, me encontré de pronto en medio de unas veinticinco personas: niños, mujeres, cabas de icopor, colchones, almohadas, chivos, gallinas, mi morral y mi mochila. Señores y mujeres de edad se subían con sus niños y sus corotos y cada vez nos apretábamos más. (Diario de campo, junio de 2009)

Al llegar a Cuatro Vías, tuve tiempo de desayunar con las arepitas de \$500 que hacen las mujeres Wayúu. Compré varias para llevar al rancho de Fabio y regalar. Me tomé también una Maltín⁴⁷ traída de Venezuela y me puse a esperar a que el Volkswagen negro, brillante y bonito que había visto desde que me bajé de la *chirrinchera*, se dirigiera hacia Uribia. Allí tendría que preguntar por la señora Olivia Henríquez, una popular comerciante de pescado que conocía a Fabio, él me recogería en ese lugar. En el viaje conocí a una mujer que dijo ser prima de Olivia, se llamaba Nidia Peñalver y regresaba del sur, concretamente de Fonseca.

-Olivia es popular, todo el mundo la conoce y la quieren bastante- me dijo.

A la casa de Olivia Enríquez se entra por un portón. Es una reconocida comerciante de pescado, su casa se llena de gente. En su casa vende hielo, madera y tablones que sirven para construir ranchos. Ella vestía una bata roja y cuando llegué, se encontraba acompañada de tres mujeres más, se estaba pintando el pelo de rojo. Es una mujer morena, de labios gruesos y textura del mismo tenor. Aparenta como cincuenta años, aunque se ve bien robusta, fuerte. Tenía unas chancletas puestas. Eran aproximadamente las ocho de la mañana.

42 Conversación personal con Mario, hijo de Fabio Iguarán.

43 El chirrinchi es una bebida alcohólica tradicional de los Wayúu, se usa entre otras cosas para rituales que tienen que ver con la muerte.

44 Es el nombre que reciben camionetas adaptadas para transportar pasajeros y mercancías de Riohacha a Maicao. Chirrinchera sin duda deriva del término “Chirrinchi”.

45 Este lugar se llama así porque comunica a cuatro lugares del departamento de La Guajira, Riohacha, Villanueva, Uribia y Maicao.

46 Blancos, no Wayúu.

47 Esta es la marca de la bebida, pero se conoce comúnmente con ese nombre.

La mujer que atendía el pelo de Olivia también aparentaba la misma edad, su bata era azul con blanco y hablaba de Cielo, la alcaldesa de Uribia. Cuando supo que era antropólogo -bueno, casi antropólogo- por una pregunta que me hizo Olivia, me hizo que confirmara mi profesión y me comentó que la alcaldesa le había dicho que necesitaba un antropólogo, un sociólogo y un psicólogo, pero que era obligatorio tener título, me dijo.

Olivia habló en lengua Wayúu a un hombre que estaba en la cocina. Él tomó una totuma en la que sirvió tinto y se me acercó entregándomelo. Le dije gracias, pero él no me respondió. Ahí estuvimos conversando mientras, de cuando en cuando, Olivia hablaba en wayunaiki y daba órdenes mientras tomaba el tiempo del menjurje que le habían echado en la cabeza, -a las ocho y media hay que sacarlo-, dijo.

Seguido de esto, habló otra vez en lengua Wayúu y ahora fue una mujer la que se levantó. Caminó hacia la mesa de tablas que estaba justo al frente de donde se ubicaba Olivia, tomó un jarro de peltre blanco con orilla azul y lo llenó con chicha y se me acercó entregándomelo mientras me miraba, -tómesela- me dijo.

Le recibí la chicha dándole las gracias y empecé a tomarla sin pensarlo. La malta que me había tomado y las arepas de \$500 aún estaban en mi estómago y empecé a sentirme lleno, pero en nada despreciaría la atención que me brindaban. Cuando terminé, sentía la chicha en mi garganta, no porque fuera desagradable su sabor -esa me calmaría días después la sed en el desierto a falta de agua-, sino porque realmente estaba lleno. Sentía que, si no me controlaba, que, si no vigilaba cada movimiento de mis tripas, me vomitaría. Esto fue tan efectivo, que la mujer al ver que me había tomado de un sorbo la chicha se mostró sorprendida y preocupada le dijo a Olivia:

-Mire, tenía tanta sed que se la tomó enseguida. ¡Déle otro jarro al muchacho!

A la llegada de Fabio, la mujer de bata azul le dijo que necesitaban un antropólogo en la alcaldía, pero Fabio no le prestó atención, asintió y me preguntó que si mi equipaje era solo esa mochila. Le dije que mi morral estaba en una mesa en el patio de la casa, donde me dijo Olivia que lo dejara "para que no se me llenara de tierra". Estuvimos un rato mientras que Fabio ultimaba unos detalles con Olivia sobre sus asuntos. Olivia me contó que también tiene un ranchito al lado del de Fabio, pero no han llegado sus pescadores, generalmente los manda a buscar a otros sitios y les da un adelanto para que ellos dejen seguras a sus mujeres e hijos en el lugar de donde vienen. Olivia se levantó y caminó hacia donde estaba la camioneta. Desde allí gritó a Fabio que había que empujar y entonces me levanté y me dirigí a ayudar, ella también lo hizo. Mientras nos despedíamos le recordé que eran las ocho y media de la mañana, ella sonrió: -a mí de pronto se me olvidan las cosas, yo estoy pendiente de la hora- me dijo.

Nos montamos en la camioneta después de haber subido las provisiones que Fabio llevaba para la casa. Subió la bicicleta y luego de decirme que me había salvado de la moto (porque la otra forma de llegar donde Fabio es en moto, pero cobran \$15.000), me invitó a subir. Quedé en la cabina en medio de Fabio y el conductor, un joven Wayúu que hablaba muy poco. Arrancamos y dimos una vuelta al mercado de Uribia y al final regresamos donde Olivia por Bonifacio.

Bonifacio, un joven líder de la comunidad Wayúu que viajaría con nosotros hizo un comentario y se echó a reír:

- ¡bueno, yo voy ahí y el del centro tiene que abrirse como las putas!

¡El del centro era yo!, entonces lo miré tratando de entender lo que decía y me bajé. Casi me sobresalté. Realmente pensé que lo que tenía que hacer era bajarme del kemión⁴⁸ y montarme atrás con el constructor de la casa de María Ángela, donde iban la bicicleta y las cosas que Fabio llevaba a Ahuyama. Realmente eso fue lo que entendí, por eso de “abrirme como las putas”; sin embargo, por mi parte yo del carro no me bajaría “ni por las putas”, así fuera en una de las llantas me iba a realizar mi trabajo de campo.

¿Me subo en la parte de atrás? - le pregunté a Bonifacio. Pues él había dicho cosas que me tenían confundido sobre el viaje.

-nooombe... ¡ponga ese maletín allá atrás!, tranquilo que ahí se lo cuidan... ¡véngase con nosotros aquí alante!... Dijo.

Al subir me dijo: ¡acomode la pierna compadre!, yo atendí el llamado y puse una pierna de un lado de la palanca de cambios de la camioneta, y la otra del otro lado. La barra de cambios me quedó en medio de las piernas y finalmente quedé piernas abiertas, así fue como quedé “abierto como las putas”. Entre mis piernas quedaba la barra de cambios que simbolizaba un pene que, como no era mi carro, no sería mío sino de quien tiene el poder, es decir, de quien maneja. Fue entonces cuando pude entender lo que me decía, cuando apareció Bonifacio. El viaje fue largo para mí y no hallaba hora de encontrar el mar en medio del desierto guajiro. Bonifacio decía que para él era cortico, lo mismo decía Fabio que está acostumbrado a irse desde donde Olivia ¡hasta su rancho en bicicleta! Si no llegaba la camioneta, me hubiera tocado ir en moto y él se iba con su compra en su bicicleta. Bonifacio es estudiante de administración de empresas en la Universidad de la Wajiira y trabaja con *Acción Social*, un programa del gobierno nacional. Algo me llamó poderosamente la atención. Cuando Fabio se enteró que yo no era biólogo marino sino antropólogo, pude observar en él una suerte de decepción o desilusión. Parecía que estaba acostumbrado a que quienes fueran por su rancho mostrando interés en la pesca y sus actividades fueran biólogos, o investigadores que dan cuenta de una relación sujeto-objeto de estudio bastante marcada, asumiendo neutralidad y objetividad, esto se evidenció cuando después de varias horas, me insistía en que si quería hacer entrevistas las hiciera, que llenara las encuestas, etc.⁴⁹.

Estas técnicas de investigación aprendí a verlas con desconfianza. Para mí era más importante llegar al lugar, conocerlos y dejarme conocer; dejar que fueran ellos quienes me preguntaran a mí y no andar preguntando.

48 En wayunaiki se le dice Kemión a las camionetas y los carros que generalmente es el tipo de vehículos que están en el desierto.

49 Hay una relación que históricamente se ha establecido en la investigación (más en las ciencias naturales que en las ciencias sociales) y que está basada en cierta distancia del investigador respecto de su objeto de estudio. Generalmente, se va a las comunidades de pescadores a recolectar información aplicando instrumentos como las encuestas y las entrevistas (estas últimas a veces de varias páginas que se vuelven tediosas). Cuando estuve en campo, se me había entregado un largo formato de entrevista para realizarlo allí, pero como era el momento en el que requería establecer un contacto más directo y borrar las fronteras entre investigador/investigado, no me centré en hacerla.

Antes que las entrevistas, para mí las conversaciones eran más importantes. Luis Guillermo Vasco (2002), que no fue mi profesor, pero que fue el primer autor que leí antes de empezar a estudiar Antropología, decía que las técnicas de investigación “no son neutrales”, que tienen una historia y que ellas dependen del objetivo con el que uno haga el trabajo. Eso no se me olvida.

Más allá de hacer una disertación sobre las técnicas y metodologías de investigación en Ciencias Sociales, lo que quiero plantear es que la investigación en la región no debería estar limitada al saqueo de información que luego se pondrá en informes que autorizan a decir -y mal-decir- sobre los otros que la Antropología busca, nombra y califica, sino a la comprensión de la realidad de la gente, con la gente y desde la gente. Esto, a mi modo de ver, permitirá encontrar las alternativas a los modelos hegemónicos de la economía y la política que hoy se encuentran en crisis (liberalismo y socialismo) y que han demostrado ser nefastos para las poblaciones de éste, mi mundo cercano.

Pero retomando el trabajo en Ahuyama, cuando llegamos, Fabio se bajó de la camioneta y habló en Wayúunaiki a sus hijos. Mario, el mayor de los que le quedan, se me acercó y haciendo un gesto de humildad y respeto me preguntó si me podía ayudar. Yo le entregué la mochila en la que cargaba una compra para ellos. El otro, Ismael, menor que Mario, pero más preguntón y menos tímido⁵⁰, se me acercó con la misma actitud, pero al ver mi esfuerzo para entregarle mi morral me dijo: -le hace falta fuerza a usted, tiene que comer más pescao. Yo sonreí y le dije que tenía razón, que iba precisamente a visitarlos para eso, para coger más fuerza y comer con ellos.

Mientras tanto, allí aparte de los muchachos, María Ángela tejía una hermosa mochila. En el espacio improvisado como taller se encontraban: *Mata siete*, *Cilindro*, *Siete cueros* y *Miguelito*, estaban remendando las redes de pesca. Un hermano de Fabio se encontraba casualmente en el lugar. Su nombre era Julio y estaba arreglando un motor mientras buscaba la forma de montárselo a su lancha que estaba en la orilla. Yo me acerqué y estaba pendiente de lo que él hacía pues hablaba español y podía conversar con él mientras me arriesgaba a ayudarlo (o a fastidiarlo de pronto).

Hizo un nudo cruzando las lianas del ico⁵¹ que había amarrado a alguna parte de la lancha. Se lo añadió y me dijo: -En los cursos de marino el que no haga este nudo lo pierde. Se trata de una técnica de añadir un ico a otro sin hacer nudos, sino ejecutando una técnica de tejido que implica el uso de candela para quemar las puntas y poder tejer. El sol pegaba duro en la piel en ese momento, pero yo estaba dispuesto a estar donde estuviera Julio, presto a ayudarlo, a ganarme el derecho de poder pescar, pues desde que salí de Riohacha, sabía que iba a *guerreármela*⁵² para poder estar con ellos en alguna faena. Algo sucedía constantemente. Me sentía a ratos -realmente muchos- *fuera*. Esto sucedía cuando entre ellos empezaban a hablar en Wayúunaiki. Ni Fabio ni Julio dejaron de hacerlo en ningún momento. Yo quedaba automáticamente excluido. Es una

50 Ismael puede ser el profesor local que tanto necesita la comunidad, es abiertamente inteligente y tiene una vocación de la enseñanza que da cuenta de las posibilidades que tienen los habitantes de Ahuyama. En el momento en el que fui, Fabio me contaba que tenía problemas con una profesora que era Wayúu, ella cobraba su sueldo, pero nunca iba a la escuela, este lugar siempre permanecía vacío.

51 Cabuya.

52 Tenía claro que en el trabajo hay que ser útil y no convertirse en un estorbo.

forma de ejercer el poder y violencia simbólicamente sobre el otro que viene a fisgonearlos, pues se te reduce a nada, simplemente no cuentas, desapareces. Es muy importante encontrarse en esa situación en la que te das cuenta de que como invasor de sus espacios, que vienes cargado de otros códigos culturales (epistemología, lengua, etc.), quedas neutralizado.

-Seguramente dicen algo de mí-, pensaba, pero había otro escenario en el que, pese a la posibilidad de que mi interpretación sea considerada como ingenua, también era cierto que los otros trabajadores no hablaban español y que por ello era necesario hablar en lengua propia. Así, me vi en medio de conversaciones en las que mi presencia se borraba, quedaba anulado mientras afirmaba mi condición de alijuna. Estas situaciones me lo recordaban constantemente. Esta fue la barrera más importante a superar después de ganarme la confianza de Fabio.

En medio de estas condiciones, a la mañana siguiente, estaba listo para participar en el lanceo del día. Desde que llegué, había hecho labores que hacían regularmente los hijos de Fabio: arrear a los chivos, buscar una cabra que tuviera leche para que los terneros mamaran, echar agua de mar cerca al rancho para que no se metiera en donde estábamos con la brisa, etc. Todo esto con el afán de ganarme la posibilidad de entrar de igual a igual, de mostrar que podía trabajar, que, si iba, no iría de paseo con ellos, sino a trabajar.

El día del lanceo: la pesca en Ahuyama, sus relaciones de producción, distribución intercambio y consumo

Durante la noche, quizás en una conversación con la arena mientras dormíamos, la marea había sacado un barco hasta la orilla que había donado el INCODER en convenio con la Gobernación de La Guajira y tenía la siguiente inscripción: CONVENIO GOBERNACIÓN DE La Guajira -INCODER. COMUNIDAD DE PESCADORES ARTESANALES DE POPORTÍN-AHUYAMA. Fabio me contó que se los habían donado, pero que no había posibilidad de trabajar con él, "porque no había capitán".

[...] los hay empíricos, pero como nos coja la guardacostas, nos puede meter presos, porque no nos creen que somos pescadores... lo que creo que puedo hacer es anclarlo en altamar y que los trabajadores produzcan en lancha porque como lo que piden es que se vaya a a producir. (Conversación con Fabio Iguarán, junio de 2009)

El barco estaba lleno de caracoles que se habían pegado al casco con el tiempo. Fabio mandó a rasparlo. Cogí un pedazo de tabla y empecé a hacerlo junto con Mario e Ismael. Luego, Ronaldo se presentó con una lámina de hierro oxidada y me la entregó diciéndome que con esa trabajaría mejor. Después de esto, sacamos *el transparente*⁵³. Mientras lo sacábamos del barco grande, Cilindro, Matasiete, Sietecueros, Miguelito, se

53 Una de las redes que más se usan en la comunidad de pescadores. Es construida de nailon transparente, por ello se le dice comúnmente así.

encontraban reparando el motor con el que saldríamos a pescar. De un momento a otro me encontraba cansado y acercándose, Cilindro me ofreció ayuda:

-Ven primo hermano, yo te ayudo- dijo.

Eran como las nueve y media de la mañana y se fueron acercando Mata Siete, Siete Cueros, Cilindro y Miguelito, los mismos que habían estado la tarde anterior remendando las redes. Se acercaban a la puerta de la cocina y la cocinera, una Wayúu como de 35 años le entregaba un plato a cada uno con espaguetis y cebolla, con un trozo de plátano verde cocido. A mí me lo llevó Ismael a donde me encontraba sentado y entonces me sentí incluido, confirmé que estábamos preparándonos para ir a trabajar. Mientras tanto, Fabio se encontraba trasladando un motor que Olivia le había prestado. Según muchos de los funcionarios de las instituciones que visité, Fabio es un hombre muy apreciado y es el único que les brinda desayuno, almuerzo a sus trabajadores además de pagarles.

Cuando terminé de desayunar, igual que los demás compañeros pescadores, me levanté y tal como lo habían hecho los demás trabajadores, llevé el plato a la cocina, en la entrada estaba la cocinera. Entré y le dije gracias, ella solo repitió la palabra que yo acababa de pronunciar y me señaló dónde podía dejarlo. Era una taza plástica llena de agua con jabón. Cuando iba saliendo de la cocina ella me miró y sin decir nada -de todos modos, no le entendería-, llenó un vaso verde de plástico con agua que sacó de una pasta⁵⁴ y me lo entregó para que tomara. Todos habían tomado agua en el mismo vaso y el día anterior, junto con Mario e Ismael, habíamos llenado la *pasta* de donde ella me brindaba. Me lo bebí de un solo sorbo y se lo devolví. Después descubrí que el agua era para enjuagarse la boca según las costumbres y no para beberla. El duro aprendizaje en el desierto estuvo acompañado de metronidazol.

Llegó la hora de salir. Yo hacía parte del grupo que trabajaría ese día, nadie me había dicho lo contrario y todo indicaba que así iba a ser. Entonces me amontoné con Mario e Ismael al lado de la embarcación para empezar el trabajo. Entre aquellos que recuerdo, se encontraba el hermano de María Ángela, Milato, un hombre de unos cincuenta o sesenta años que es buzo y pescador Wayúu. Él me hizo recordar a los indios de perlas. Ambos tenían listas sus caretas y sus aletas para el trabajo.

Milato, el buzo de mayor edad, también pensó que yo era biólogo marino y entonces haciéndome gestos como de un niño que invita a otro a divertirse, me ofreció la careta y las aletas, pero tuve que decirle que no porque debía estar alerta de otras cosas, no era mi papel el del biólogo explorador, sino el del etnógrafo que se vinculaba con los procesos de producción. Mario se había subido a la lancha, luego lo hice yo y el último en montarse fue Ismael. Pero faltaba Fabio, quien luego de unos minutos apareció vestido de negro, con una

⁵⁴ Pasta es un recipiente para guardar agua o algún objeto de plástico que tiene su tapa. Uno puede llamarle literalmente pasta a una botella con su tapa, como a un balde, pasta puede ser también lo que uno conoce como potecito, en el que Fabio o Julio guardaban su celular mientras estaban en el mar.

camiseta manga larga y otra puesta en la cara que solo permitía verle sus ojos. Ismael se vistió igual cuando ya estábamos arrancando, mientras que Mario tenía dos camisetas en sus manos. Por mi parte, yo solo me había puesto una camisa manga larga, una pantaloneta azul y las guaireñas⁵⁵. Esto me costó un poco después de la jornada de trabajo.

Entonces me sorprendí deseando que en esta faena pescáramos mucho. Quería que esa pesca fuera significativa, más allá de lo que sería para mí la primera faena de mar. Cuando tomamos dirección hacia adentro y nos hubimos separado lo suficiente de la orilla, uno de los buzos empezó a tirar los plomos coordinando con el correr de la lancha. El peso de los plomos hacía bajar la mochila mientras que las boyas hacían que flotara el otro extremo sobre el agua del mar, esto terminaba haciendo que la red quedara estirada. La idea era hacer la forma de una U empezando desde la orilla y encerrar poco a poco hasta que se estirara toda. De un momento a otro, Milato se lanzó al agua mientras la lancha seguía y luego de haber tomado cierta distancia de Milato, lo hizo el hermano de María Ángela y, finalmente, cuando ya la red había sido tirada toda, lo hizo el último de los buzos.

Solos quedamos entonces Mario, Ismael, Fabio y yo en la lancha. Ismael se puso la camiseta en la cara y se tiró en la lancha al lado de Fabio a dormir, quedamos sólo los tres. Entonces miré a Mario, quien me llamaba en el momento haciéndome señas de que me acercara.

- ¿Qué hacemos los que nos quedamos aquí? - le pregunté.

-Limpiar la lancha- me dijo.

Entonces, empecé con él a recoger la arena mojada y pegada que tenía en el piso la lancha. Luego de un tiempo, Mario hizo lo mismo que Ismael y se durmió. Entonces de donde estaba me fui para la proa. Desde allí miraba a la orilla y trataba de determinar la distancia, desde allí miraba a Fabio que estaba en silencio, con una pasta atada al cuello en la que guardaba su celular. De cuando en cuando aceleraba el motor como para estirar la red. Los buzos estaban haciendo lo mismo, revisando la forma como iba quedando.

Estuvimos a lo largo de unas dos horas estirando el chinchorro. A lo lejos se veían entrar los pescadores que se habían quedado en la orilla. En un momento, el hermano de María Ángela salió del mar y de un salto ya estaba en la lancha. Todo cuanto decían era en Wayúunaiki, de los bolsillos de su bermuda sacó dos pescaos rojos. - ¡pargos! -gritó Mario mientras sonreía con alegría. Volvió a tirarse. Indicando ciertos lugares mientras hablaba en Wayúunaiki con Fabio. La lancha empezó entonces a hacer cruces y entonces fue cuando Mario y yo empezamos a ayudar. Tomábamos las boyas en ciertos puntos y los amarrábamos a la cruz donde se amarra el ancla de la embarcación que esta vez se utilizó para asentar el chinchorro en su extremo cuando salimos. Había cruces que dábamos constantemente, Fabio indicaba dónde había que retomar las boyas y jalar para que quedara templada, derecha.

⁵⁵ Guaireñas son las zapatillas que usualmente portan los WayúuWayúu. Estas fueron un regalo de Ismael.

Un pelícano siempre nos acompañaba. Era un trabajo compartido por todos. A lo lejos se veía que hombres marchaban desde la orilla hacia un lugar del chinchorro para vigilar que estuviera bien, para jalar. Luego volvía a verlos en la orilla. Las orejas me ardían bastante y me las mojaba cada vez que podía. Los pescadores tienen unos sacos de fibra plástica que usan como fajón. Ese fajón tiene un ico añadido que sirve para amarrarse el chinchorro a la cintura y jalar con la fuerza de todo el cuerpo en vez de lastimarse las manos, como me pasó a mí, esto es algo que entendí cuando ya el daño estaba hecho. Otro saco lo llenaban de pescados medianos que iban encontrando, estos eran para que los pescadores llevaran a sus casas. Fabio me pidió que ayudara a subir la red. Cada vez que los pescadores avanzaban en su jala, yo debía ir embarcando y regando la red en la lancha, para que quedara lista para el próximo lanceo y a su vez no se enredara. Este trabajo debía hacerse con cuidado, no sacar los plomos del fondo porque se salían los pescados de la red. Si intentaba usar fuerza donde no la necesitaba, lo que hacía era voltearla y dejar espacio para que se salieran. De vez en cuando, el mismo peso de los pescados jalaba hacia el mar, yo tenía que dejar que regresara al fondo. Varias veces me regañaron los pescadores por intermedio de Fabio. Se acercaban a él y le decían algo, luego él se acercaba y me explicaba.

Como insinué más arriba, era común ver que, de vez en cuando, los pescadores sacaran pescados de las redes que iban jalando. Algunos los guardaban en sus sacos y otros los tiraban a la embarcación y se metían en canastas amarillas de plástico. Los que iban a parar en estas eran los más grandes. Es un trabajo largo y fuerte que agota. Salíamos a las 10:30 a. m. y regresábamos a las 4:00 p. m. La tarea consistía en ir achicando la red. Íbamos recogiendo a medida que el espacio de los pescados se iba reduciendo. Así mismo, el número de pescados ascendía en la lancha al tiempo que se acercaban pescadores para dejarlos en las canastas que teníamos en el piso. Yo me limitaba a jalar el chinchorro y a estirar la red. Salían róbalos grandes, de cuatro o cinco kilos, salían picúas, salían mojarras, sierras y pargos.

Era una forma de trabajo en la que la producción y la distribución se estaban dando simultáneamente. Se trataba de tomar los pescados, clasificarlos para la venta y al tiempo distribuirlos entre ellos mismos. Pensé bastante en la pesquería de perlas, donde el patrón era otro, había conflictos entre buzos y canoeros si alguien osaba tomar algo de lo que con tanto sacrificio había sacado del fondo del mar. Ya no estaban buscando frutos del mar por extraer recursos suntuosos para que la reina mostrara su poder simbólicamente en sus coronas, joyas y vestidos. La tarea estaba en manos de los mismos Wayúu y las relaciones e intercambio eran fundamentalmente en función de la igualdad, la solidaridad y la complementariedad. Todos trabajamos, todos pescamos, todos ganamos.

Cuando los pescadores veían la necesidad por atender varios asuntos con sus dos únicas manos, se metían el pescado en la boca por el lado de la cabeza y lo apretaban fuerte con los dientes. Este procedimiento se hacía sobre todo cuando el pescado era mediano, peligroso y se movía bastante. Era una forma de controlarlo mejor, matándolo y evitando cortarse. Eso me sorprendió y me hizo entender por qué es que lo hacían. Hasta entonces solo había escuchado el rumor, pero nunca lo había visto. Esta vez, me di cuenta de que los pescadores vivían de modo distinto, para su propia producción de vida, para sus familias y no para sus amos. Sin embargo, no me olvidé de la tensión, siempre creciente, entre aquellos que quieren volver a

ser amos, ahora con el eufemismo de un pretendido desarrollo sostenible que retoma los hilos invisibles de un capitalismo global que se las arregla -cada vez de manera más sofisticada- por incluir fuerza de trabajo de mil colores a su producción y reproducción.

Conclusiones

Desarrollo; discurso colonial⁵⁶, invención del pescador, biopolítica, disciplina, sistema-mundo moderno, colonialidad del poder y capitalismo fueron, entre otros, los conceptos que hilaron la reflexión y el análisis sobre el campo de trabajo en el que se construyó la investigación que terminamos poniendo en este libro. Tales conceptos permitieron aproximarme con la intención de cuestionar una interpretación de la realidad de la pesca y de aquello que se ha denominado como la región Caribe. Interpretación sobre la pesca de ciertos conocimientos científicos expertos; interpretación sobre aquello que se ha denominado como la región Caribe, sobre sus poblaciones y territorios que deben ser administrados desde y por una mano externa a sus poblaciones. Todo ello desde una formación académica en Antropología de la Universidad del Magdalena. Sin embargo, vale destacar varios puntos que nos permiten decir con toda la sencillez y honestidad, hasta dónde se llegó en relación con lo dicho hasta el momento.

En relación con la forma de comprender a la región Caribe, se prestó atención a un estudio de caso centrado en la pesca y las formas en las cuales aquellos sujetos que la viven y experimentan directamente en el mar, aparecían en los discursos y prácticas de otros sujetos dotados de cierta autoridad para nombrar, calificar e intervenir: los científicos y expertos de la pesca. Se identificó cierta descalificación naturalizada, es decir, no cuestionada por sus enunciantes, con respecto a los modos de vida y de ser de los pescadores. Tal naturalidad obedece a la hegemonía del desarrollo como imaginario social y el desarrollo es aquí un derivado de las estrategias históricas de la economía global capitalista, que reformula sus relacionamientos con la fuerza de trabajo que busca incorporar a su producción.

El tema de la región Caribe que se nos presentó durante nuestra formación universitaria (y que aún se nos presenta) en un sobrecargo de imágenes de gentes alegres y exóticas, como un laboratorio para estudiar al otro, fue siempre importante y constituyó un motor de búsqueda que aún sigue encendido en mis motivaciones académicas e investigativas. No olvidaré la frase del periodista cartagenero Juan Carlos Guardela cuando dijo: "pueblo que mucho baila es pueblo triste"⁵⁷.

56 La noción de discurso colonial es fundamental para analizar a la región como un enclave colonial. Trabajos que hay que empezar a adelantar.

57 Juan Carlos hoy es mi compañero de trabajo en la Corporación Universitaria del Meta, no es casual que nuestros compañeros llaneros y del interior del país cuando nos ven juntos, nos miran con sospecha de pachanga, dejando trazas de la mirada exotizante de la que somos objeto como caribecolombianos en nuestros contextos. Esa discusión la tuvimos en la Universidad del Magdalena, para tener una perspectiva de aquella discusión, ver Sánchez-Maldonado, J. (2012). Descolonizando el "Compromiso Caribe": hacia la formulación e identificación de perspectivas otras sobre el Caribe colombiano. Revista Jangwa Pana, 11, 64-72.

En relación con esto, se buscó introducir el enfoque de los análisis de sistema-mundo y de la colonialidad del poder como una herramienta teórica que permitiera asumir la historia de la región (una pequeña parte de la historia de la región), un espacio-tiempo en el que se experimentaron formas de explotación de los territorios y de las poblaciones que constituyeron políticas de muerte. Es por esto que se valoran en este trabajo los documentos historiográficos sobre las pesquerías de perlas del siglo XVI. Vale reconocer que el sistema capitalista global pareciera actuar como una máquina que absorbe todo a través de una serie de estrategias, las que dócilmente vinculan a sujetos que son producidos culturalmente por los tiempos que corren.

La perspectiva del análisis de sistema-mundo y de la colonialidad del poder me permitieron plantear que lo que hoy es una parte de ese Caribe colombiano, comenzó a articularse en la economía-mundo europea a través de la implantación de las pesquerías de perlas en la península de La Guajira durante el siglo XVI. En este periodo el poder sobre las poblaciones costeras de la zona (indios de perlas, negros e indias), se ejercía de una manera muy concreta y se basaba en una clasificación poblacional y una asignación de lugares en los distintos trabajos que se desarrollaban en torno a la extracción de perlas del mar. Esta forma de explotación de la fuerza de trabajo era coercitiva, violenta, y depreciaba la vida de los seres humanos que allí estaban sometidos. Con el tiempo y con las necesidades históricas del capitalismo, estas formas de ejercer el poder sobre las poblaciones asentadas en el territorio -que hizo parte de este estudio- han cambiado, pero en lo fundamental siguen despreciando ontologías y mundos que son extraños y resultan incómodos para el establecimiento y radicalización de formas de producción que encarnan la destrucción de la vida, como lo es el extractivismo en sus diferentes formas.

Si en las pesquerías de perlas del siglo XVI los ancestros de los actuales indígenas Wayúu (principalmente los hombres), eran objeto de formas de explotación coercitivas (Grosfoguel, 2007), hoy estos indígenas constituyen una pieza clave en los procesos de desarrollo contemporáneos en los que se buscan integrar los conocimientos tradicionales y los conocimientos científicos. Dicha integración es instrumental, no dejan de considerar que las formas de relacionarse con la naturaleza y sus demás entidades corresponden “a lo que ellos creen”, y consideran que es necesaria tanto la transferencia de conocimientos, como la transformación de subjetividades que entorpecen progresos, así como la implantación de visiones de mundo que les son extrañas a las comunidades locales. Todo cuanto se salga de la visión logocéntrica occidental moderna del mundo (Escobar, 2007), es digno de transformación a cualquier costo, incluso el de ignorar las implicaciones ontológicas del desarrollo que destruye mundos y vidas.

Tradicionalmente, se nos enseñó en la escuela que el indígena debía y podía ser salvado por los españoles mediante la evangelización, mientras que los esclavos africanos no tenían alma y por tanto podían ser tratados como bestias. Lo que encontramos en el periodo de las pesquerías de perlas del siglo XVI son unas relaciones de explotación y dominación que sugieren algo distinto: sin querer significar que el africano no era explotado y que no era objeto de trabajo forzado. Lo que este trabajo ha podido constatar es que quienes asumían todo el peso del trabajo coercitivo eran los indios de perlas, mientras que los africanos eran considerados y asumían el rol de gentes de servicios junto con las mujeres indígenas. Los africanos, en este caso, participaron en persecuciones a los indios de perlas que escapaban de las rancherías y fue sólo hasta cuando mermó la población

indígena que empezaron a ser incluidos en los trabajos de buceo, sin que eso implicara que los explotadores los representaran como la población productiva más adecuada para la extracción de perlas.

Las formas en las que se manejaban las actividades de los señores de canoas, mayordomos y canoeros, comportaban el establecimiento de medidas y políticas que desde la perspectiva de los indígenas resultaban en políticas de muerte. Al despertar, las rutinas y disciplinas que se seguían cada día, bien podrían asociarse a la noción foucaultiana de disciplina, de no ser porque derivaban en la muerte de esos cuerpos. Es por ello por lo que la colonialidad del poder termina siendo fundamental para comprender nuestras historias. Es esa perspectiva la que nos cuenta que el desarrollo global del capitalismo requirió de una heterogeneidad de formas de explotación a nivel global, que sólo pueden verse en lo concreto de esas historias locales. Es allí donde lo que nos habían enseñado sobre las relaciones interétnicas en las colonias, como algo homogéneo y que se podía aplicar en general a nuestra historia, empieza a verse derrumbado por las realidades de a puño que dejamos de identificar, reconocer, comprender y resignificar.

De otro lado, también es importante explorar en mayor detalle la apreciación de Barrera (2002), en torno a que en el periodo de las pesquerías de perlas fue que se estableció el enclave colonial español y fue en medio del establecimiento de este enclave, que se justificaron las formas de explotación descritas en este trabajo.

Así, al establecer la relación de estas políticas de muerte, con las actuales intervenciones sobre los territorios y los pescadores, y al tener en cuenta los conceptos de disciplina y biopolítica desarrollados por el pensador francés Michel Foucault, se buscó dar cuenta sobre la disciplina y la biopolítica, las cuales se constituyeron en una forma distinta de ejercer el poder sobre los cuerpos y poblaciones de pescadores. Si seguimos el pensamiento de Sousa Santos (2011), podemos afirmar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental, entonces, aquellos que asumimos la teoría foucaultiana del poder como una de las más adecuadas a nuestros tiempos, tendremos que aceptar que esta es necesaria y obligada, pero insuficiente para comprender nuestros contextos.

Mi propuesta, en este sentido, es una articulación con la perspectiva de la modernidad, la colonialidad y la decolonialidad, como se sugiere en todo el trabajo. Estas poblaciones hoy son objeto de investigaciones que hacen perfiles subjetivos sobre ellas, que sirven a su vez, para hacer intervenciones sobre ellas en procesos que, además de disciplinarlas, las sujetan a políticas que buscan ser implementadas desde el Estado y sus instituciones sin ninguna garantía de que se ejerza violencia epistémica (Castro-Gómez, 2000) y ontológica (Grosfoguel, 2016).

La forma en la cual la biopolítica y la disciplina circulan como formas de ejercer el poder sobre cuerpos y sobre las poblaciones, constituye un campo de investigación que debe ser profundizado, ya que ofrece la oportunidad de comprender las maneras como el capitalismo opera en espacios sociales concretos de nuestra región. El presente trabajo espera mostrar, al menos parcialmente, la relación entre ambas formas de ejercer el poder y las formas en las cuales operan para el caso de la pesca en La Guajira. Por un lado, la anatomopolítica se evidenció

en las rutinas que cada día debían seguir los indios-buzos, las restricciones a las que fueron expuestos para ser engranados en el funcionamiento de lo que fueron las pesquerías de perlas. En nuestro tiempo, también se evidencian -con más angustia entre los promotores del desarrollo- las iniciativas que buscaban transformar al pescador tradicional en una suerte de empresario. La biopolítica, también en nuestro tiempo, permitió observar que no todas las poblaciones de pescadores ancestrales Wayúu fueron escogidas. Antes, aquellas poblaciones debieron responder a un perfil que hiciera posible su transformación en comunidades, sujetos y objetos del desarrollo. Todo esto respondiendo a los procesos históricos del capitalismo global.

En relación con la experiencia de mi investigación, vale decir que, hasta cierto punto, ella se configuró a través de lo que puede denominarse -para guardar una relación con la etnografía en y del sistema-mundo o etnografía multilocal- como lugares de la pesca. Esta última se hace y se materializa de formas concretas de acuerdo con el lugar y el carácter de los actores que la enuncian y la hacen. La pesca en esta experiencia parecía caminar y transformarse en algo distinto cuando se asociaba a espacios y actores concretos en la investigación. Estos espacios fueron:

- El equipo de investigación, del cual hice parte.
- Instituciones donde trabajan los expertos en la pesca a quienes consultamos.
- La fundación.
- Las comunidades de pescadores.

También es importante anotar que la experiencia se dio en el marco de una serie de relaciones que la misma investigación en el campo de las ciencias sociales y ciencias naturales está sugiriendo. Tal como Marcus (2001) lo había planteado en su artículo *"La etnografía en/del sistema-mundo o etnografía multilocal"*, surge con mayor fuerza de los retos empíricos que el trabajo interdisciplinario plantea.

Los conceptos enunciados arriba que hilaron la reflexión en el presente trabajo, constituyen un primer acercamiento (al menos para el autor de esta investigación) al análisis de la región Caribe desde una perspectiva que busca dar cuenta de las formas históricas en las que el capitalismo ha operado a nivel global, permitiendo comprender la relación entre los discursos que lo construyen como realidad, la manera en que esos discursos son aceptados o rechazados por nosotros y el papel que nuestra ubicación en nuestro mundo cercano juega para la producción de conocimiento de otro, que es más próximo que lejano.

Finalmente, hay que decir que las formas en las que se implementaron las políticas de producción en el siglo XVI en la extracción de perlas por parte de los españoles, fueron asumidas en esta investigación como políticas de muerte y se propone que este aspecto debe ser profundizado en mayor detalle. De momento, la sugerencia se hace partiendo de que la principal consecuencia de estas políticas de producción redundaba para los indios de perlas en la muerte. A pesar de que hubo una anatomopolítica que ubicaba a los indios en la industria perlera, estos fueron diezmados, de esta manera puede plantearse la ausencia de una biopolítica de estas poblaciones.

Por un lado, se tiene la actividad extractiva que fue conocida como pesquería de perlas. Esto refiere a un patrón de poder sobre la naturaleza y sobre el territorio del área de estudio (Caribe colombiano, caso Guajira) basada en la extracción y el saqueo de lo que la perspectiva hegemónica de la pesca reconoce hoy como recursos del mar⁵⁸. Por otro lado, se tienen las políticas sobre la producción de estas empresas perleras. Estas son políticas establecidas principalmente sobre la población indígena masculina, la cual era objeto de lo que Grosfoguel (2007) denomina como las formas coercitivas de explotación del trabajo, el que además replanteamos, hacen sentido a partir de una clasificación de roles en la sociedad basada en criterios raciales, la cual está estrechamente relacionada con los planteamientos de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder.

Hoy, las formas de explotación del trabajo no son del mismo modo y grado coercitivas, tampoco puede decirse que se trata de una serie de políticas de producción que se pueden asumir como políticas de muerte, sino más bien, podemos hablar de una serie de políticas que ponen sobre el tapete la preocupación por “la vida” y las condiciones de existencia de las poblaciones que son objeto de explotación capitalista. Si, incluso la preocupación por la vida comienza a hacer parte de las preocupaciones del capitalismo global, debemos no sorprendernos frente a la serie de etiquetas como capitalismo verde, desarrollo sostenible o sustentable, todas ellas forman co-relatos de una forma de ver la naturaleza y la vida como mercancía.

Sin embargo, hay que recordar que en las recientes intervenciones⁵⁹ sobre las poblaciones costeras con las cuales se trabajó y sobre las cuales se habla desde distintos espacios en los cuales se piensa, se planifica y se hace la pesca, se dan principalmente con el apoyo financiero de instituciones norteamericanas. También es preciso plantear una relación con aquel planteamiento que hace Foucault (1991) sobre la transformación dada en las formas de gobierno. Parafraseando al autor, se pasa de un hacer morir y dejar vivir, a un hacer vivir y dejar morir, lo cual guarda estrecha relación con la clasificación de algunas comunidades como comunidades modelo, para referirse a las que se adaptan con facilidad al patrón capitalista global.

En otras palabras, las comunidades modelo son escogidas principalmente bajo el criterio de adaptabilidad a los procesos del mercado, a todo aquello que Lander (2002) llama la utopía del mercado total. Aquellas que no se adaptan, o que por el contrario muestran la incapacidad y rechazo para incluirse en las dinámicas señaladas, en donde simplemente no cuentan⁶⁰. Así fue como se trató de establecer la relación entre dos formas de ejercer el poder que dan cuenta de un cambio que requiere, sin duda alguna, una apuesta investigativa de mayor tiempo y profundidad, se espera que este sea un aporte a dicho estudio.

58 Es preciso recordar que la noción de recursos se relaciona estrechamente con la idea básica de que recurso es “todo aquello susceptible de ser explotado”. Conversación personal con estudiantes de últimos semestres del Programa de Ingeniería Pesquera, Universidad del Magdalena, septiembre de 2010.

59 Tanto investigación como promoción del desarrollo y fortalecimiento de la pesca.

60 Esta frase no debe asumirse como un interés de quien escribe por que sean incluidas, el objeto de esta afirmación es precisamente dar cuenta de que, en el modo hegemónico de pensar la pesca, hay unos Otros que simplemente no cuentan.

Referencias

- Barrera, E. (2002). Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas de las granjerías de perlas del Cabo de la Vela (1540-1570). *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 39(61), 2-33.
- Bhabha, H. (1990). *Out There, Marginalization and Contemporary Cultures*. The New Museum of Contemporary Art, Cambridge, MIT Press.
- Borrero, F y Díaz, J. (1995). Evaluación ecológica y prospección pesquera preliminar de los bancos de ostras perlíferas (*Pinctada Imbricata* Pteria Colymbus) en el Norte del Caribe colombiano. [Proyecto de investigación].
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro). En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 88-97). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8_castro.pdf
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cajigas, J. (2007). *Biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y Ontológico. *Revista internacional de comunicación y desarrollo*, 1(4), 33 – 45.
- Grosfoguel, R. (2007a). *Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del Sistema-mundo moderno. Los casos de Estados Unidos, Francia, Los Países Bajos y Reino Unido*. Fundación CIDOB,
- Grosfoguel, R. (2007b). Hacia un diálogo crítico-solidario con la izquierda europea. *Nómadas*, (26), 22-26. http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_3G_Haciaundialogocritico-solidario.pdf
- Guerra, W. (1997). La Ranchería de perlas del Cabo de la Vela (1538-1550). *Huellas*, (49-50), 33-51. <http://manglar.uninorte.edu.co/calamari/bitstream/handle/10738/152/BDC246.pdf;sequence=3>
- Hall, S. (Ed.). El trabajo de la representación. En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. (Trad. Elías Sevilla Casas). (pp. 13-74). Sage Publications.
- Lander, E. (2002). La utopía del mercado total y el poder imperial. *Revista Tareas*, (118), 31-64. http://salacela.net/es/wp-content/uploads/2019/04/118_c.pdf

- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema-mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127. http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/marcus_Etnografia_sistema_mundo_.pdf
- Marx, K. (1971). *Formaciones Económicas Pre-capitalistas*. Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1989). *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Mendes, A. (1980). *O que e capitalismo*. Editora brasiliense Primeiros Passos.
- Mignolo, W. (2008). Revisando las reglas del juego. Conversación con Pablo Iglesias, Jesús Espasadín López e Iñigo Errejón Galván. *Tabula Rasa*, (8), 321-334.
- Ministerio del Medio Ambiente. (2000). *Política nacional ambiental para el desarrollo sostenible de los espacios oceánicos y las zonas costeras e insulares de Colombia*. https://www.minambiente.gov.co/images/BosquesBiodiversidadyServiciosEcosistemicos/pdf/Normativa/Politicasy4268_161009_polit_zonas__costeras_pnaoci.pdf
- Navarrete, M. (2003). La granjería de perlas del Río de La Hacha: rebelión y resistencia esclava (1570-1615). *Historia Caribe. República, negros y Castas*, III(8), 35-50.
- Payne, E. (2008). Las perlas de la reina. Explotación perlífera en el pacífico de Centroamérica (1522-1850). 9° *Congreso Centroamericano de Historia*. <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2008/especial2008/articulos/03-Colonial/29.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, VI(2), 342-388.
- Quijano, A. (2005). ¡Qué tal raza! *Boletín Río Abierto*, 11. <https://poraquipasocompadre.files.wordpress.com/2017/03/quc3a9-tal-raza-anibal-quijano.pdf>
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía. Alcances, técnicas y ética*. Envió editores.
- Restrepo, E. y Castro-Gómez, S. (2008). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Delbolsillo.
- Sánchez-Maldonado, J. (2011). Políticas de la pesca ayer y hoy en La Guajira colombiana. Colonialidad del poder, invención del pescador e intervenciones biopolíticas y disciplinarias. [Tesis de pregrado]. Universidad del Magdalena, Colombia. <http://repositorio.unimagdalena.edu.co/jspui/handle/123456789/193>
- Sánchez-Maldonado, J. (2012). Descolonizando el "Compromiso Caribe": hacia la formulación e identificación de perspectivas otras sobre el Caribe colombiano. *Revista Jangwa Pana*, 11, 64-72.
- Sánchez-Maldonado, J. (2013). Reflexiones en torno a la formulación de una política de pesca marina con comunidades indígenas: Mirando el caso de una población Wayúu en dos momentos históricos. *Revista Oraloteca*, 5, 34-46. <http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/oraloteca/article/view/2826>
- Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

- Sousa Santos, B. (2011). Las epistemologías del sur. Una introducción. *IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)*. Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).
- Truman, H. (1964). *Public Papers of the Presidents of the United States: 1949*. U.S. Government Printing Office.
- Universidad del Magdalena. (2009). *Hacia un Manejo Integral de la Pesca Artesanal Marina en Colombia*. [Proyecto de investigación].
- Vasco, L. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. (2011). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el Siglo XVI*. Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. y Quijano, A. (1992). Americanity as a concept or the Americas in the world-system. *International Science Journal*, (134), 549-557.
- Weber, M. (2004). *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Premia Editora.



INTERMEZZO

Coordenadas para un diálogo entre ecologías humanas y sus implicaciones para caminar más allá de la modernidad

Hasta este punto, es preciso plantear unas palabras preliminares para que el lector se aproxime, de una manera justa, al siguiente capítulo. Este esfuerzo comunicativo refiere a la intención de ofrecer algunas orientaciones sobre las formas en cómo debe asumirse el lugar de una etnografía construida hace 46 años en un libro que hasta ahora se logra publicar. También el libro completo recuerda la existencia de un fenómeno central de lo que comprendemos hoy como una crisis civilizatoria, como una manera destructiva de ser y de estar en el mundo, que asumimos junto a Gudynas (2015) y Grosfoguel (2016) como extractivismo y que, a su vez, forma parte de una crisis de conocimiento que ya Leff (1998) y Escobar (2005) habían advertido también, cada uno a su manera. En fin, una modernidad dominante que, a juicio nuestro, debe ser revisitada de manera crítica sin desechar sus aportes a la humanidad. Tanto el primero como el segundo capítulo de este libro buscan cuestionar, en su integridad etnográfica, los presupuestos dominantes de esa modernidad que oculta su lado negativo, el lado que produce, en lugar de sueños, pesadillas en los sujetos que son objeto de sus intervenciones.

En este sentido, aquella modernidad no puede ser separada de la producción de conocimientos sobre la naturaleza y sobre el mundo de lo social. No sin razón se llama a la Antropología como hija del colonialismo. Así como también hubo una expedición, un trabajo de reconocimiento de los mundos naturales desde los que en este libro se habla, el Caribe y la Orinoquía, también existía la posibilidad de conocer, comprender, intervenir y acaso sensibilizarse, por el mundo social que comportan estas dos regiones. Aquí está el lugar de una aproximación de la que hablamos, que no es sólo Antropología.

La Antropología nace en los espacios sociales en la que los saberes producidos por ella misma son inevitablemente asociados con la administración de territorios y poblaciones. Ella, la Antropología, está en sus inicios adelantada –principalmente– por hombres blancos pertenecientes a las culturas dominantes, a las sociedades que cernían su poder sobre aquellos colonizados rurales, alejados, indígenas, pescadores, campesinos, aldeanos, etc. Cuando la autora del segundo capítulo asume su deseo de ser antropóloga, asume el reto de romper con el estereotipo de mujer que había en el área de donde ella es, donde ha sido y desde donde piensa.

Este es un primer elemento, imprescindible para comprender su aporte en *Etnografías e historias de la periferia*. Además, después de asumir su formación en una ciudad distinta a la suya, decide volver a su territorio⁶¹ con la

61 Este es un aspecto de vida que comparte con el coautor de este libro. Ambos tienen en su trayectoria un intenso deseo de volver a sus raíces

firme convicción de estar en una tierra que había de conocer, con una gente de quien, cuando pequeña, empezó a sentir simpatía y admiración: el pueblo *Achagua*.

El conjunto de teorías, métodos, conceptos, preguntas de una época pueden ser entendidos a partir de Kuhn (2006), como paradigma. Cuando la autora está en plena formación y construcción de los *Achagua*, se encontraban en boga por lo menos dos propuestas teóricas de la Antropología que eran centrales en la formación de antropólogos. Estas son el estructuralismo y funcionalismo. Parte de la advertencia al lector es que en este apartado no ahondaré en estas dos perspectivas, en lugar de ello, me parece útil mencionarlas para decir que la autora es, parafraseando a Hooks et al. (2004), inapropiable, habita las fronteras teóricas a las cuales se acerca en este libro y en las discusiones que adelantamos en el marco de nuestras investigaciones.

Mientras que el estructuralismo en Antropología nos permitía dar una lectura del peso de las estructuras mentales en la organización cultural del mundo, entendiendo sus variaciones como manifestación de la diversidad cultural de la humanidad, el funcionalismo partía de una suerte de analogía que tomaba a la sociedad y sus instituciones como si se tratase de un organismo vivo que siempre busca su equilibrio. Ambas posiciones encontraron resistencia en la autora, al no asumirlos como modelos teóricos que explicaran los datos etnográficos que recogía. Tampoco puede decirse que teorizar fuera su principal objetivo en la investigación, sino que se trató de una etnografía en el sentido estricto de descripción de realidades sociales concretas en momento histórico determinado. Puede, también, asomarse alguna cercanía con un materialismo histórico en sus letras, pero no sin recelos frente al riesgo de caer en dogmas de la época.

Es por esto que, en lugar de avanzar en una discusión puramente teórica, como si se tratara de su objetivo principal, la autora hace una descripción de las situaciones vividas por el pueblo *Achagua* en su territorio. Sus preguntas se mueven por el sendero de las tensiones por la tierra, las colonizaciones y cercamiento no sólo físico de la cultura indígena, sino también de su propia ontología. No es gratuito que en el inicio del libro tengamos el epígrafe que habla de la figura del capitán en aquella actualidad que retrató su investigación y las formas en que este debía ir mutando para ser funcional a las relaciones sociales de dominación, en las que estaban inmersos los *Achagua*. Era una subjetividad indígena transformada en función de y por el contacto y dominio violento de una cultura sobre otra, similar a lo planteado con la figura del promotor de pesca en el capítulo de los *Wayúu*.

Es así como una primera coordenada que nos ubica en los *Achagua* tiene que ver con el hecho que comparte con el caso de los indios de perlas, ancestros *Wayúu*, su preocupación por la población indígena de Colombia y sobre una serie de problemáticas derivadas del contacto con sujetos externos a su cultura. Todas estas problemáticas enmarcadas en los procesos de colonización de sus territorios. Podría decirse, en otras palabras, que ambos capítulos describen en sus propios términos el universo intersubjetivo de la colonialidad. También, puede decirse que los sujetos que escriben, más que representar al otro, buscan evidenciar las relaciones de

en la búsqueda del conocimiento antropológico, lo que influye en la producción del texto, de las preguntas que se hacen, de la conversación que proponen con este libro.

poder que están inmersas en todo aquello que hace posible que se los represente. Grosfoguel (2015) plantea que, las formas ontológicas y epistémicas del extractivismo parecieran ser condiciones de posibilidad para el extractivismo económico.

En el primer caso, la etnografía gira su mirada para dejar de ser un discurso sobre los otros tradicionales de la Antropología, para hacer una etnografía crítica de los discursos científicos y de las formas en que su construcción de verdad justifica ciertas intervenciones sobre los pescadores que al mismo tiempo niega su ontología e inventa un perfil modelo para intervenir en nombre del desarrollo. En el segundo, se describen las condiciones en que vive un pueblo cercado por la colonización y los efectos que tiene en la subjetividad de sus miembros.

Hoy, revisitando la comunidad *Achagua*, es inspirador reconocer el brillo en los ojos de su autora, porque asoma una ilusión sobre lo seminal de su trabajo frente a la preocupación de construir un humanismo más allá de la modernidad para comprender el territorio en el que habitamos, pensamos y desde donde enseñamos.

La teoría entonces, está ahí por descubrir en la articulación de una lectura crítica con y desde la periferia del sistema-mundo moderno, colonial ocidentalocéntrico. Está ahí, precisamente en la consolidación de una tradición que queremos construir a partir de la interlocución con las realidades del territorio y sus gentes, y es ello lo que materializa esta publicación como elemento constituyente de los primeros 35 años de la Corporación Universitaria del Meta.

De ello se deriva la segunda coordenada que sigue al interés por hacer una aclaración de orden conceptual en el marco de este libro. Esta tiene que ver con la intención de la publicación y con la concepción de la misma en dos sentidos: por un lado, vista como proyecto editorial que contribuye a la visibilidad institucional de sus investigadores, y a la dinamización de indicadores académicos, casa afuera, que resulta tan urgente en estos momentos en los que la ciencia pareciera reclamar siempre un cierre de cada intento, y donde dicho cierre tiene que ver con la publicación, esto para sometimiento al respetable público y alimentar la discusión.

Por otro lado, vista como parte de un proyecto académico político, situado en la institución en la que somos, pensamos y dialogamos, la Corporación Universitaria del Meta y las formas en que se mueven tanto la investigación como la reflexión sobre las prácticas, que día a día constituyen las funciones sustantivas de la universidad: docencia, investigación y proyección social, son las vías a través de las cuales cobra sentido que una universidad exista en cualquier espacio-tiempo.

Una tercera coordenada es que la articulación entre estas dos etnografías e historias de la periferia pueda entenderse como la apuesta por un diálogo de largo aliento sobre cartografías de la colonialidad, que comunican epistémica y ontológicamente al Caribe y los Llanos orientales colombianos. Esto como un medio de colabo-

ración intelectual para pensar críticamente los mundos de existencia de sus habitantes y de los agentes de su transformación en los sures de los sures, en la periferia colombiana⁶².

Vale decir, con todo, que uno de los autores de estas etnografías se encuentra presente físicamente en la inmensidad de los Llanos orientales y agencia procesos en la Corporación Universitaria del Meta, ha construido una historia de aprendizaje vital aquí (Malagón Castro, 2020), sin olvidar que, epistémicamente, hay unos orígenes en el Caribe colombiano de los que se obtienen las bases para pensar el hoy y aquí en el que él ha devenido como profesor, investigador y compañero de trabajo.

Volviendo a la autora -porque estas coordenadas son para ella y su trabajo- una cuarta coordenada está constituida porque, aunque no usa los conceptos que sí usa el autor del primer capítulo para plantear la necesidad de complementar a Foucault con las perspectivas de modernidad, colonialidad y decolonialidad, ella sí describe, desde sus posibilidades etnográficas y la época en la que desarrolla su investigación, aquellas formas en las que las relaciones sociales entre indígenas y colonos en su momento, fueron configurando una atmósfera de dominación, explotación y expropiación, así como la exigencia de dichos procesos por transformar las subjetividades indígenas en perjuicio de sus formas de vida, de ser y habitar el mundo.

Una vez más, sin pretender apropiarse los planteamientos de la autora⁶³ para hacerlos pasar por *decoloniales*, lo que se pretende aquí en este libro, es dejar la puerta abierta para contribuir a un diálogo que nos permita visibilizar las lecturas críticas que autores locales han hecho de sus contextos sociales, tanto para el caso Caribe, como en los Llanos orientales. Ello nos lleva a tener en cuenta las implicaciones que tendrá este libro para generar una teoría crítica que pueda aportar a la construcción de la base socio-humanista, más allá del eurocentrismo que buscamos sea el Método Educativo de la Corporación Universitaria del Meta – MEUM⁶⁴, una posibilidad de ir más allá de la modernidad entendida como matriz de pensamiento basada en presupuestos que hoy están en cuestión: la separación de realidad en pedacitos para comprenderla, una comprensión mutilante que llevan a intervenciones mutilantes (Morin, 2007).

En relación con este libro, con aquello que aquí llamamos MEUM y con eso que denominamos *etnografías e historias de la periferia*, vale traer a cuento una historia. Cuentan que una vez llegaron invadiendo, con la cruz en una mano y la espada en la otra. Enseñaron ¿evangelizaron? Nos legaron la escritura, y parecía que se habían arruinado al mismo tiempo una serie de conocimientos y tradiciones que preexistían en nuestros territorios y entre nuestras poblaciones. Así, un ejercicio de tres violencias fue consumado: violencia física, violencia epistémica y violencia ontológica. El MEUM responde a la opción política y epistémica de una institución de educación superior que surgió en los Llanos orientales de Colombia en 1985.

62 Si atendemos al significado de la noción de región de la Real Academia de la Lengua Española, sus tres primeras acepciones hablan de espacios, gentes, recursos y características propias de una nación que deben ser administrados.

63 Este es un primer acercamiento a su obra, sin desconocer la historia de la producción de sus reflexiones.

64 Un proyecto de investigación sobre el Método Educativo de la Universidad del Meta – MEUM se viene construyendo.

El MEUM cuestiona la dicotomía entre enseñar y aprender para la liberación, y enseñar y aprender para la quietud. Sin embargo, esta dicotomía no puede tomarse sin matices. Por enseñar y aprender para la liberación se entiende un proceso que, a través de una educación entendida como un acto político, pretende correr de la mano con los intereses de una diversidad de sujetos que habitan la Orinoquía colombiana, poniendo como plataforma de diálogo y construcción de conocimientos, a las problemáticas locales, regionales y nacionales, las cuales permiten abrir espacios de aprehensión de realidades que aquí denominamos: nuestros mundos cercanos. Planteo la noción de *mundos*, porque se evidencian ontologías, epistemologías, éticas, políticas, ecologías y economías concretas desde las que vienen (en las cuales actúan y a las que se deben) los actores del proceso de enseñar y aprender de la institución. En este sentido, las dos etnografías hablan de dos mundos cuyas fronteras son habitadas por los autores que escriben este libro, y que forman parte de la apuesta por comprender, aquello que denominamos en otros lugares como ecologías humanas en plural y no en singular (Sánchez-Maldonado, 2018).

El MEUM constituye un medio de producción de conocimientos para la transformación regional y epistémica que, surgida en un entorno como la Orinoquía, camina por escenarios disímiles del territorio para abordar problemáticas que hacen sentido desde diversos locus de enunciación, diversos cuerpos, historias, lenguas heridas. Aquí hay una vocación más que provinciana; el diálogo entre Caribe y Llano lo expresan así en este libro, porque es una suerte de camino de descolonización del conocimiento.

El libro busca observar las formas en las que la solidaridad y la construcción de conocimientos críticos de los actores involucrados en estos procesos, y que esté determinada por el pensar desde el lado oprimido, invisibilizado y olvidado de la diferencia colonial. Es esta situación (en términos de ubicación), la que permite crear apuestas para la comprensión, intervención y transformación del mundo (o mundos) que habitamos, y que llamamos aquí periferias con sus respectivas ecologías humanas. De manera muy corta, las ecologías humanas son entendidas aquí como espacios vitales en los que nos hacemos humanos, incluso en relación con entidades no humanas, pero que entran a ser parte de nuestro universo de vida. Esos universos algunas veces son favorables a nuestro desenvolvimiento, otras no tanto⁶⁵.

Es por esto por lo que, los *Achagua* nos permiten aproximarnos a una de esas lecturas que, consideramos, debería ser parte de las discusiones actuales sobre las reformas que adelantamos en Unimeta sobre el MEUM. En este sentido, el presente libro se constituye en un potencial documento de consulta para la consolidación de una institución de educación superior que tiene serias intenciones de comprender las realidades e historias del territorio y el mundo, para contribuir a la construcción de una región más justa epistémica, política, social y económicamente. Es a través de las etnografías que componen este libro, que queremos evidenciar que el MEUM es más que una apuesta por un solipsismo regional, para generar en un mundo nuestro, cercano a la idea de que es una sincera intención de construir y consolidar diálogos entre las epistemologías del sur (Sousa Santos, 2017).

65 Este concepto forma parte del desarrollo de investigación para la tesis doctoral del profesor Jorge Sánchez-Maldonado.

Por otro lado, si la discusión se inscribiera en un ejercicio de etnografía multisituada en el marco de los análisis de sistema-mundo (Marcus, 2011), se podría hablar en estricto sentido de que los autores siguieron las experiencias de la colonialidad en espacios periféricos y marginales, del mismo proceso de configuración de aquel sistema-mundo. La autora no lo dice taxativamente ni mucho menos lo expresa en estos términos, pero describe etnográficamente las condiciones de posibilidad del dolor y el horror de la colonialidad experimentada por sujetos que han sido históricamente invisibilizados y desautorizados en sus formas de existencia (Maldonado-Torres, 2008). Estos aspectos son abordados tanto en el primero como en el segundo capítulo que está a punto de leer.

En Colombia, cuando no se estudiaba Antropología sino licenciatura en Antropología, era casi impensable que una joven de la ciudad, con todas las posibilidades de irse del país a estudiar, decidiera quedarse y trasladarse a Bogotá para estar cerca de su territorio. Luego, ante la sorprendida mirada de sus padres y la incrédula percepción de personas cercanas, cuando llegara la hora de realizar su trabajo de tesis, decidiera irse de la seguridad de casa para llegar a vivir entre los miembros de una población indígena⁶⁶.

Este es uno de los aspectos del desarrollo de las Ciencias Sociales del departamento del Meta que durmió en un armario durante 46 años. No fue fácil convencerla de permitirme leer su trabajo, hacer luego su transcripción y someterlo a varias revisiones en las que Carol Castaño, nuestra editora, fue fundamental.

⁶⁶ Una entrevista realizada a la autora sobre el contexto social y cultural en el cual adelantó su investigación, desapareció debido a un robo que sufrimos cuando escribíamos este libro. Este trabajo se continuará como parte fundamental del desarrollo del Programa de Investigación Estratégico de la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales "Ecologías humanas, producción biopolítica y pluralismos jurídicos".

Referencias

- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-.
- Gudynas, E. (2015). Extractivismos en América del Sur y sus efectos derrame. *Societe Suisse Des Americanistes*, (76), 13-26.
- Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123 – 143.
- Hoks, B., Brah, A., Sandoval, C. y Anzaldúa, G. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños.
- Kuhn, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Leff, E. (1998). *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI Editores.
- Malagón Castro, L. (2020). Hacia un aprendizaje vital. En Una experiencia vital de re/nacer en y desde el territorio. Formas de re-existencia frente a la educación hegemónica en una andadura personal en el llano colombiano. [Tesis doctoral]. Universidad Católica de Manizales, Colombia. [Documento sin publicar].
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, (9), 61 – 72.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema-mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 11-127.
- Morin, E. (2007). *El Método III. El conocimiento del conocimiento*. Ediciones Cátedra.
- Sánchez-Maldonado, J. (2018). *Subvirtiendo la mirada científicista. Reflexiones y apuestas interdisciplinarias en torno a las ecologías humanas y la universidad*. Corporación Universitaria del Meta, Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Sousa Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.

PARTE II

Los Achagua

Introducción

Las siguientes letras obedecen a una inquietud surgida a través de mis años de estudio por un conocimiento -más que detallado- de la problemática del sector indígena. Para efectos de esta investigación, limité el tema al proceso de *aculturación* indígena bajo los efectos de la colonización porque considero que la presión de toda índole que sobre ella ejerce la sociedad nacional, es la principal fuerza que contribuye a la destrucción total de las comunidades indígenas colombianas.

El estudio es una descripción y análisis de los problemas de los habitantes de una zona del municipio de Puerto López en el departamento del Meta en la que viven la tribu *Achagua* y parte de la población de colonos, llegados en los últimos años a la región. Quiero aclarar que la limitación a dos meses en el tiempo de investigación de terreno entre los *Achagua*, no me permitió hacer enfoques demasiados ambiciosos que para su estricta verificación necesitan de un lapso no inferior a los tres años. La investigación se dividió en tres etapas:

La primera parte corresponde al trabajo de campo desarrollado sobre la base de la observación participante. Durante este periodo, la técnica utilizada fue la entrevista informal casi a nivel de conversación con los indígenas. Rechacé la utilización de cuestionarios y entrevistas estructuradas porque, a pesar de que el indígena habla y entiende el español, el vocabulario y sus significados son limitados a la hora de emplear este tipo de instrumentos, pues bien, hace que la comunicación y la comprensión entre los interlocutores sea más exigente y, claramente, hay una situación de competencias lingüísticas que escapan a nuestro alcance en este momento.

La segunda parte correspondió al ordenamiento de la información recolectada mediante la utilización de fichas de datos, y la consulta bibliográfica en el campo del desarrollo histórico y el problema indígena colombiano.

Por último, procedí a la redacción total del trabajo y la elaboración de una serie de conclusiones y recomendaciones que responden a lo expuesto en el presente estudio.

La presentación del trabajo está dividida en siete apartes. El primero trata del desarrollo histórico de los Achagua; abarca el periodo comprendido entre: la Conquista, la Colonia y la República. El segundo describe los aspectos geográficos y ecológicos de la comunidad. El tercero nos habla de una manera muy resumida del tipo de culturas existentes en el país en el momento de La Conquista, de la historia de la colonización en el departamento del Meta y en los alrededores de Umapo. El cuarto se refiere a la actual organización social, política y religiosa de la comunidad. El quinto aparte presenta la tenencia de la tierra comprendida en cuatro aspectos principales: la tierra y su concepto de tenencia; el uso de la tierra, el conuco y la reserva. El sexto constituye un análisis de la situación económica *Achagua*: la producción, los medios de producción, las relaciones sociales de producción y finalmente la distribución en el comercio y en el consumo a nivel familiar. Finalmente, el séptimo

aparte presenta la incidencia en la comunidad de la División de Asuntos Indígenas, el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Monfortiana.

Espero con esta investigación aportar a la Antropología, al estudio de un caso concreto y real que por su naturaleza puede hacerse extensivo a la totalidad del problema indígena colombiano.

Historia

La pre-conquista

Antes del descubrimiento de las llanuras del Casanare, estas regiones fueron recorridas y habitadas por numerosos grupos indígenas, entre los que encontramos a los Tunebos, Guahibos, Otomacos, Tames, Achagua o Marachuares, Salivas, Jiraras, Cacaotios, Arhuacos, Morcotes, Guaceos, Eles, Airicos, Chiricoas, Macahuanes, Amoruas, Piapocos y Pautos. Los nombres indígenas que dieron a sus territorios fueron: Zarare, Casanare, Cosubana, Graviare, Inírida, Paujoto, Temerú, Cararú, Opía, Haya y Papamere.

La Conquista

Después del *descubrimiento*, la penetración de diferentes expediciones a la región se hizo cada vez más notoria; la fabulosa leyenda de El Dorado, muy en boga por aquella época, influyó sobre la mentalidad ambiciosa de los conquistadores. Cristóbal Colón declaró:

La mejor cosa en el mundo es el oro... sirve para enviar las almas al paraíso. Cortés, el conquistador de México agregó: Nosotros los españoles tenemos una enfermedad del corazón para la cual el remedio indicado es el oro. Los frailes confirmaron: donde no hay plata no entra el evangelio. (Pérez Ramírez, 1971, p. 1)

Las principales expediciones que se desplazaron en esa zona fueron:

En 1531, Diego de Ordaz descubrió el río Meta, su expedición estuvo formada por más de 400 hombres y las expediciones que venía realizando en toda la zona terminaron cuando Ordaz murió, por la acción de una flecha envenenada. En 1534, Jerónimo de Ortal embarcó en Sevilla con 160 hombres; llegó Paria y nombró a Alonso de Herrera teniente de la armada, quien se metió por el Orinoco y remontó el río Meta o Metacuyá. En 1535, los alemanes y parte de la tropa española exploraron el territorio de los indios Coyones, Tororos, Achagua, Chiricoas, Guahibos, Tunebos, Enaguas, Guayares y Coreguajes, entre los ríos Apure y Guaviare. En 1539, Hernán Pérez de Quesada, con 200 hombres, salió de Bogotá, recorriendo los llanos de San Martín y tierras de los indios Guahibos, Chiricoas, Enaguas y las comarcas bañadas por los ríos Meta, Guaviare, Caquetá y Putumayo.

Estas regiones, como muchas otras de nuestro país, se vieron igualmente azotadas con el paso de los conquistadores; y sobre sus pobladores, aunque no tan ricos como los habitantes de la cordillera, cayó el saqueo desmedido y brutal de los españoles.

Localización de los Achagua

Sobre la localización del grupo Achagua existen diversas y muy variadas opiniones. Juan Rivero asignó a este grupo (desde la conquista hasta mediados de 1750), un territorio que se extendía desde cerca de Barinas al suroeste del Lago Maracaibo, hasta la provincia de San Juan de los Llanos, actualmente territorio de San Juan de Arama. Dice que los Achagua estuvieron esparcidos desde el río Meta, abarcando más que 20 naciones con igual dialecto: el *Achagua*.

Según el mismo cronista, en 1701 descubrieron 21 parcialidades indígenas, con vida e independientes cada una de las demás, pero pertenecientes a la familia Achagua:

Parcialidades mencionadas por Juan Rivero	
Mazata	Majurrubitas
Quirasivenis	Marraiberrenais
Chevades	Cuachurriberrenais
Guadaverris	Currau
Manuberranais	Chubuaves
Cuachurriberranais	Juadavenia
Dubernetaqueris	Yurredas
Virraliberranais	Cuchivacas
Quiricharies	Charaberrenais

Todas estas parcialidades habitan el territorio llamado Barragua, que se extiende desde las orillas del Vichada hasta las Bocas del Guaviare. El historiador Salas los localiza entre los ríos Apure y el Meta, poblando gran parte de los Llanos de Venezuela. El núcleo principal afirma que estuvieron localizados entre el río Uribante y el Arauca y dominaron los territorios que bañan los ríos Ele, Sinaruco, Casanare y otros como el Nula y el Sarare.

Codazzi, hacia 1889, localiza algunos grupos *Achagua* sobre el lado derecho del río Muco. En 1911, el historiador Fabo los sitúa sobre el río Maní muy cerca del río Orocué; y Salas, en 1929, según la división política moderna, los sitúa en el Estado de Bolívar, Guárico, Zamora y Bermúdez en Venezuela. Vivían en la confluencia de los ríos Meta y Orinoco, entre algunos ríos tributarios del Meta, especialmente el Uribante, el Arauca y el Sur del Guaviare.

Con el transcurso del tiempo, muchas parcialidades Achagua se volvieron nómadas por la acción de las persecuciones de los Caribes, Guahibos y blancos; los que conservaron su sistema de vida sedentario, abandonaron sus antiguos pueblos localizados sobre el Meta, Guaviare y Apure, y se internaron en las sabanas bañadas por dichos ríos. Otros pasaron a lo que hoy es la Intendencia de Casanare. Los *Achagua* de la desembocadura del río Meta, fueron arrasados por los Caribes, quienes los cogían en calidad de macis (esclavos) y los reducían a la servidumbre, o los cambiaban luego con los holandeses de Demerara, por alcohol y pólvora. Los que habitaron el bajo Orinoco fueron desalojados por los Caberres, Maquiritanes y finalmente por los Caribes, teniendo que remontar los ríos Guainía, Guaviare, Inírida y Meta.

La situación de los Macos *Achagua* en manos de los Conquistadores, es descrita por Rivero (1956), de la siguiente manera:

En la ciudad de Santiago de las Atalayas fueron empleados, tanto hombres como mujeres en las labores del algodón. Para eso tenían ramadas muchas y muy capaces y en ellas como si fueran cárceles y mazmorras de berbería, tenían encerradas a esas gentes atareadas todo el día en desmontar e hilar algodón, más oprimidos y sujetos que si fueran esclavos. (p. 32)

Los Caribes los perseguían matando a los grandes y cautivando a los pequeños para venderlos a mayor precio a las demás naciones.

La nación Achagua, que estaba dividida en varias parcialidades que se hacían continuas guerras, fue menoscabándose, porque se mataban unos a otros, ya ocultamente con veneno, ya descubiertamente en batalla campal. Eran muchas las capitanías al principio y bien populosas, pero reducidas con el tiempo a corto número, entraron en bien fundados temores de que subiendo los Caribes los cautivaron a todos, por ser tan aventajados así en el valor y las armas como el exceso de gente. (Rivero, 1956, p. 396)

Las persecuciones en masa de que fueron objetos los indios, los forzaron a abandonar a sus propios territorios buscando seguridad en zonas más apartadas y desoladas. Algunos murieron en dichos combates, y otros se ahuyentaron para defenderse de tales persecuciones, muchos de los primeros pueblos dejaron de existir por las persecuciones de los Caribes, y otros durante los primeros años de estadía de los jesuitas.

Es muy difícil, naturalmente, aportar una cifra aproximada de la población *Achagua* en esta época, 1.539 (expediciones) hasta 1.628 (llegada de los jesuitas) porque los documentos históricos son muy deficientes en este sentido. El único dato sobre población existente es el que "da el Capitán Alonso Jiménez, de un número aproximado de 4.000" (Rivero, 1956). Establecer un porcentaje que nos indique cuántos sobrevivientes a las diferentes persecuciones sufridas es igualmente difícil. La única constancia que de ellos quedó fue el exterminio tanto físico como cultural al que todas nuestras civilizaciones precolombinas fueron sometidas.

Los nativos que sobrevivieron a las guerras de la conquista, a la esclavitud de las colonizaciones españolas y a las misiones, empiezan a migrar a nuevas áreas, en donde ellos podían preservar sus costumbres, religión y vida. Desafortunadamente, hoy es muy poco lo que sobre su vida y costumbres encontramos, no obstante, y debido a la importancia que ella tiene para el desarrollo de este estudio, trataré de exponer a continuación algo de la vida en el mundo de los *Achagua*.

Organización económica

La propiedad privada existió en la forma de extensiones de terrenos cultivados, pero algunas otras actividades económicas de mayor importancia para el grupo como la caza y la pesca fueron hechas comunalmente.

Actividades de subsistencia

La pesca: la mejor época para la pesca fue el verano. El día señalado, preparaban las flechas, los arcos, las trampas y el barbasco o “cuna”, nombre que le dieron los *Achagua*. Los ríos más visitados por su abundante pesca fueron los Guanapalo, Meta y Gravo.

La caza: durante la época de invierno, en la cual por la creciente de los ríos no podían salir a pescar, cazaban venados, puercos de monte, micos, dantas, iguanas, tapires y tortugas.

Recolección: recolectaron los huevos de las tortugas, hormigas y gusanos que encontraron en la corteza de los árboles.

División social del trabajo

Las actitudes de caza, pesca y recolección de comida silvestre estuvieron a cargo de los hombres. El cultivo en los conucos, recolección de leña para el fogón y preparación del casabe estuvieron bajo el cuidado de las mujeres. Las labores referentes a cestería (canastos – esteras) y elaboración de artículos de madera fueron asignados a los hombres; las mujeres se encargaron de la elaboración de cerámica y artículos tejidos (chinchorros y mayas).

Comercio

Existió un artículo dentro del comercio de los *Achagua* que se constituyó en el más importante porque tuvo dos usos. Fue conocido por ellos como *La quiripa*. *La quiripa* fueron discos pequeños fabricados a partir de conchas que recogían de las morillas de los ríos; a dichas conchas les era perforado un hueco en la parte central por donde ensartaban un hilo a manera de cuencas. *La quiripa* fue utilizada en la Guatana y en la isla de Trinidad. Como los indios Caribes y Aracuas, Totos y Tibilibes.

No la producían, la intercambiaban en el puerto de San Salvador de Casanare por hachas, machetes, arpones, cuchillos y otros objetos. La importancia de la quiripa residió en que llegó a convertirse en moda regional con la cual concluían sus acuerdos y obligaciones. Los *Achagua* esclavos, por ejemplo, fueron cambiados a trueque por quiripa.

Una sartén de quiripa tenía diferentes precios según el sitio; por ejemplo: en la Guayana valía dos reales de plata, y en la isla de Trinidad ocho reales de plata. Como adorno fue utilizada en algunos sitios del Orinoco, para designar el estatus social que tenía la persona. Fue usada por hombres y mujeres; los hombres se la ponían en la cintura y en los brazos, y las mujeres la usaron como gargantilla y como pulseras. Este sistema monetario en las transacciones comerciales de las diferentes tribus que habitan el Meta, Casanare y Orinoco desapareció después de la Conquista y pasó a ser un objeto de adorno (Rivero, 1956).

No existe un criterio unificado por parte de los historiadores y cronistas sobre quiénes fueron los directos traficantes de *la quiripa*. Se tiene noticia de que ella existió antes de la conquista en muchas tribus, además de la *Achagua*. Confirma también que los *quiriquiripas* eran este mismo grupo, quienes obtenían por comercio telas de algodón que cambiaban por la quiripa a algunas tribus del interior y de Casanare.

Además de comerciar con la quiripa, los Achagua vendían a los padres de la misión vainillas o platanillos, frutas apetecidas por ellos y que sólo eran obtenidas durante la época de verano. Compraron a los Chiricoas el aceite que sacaban del fruto de las palmas, y tuvieron una industria de plumas para adornar las flechas que comerciaban con otros grupos vecinos, o con grupos que remontaban el Meta realizando este tipo de transacción.

Organización social

Al respecto, el padre Juan Rivero, en su libro *Historia de las misiones* (1956), confirma que estuvieron divididos en grupos patrilineales, fueron exogámicos y su residencia fue patrilocal. Los *Achagua* eran polígamos, cada hombre tenía 3 o 4 mujeres. Desde la niñez los muchachos eran entrenados en el uso de las armas, arcos y flechas. Cuando los hombres tenían 12 a 14 años, empezaban a hacer viajes a las lagunas, ríos y matas de monte cercanos, para ejercitarse en las actividades de caza, pesca y recolección.

Las mujeres desde pequeñas fueron preparadas para desempeñar quehaceres relacionados con el funcionamiento doméstico. Principalmente, la preparación del *casabe* y del *mañoco*. Cuando la mujer tenía su primera menstruación se confinaba a una casa para la realización del ayuno. Permanecía en una hamaca elevada, en la que, con anterioridad, le habían puesto gran cantidad de hormigas. Con esta purificación ella estaba preparada para llenar las obligaciones de esposa y durante una fiesta celebrada después de su confinamiento la muchacha era dada al matrimonio.

En el caso de que llegaran a nacer mellizos, los *Achagua* creyendo que únicamente uno de ellos podría ser el hijo de un padre, y que posiblemente el otro fuera de otro padre, le daban muerte al primero que naciera. Cuando un *Achagua* estaba gravemente enfermo, le colocaban las armas al lado, así él podría defenderse contra la muerte. Cuando una persona moría, todos asistían conjuntamente a los funerales. Por 3 o 4 días tomaban chicha y cada uno hacía un relato o charla acerca del muerto. Su tumba era cavada en el centro de la casa y su cuerpo enterrado con armas, comida, ornamentos y el chinchorro. Todo esto para el uso que él le daría en la otra vida. Tuvieron los *Achagua* la idea de que las faenas, a las cuales una mujer tenía que dedicarse durante toda su vida, le preparaban un camino bastante arduo y sufrido en su tiempo de permanencia en la tierra. Por esta razón y con el fin de evitar en ellas el sufrimiento, muchas fueron enterradas vivas a su nacimiento. Sobre los criterios o reglas establecidas para el efecto no se sabe absolutamente nada.

Actividades estéticas y recreacionales

Música: flautas de caña.

Narcóticos: el yopo. Dos indios tomaban este narcótico simultáneamente, con dos canillas de pájaro cada uno soplaba dentro de las narices del otro.

Bebidas intoxicantes: la principal fue la berria, hecha de casabe fermentado con miel y agua. También usaron algunas bebidas hechas de maíz y frutas fermentadas. Dichas bebidas fueron usadas durante entierros, matrimonios y reuniones públicas.

Los principales artefactos de la cultura material Achagua fueron: mañoco y tipiti; arcos, flechas y barbasco; hamacas tejidas, faldas de mujer, collares y aretes; trabajos de cestería y cerámica de diversas formas.

Organización política

El jefe: existió un jefe, que los misioneros denominaron *Cacique*. La persona que había sido escogida para esta posición tenía que observar la siguiente penitencia. El penitente tomaba una taza de agua y un poco de ají seco, luego se acostaba en una hamaca llena de hormigas; si resistía con coraje y sin ninguna manifestación de dolor, él era conformado por los demás como el jefe. Una vez era elegido, gozaba del privilegio de tener acceso a un grupo de muchachas vírgenes escogidas exclusivamente para esto.

La guerra: sostuvieron guerras inter-tribales, principalmente con los Caribes, los Guahibos y los Chiricoas. En la mayoría de los casos, un *Achagua* vencido era tomado como esclavo, pero si caía en manos de los Caribes, era despedazado y devorado por esta tribu. Utilizaron el sistema de empalizadas como medio de defensa de sus caseríos al ataque de grupos enemigos. Sus principales armas fueron el arco y las flechas envenenadas con curare. Para concluir la paz, hacían que sus enemigos simularan una batalla; pasado este simulacro, los dos grupos se sentaban a beber chicha.

Organización religiosa

Los dioses

Entre sus dioses contaban a un ser supremo que veneraron bajo el nombre de *Cayiguerry* y dos clases de dioses: superiores e inferiores. Entre los superiores estaban todos aquellos que protegían el cultivo de los campos; y entre los inferiores todos aquellos que tenían relación con otros aspectos de su vida cotidiana. Entre estos últimos figuraban:

- *Baca*, dios de la riqueza.
- *Pruvisana*, dios de los terremotos, en cuyos hombros descansaban el mundo; los temblores fueron atribuidos a un movimiento que dicho dios hacía al pasar de un hombro a otro la tierra cuando estaba fatigado con su peso.
- *Achacato*, dios de la fortuna y de la locura (Rivero, 1956).

No materializaron en ídolos sus dioses, pero las creencias sobrenaturales sí fueron representadas por máscaras y disfraces. Poseían casas o conventos en las cuales consagraban a la divinidad una especie de vestaces o monjas. Estas muchachas eran cuidadas y vigiladas por hayas o matronas.

Mitología

Tenían el mito de *la manoa* o del diluvio que inundó la tierra. Sin embargo, algunos indios lograron escapar al treparse en la cima de una alta montaña, las aguas cubrieron la tierra formando un gran lago llamado “Catera Manoa”. Imaginaron que detrás de su territorio había un lago en cuyo centro existió una isla prodigiosa con edificios dorados y la residencia del rey Paititi.

Grupos totémicos

Los Achagua Amarizanes creían descender de una serpiente; los Isiberranais de los murciélagos; los Aycabarranais de los troncos; los Univerrenais de los ríos. Existieron otros conectados principalmente con el jaguar, pájaros y otras especies de animales.

Chamanismo

El Yopo fue el elemento principal del cual el chamán creía que podía dilucidar a un enemigo, o predecir eventos del futuro, su uso fue muy extendido y era elaborado de la pulpa de las frutas de varios árboles. Para que un pronóstico saliera a flote, ellos aspiraban una porción de yopo. La secreción nasal de lado izquierdo era un fracaso, mientras que, del lado derecho significaba suceso y de los dos era un signo indeterminado.

Adivinación

Pronosticaban los eventos del futuro por medios de los cantos de los pájaros y el encuentro con animales terrestres; también por medio de los sueños. Cada mañana, y empezando por el jefe, la gente cantaba con voces tristes y melancólicas los sueños de la noche anterior.

Brujería

Fue fuertemente desarrollada en el área de la pesca y en contra de los enemigos. Sobre los primeros pescados que ellos recogían, predecían los sucesos generales a través de esta actividad, y luego celebraban una ceremonia. Toda la gente se reunía por una noche y cocinaban varios pescados dentro de una olla; mientras la cocción sucedía, el piache botaba el humo de una especie de cigarrillos sobre ellos y sobre tortas de casabe que habían fiscados, esto (creían) los inmunizaba contra las enfermedades.

Para dar muerte a un enemigo, preparaban una sustancia hecha de piel de culebra. Embrujaban a la víctima poniendo algún pedazo del cuerpo de este animal en un calabazo pequeño que contenía un poco de chicha. A este brebaje le dieron el nombre de *Carraje*, *Mojan* o *Camerico*.

Utilizaron una especie de polvo que llamaron “chica” y que revolvían con los cabellos, ropa y otras prendas de la persona de la cual querían vengar. El piache invocaba al demonio pidiendo la muerte del enemigo (Rivero, 1956).

Desafortunadamente, la documentación encontrada sobre este grupo es muy escasa; quise ser más explícita en todo lo referente al desarrollo histórico, social, religioso, político y económico de esta comunidad, sin embargo, por el motivo antes anotado, no se me fue permitido.

La Colonia

La Misión Jesuita

En el desarrollo del mundo *Achagua*, como en el de las demás tribus que en aquella época conformaron un gran núcleo de población diseminada a lo largo y ancho de los Llanos orientales, hubo un hecho que, por los fines que perseguían y por la intensidad de su acción, se convirtió en uno de los fenómenos deculturadores más fuertes que en esta región se hubieran registrado antes.

Ninguna situación, por más insignificante que fuera (tanto a nivel ideológico como material de aquellos pueblos), quedó aislada del influjo avasallador de la doctrina de los misioneros de la Compañía de Jesús. El descrédito de la empresa de buscar *El Dorado*, trajo 166 años de reposo, a partir de los cuales se iniciaron las colonizaciones de los jesuitas.

A oídos de los superiores de la comunidad jesuítica, ubicada en la ciudad de Santa Fe, llegó la noticia de las numerosas naciones que se ocultaban en la cordillera y sitios vecinos, y decidieron enviar a algunos sacerdotes para predicar y enseñar en aquellas naciones.

Fines

Dos fueron los fines de esta gigantesca empresa:

- Conocimiento y exploración de toda la región.
- Agrupamiento en pueblos o reducciones de las numerosas tribus que habitaban la zona. Dichas reducciones tuvieron como fin principal la introducción de los indígenas dentro de los valores y pautas del mundo occidental.

Establecimiento

Se establecieron a partir de 1628 en los llanos y lograron transmontar la cordillera oriental, encontrando dos grandes zonas: la primera va desde el río Upía hasta El Charte, en donde se fundan las siguientes poblaciones: Tamara, Morcote, Pauto y Chita. Las cuatro daban en total 6000 habitantes.

La segunda zona fue dividida en dos: la primera comprende la región que va de la cordillera hasta el Meta, y la segunda que va del Meta al Guaviare. Dio la compañía a sus misioneros, el cuidado de la doctrina de Morcote, Chita, Támara y Pauto.

Para facilitar el manejo del dinero recibido por la misión y para organizar una especie de fondo monetario de donde la compañía pudiera devengar en parte su sustento económico, los jesuitas decidieron dividir la región en varios curatos; cada curato tenía bajo su dirección un número de pueblos y cada pueblo estaba dividido en haciendas.

Los curatos: según la cantidad de indios reducidos y su extensión, los curatos fueron calificados desde primero, segundo y tercer orden. Cada curato percibía el siguiente envío económico:

- **Tame y Puerto Casanare.** Curatos de primer orden, con un equivalente al cambio actual de \$1.000,00; Betoyes y Macuco \$600.00; Surimena \$500.00; y llegan a \$300.00 los de tercer orden como los curatos de Patute y Casimena.
- **Los pueblos.** Los pueblos que iban siendo reducidos, agregados a otro curato, pagaban un estipendio o precio al cura doctrinero por su enseñanza religiosa. Así, por ejemplo, los Achagua que para el año de 1959 habitaban las orillas del río Tame, estuvieron agregados al cura del Pauto a quien pagaban la suma de \$80.00 para que los doctrinase.

Las Haciendas: las haciendas fueron organizadas en terrenos baldíos que la corona les ofrecía a los misioneros en pago a sus esfuerzos evangelizadores. Fueron divididas en dos grandes zonas: la primera y más extensa, conocida con el nombre de Campos de Dios, fue trabajada comunalmente y sus frutos eran destinados al servicio de la colectividad en general. En las etapas iniciales de organización de la compañía, el indígena de los Llanos dedicó parte de su tiempo al servicio de los llamados Campos de Dios.

La segunda, más pequeña, denominada Campo del hombre, estuvo dividida en parcelas asignadas individualmente entre los miembros de la comunidad. El indígena era dueño de los frutos que ella producía, pero nunca podía pensar en algún tipo de venta o de negocio.

Una hacienda se mantenía con el trabajo de los misioneros y de los indios. El misionero tenía bajo su vigilancia que todo fuera almacenado en graneros contruidos para la ocasión. Gran parte de ello fue vendido tanto a nivel nacional como en el extranjero; y con la ganancia adquirida de esto, los jesuitas consiguieron herramientas, vestidos, telas semillas y otros utensilios más. Los indígenas sirvieron de mayordomos, vaqueros y, en fin, elaboraron enseñados por los misioneros el tipo de trabajo que estos les asignaban. Así, por ejemplo, los indios de Macaguane trabajaron en la siembra de yuca y de maíz, los de Paute sacaban la resina de la caña de los árboles y los Tamara cosechaban el algodón.

Las Haciendas sostenían los gastos de provisionamiento que cada pueblo producía, además de ello vivían el catecúmeno, el padre y los corregidores. La principal riqueza de las haciendas la constituyó el ganado, sobre su administración se entiende que su objetivo principal era la explotación ganadera, motivo por el cual, la administración recaía en primera instancia en un misionero, quien contaba con un mayordomo, capitán de experiencia en la tribu, el alcalde y un grupo de 12 ancianos. Este grupo de personajes hacían los tratos de compra y venta de novillos; llevaban un libro de ingresos y egresos en el cual se registraban todos los movimientos, y el producto de esas transacciones comerciales se destinaba a cubrir todos los gastos de la misión. También se mencionan los peones o sabaneros que cuidaban el ganado y daban cuenta de aquel que pastaba en la llanura.

En las haciendas de Paipa, Legupa, Tuta y Firavitoba tenían algunos rebaños de ganado y algunos productos en grano sembrados a las orillas de los ríos sobre los cuales fundaban sus pueblos. El gobernador Domínguez nos dice en sus informes que dichos productos eran destinados para los misioneros que venían de Europa, los colegios de provincia y para los chasquis (peatón de correo) quien avisaba al superior lo que le convenía. Al ingresar al país de los infieles, dichos productos se utilizaban para atraerlos, también se les daban regalillos y los primeros vestidos. Una vez se establecían las reducciones o pueblos, se montaba un hato con 300 o 400 reses vacunas de cría con las correspondientes yeguas y caballos para su manejo.

No obstante, el dinero devengado por las misiones a través de las haciendas, estipendios de los curatos y tributos, no fue suficiente para mantener el pujante desarrollo de las reducciones llaneras. La organización jesuita con el apoyo de la corona logró catalizar parte de los ahorros de la compañía colonial hacia las empresas de la orden que operaban en el área de dicha economía. Así que el caudal monetario de la compañía se vio engrosado por la llegada de nuevos capitales.

Esta medida suscitó la protesta enérgica tanto de los gobernantes como de la oligarquía del Nuevo Reino de Granada. Las disputas entre los encomenderos, gobernadores y jesuitas fueron aumentando y la tensión entre unos y otros creció. Como el corregidor de los Llanos cometió varias veces abusos contra los indios y fue reprimido por los jesuitas, se unió con las autoridades de Santa Fe y los acusó de "ejercer comercio con los indios, en vez de extender la fe", levantó una serie de testimonios falsos, recogió alguna información con testigos pagos para la que diesen y la envió al arzobispo. En vista de la intransigencia del arzobispo, los jesuitas decidieron dar parte al rey de esta actitud y le pidieron un exhorto a fin de que el resultado de dicha investigación se conociera. Este último se negó y, a cambio, dictó una orden por medio de la cual cobraría una multa al secretario si le llegase a recibir alguna petición de los jesuitas.

La presión cada vez fue más fuerte, los comerciantes de Santa Fe se unieron a los dueños de grandes fincas y a los gobernadores criollos, y todos unidos consiguieron que el arzobispo don Julián de Cortázar diera de retiro a los jesuitas. Dictada la orden en 1629, los misioneros salieron de allí y en su remplazo La Corona designó algunos clérigos seculares para los curatos.

Algunos de los curas nombrados en su remplazo abandonaron muy pronto la misión encomendada y la compañía tuvo que ser llamada de nuevo. El 23 de abril de 1659, los jesuitas regresaron con órdenes de explorar el terreno, pero sin tocar los curatos pertenecientes a los padres de La Candelaria. A su regreso, inician los jesuitas una exploración desde Tame hasta Casanare, pasando por Morcote y Tocaria, Cravo y San José. Regresaron luego a Santa Fe, y dieron noticias de los sitios y de la cantidad de indios que en su recorrido habían encontrado, determinando que el Puerto de Casanare, -por la navegación y comercio que ejercía con Santo Tomas de Guayana, y por ser una provincia que albergaba en la orilla del Orinoco numerosas naciones de gentiles-, sería la base principal desde la cual trabajaría la misión en su etapa de reingreso a los Llanos Orientales.

Durante el lapso de 1659 a 1767, fueron muy frecuentes los traslados de poblaciones enteras a sitios diferentes al de sus hábitats tradicionales. Por los misioneros que siempre quisieron estar a las orillas de los ríos, por la fertilidad de sus tierras y por la facilidad de comunicación. "Para el año de 1665 los jesuitas habían fundado 9 pueblos: San Salvador de Casanare, El Pilar de Patute, Nuestra Señora de Tame, San Javier de Macaguane,

Caquetios del Pauto, San Ignacio de Curama, Chiricoas de Ariporo, San José de Aritagua y San Joaquín de Onocutare” (Rivero, 1956, p. 206).

El cuadro N° 1, nos da noticia de la formación de pueblos tanto en las misiones de Llano y río Meta, como los del río Orinoco.

En el libro *Los jesuitas en Casanare* (1952), afirma Hipólito Jerez que, para 1750 la suma total de indios gobernados por los jesuitas ascendía a 10.337. Debido a su volumen se dividieron en dos: la del Orinoco con 15 pueblos: 9 en los Llanos de Santiago y Meta, con 6.896 habitantes y otras 6 en el río Orinoco con 2.591. Fueron poblados principalmente por *Achagua*, las reducciones de San Salvador del puerto de Casanare, San Francisco de Regios, San Joaquín de Onocutare, más tarde conocida como San Joaquín de Atanarí. Sobre ellas encontramos los siguientes datos:

Reducción de San Salvador del puerto de Casanare

Ocupó un lugar preponderante. Era puerto obligado de los convoyes que venían de la ciudad y presidio de la Guayana; por esta razón, el comercio y las diferentes transacciones tuvieron allí su fuerte principal. Jerez (1952) nos dice al respecto:

Es de no poca importancia este comercio para nuestros indios Achagua, por cuanto en el Guayana es de mucha estimación el género llamado quiripa, con el cual compran los indios los objetos que les traen, siendo el cambio útil y conveniente a unos y otros. (p. 160)

Al iniciarse la fundación de San Salvador, todos sus habitantes fueron Achaguas; pero poco a poco por las cualidades que ella presentaba, otros poblados indígenas fueron trasladados allí. Para el año de 1679 esta reducción constaba con 1200 indios. La extensión de dicho puerto fue por orden del superior gobierno del Virrey Don Manuel Antonio Flórez y el gobernador Don José Caicedo, quienes pidieron que dichos indios fuesen agregados a Tame, al pueblo de los Betoyes.

Reducción de San Francisco Regis

Fue fundada por el padre José Cabarte en 1723, junto al río Guanapalo. Los vecinos de esta reducción fueron los Chiricoas que mantuvieron relaciones con los Achaguas de ayuda mutua y cooperación para la construcción de sus casas, el desmonte de sus rocerías y demás labores. Es importante porque a ella, además de los Achaguas, trataron de llevar los jesuitas a los Salivas, los Guahibos y los Chiricoas. Con los Achaguas de este poblado mantuvieron los Salivas el siguiente comercio: “Habían los sálivas comprado dos niñas de tierna edad a los Achaguas de Guanapalo para llevarlas cautivas a sus tierras, en donde pensaban revenderlas a los holandeses, o a los Caribes, como lo hacen de ordinario” (Jerez, 1956, p. 400).

Reducción de San Joaquín de Onocutare

Fue fundado por el padre Alonso Neyra en 1664. Debido a las dificultades que el sitio ofrecía, fueron trasladados (1665) a las orillas del Atanarí. Intercambiaban hojas de tabaco o cañas delgadas para flechas, por el pescado que traían los indios Yurura. Este pueblo permaneció allí por unos años, al cabo de los cuales, debido a los diferentes ataques y emboscadas de los Guahibos y Chiricoas, se vieron obligados a trasladarse al Puerto de San Salvador.

Fueron dos las características que los misioneros aprovecharon de los *Achaguas* para cumplir su misión evangelizadora:

- El que estuvieran dedicados al cultivo implicaba que la nación *Achagua* fuera sedentaria, por lo tanto, poseía un buen grado de organización que a la larga les facilitaría la implementación de sus doctrinas. De ellos, opinaban que eran “uno de los grupos más capaces y de mejor trato que hasta ahora habían hallado”.
- Fueron indios dóciles, fáciles de evangelizar; recibieron sin poner mayor oposición las doctrinas que se les enseñaba. El padre Neyra compuso en su dialecto una historia sagrada en verso, que aprendieron de memoria y recitaban ante sus vecinos; compuso también varios libros en su idioma, y les enseñó a leer y escribir en lengua indígena y española. Logró instruir a los indios en labores de carpintería, herrería, sastrería y zapatería; también como pintores y escultores. Instituyó cantores de punto y órgano, chirimías, trompetas y clarines; les enseñó a componer versos en lengua Achagua, y tradujo el catecismo a su dialecto.

- 23 -

CUADRO No. 1

MISIONES JESUITAS DE LOS LLANOS DE CASANARE DEL

PARTIDO DE PAUTO (14)

PUEBLOS	FUNDADORES	AÑOS	NACIONES
Pauto	Conquistadores	1604	Moscas Otomacos Achaguas
San Salvador del Puerto	P. Alonso de Neyra	1661	Achaguas
Nstra.Sra.de la Asun ción de Tame	P. Ignacio Cano	1661	Tirabas
El Pilar del Patute	P.Juan Fernández Pedro chel	1661	Tunebos
San Javier de Maca- guane	P.Antonio de Montever- de	1.662	Airicos
San Ignacio de los Guahibos	P.Dionisio Mesland	1.664	Guahibos Chiricoas
San José	P.Alonso de Neyra	1.664	Achaguas
San Joaquín de Ata- nari	P.Alonso de Neyra	1.666	Achaguas
San Ignacio de Beto yes	P.José Gumilla	1.715	Betoyes

MISIONES DEL LLANO Y RIO META

San Juan F.Regis	P.Cabarte	1.723	Achaguas
------------------	-----------	-------	----------

MISIONES DEL RIO ORINOCO

Nstra.Sra. de los Sálivas	P.Cabarte	1.675	Achaguas
San Lorenzo	P.Bernabé González	1.675	Sálivas Achaguas

NOTA: En 1.669 se unirían, San Salvador del Puerto y San Joa-
quín de Atanari.

(14) Jerez, Hipólito. Los Jesuitas en Casanare, Pág.305-306

Figura 1. Cuadro 1. Tomado del manuscrito original Los Achagua. (1976). Nancy Espinel.

Los misioneros infundieron a los indios la costumbre de celebrar fiestas a la virgen y a los pastores de los pueblos. Cada pueblo tenía un cabildo. El cabildo era el órgano encargado de nombrar las personas que tenían a su cargo la fiesta. Cada vez que había una calamidad, como pérdida de sementeras o enfermedades, los indios celebraban en honor a su patrono o virgen una fiesta. Los jesuitas llegaron a poseer hasta 4000 Achaguas en sus misiones. Sobre la acción escrita que estos misioneros pudieron dejar, se sabe poco porque todo se perdió cuando se dio su expulsión.

Expulsión de la Compañía de Jesús

La orden de su expulsión fue dictada por Carlos III en 1767, a raíz de ella todo fue confusión y desorden. Los indios se dispersaron y desaparecieron muchos de los pueblos fundados; el trabajo comunal y la propiedad fueron reemplazados por propietarios en haciendas individuales. Por orden del rey, el gobierno hizo traslado de la mayor parte de estos bienes al erario y dispuso que los misioneros fueran sostenidos por el gobierno.

Los Agustinos Recoletos pasaron a atender algunas de las misiones que los jesuitas habían fundado en los Llanos. Entre ellas, las de Casimena, Macuco y Surimena; además, establecieron sus misiones en las llanuras localizadas al sur de Casanare, bañadas por los ríos Meta, Upía y Cravo, fundando los pueblos de Canapure, Guacacia, Buenavista y Arimena.

La administración de este grupo religioso nos informa el padre Ganuez, Agustino Recoleta, fue eficaz, ya que aumentó el progreso de las haciendas recibidas. El Cuadro N° 2, nos da una idea de lo que tenían los jesuitas y la forma en que esto aumentó con la llegada de los Recoletos. El tiempo de administración ejercido por dichos misioneros fue relativamente corto, pues para esta época ya se empezaban a vislumbrar las principales contiendas de la independencia. El historiador Plazas, citado en Delgado (1914), al referirse a ellas comenta:

Las ricas haciendas de Casanare y otros valores de consideración, que eran una propiedad común de los indios de esa y otras comarcas, fueron conquistados a favor del erario quedando sus legítimos dueños en el mayor desamparo. Los templos fueron despojados de sus más valiosas piezas, las haciendas vendidas a menor precio y el régimen del rigor y de la rapacidad reaparecieron con más fuerza. Los indios abandonaron esos campos (los de las misiones), teatro antes de prosperidad; los lugares de misiones se desplomaron; los templos se arruinaron y aquella tierra volvió a su estado primitivo de naturaleza solitaria y negrosa; como si de la mano del hombre no se hubiera encontrado alguna vez. (Delgado, 1914, p. 23)

Llegados al llano, algunos de los ejércitos realistas y patriotas se iban apoderando de las diversas haciendas, mataban ganado y sacaban el fruto de las sementeras. La influencia de dicha guerra fue recibida principalmente en las misiones del Meta y Casanare. Ante esa situación de saqueo efectuada por las condiciones en que vivía la época, y con ella la falta de auxilios que mantenía las misiones, los pueblos se fueron arruinando de tal manera que, para 1814, ya faltaban los cinco pueblos fundados a la orilla del Meta: Mitimitú, Arimena, Caviuna, Guacacia y Cavupare.

Los pueblos de Casimena, Macuco, Surimena y Guanapalo permanecieron con sus curas reductores hasta el año 1825, fecha en la cual, cansados de no producir los estipendios suficientes para su sostenimiento, se retiraron y los indios volvieron a internarse en las sabanas. José Joaquín Borda, anota al respecto: Ante la difícil situación que vivió el llano con la participación que tuvo en la guerra de la independencia (1816/1819), muchas de las poblaciones y de las haciendas ya establecidas en toda la región, fueron destruidas y saqueadas; los indígenas despavoridos se refugiaron en las matas de monte y el ganado se dispersó por toda la sabana; años más tarde cuando el llano fue el asilo de los republicanos, dicho ganado fue la base de su alimentación. (Borda, 1872)

Concluidas las guerras de la independencia, muy poco quedó de lo que fue la esencia principal del pensamiento de la Compañía de Jesús. La situación de la gran mayoría de la población indígena fue desastrosa; muchos fueron reclutados para pelear en uno o en otro bando. De los que participaron en esta contienda, por cualquier parte de la llanura, se veía una masa deambulante y desarraigada de su tierra en busca de otros sitios más lejanos y recónditos en donde el influjo de la acción civilizadora no llegara a sus pobladores. La documentación etnológica de la época no permite seguir con exactitud la huella dejada, ni por los Achaguas ni por cualquier otro grupo indígena de los Llanos, en el periodo que va desde la independencia hasta el principio del actual siglo. No obstante, en la tradición oral se indica de una manera muy superficial que fue durante este periodo de tiempo donde se organizaron definitivamente los poblados indígenas que en la actualidad existen.

AÑO DE 1.794.

PUEBLOS	FUNDADORES	AÑO DE FUNDACION.	No. de RESES se recibieron existen		No. DE YEGUAS se recibieron existen		No. de CABALLOS se recibieron existen		No. DE INDIOS	NACIONES.
S. Luis de Casimena	P. Juan Díaz	1.746	4.000	12.000	400	676	=	313	1.090	Achaguas
S. Agustín de Guanapalo	Miguel de los Dolores Ramírez.	1.773	4.000	18.000	276	800	85	250	500	Cabrerres Achaguas Guahibos
S. Pablo de Guacasia	"	1.784	800	1.000	30	50	30	50	408	Cataros Guahibos Sálivas Achaguas
S. Nicolás de Buenavista.	Pablo de las Mercedes de los Sánchez Olisor.	1.793	--	--	--	--	--	--	404	Guahibos Achaguas
AÑO DE 1.809										
S. Juan Francisco Regis de Surimena.	José Cabarte	1.716	20.000		1.800		729		2.068	Achaguas
S. Nicolás de Buena Ventura	Miguel de los Dolores Ramírez.	1.793	900		80		45		450	Guahibos Achaguas
S. Guillermo de Arimena.	Pablo Sánchez	1.805	900		30		25		405	Guahibos Achaguas
AÑO DE 1.810										
S. Juan Francisco de Regis de Surimena.	José Cabarte		4.000	24.000	276	1.900	85	800	1.032	Guahibos Cabrerres Chucunas Achaguas
S. Nicolás de Buena vista	Miguel de los Dolores Ramírez.	1.793	---	900	--	80	25	45	450	Guahibos Achaguas
S. Guillermo de Arimena.	P. Pablo de la Madre de Dios López	1.805	---	900	--	30	25	25	405	Guahibos Achaguas

GANUZA, Marcelino. MONOGRAFIA DE LAS MISIONES CANDELARIAS. p. 86.

Figura 2. Posesiones jesuitas e incremento con la llegada de los Recoletos. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

La República: fundación de Cháviva

Actualmente, sabemos que al iniciarse el año de 1900 había un grupo indígena localizado en la población de Cháviva, que en el dialecto Achagua quiere decir "tigre". No se puede detectar de qué sitio exactamente vinieron; pudo haber sido del Vichada, como del Guaviare, de Casanare, del Orinoco o también del mismo departamento del Meta.

Todo parecía indicar que los primeros fundadores de Cháviva fueron familias procedentes de sitios no muy distantes de esta localidad. Algunos vinieron de Marayal, un hato localizado en el municipio de Puerto López, otros proceden de Puerto Guadalupe -antiguo pueblo indígena hoy totalmente ocupado por blancos ubicado a una hora de distancia por lancha de Cháviva-. Así como los anteriores, también hubo otras familias originarias de Carubare, pequeño caserío muy próximo a la localidad antes mencionada.

La migración fue realizada por las familias (grupos de tres, cuatro o cinco personas), no hubo el traslado total de una población a otra. El motivo de ello fue la llegada de blancos a sus sitios de vivienda. El Achagua de esta época vivía de la caza, la pesca y el cultivo de la yuca brava. En el pueblo tenían sus casas de habitación y un pequeño solar detrás de ella. Los conucos (sitios de cultivos) estaban alrededor del pueblo, en lo que hoy corresponde a grandes hatos llaneros: Paviyay, Nuevo Mundo, Cuatro Vientos, El Turpial, Las Leonas y Angosturas.

Por la época de los años 30, el Llano recibió un flujo de corriente migratoria bastante amplio. Las tierras llaneras consideradas como baldíos nacionales fueron el punto central de atracción para muchas personas que llegaron a organizarse allí. Para el caso que nos ocupa es importante saber que Don Martín Torres fundó lo que es hoy el hato de Umapo, y se adueñó del Turpial, Las Leonas, La Victoria y Angosturas. Al llegar la violencia y ante la amenaza de que lo iban a matar, Don Martín decidió salirse cuanto antes y vender lo que tenía. El hato del Turpial y Las Leonas, sin reses ni bestias fue vendido por la suma de \$3.500 a la compañía formada por don Raúl Jimeno y Don Plinio López en esa época.

Cháviva al limitar con el departamento de Boyacá, se vio prácticamente invadida por la afluencia en su mayoría de gentes boyacenses que venían a la región en busca de tierras. Por la misma época, se efectuó la instalación de un aserrío que vino en busca de cedro, árbol abundante en la margen izquierda del río Meta. Como la mano de obra indígena abundaba y como el indio era buen conocedor de la variedad de árboles que dentro de una mata de monte se podía encontrar, la compañía pronto necesitó de su colaboración.

Así, el Achagua extraía y transportaba en mulas el cedro desde su sitio de extracción al río, y luego del río a Cháviva en canoas. Se calcula que sacaban más o menos unas mil piezas semanales de madera. Hacia el año 1942, la mayoría de población de Cháviva era indígena (más o menos unas cien personas), el número de familias blancas solo llegó a ser de tres, pero hacia el año 1950, el cuadro fue diferente. El número de las casas de familias blancas ascendía a 150. Poco a poco, como comentaban algunos de los viejos que todavía sobrevivían a aquellas épocas, “[...] los racionales nos tenían rodeados por todas partes; y nuestros padres como no entendían el valor de la tierra, vendieron o fueron desalojados hasta salirse de allí definitivamente” (Espinell, 1976).

Fundación de Umapo

La presión ejercida, tanto por los ganaderos como por la compañía de madera, motivó la pronta salida del indígena de esta localidad y, antes del inicio de la violencia, salieron de Cháviva con rumbos diferentes dos grupos de los antiguos fundadores, uno de ellos está radicado en Umapo y el otro viajó al Vichada y Casanare. En virtud de la venta que Don Martín Torres había hecho a Don Raúl Jimeno y a Don Plinio López, la tierra ocupada por los Achaguas a su salida de Cháviva ya era reconocida oficialmente ante las autoridades colombianas por

medio de una escritura de posesión. Como existían ciertos lazos de amistad entre los dueños del Turpial y Los Achaguas, los primeros decidieron ceder un lote de 200 hectáreas para que ellos habitasen; dicho lote no posee ningún papel o documento que los acredite como tal y han pasado de escritura en escritura como parte de la finca a medida que sus dueños deciden vender.

La región y su ecología

El presente aparte comprenderá aspectos relacionados con la localización, ecología y vías de comunicación dentro del Departamento del Meta. Estará subdividido principalmente en dos partes que corresponden al Departamento y al sitio de estudio respectivamente.

El Departamento del Meta: su localización

Limita al norte con Cundinamarca y Boyacá, al sur con la Intendencia del Caquetá y Comisaría del Vaupés, al este limita con la Comisaría del Vichada y por el oeste con el Departamento del Huila. Está ubicado en la parte centro oriental de país; tiene una extensión aproximada a los 85.770 km y forma parte de la Orinoquia colombiana (El Tiempo, 1974).

Vías de comunicación

La ejecución de vías dentro del departamento ha sido lenta. Las mejores vías de comunicación están situadas en las márgenes del piedemonte y cubren las rutas que unen a Villavicencio con Cumaral y Restrepo al nororiente, y con Acacías, Cumaral, San Martín y Granada al suroeste. En el 50 % del territorio del departamento (que está constituido por sabanas) el transporte es difícil, principalmente en invierno. El único medio de comunicación terrestre del departamento con el resto del país, lo constituye la carretera que une a Villavicencio con Bogotá con una longitud de 110 km. Esta carretera no es transitable durante la época de invierno, debido a la serie de derrumbes que en su trayecto se presentan.

El río Meta es la principal arteria fluvial del departamento, es navegable desde Puerto López hasta Puerto Carreño en una extensión de 1.200 kms, a lo largo de los cuales transita buena parte del transporte fluvial de la región. Al respecto es claro anotar que en algunos tramos de los ríos Guaviare, Metica, Manacacias y Ariari también se da el transporte fluvial, pero en menor escala.



Figura 3. Mapa tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

Ecología, geología y geomorfología

El departamento posee una superficie que comprende formaciones geológicas del periodo cuaternario, el cual se divide en el pleistoceno, que comprende más o menos un millón o aproximadamente diez mil años antes del pleistoceno. Las sabanas o llanos geológicamente corresponden a depósitos aluviales del pleistoceno antiguo.

En Casanare y Arauca, y a lo largo de la margen derecha del río Meta, esa formación antigua se hundió y fue cubierta por depósitos aluviales más recientes. Esta misma formación antigua subsistió en el resto del departamento del Meta y actualmente se presenta muy disectada formando un paisaje de colinas conocido con el nombre de serranías. El departamento es llano en un 80 % y geomorfológicamente posee dos tipos de área:

- **Quebrada o estribaciones:** de la cordillera oriental al noroeste comprende la Cordillera de los Picachos, la Sierra de La Chamuza y la Sierra de La Macarena, y forma las cuencas receptoras de los ríos Metica, Ariari y Guayabero. La cordillera en sus niveles inferiores comprende las zonas de las colinas altas y colinas bajas contiguas al piedemonte.
- **Llano:** una parte llana, en la cual se distinguen el piedemonte y las sabanas. El piedemonte se localiza en las estribaciones de la cordillera, esta formación incluye las terrazas altas, medias y bajas, ubicadas a continuación de ella, y cortadas en su mayoría por los cauces de ríos y quebradas. Es el área de mayor potencial agrícola del departamento; se concentran allí el 99 % de los suelos de clase II y III, y casi la mitad de los pertenecientes a la clase IV. Las sabanas son conocidas también como llanos o altillanuras, y es la zona más extensa del departamento (45.301.6 kilómetros), su vegetación natural está formada por pastizales que constituyen el mayor recurso económico de la zona.

Clima

El territorio del departamento está en su casi totalidad en el centro de la zona tórrida, por esta razón no se encuentran las estaciones propiamente dichas. A los llanos orientales, como el resto del país, convergen los tres sistemas de vientos: los alisios del noroeste, durante el verano; los alisios del suroeste, de julio y agosto y, entre los dos anteriores, las calmas ecuatoriales. Su clima semihúmedo es típico de las regiones tropicales con una estación seca y otra lluviosa bien definida. El año está repartido en dos épocas: verano, tiempo seco; y el invierno, tiempo de lluvias. El primero empieza a mediados de noviembre y se extiende hasta mediados de marzo o primeros días de abril y dura hasta mediados de noviembre.

La humedad atmosférica es alta durante las épocas de invierno, de 75 % y 85 % llega a caer hasta en un 65% durante las épocas secas. La región comprendida entre los ríos Meta, el Ariari y el Humea, denominada piedemonte llanero, se clasifica como de clima cálido tropical húmedo y seco o de sabana, con una temperatura entre 25° y 28° grados centígrados. Al oriente del río Meta, encontramos los llanos, con una considerable extensión y además con clima tropical de sabana

Flora

En relación con la vegetación predominante en el departamento del Meta, figuran las denominadas sabanas, pobladas de pastos con árboles de escasa altura y muy esparcidos por todo el entorno; también están los bosques de galería semejantes a los de la selva húmeda, los cuales crecen a lo largo de todos los ríos. Entre las numerosas especies que crecen en dichos bosques de galería, se aprecia la *mauritana*, cuyo medio natural es la humedad propia de los mencionados bosques de galería.

Fauna

La fauna terrestre como la acuática es abundante. Posee ríos y lagunas de importancia (Meta, Manacacías, Yucayo y La Conquista), famosos tanto a nivel regional como nacional por la abundancia de sus peces. Las pescas de algunos de ellos (balentones, toninos, curvinatas) contribuye a equilibrar la dieta alimenticia de los habitantes de la región, y otros ornamentales son exportados en su mayoría. La caza de aves (alcaravanes, garzas, gabanes, corocoras, loros, etc.), al igual que la de otros animales (chigüiros, venados, lapas) es acostumbrada en toda la región. La reserva de La Macarena es una de las principales riquezas ecológicas con las que cuenta el departamento del Meta y el país en general, por su variedad de reptiles, insectos, aves y mamíferos.

El sitio de estudio

Está localizado al norte del departamento. Limita al norte con el río Meta; al sur y el oriente con el hato El Turpial; y al occidente con el hato Las Leonas. Se llega a él tomando la troncal que comunica a Villavicencio con Puerto Carreño, paso obligado de ganaderos y comerciantes procedentes de diferentes sitios del llano y la selva. Se encuentra a sólo cuatro horas de la capital del departamento: Villavicencio, principal centro económico, político y cultural de la región.

Está bañado por el río Meta y los caños Umapo y Aceitico. Forma parte de la región más extensa del departamento conocido como los Llanos o la Altillanura, y en su extensión de norte a sur, está cruzada por las llamadas *matas de monte*, de donde parten las corrientes de agua que forman los caños antes mencionados. El clima es semihúmedo y al igual que el resto del departamento posee dos estaciones, a saber, invierno y verano. La fauna ha sido destruida por la acción incontrolada de cazadores y pescadores que en los últimos años han visitado la región, sin embargo, existe toda una gama de mamíferos, reptiles y aves que aún se conservan.



Figura 4. Localización de Umapo. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

Entre los mamíferos los más comunes son los Chigüiros, los Cachicamos y los Cafuches. Entre los reptiles figuran los Güños y culebras como la Cascabel, la Coral y la Cuatro narices. El río Meta, principal fuente alimenticia de los Achagua, es muy rico en peces, entre los cuales podemos citar: el Valentón, el Amarillo, la Curvinata, el Dorado, el Caribe o Piraña (temido por su ferocidad). Por otra parte, las aves figuran principalmente por la vistosidad de su plumaje, las Corocoras y los Loros; también existen las Garzas, las Mirlas y los Turpiales.

La flora, debido a la tala de bosques, ha sido disminuida en su totalidad. El Inderena, actualmente presente en esta zona del departamento, no ha podido controlar -en ninguna forma- el saqueo constante de los bosques.

La Colonización

El presente aparte tiene como objetivo demostrar la forma en la que el grado de desarrollo en el que se encontraban nuestros grupos aborígenes en el momento del descubrimiento, lo cual fue decisivo para la

implementación de la política española entre los grupos indígenas del Nuevo Reino de Granada. Con base en este grado de desarrollo, la política de La Corona (respecto de la colonización) tomó formas diferentes según la región que estuviese habitada por culturas andinas, cacicazgos subandinos y grupos de selva tropical. La primera parte tratará sobre la población indígena en el momento de la conquista, y las dos últimas serán parte de un breve resumen de la historia de la colonización en el departamento del Meta y en Umapo.

Situación de la población indígena a la llegada de los españoles

Para el análisis de la situación en la que los habitantes aborígenes se encontraron con la llegada de los conquistadores al suelo americano, me he basado en la clasificación que sobre población indígena americana elaboraron Julian Steward y Louis C. Faron, en su obra *Natives People of South America* (1959), quienes dividieron la población aborigen de América según los grados de organización social, político y económico en tres grupos válidos, también para el caso colombiano.

Cultura Andina

Estuvieron organizadas en confederaciones que obedecían a una autoridad suprema: el *Zipa* y el *Zaque*. Cada confederación tenía un cacique que era a su vez el jefe político, religioso y militar, el cual estaba supeditado a la autoridad del Zipa y del Zaque. En el momento de la conquista, las culturas andinas estaban organizadas en cinco confederaciones: la de Bacatá o Bogotá, cuyo cacique fue el Zipa; la de Hunza o Tunja, cuyo cacique fue el zaque; la de Sugamuxi o Iraca; la Tundama y la de Guanentá. Entre los grupos representativos de estos tipos de cultura figuran principalmente los Chibchas y los Tayrona.

Cacicazgos sub-andinos

Eran grupos intermedios entre los que se encuentran los de selva tropical y las civilizaciones andinas. Se caracterizaban por tener una agricultura intensiva basada principalmente en el cultivo del maíz. Los cacicazgos, según la ubicación y actividad que ejercieran, se dividían entre militaristas y feudalistas. Los primeros se dedicaban a la guerra y estuvieron localizados en las montañas; los segundos estuvieron en zonas planas y dedicaban sus labores a la agricultura intensiva. Tuvieron una autoridad común estable, y cada una de las aldeas tenía un jefe local sometido a un cacique principal que gobernaba sobre los demás.

Dentro de los cacicazgos subandinos militaristas, figuran las tribus localizadas en la hoya del río Cauca, entre las cuales podemos citar: los Quimbayas, los Anserma, los Pozo, los Carrapas, los Irras y los Liles; y entre los feudalistas están los grupos localizados en la hoya del río Sinú, como los Fincenú, Pancenú y Zenufaná. Tanto las culturas Andinas como los Cacicazgos subandinos tuvieron, de acuerdo con su desarrollo, instituciones que se hacían asimilables a otras de la cultura hispánica. Por ejemplo, La Mita y el Tributo, de origen indígena, fueron adoptados y reformados de acuerdo con la concepción ideológica de la corona española. Por esta razón, el choque cultural para estos grupos se vio disminuido y un tanto suavizado en sus alcances.

Culturas de selva tropical

Fueron grupos nómadas y seminómadas. Su organización social estuvo basada en bandas alternativas y bandas compuestas. Las primeras alternaban entre grupos matrilineales y patrilineales; y las segundas no tuvieron criterios rígidos ni fijos sobre su tipo de residencia: uxoriocal y matrilocal⁶⁷. Tuvieron economía de subsistencia y fueron horticultores. Dentro de esta clasificación se han incluido las tribus que habitan la selva y los llanos, esta última zona mencionada, es donde se halla la tribu de estudio. Algunos factores relacionados directamente con el grado de desarrollo de estos grupos dificultaron tanto el sometimiento físico, como el cultural a los que fueron sometidos por parte de los españoles. Ellos son los siguientes:

- a) La gran extensión de la llanura del suroriente colombiano ha presentado dificultades naturales para el avasallamiento de las tribus de la región. La población, a pesar de ser numerosa, se encontraba esparcida a lo ancho de esta inmensa área. Estas dificultades sirvieron de salvaguardia durante un apreciado tiempo para mantener existentes ciertos vestigios culturales.
- b) El carácter seminómada de las culturas de selva tropical y su incipiente organización social basadas en bandas, no permitieron la adaptación de instituciones tradicionalmente indígenas a las de tipo español.
- c) La organización política -mucho más atomizada en este tipo de cultura, y que además permanecía desvinculada de otras- dificultó la captación de cualquier germen organizacional que en ella hubiera podido existir.

Historia de la colonización en el departamento del Meta

Causas

Las causas que han motivado la colonización en el departamento del Meta han sido de diferente índole según la época. En el periodo conocido como La Conquista, el oro fue uno de los principales atractivos de la zona. Los conquistadores recorrieron de extremo a extremo esta región del país en busca del precioso metal. En *La Colonia*, la catequización y la adquisición por parte de los misioneros jesuitas, de extensas haciendas, que se convirtieron en los más grandes cebaderos de ganado de la época, fueron los principales incentivos para dicho propósito. En *La República*, la estructura de la tenencia de la tierra en las áreas andinas ejerció una serie de presiones sobre la misma, llevando al campesinado en estas regiones a desplazarse a otros sitios. Durante este periodo, el Meta ha presenciado el asentamiento de familias sin tierra y sin empleo que desean mejorar su nivel de vida, así como plomeros y empresarios que llegan a las regiones de colonización.

⁶⁷ Se refiere a aquellos grupos nómadas y seminómadas. Su organización social estuvo basada en bandas alternativas y bandas compuestas. Las primeras alternaban entre grupos matrilineales o grupos patrilineales, quiere decir que la alternancia se daba entre aquellos grupos cuya descendencia se trazara por la filiación materna (matrilineales) o aquellos cuya descendencia se trazara por la filiación paterna (patrilineales). En las bandas compuestas, la residencia de las parejas después de su unión no estuvo ligada estrictamente al establecimiento de la misma en sectores cercanos a la familia por filiación matrilineal u uxirilocal.

Procesos de asentamiento

El proceso colonizador en el Meta ha estado caracterizado por las siguientes etapas: *La conquista* y *La República*.

En La Conquista, los conquistadores llegaron en busca de El Dorado y sujetaron a la población indígena, explotándola en labores agrícolas. La característica principal de esta primera fase es la expropiación a través de la violencia, el saqueo de las riquezas naturales de los aborígenes de esta zona. En La Colonia, el establecimiento de las misiones jesuitas tuvo dos fines primordiales: la explotación de la mano de obra indígena a través de las haciendas, y la dominación del campo ideológico de dichas comunidades a través de la catequización. No obstante, los innegables efectos del censo de población realizado en 1851 permitieron establecer la disminución en las tasas de población, entre las agrupaciones nativas durante la colonia.

Es claro el impacto que, en cuestiones de salud, trae la presencia de las poblaciones llaneras frente a las comunidades aborígenes de la región, en cuanto a los contagios y transmisión de enfermedades tales como la viruela. En la medida en que es mayor la proximidad de los llaneros con los aborígenes, estos últimos ven diezmadas sus poblaciones a causa de enfermedades. La comparación de la población de llaneros (5.139) ubicada entre los ríos Arauca y Meta y la población de llaneros (3.000) ubicada entre los ríos Meta y Guaviare (comienzo de la selva amazónica), nos indica que en aquella zona ubicada entre los ríos Arauca y Meta que contaba con 14 grandes grupos, sólo había un total de 8.000 individuos, mientras que en aquella otra zona ubicada entre los ríos Meta y Guaviare, existían 17 grupos con un total de 16.000 habitantes.

La comparación nos deja apreciar la fuerte baja de la población indígena, frente a la implementación criolla de la época. En los terrenos próximos a la cordillera se establecieron hatos y fundaciones de particulares, que tuvieron un periodo de decadencia en la época de la independencia. Estas guerras empobrecieron muchísimo al Llano y fue durante este tiempo que desaparecieron algunas de las ciudades que en otros tiempos fueron importantes: Santiago de las Atalayas, Pore, San Miguel de Macuco y Maquivor.

La República (el periodo que abarcó entre 1767 -1890) fue de apropiación por parte de los colonos blancos, de grandes extensiones de tierra abandonadas por los jesuitas. Con la llegada de dichos colonos y comerciantes venezolanos, se intensificó la navegación fluvial por el Orinoco y el Meta. En 1896, se inició la navegación en bongos de 4 a 6 toneladas por el río Casanare, y por el río Meta, de Cabuyaro a Orocué. Aparece el *Chinchorro-nero*, traficante ambulante de los grandes ríos llaneros y junto a él *El Champan-Correo*, el que además de dicha función ejercía trámites comerciales.

La creación en 1897 de la Intendencia Nacional de San Martín, cuya capital fue San Martín, sirvió de polo de atracción para el desplazamiento de nuevos inmigrantes hasta las estribaciones de la cordillera, zona de gran importancia donde se encuentran ubicadas las poblaciones de Medina, San Martín, Cabuyaro y Villavicencio. En 1909 se creó la intendencia del Meta, con Villavicencio como capital, este hecho de gran trascendencia política y administrativa, lo convirtió, nuevamente, en polo de atracción. A raíz de esta zona que corresponde al piedemonte de la cordillera oriental, en cuyas estribaciones se forman poblaciones como Cumaral, Restrepo, Acacías, Guamal y San Martín, recibían lenta pero continuamente el flujo de una nueva corriente migratoria que centra sus principales actividades en labores de ceba y lechería.

Teniendo en cuenta el Censo de 1928, la población del departamento para esta época ascendía a 49.300 habitantes. Total que estuvo en aumento a partir de 1935, debido a la intensificación de migrantes. La población, según cálculos, ascendió a 60.000 habitantes así:

Grupo poblacional	Cantidad
Raza blanca	26.464
Mestizos	19.783
Negros	558
Indios civilizados	695
Indios salvajes	22.400

Tabla 1. Indicadores de población. Basada en Ossa (1937).

Prácticamente, hasta esta época y unos años después, el Meta ha sido colonizado espontáneamente, y conta- ba con un tipo de poblamiento que obedecía principalmente al curso seguido por grandes ríos (Meta, Guaviare, Manacacías, Yucao y otros). A partir de 1956 y bajo los auspicios de la Caja de Crédito Agrario, tenemos el pri- mer caso de colonización dirigida en la región del Ariari, conocida con el nombre de Ariari-Güejar. A raíz de ella, la mayor parte de la zona ha vivido la influencia de nuevos colonos, muchos de ellos familiares o amigos de los anteriores que ante las nuevas perspectivas deciden integrarse a la zona. Proceden de los siguientes departa- mentos: Tolima, Caldas, Valle, Cundinamarca, Quindío, Antioquia, Boyacá, Risaralda y Cauca. En esta ocasión, el movimiento fue reforzado por el gobierno al asegurarle a las empresas y ciudadanos del interior, exenciones tributarias en sus inversiones ganaderas de los llanos. Los años 1960 en adelante se han caracterizado por la llegada de campesinos desalojados de sus tierras por su origen social y la falta de recursos económicos para la explotación de tierras. Su rendimiento productivo es bajo y su economía es típicamente de subsistencia.

Historia de la colonización en los alrededores de Umapo

Causas

Las causas principales de la migración y la colonización blanca hacia esta zona fueron: la proximidad y la facili- dad de transporte para la movilización entre el departamento de Boyacá y el departamento del Meta; la facilidad de apropiación de tierras baldías y la riqueza de las vegas del río Meta, excelentes para el cultivo.

Procesos de asentamiento 1930 – 1949

El poblamiento de esta zona del Meta se inició más o menos en el año de 1930. Hacia el año 1932, ocurrió una migración de boyacenses originarios de la región de Maní y sus alrededores, no de las altiplanicies boyacenses,

sino de las llanuras de este departamento. Hago énfasis en este punto, porque la situación social del boyacense habitante de la cordillera y del boyacense que habita la parte sur del departamento, actualmente Casanare, fue totalmente diferente. El boyacense de la cordillera ha sufrido por años consecutivos la usurpación y fragmentación paulatina de sus tierras; mientras que el boyacense casanareño, que pobló las llanuras metenses comprendidas entre Chaviva y Puerto Gaitán, no fue desarraigado de su tierra, sino que fue gente con algunos medios económicos que dirigió sus primeras etapas de asentamiento de las labores ganaderas; gozaron además de un mínimo de ventajas: orilla de los caños y los ríos en cuyas vegas el cultivo se da mejor.

Principalmente sobre las márgenes del río Meta en cuyas orillas podemos apreciar la presencia de numerosos fundos y hatos. En el tiempo corrido entre los años de 1932 y 1949 se dio una etapa de total despojo de las sabanas de los Achagua, también el asentamiento definitivo de los migrantes boyacenses en todas las zonas circundantes a Chaviva, en aquella época caserío indígena, formaron entonces los hatos de Las Leonas, el Turpial, Cuatrovientos, Mundo Nuevo y otras más, mientras que Chaviva pasó a ser el centro comercial y de reunión de los nuevos habitantes de la llanura.

1949 – 1954

Luchemos compañeros, que el llano nos defiende; estos montes son anchos, esta tierra es nuestra y nosotros la amamos. No esperemos la muerte con los brazos cruzados, salgámosle al encuentro con nuestros jefes, que son buenos, valientes y astutos. Un avión pasa pronto, un ataque es rápido; si caemos moriremos con gloria, y, si triunfamos, seremos héroes porque habremos salvado nuestro pueblo y nuestra tierra. (Franco, 1976, p. 270)

Fue esta la voz de aliento que los caudillos de la guerra lanzaron a las gentes angustiadas y despavoridas que salían de nuestros llanos, cuando las formaciones chulavitas invadían las sabanas guiadas por revolucionarios que se hicieron llamar “soldados de paz”. No hubo un rincón, río o sabana de las llanuras, que no sufriera los desmanes y crímenes que tropas de la policía cometiesen contra sus habitantes.

Puerto López es también un cuartel y centro de enlace chulavita. Allí se juntan y emborrachan comisiones que vienen de Pachaquiario, Río Negro y Venturosa que han incendiado, robado y asesinado en las costas del Upía, que recorren por ambas márgenes el Meta, el Yucao y el Manacacías; que tienen cuarteles, mataderos en los hatos de Menegua, Matazul y Potosí. (Franco, 1976, p. 283)

Chaviva y Umapo fueron totalmente incendiadas por tropas de la policía que amedrentaban tanto a indios como a blancos, con el fin de conseguir alguna información sobre sitios de localización de los guerrilleros.

Al día siguiente, 11 de julio, los rebeldes estaban muy lejos enterrando a sus muertos y curando a sus heridos, mientras en el cielo vecino a cenizas de Chaviva, revoloteaban en círculo los negros guardianes de aquel campo de muerte. (Franco, 1976, p. 286)

Ante esta situación, como alternativa, la gente se dispersa. Unos venden o abandonan sus posesiones para dirigirse a centros de mayor tranquilidad, otros permanecen en la región al cuidado de sus hatos (de una u otra forma) con la guerrilla. El ambiente de confusión y desorden reinante durante estos años fue aprovechado por muchos para fundarse y apropiarse de tierras y ganado que habían sido abandonados.

1954 – 1975

Hacia 1954 la paz retorna a la llanura. Tanto indios como blancos escondidos en las “matas de monte”, morichales o desplazados a otros sitios regresan a sus hatos, caseríos y pueblos en un intento de reconstrucción y organización de todo lo que fue devastado. Umapo y Cháviva son nuevamente edificados y los hatos y fundos diseminados por las sabanas vuelven a adquirir su normal funcionamiento.

Los años corridos de 1954 a 1970, para esta zona del departamento, se caracterizaron por una total tranquilidad en lo que respectaba al problema agrario. Sin embargo, a principios de la década de 1960, la región percibió los primeros brotes de invasión de personas que se estaban apropiando de tierras baldías. Son los colonos cuyo trabajo consiste en abrir una nueva finca para vender las mejoras y luego iniciar el proceso en otra parte; y los colonos cuya ambición es hacerse propietarios de un terreno, cultivarlo y vivir permanentemente en él. A diferencia de los colonos llegados a la región en el decenio de 1930, las áreas desmontadas por los recientes son básicamente utilizadas en agricultura (yuca, plátano, arroz y piña), no son ganaderas.

Organización social, política y religiosa

Organización social

El poblado. Distribución física

El caserío formado por diez casas está ubicado en medio de “dos matas de monte” por donde cruzan dos caños, al occidente Umapo y al oriente El Aceitico. Tanto el caño Umapo como El Aceitico forman los límites de la reserva con respecto a los hatos de Las Leonas y del Turpial. Las únicas vías de comunicación transitables en carro son las que desprenden de las sabanas del Turpial y Las Leonas hacia el río Meta.

A pie y conociendo bien la llanura, se puede llegar al poblado desde diferentes caminos que el indígena, en su constante trajinar, ha dejado en la sabana. De esta forma, Umapo tiene vías de ingreso que lo comunican con Cháviva, Guayuriba y Puerto Guadalupe, sin salir a la carretera central ni pasar por ninguno de los dos hatos vecinos. Por el río Meta, en canoas se comunican con Puerto Guadalupe, Cháviva y Carubare. Los viajes a otros sitios más distantes como Orocué o La Hermosa, los realizan en los planchones que durante el invierno navegan por este río desde Puerto López hasta Puerto Carreño. Las casas están distribuidas a lado y lado de un camino principal que atraviesa a Umapo de norte a sur. Este camino fue abierto por el antiguo dueño del Turpial para poder llegar hasta la orilla del río Meta. Existen además pequeños caminos que comunican entre sí todo el caserío.

La unidad residencial

Consta de dos partes. La parte posterior con una pieza amplia que sirve de dormitorio y sala de reuniones; unida a ella en la parte de atrás está la cocina formada por un fogón de piedras en el suelo. Generalmente, entre las vigas y el techo de cada casa extienden palos atravesados formando en ellas una especie de “zarzo” que utilizan para dormir o para guardar cosas de algún valor como herramientas, ropaje o radios. De cara a las casas siempre hay un solar que está sembrado de mangos, guayabas, mereyes y en algunos casos una que otra mata de yuca dulce y limones. Cada solar tiene una extensión aproximada a los 7 metros de largo por 7 metros de ancho.

Los materiales de construcción de las casas son recursos naturales. Los más usados son la palma real, barro, majagua (bejuco) y guaduas. La total compenetración con su medio les da un conocimiento muy amplio sobre la propiedad de los diferentes tipos de maderas y el uso que a cada una de ellas se le debe dar de acuerdo con el fin perseguido. Para la construcción de sus habitaciones emplean maderas resistentes tanto a la humedad como a las plagas. Los postes extraídos de ellas conforman la armazón sobre la cual se construirán paredes y techos. Las paredes están fabricadas de guaduas divididas por la mitad y luego totalmente apelmazadas con barro. Prefieren la palma real a la de moriche, por ser la primera más durable. Calculan que una casa techada con ella tiene un tiempo de duración de 8 años, mientras que una de moriche no pasa de 5 años. La majagua, que es sumamente resistente, amarra por la punta las uniones entre los postes, guaduas y palmas.

Las técnicas de construcción utilizadas y los bajos costos de los elementos usados por los Achagua, los han hecho acreedores de una buena reputación frente a los colonos. Por tal motivo, esta actividad se ha convertido en una fuente de recursos monetarios para los indígenas por cuanto la población blanca los contrata para la fabricación de sus casas.

La familia

De otro lado, la familia Achagua es un grupo de personas que posee un alto grado de integración y cohesión. Se espera de cada uno de sus miembros una completa lealtad y cooperación en las diversas situaciones, bien sean morales o materiales, a las que se viese abocado alguna vez. Umapo es un ejemplo clásico de una familia extensa. Ateniéndose al concepto de familia extensa como una unidad social corporada, compuesta por dos o más familias nucleares unidas por lazos consanguíneos, estén o no reunidas bajo un mismo techo.

Prácticamente, los miembros que componen la población están emparentados entre sí. Es decir, Umapo alberga los descendientes de una sola familia conocida como *Arrepiche*. Cada familia funciona independientemente de las otras familias de la reserva, pero se constituye en grupos unitarios en otras esferas de la actividad económica, por ejemplo, durante las labores de quema y siembra.

Entre los Achagua es el padre quien ejerce la autoridad en toda la familia. La madre, tanto como las hijas e hijos solteros, están sometidos a su autoridad. Los hijos solteros están bajo las órdenes del padre en todo lo referente al funcionamiento económico de la vida familiar. Aunque la madre y las hijas están también bajo la autoridad paterna, la madre tiene plena autoridad en todas las decisiones correspondientes al cuidado y manejo de la casa. Las hijas, en la esfera doméstica, dependen de la madre.

La distribución tanto de las responsabilidades agrícolas como domésticas dentro de la familia, están determinadas por el sexo y por la edad. Los hombres salen de una edad aproximada de 14 años a ayudar a su padre en las faenas de pesca, caza y demás actividades desarrolladas por los varones dentro del grupo. Las mujeres, desde muy pequeñas, colaboran con su madre en los quehaceres domésticos. Ellas cuidan de sus hermanos cuando se ausenta la madre y ayudan a sacar en pequeños canastos la yuca de los conucos. Tanto para el padre como para la madre es de vital importancia el buen entrenamiento de las mujeres en este tipo de actividades.

El matrimonio

En relación con el matrimonio, se considera que se está apto para este, cuando la mujer sabe cocinar y atender los quehaceres de la casa, así como el hombre, cuando tiene la edad para trabajar y mantenerla. Pero si la pareja lo hace sin contar con esta responsabilidad, generalmente recibe ayuda de los suegros maternos. En los últimos años, la unión matrimonial se ha generalizado y todos en los primeros años de vida han recibido el apoyo de los suegros maternos.

Los muchachos cuando se quieren casar y no piden consentimiento de sus padres, se llevan a la muchacha y en un término de tres a cinco días regresan para organizarse como una nueva familia. Cuando el capitán juzga conveniente, por el número de nuevos matrimonios y bautizos, viaja a Puerto Gaitán y solicita la presencia del

cura en Umapo para la administración colectiva de los nuevos sacramentos. Cuando una mujer se casa por la iglesia recibe el apellido de su esposo y se firma como, por ejemplo, *de Arrepiche*, *de Cumanayca*, etc. Los hijos también reciben el apellido del padre; pero si la unión es libre, la mujer continúa con el apellido de soltera y los hijos llevan el apellido de la madre.

El matrimonio, bien sea por lo católico o por unión libre, cambia el estatus tanto del hombre como de la mujer en su relación entre sí y entre ellos y la comunidad. Una mujer casada debe obediencia, respeto y amor a su cónyuge. Nunca se espera de ella ninguna deslealtad y ningún hombre en el grupo se atreve a insinuarla; es responsable de la buena marcha de los quehaceres domésticos en el hogar. El hombre casado es respetuoso y fiel con su mujer.

La cooperación económica entre marido y mujer es estrecha y complementaria. En el hogar Achagua, la esposa cuando es necesario lo ayuda en su trabajo en el campo. Por ejemplo, cuando los hombres salen a jornalear, la mujer es la encargada de vigilar y cuidar el conuco. En caso contrario, bien sea por enfermedad o por cualquier otro motivo, él la ayuda en las tareas domésticas. El proceso de adaptación a la nueva vida no es difícil para ninguna de las dos partes. El mundo en el que han sido criados les ha enseñado que:

- Tanto hombres como mujeres, según las enseñanzas de sus padres, nacen para contraer matrimonio. No conciben a ningún hombre o mujer fuera de este estado.
- Todo nuevo matrimonio es respaldado por la comunidad. La nueva familia tiene derecho dentro de la reserva a un pedazo de tierra para construir su vivienda y cultivar su conuco.
- La convivencia a que están sometidos desde muy pequeños con sus futuros esposos y el estar emparentados entre sí, disminuyen el grado de tensión en el proceso de adaptación al matrimonio.

Además de existir el matrimonio y la unión endogámica, los Achagua también practican el matrimonio o la unión exogámica. Ella puede ser inter-tribal con los *Piapocos* de Guayuriba, o el mestizaje con los blancos de la región. Cuando es inter-tribal, este matrimonio resalta la vecindad que existe entre Umapo y el pueblo indígena *Piapoco*. Actualmente, existen seis matrimonios de este tipo, cuatro de ellos son Piapoco casados con Achaguas que habitan la región de Guayuriba y dos son Achaguas casadas con Piapoco que viven en Umapo. Tanto la matrilocalidad como la patrilocalidad se dan por razones muy particulares a cada caso. No existen en estos grupos reglas generales sobre localización de la familia después de la unión.

Las reglas de comportamiento observado en los matrimonios inter-tribales no varían para ninguna de las dos comunidades. Tanto Achaguas como Piapocos son bien aceptados en su nuevo grupo tribal y la comunidad espera de él o de ella un fiel acatamiento a sus costumbres y tradiciones. El intercambio que se da a raíz de estos matrimonios es prácticamente nulo porque los dos grupos cultural, social, económica y políticamente son

similares. Uno de sus rasgos diferenciadores es el dialecto. Sobre él podemos anotar como válido para los dos grupos, que el cónyuge que abandona su lugar de origen termina hablando el dialecto de su lugar de residencia y los hijos hablan el dialecto de su lugar de nacimiento.

En el mestizaje, los casos que se dan en Umapo no han sido voluntarios sino forzosos. Anteriormente existía, por parte de los colonos blancos que iban llegando a la región, la rapiña sobre las mujeres indígenas. Generalmente eran sacadas de su medio y luego abandonadas, muchas de ellas en estado de embarazo. Los casos sobre los que este hecho se registran pertenecen a una época ya pasada. En la actualidad no se presenta ninguno porque el indio ha aprendido -por la fuerza- a defender a sus mujeres de los caprichos de los blancos. Cabe anotar como excepción a la regla, que solamente hay un caso de mestizaje no forzado entre los Achagua. Corresponde a un indígena con una mujer blanca que actualmente viven en Cháviva. De esta unión hay siete hijos y todos se han casado con blancos.

Sobre la herencia, vale decir que el rol de la autoridad que ejercía el padre ante la familia es reemplazado en el momento de su muerte por la viuda o por su hijo mayor. Esto depende de la actividad y dinamismo que la mujer muestra para continuar con las riendas del hogar. Entre los Achagua, no existe la herencia repartida por igual, ella se da de acuerdo con las necesidades de cada uno de los hijos. Al morir el hombre, la esposa queda con la casa y cuando ella se muere, el hijo más necesitado la puede habitar. Lo único heredable entre ellos con algún fin comercial es la casa y con ella todos los utensilios, muebles y herramientas que posea. Por muerte, la tierra revierte a los descendientes del muerto sin derecho a venderla y, por migración, revierte a la comunidad.

Parentesco

En torno a las relaciones de parentesco, se puede apreciar que la tendencia general predominante entre los matrimonios Achagua antes, y un poco después de la fundación de Umapo, fue hacia la unión libre. A medida que la presencia de los misioneros en pueblos como Puerto Gaitán, Remolino y Puerto López se fue acentuando, la tendencia se ha ido encausando hacia los matrimonios católicos.

Si la constante para los matrimonios de la primera generación fue la unión libre, para la segunda generación la situación cambia. Se nota un aumento progresivo hacia la unión de las parejas a través del matrimonio católico. De las 13 parejas que forman parte de ella, 7 lo han hecho por vía de la religión católica. Vale la pena aclarar que de esos 7, cuatro fueron efectuados en segundas nupcias. En la tercera generación, la muchacha recibe el sacramento del matrimonio católico. Lo que nos lleva a observar que el 70 % de esos matrimonios fueron efectuados por la iglesia católica.

Como el aumento en la tasa de población es natural y no vegetativo, se puede observar un alto grado de uniones entre miembros de una misma familia.

Demografía

Sobre la demografía se tiene que, para el análisis de la pirámide de población, consideré pertinentes los siguientes aspectos:

- Las familias fundadoras de Umapo fueron dos, cuya edad fluctuaba entre los 25 y 60 años. Con ellas venían algunos de sus hijos muy pequeños y otros de ellos nacieron en Umapo.
- Generalmente las edades no son calculadas. Ellos no recuerdan con exactitud las fechas de nacimiento. Los hechos o acontecimientos de alguna trascendencia (como la violencia), marcan la pauta a partir de la cual se inician los conteos de edad.
- El número total de la población es reducido. Por esta razón, con una sola persona que migre o muera, se pueden dar factores que descompensan totalmente el equilibrio entre la población masculina y la femenina, o la continuidad entre los grupos de edad.

Teniendo en cuenta los aspectos antes mencionados, sobre el análisis de la pirámide de población, se concluye lo siguiente:

- La migración es un hecho fundamental que ha condicionado la estructura de la población. La disminución de la población masculina entre los 5 y los 15 años, obedece a este fenómeno, **6 niños fueron sacados de allí por sus padres que migraron a La Hermosa.**
- Entre los grupos de edad de los 15 a los 30 años, notamos contrariamente al caso anterior una fuerte disminución de la población femenina frente a la masculina. Ello es producto de cinco matrimonios de mujeres Achaguas con Piapocos que han salido de Umapo. Vale anotar que el ingreso de Piapocos (2) ha engrosado el número de la población masculina, mientras que la femenina se ha visto debilitada por la deserción de sus mujeres.

Los grupos que abarcan edades entre los 30 y los 50 años poseen un porcentaje de población que es bastante bajo. Ellos corresponden a personas que llegaron a Umapo pequeños, o que nacieron allí y actualmente son los padres de la nueva generación que forma el grueso de la población de la comunidad. El vacío total entre las edades de 60 a 80 años es explicable por las características de edad que poseían los fundadores a su llegada.

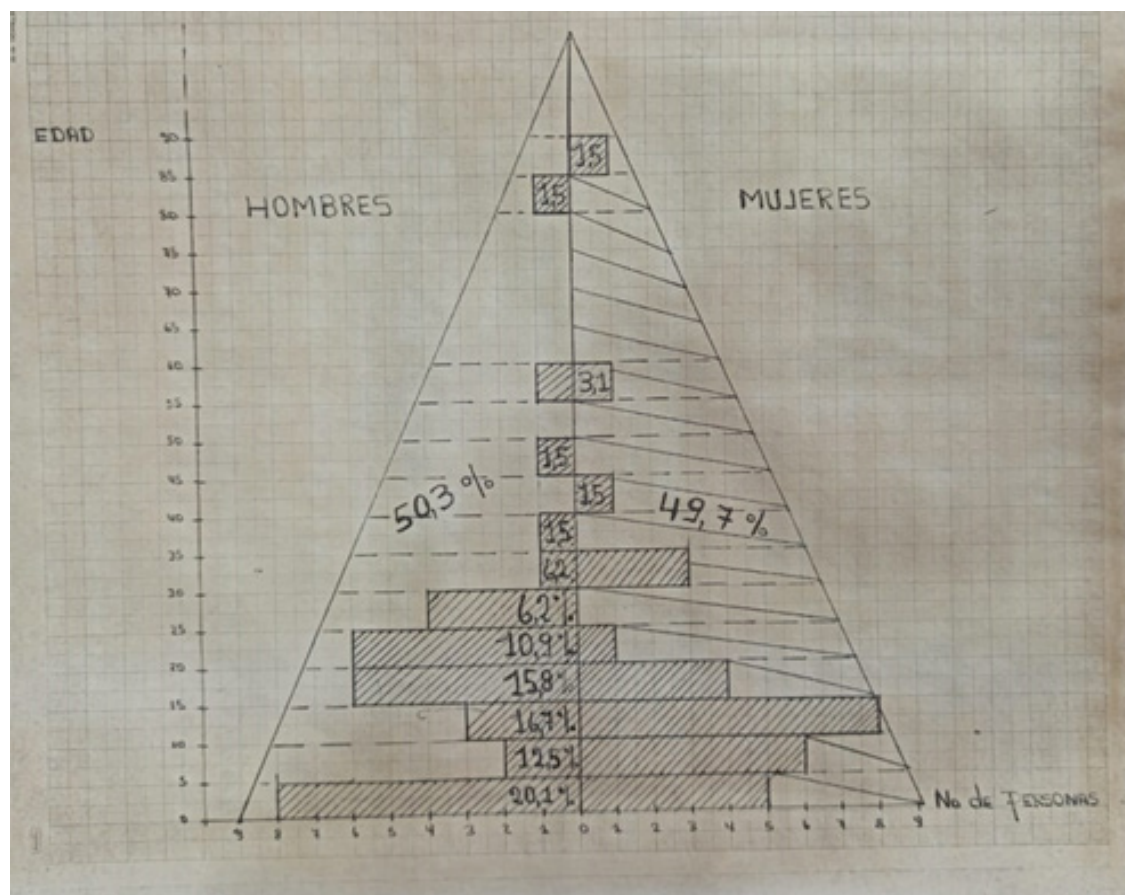


Figura 5. Pirámide de población. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

En cuanto a la natalidad, existió entre los miembros de la segunda generación una fuerte motivación racial y socioeconómica que los llevó a la procreación de numerosos hijos con dos fines específicos. En primer lugar, a mayor número de individuos representativos de su raza, mayores posibilidades de continuidad de ella y más fuerzas reunidas para acometer los desmanes de los blancos. Por otra parte, los hijos representan más ayuda para el trabajo agrícola realizado en los conucos, para la caza y la pesca. Ello se deduce de las entrevistas realizadas con padres de familia de dicha generación.

En los primeros años de existencia de Umapo como comunidad, la población creció a un ritmo del 10 %, pero para el año de 1974 en el cual se realizó esta investigación, el incremento de la población fue del 6.1 %. Actualmente, el promedio es de 5 hijos por cada familia.

La mortalidad muestra las tasas más altas entre individuos de la segunda generación, superando el 50 % de su totalidad. La proporción de defunciones ocurridas en Umapo fue bastante alta. Las enfermedades contagiosas y parasitarias fueron el principal azote que diezmó a la población; debido a la escasa -o ninguna- actividad de la medicina preventiva, carencían de atención médica y pésimo saneamiento ambiental.

El porcentaje de las tasas de mortalidad disminuye a partir de 1942. La región sufre una serie de transformaciones y de cambios influidos, todos ellos, por el establecimiento de conglomerados de población blanca en los alrededores de Umapo. La llegada de estos colonos trajo consigo el establecimiento de alguna droguería y uno que otro *tegua*, que rápidamente se convirtió en el asistente de primer orden para cualquier tipo de enfermedad que aquejara a la población indígena. Todo parece indicar que no hubo ningún rechazo a las prescripciones y drogas formuladas, por el contrario, y según lo declararon varios de ellos, las muertes por paludismo, fiebre amarilla y mal de estómago -especialmente en los niños- disminuyeron un poco.

De los datos recogidos durante el periodo de investigación, deducimos que las defunciones ocurridas en los últimos 5 años han sido por vejez y por muerte accidental (picadura de culebras, rayas, etc.). En realidad, el índice de mortalidad por malaria actualmente es nulo.

En relación con las migraciones, este proceso está determinado en el lugar de estudio por causas económicas. Al imposibilitarse en parte el proceso de agricultura rotativa por el proceso de colonización, los Achaguas han sido perjudicados y han ido perdiendo el equilibrio ecológico que les permitía desarrollarse normalmente. Ante esta situación, el indígena no ha visto otra salida más que la de migrar. La primera migración en Umapo tuvo lugar hace tres años cuando tres familias con sus respectivos hijos, migraron a La Hermosa, Vichada, en busca de mejores tierras. Actualmente, a pesar de que la situación antes anotada es peor que la de hace tres años, existe un temor a migrar que se expresa ante la imposibilidad y el fracaso en la consecución de ellas (las tierras). Los rumores de sus familiares en La Hermosa sobre la imposibilidad de alguna oportunidad en la realización de sus fines, ha frenado el ambiente propicio que para la migración existía. La totalidad de la población es consciente del peligro que por causa de la improductividad de la tierra se les avecina, pero ellos piensan y valoran más la seguridad que les da el contar con una extensión de tierra reservada, que una de la cual posiblemente irán a salir desalojados.

En cuanto a la cohesión interna de la comunidad, vale decir que las familias son unidad, pero no la comunidad. A pesar de ser un grupo pequeño y de estar prácticamente todos sus miembros emparentados entre sí, el grado de cohesión en la comunidad es sumamente bajo. Se ha creado una especie de casta política en la que la familia Arrepiche ha ocupado, en sucesión de padres a hijos, el cargo más elevado que entre ellos existe, como es el capitán.

Desafortunadamente, Umapo depende de las decisiones que de acuerdo con el capitán toman su cuñada (mujer blanca) y el resto de los gamonales de Chaviva. Por esta razón, el ambiente que se vive es tenso y actualmente ha contribuido a la formación de dos grupos, los *Arrepiche* y los *Manchey*, que viven en constante pugna y discusión retrasando cualquier tipo de acción benéfica comunal que en torno a ellos se quiera organizar.

El desmonte de los caminos de ingreso implicó levantamiento de cercas y estacones caídos que se realizó colectivamente, y que ya hoy no existe. Las salidas de un grupo de todos los hombres de Umapo a cazar o a pescar, actualmente no se realizan. Cada cual cuida de lo suyo, pero en bien de la comunidad no se hace absolutamente nada.

El dialecto Achagua es lingüísticamente considerado como perteneciente a la familia *Arawak*. Según los especialistas en la materia, es la más grande y más importante familia lingüística de Suramérica, así en su extensión como en el número de componentes. Sobre la expansión de esta lengua, se supone que en alguna época antigua empezaron a emigrar en distintas direcciones, empujados por los Caribes. Algunas de ellas ocuparon la mayor parte de los tiempos en las tierras bajas de Venezuela. La presencia de las lenguas Arawak en el actual territorio colombiano, parte de los tiempos prehistóricos y actualmente, se encuentran en los mismos sitios en las que fueron “encontradas” o “descubiertas”:

- A. Península de La Guajira , quizá con una extensión que va hasta las bocas del río Magdalena, por el litoral y hacia el sur, en parte de la Serranía del Perijá.
- B. Curso medio del Orinoco, hacia los raudales de Maipures y Cuenca del río Meta y algunos de sus afluentes.
- C. Curso medio del Caquetá entre los ríos Miritiparaná y Apaporis.
- D. Trapecio Amazónico.

En el segundo grupo se han reunido con el nombre de grupo Orinoco no menos de 17 lenguas o dialectos distribuidos en la zona de los Llanos orientales entre el Meta y los ríos Insana y Ariari. De esos 11, se dan por desaparecidas 3; el Maypure considerada por los Jesuitas como la matriz del Orinoco, Guayupe y el Amarizana. Entre las pocas lenguas sobrevivientes del grupo está la Achagua, considerada por los misioneros como la más importante y evolucionada de todas. El padre Gumilla agrega de este dialecto que es “La más pronunciable, suave y elegante de todas en un marco de lenguas en que las había narigales, guturales, escabrosas, de pronunciación veloz” (Gumilla, 1955).

Históricamente, los primeros investigadores de la lengua Achagua fueron los jesuitas Alonso de Neyra y Juan Rivero, quienes, en estudios comparativos con otras lenguas esparcidas en los Llanos orientales, han demostrado la influencia del Guahibo en la lengua Achagua y en menor importancia préstamos del Sáliva y del Piapoco. A estos misioneros se debe la información de arte y vocabulario en Achagua y unas pláticas y sermones en el mismo dialecto. El español es practicado por todos los miembros de la comunidad. Se han visto precisados a aprenderlo por la necesidad de comunicarse con los blancos de la región.

Organización política

Tradicional

La organización política de los Achagua se organiza alrededor de la figura del capitán. No existe ninguna otra institución o medio organizado que haga alusión a ella. Antiguamente la escogencia del capitán se hacía mediante criterios de selección muy precisos. La persona escogida tenía que ser un hombre experimentado y perteneciente a uno de los troncos familiares más importantes dentro de la comunidad; además, debía tener la capacidad de aconsejar y resolver con sabiduría y justicia los problemas de cualquier índole que se presentasen en ella. Generalmente, fueron los viejos quienes por su experiencia ocuparon estos cargos en la antigüedad.

El cargo de capitán nunca fue hereditario. Este hecho fue trascendental para la comunidad porque sirvió de control social para el buen manejo y comportamiento de sus miembros que tarde o temprano aspiraban a esta posición. Cuando el capitán moría, surgía otro sucesor nombrado en común acuerdo por la comunidad.

Con la paulatina llegada de la colonización al llano, ha variado notablemente el proceso de escogencia del capitán dentro de la vida de los Achaguas. Actualmente, los criterios que se fijan para esta selección, se hacen sobre la base de hechos totalmente diferentes de los que la condicionaron antiguamente. Aquel que conoce el trato con la autoridad y civiles de la región, mejor hable el idioma castellano, entienda el comercio con los vendedores y tenga un buen manejo de fincas, será el más apto entre ellos para ocupar esta posición.

El motivo de la transformación en esta institución política es evidente. Los problemas dejados por la colonización cada día van adquiriendo mayores proporciones con el despojo total de tierras, la utilización de mano de obra indígena, imposición de nuevas autoridades, etc. Es muy obvio que la personalidad y carácter del nuevo capitán tengan que ajustarse a estas circunstancias. Esta institución se convierte en un medio a través del cual buscan defender la comunidad del arrollador avance de la colonización, sin embargo, ella misma acelera a pasos agigantados su propio cambio cultural, cuando por medio del capitán reciben -especialmente en el nivel económico- las nuevas pautas de la sociedad nacional.

Elección del capitán

La elección del capitán en Umapo está condicionada por las decisiones que se tomen acerca de ella en Villavicencio o en Cháviva. El primero dentro de esta nueva modalidad fue elegido por un gobernador del Meta, aconsejado por sus amigos políticos de Cháviva; y el segundo, por uno de los gamonales de Cháviva, sin contar en ninguno de los dos casos con el consentimiento de los Achagua. Para la elección tanto del primero como del segundo (padre e hijo respectivamente), primó ante todo el parentesco consanguíneo y social existente

entre los Arrepiche de Umapo y el de Cháviva. El establecimiento de este puente político a través de los Arrepiche como los capitanes de Umapo y gamonales de Cháviva, ha sido utilizado muy provechosamente por los diferentes grupos políticos liberales que dominan la región. No hay conservadores, todos son liberales y aun cuando no saben el significado de ningún partido, ni la ideología de ninguno de los políticos, se vota por el que más ofrezca. Son conscientes de la demagogia de los políticos, sin embargo, reconocen también que siempre van a votar por alguien.

Las elecciones

La totalidad de la población en Umapo es liberal, un producto más de la dependencia que tienen, frente a todo orden de la población blanca que los circunda. Al igual que a los demás liberales del departamento, hasta ellos llegó la división existente entre las filas del liberalismo, representada por los grupos más fuertes, el *Latorrismo* y el *Duranismo*. Cada uno de estos grupos tenía su fuerte en Cháviva y en Puerto Gaitán respectivamente; en cada uno de ellos se contaba con un gamonal, cuyo fin principal -además de hacer repartición de todo tipo de propaganda- era recogerlos en camiones o buses para llevarlos a las diferentes manifestaciones; además debía recoger las cédulas con unos cuantos días de anticipación para registrarlas a su antojo, devolverlas pasados unos días de cerradas las inscripciones, y en muchos casos sólo hasta el momento en que se iba a depositar el voto.

Una vez aseguradas las cédulas y después de numerosas visitas en el que el grado de las promesas había llegado a su tope, con el ofrecimiento de agua, luz, casas y mil cosas más, se iniciaron los preparativos para la movilización a Cháviva o a Puerto Gaitán, y la ternera a la llanera que les sería brindada el 21 de abril. Así transcurre el día y después son conducidos a las urnas, permanecen agrupados y aislados del resto de los "rationales" (palabra que usan para designar a los blancos) a la espera de algún camión o bus que los regrese al caserío.

Es un hecho que solamente en época de elecciones se constituye automáticamente a una persona que interesa a los políticos y sus seguidores. Por ejemplo, pude observar cómo por intermedio del delegado de la Registraduría Civil, se consiguió que el capitán fuera nombrado suplente en una mesa de votación, hecho que lo obligaba a asistir a Cháviva a votar, o si no, corría el riesgo de ser multado por la ley. Igualmente, la misma persona fue escogida para que hiciera una intervención durante la manifestación, la cual fue organizada en Puerto López con motivo de la visita de este candidato a la localidad. ¿Se beneficiará en algo la comunidad con estas distinciones de que fue objeto su capitán a última hora? No. La vida del caserío continúa igual. Día tras día y año tras año, atónitos observan todos cómo su población, su vida y sus costumbres, van siendo diezmadas y solo perdura entre ellos el recuerdo de un aluvión de promesas que a cambio de unos votos les fueron ofrecidas.

El capitán como autoridad

Actualmente, el capitán no goza de ninguna autoridad ni es considerado por su grupo como tal. Para ello han contribuido factores tanto de orden comunitario (en cuanto atañen a decisiones que debe tomar la comunidad como grupo) como de orden personal (en cuanto se refieren al comportamiento directo de la persona elegida como capitán).

- No representa los intereses de la comunidad porque no fue elegido por ellos mismos. Hubo imposición por parte de blancos y mestizos en su elección.
- Por sus vicios alcohólicos.

Estos motivos ensombrecieron a tal punto la figura del capitán, que nadie en Umapo se ve coaccionado moral ni materialmente a cumplir alguna orden dictada por él.

Religión

La llegada de los misioneros jesuitas a los llanos acabó con todo el sistema mítico y de creencias que en alguna época gozó la comunidad. El rechazo por parte de los curas doctrineros a toda manifestación de tipo religioso indígena, tachándola de mala y endemoniada, destruyó de raíz el sistema de mitos y creencias característico de los Achaguas. En reemplazo a sus fiestas tradicionales como la del *Chubay* y la *Chaca*, han sido adoptadas por influencia de los Monfortianos, cuyas misiones dieron lugar en Orocué, como también otras del mundo católico: la de San Luis de Carubare, la de La Candelaria el dos de febrero y la de San Miguel el 29 de septiembre.

De ellas la que con más regocijo y constancia fue celebrada, tanto por indios como por blancos, fue la de *San Luis de Carubare*, a quien se le atribuye la propiedad de curar enfermedades en humanos y animales. Toda persona que hubiese sido favorecida por algún milagro del santo tenía que pagar alguna promesa que consistía en alguna fiesta, ofrendas en dinero, objetos hechos en oro o en plata, vestidos, etc.

La fiesta era patrocinada por la persona que quería pagar una promesa. Entre la muchachada se ofrecían quienes querían ir en canoa por el río Meta hasta el pueblo de San Luis de Carubare a traer al santo. Una vez recogido regresaban, y a la altura de Paviyay (actualmente un ható) tocaban la tambora que se oía en Umapo, para avisar que venían llegando. Al anuncio la gente salía a las orillas del río con sus instrumentos (carrizos y botutos), y a la llegada de estos se arrodillaban en señal de respeto, y, luego, se venían bailando todos -botuto y carrizo- hasta la casa del que pagaba la promesa. La fiesta duraba dos días y al final el santo era regresado a su lugar de origen. Hace aproximadamente 4 años que no se celebra ninguna fiesta en Umapo. Dicen que por falta de plata para la preparación del guarapo y la compra del aguardiente.

La tenencia de la tierra entre los Achagua

La tierra y su concepto de tenencia

Entre los Achagua, la tierra y su concepto de tenencia se ha visto modificado por la influencia del blanco sobre la mentalidad del grupo. Como consecuencia de este contacto, se empiezan a dilucidar los primeros brotes sobre el derecho a la tierra como bien particular. Hasta hace unos pocos años, ella (la tierra) era considerada patrimonio de la comunidad, por lo tanto, no susceptible de apropiación privada, sin embargo, actualmente para algunos es un bien individual o de propiedad particular.

Uso de la tierra

El uso de la tierra en Umapo está condicionado, como en todo el Llano, a la conformación de sus suelos. Los sitios más cercanos a la sabana son considerados no aptos e improductivos para el cultivo por ser sus tierras demasiado apretadas y duras, características que dificultan la siembra de cualquier semilla. En las llamadas *matas de monte*, especie de vegetación selvática agrupada a manera de islas dentro de la sabana, la tierra, debido a la precaria capa vegetal que produce en ellas dicha vegetación, es la más apta para el cultivo. En el interior de ellas están localizados los conucos. La técnica de preparación de la tierra es la de utilizar el fuego para quemar la selva, esto se realiza una vez se hayan tumbado los árboles más grandes.

Este proceso tiene dos fines específicos: el de limpiar el terreno de yerbas y malezas, y también el de abonarlo. Una vez efectuado este procedimiento, se inicia la siembra de la yuca brava, principal actividad económica de la cultura Achagua. Las vegas del río son consideradas también aptas para el cultivo por poseer en sus playas un alto grado de concentración de limo (sustancia que vitaminiza la tierra), esparcida en sus orillas por el torrente de agua durante los meses de invierno.

El conuco

Los conucos, como quedó explicado anteriormente, están localizados dentro de las zonas boscosas que conforman la reserva. El número de ellos asciende a 20 con una extensión que varía aproximadamente entre 1 a 1 y ½ hectáreas según las necesidades del cultivador. De una manera aproximada puedo afirmar que el total de los conucos cultivados abarca una extensión de 13 y ½ hectáreas, distribuidas así: seis familias con conucos de 1 hectárea y 13 entre solteros y casados con conucos de ½ hectárea.

El sistema de demarcación de límite entre un conuco y otro, lo constituyen las rondas o brechas trazadas alrededor de los conucos en el momento de la quema, para evitar que la candela se propague. Cuando se da el caso de varios conucos dentro de una extensión de tierra, la limitación interior entre la porción de tierra que le corresponde a cada uno se hace con chamizos o palos, atravesados a la manera de cercas acostadas sobre la tierra. Adaptándose a la limitada cantidad de tierra cultivable con la que actualmente cuenta, cada persona puede sembrar en el sitio que le provoque, respetando sí, el periodo de barbecho que se le da a la tierra. Ninguno se atreve a coger algún producto de un conuco que no sea el suyo sin debida autorización de su dueño. El cultivo de la yuca brava desarrollado en los conucos es la principal actividad económica de la cultura Achagua, asimilándose así al resto de tribus que habitan los llanos orientales y la Amazonía.

La Reserva

El problema más grave con el que actualmente cuenta la reserva es su limitación territorial. Ella posee una extensión de 200 hectáreas que impide físicamente a sus miembros extenderse fuera de sus dominios. Por ello, la tierra cultivable en Umapo ha sufrido durante 40 años consecutivos la tala, quema y siembra de sus montes, agotando todo tipo de nutrientes y fertilidad que posee el suelo.

El problema de la tierra en Umapo se agudiza si tenemos en cuenta dos factores más: el demográfico y el cambio de mentalidad del indígena con respecto a la tierra, influenciado por los colonos. El aumento de la población exige una mayor cantidad de tierra cultivada dentro de unos límites estáticos, donde el periodo de barbecho poco a poco comienza a disminuir. De 6 a 7 años en 1935 pasó a ser un periodo de 3 a 4 años de 1974. Como en estas regiones la fertilidad de la tierra depende del barbecho y este, por las condiciones antes anotadas no se da, la población dentro de muy poco tiempo tendrá una reserva desde todo punto de vista improductiva.

El contacto con los colonos ha iniciado la introducción de determinadas pautas ideológicas que actualmente priman sobre la antigua mentalidad del grupo. La propiedad privada empieza a tomar auge en las ambiciones de algunos de los habitantes de Umapo. En la actualidad existen las pretensiones muy marcadas de una familia sobre su autoridad y derecho exclusivo de venta sobre la tierra, alegando que por herencia paterna son ellos sus únicos herederos.

En esta región la densidad de la colonización es más o menos alta, cada hato tiene un promedio de extensión de 5.000 a 6.000 hectáreas y una población ganadera de 400 a 500 cabezas de ganado. Según el censo agropecuario de 1964 para el departamento del Meta, la población ganadera arrojó un total de 522.063 cabezas de ganado, con un total de 2.645.000 hectáreas, de las cuales hay 2.333.000 en pastos naturales y 312.000 hectáreas en pastos artificiales, de donde se desprende que la extensión requerida para una res sea de 5 hectáreas. En la región estudiada, la densidad ganadera es baja con relación a la superficie destinada a esta actividad. El promedio en los hatos vecinos es de una res por cada 10 hectáreas.

Si comparamos el área de reserva (200 hectáreas) con la de cualquiera de los hatos vecinos que no bajan de las 5.000, podemos apreciar el desequilibrio existente en la distribución de la tierra. Considerando que para el blanco (principalmente) la fuente de sus ingresos es la ganadería, se puede apreciar que hay por parte de los colonos un desperdicio de tierras de cultivo, y por parte de los indígenas, una intensa explotación de las mismas. El blanco tiene los cultivos necesarios para su alimentación, en cambio, el indígena cultiva con dos fines: el consumo y el comercio.

A causa de la deficiente estructura de tenencia de la tierra en Umapo, ya se presentan algunos fenómenos de descomposición social en la comunidad. Tanto la migración, como el hecho de que una parte de la población esté presionando para que los solteros sin ninguna obligación familiar no tengan derecho a cultivar, son producto de ella.

Organización económica

Como cualquier otro grupo indígena, los Achagua aprovechan los recursos que su medio ambiente les brinda para su propia subsistencia. Del cultivo de la tierra obtienen uno de los pilares básicos de sus dietas alimenticias: la yuca brava. De los ríos y lagunas se benefician, y aprovechan su gran variedad de peces, uno de los pocos alimentos proteínicos de los que disponen; también toman aves y mamíferos de las zonas boscosas, con los cuales complementan su alimentación; y, finalmente, construyen sus viviendas a partir de los árboles y palmas que se producen a su alrededor.

Con base en esta apropiación que el Achagua hace de los recursos naturales de su medio a través de actividades como la pesca, la caza y la agricultura, en este aparte trataré de analizar en cada una de ellas las etapas seguidas por el indígena desde el momento en que dicha apropiación se produce hasta la culminación de ella con la venta y consumo de sus productos.

Producción

La producción entre los Achagua está repartida en cuatro actividades fundamentales a saber: la pesca, la caza, la agricultura y la artesanía. A continuación, se abordará cada una de ellas:

La Pesca

El río Meta por su riqueza natural es el sitio más concurrido para el desarrollo de esta actividad. Un pescador Achagua limita su campo de acción de occidente a oriente, hasta encontrar el área visitada por los pescadores

blancos de Puerto Guadalupe y Cháviva respectivamente. Dicha área cubre una extensión entre los 10 y los 15 kilómetros cuadrados. El valentón, el bagre (*Pseudeplatystoma Fasciatum*), el dorado (*salmonis sp*) la curvinata y el amarillo son las especies más abundantes que posee el río. Las actividades de la pesca son realizadas durante todo el año, pero su frecuencia e intensidad están determinadas por la presencia de épocas lluviosas y de verano.

El verano va desde diciembre hasta marzo. Durante esta época la pesca se disminuye en un 50 %. Como el torrente de agua en el río ha disminuido por la sequía, salen a pescar runchos y curitos (*Hoplosternun Thracatum*) en las lagunas y caños que los circunda. El invierno empieza a aparecer un poco entre abril y mayo. Es la época más conveniente para la pesca porque el caudal del río ha recibido el agua de los primeros aguaceros. Generalmente, durante el día recogen en los pozos la carnada y en la madrugada salen al río a pescar.

En junio y julio llega el invierno. Estos meses son considerados como los más malos para pescar. Los días son lluviosos y brisados, el río baja muy crecido y sus aguas turbias dificultan en todo sentido la localización de los peces. En los meses de agosto, septiembre, octubre y noviembre se presenta un poco de verano; disminuye el fuerte invierno, el descenso en el nivel de las aguas del río y la claridad que estas van adquiriendo, se hacen propicias para la pesca. Los pescadores inician sus labores desde las 4:00 a. m. o 5:00 a. m. hasta las 11:00 a.m. Prefieren estas horas porque la brisa no corre fuertemente como en las horas cercanas al medio día y porque la lancha que les compra el pescado pasa antes de las 8 de la mañana. Para la terminación del verano y los primeros aguaceros de invierno duermen en las orillas del río y desde muy temprano se dedican a pescar.

En la época propicia para la pesca, este producto constituye aproximadamente el 90 % de su alimentación. Durante la época de escasez se alimentan con runchos y curitos sacados de las lagunas. Por ser un tipo de pescado pequeño y muy espinoso, no alcanza a reemplazar en calidad el que se obtiene del río. Aprovechan también durante este periodo para implementar la caza de chigüiros, cachicamos (*Priodontes Giganteus*), iguanas (*iguana*), lapas (*Curicilus Paca*) y Gabanes. En esta actividad el modo de apropiación de los recursos naturales puede ser individual o integrada a nivel masculino, según la naturaleza de los instrumentos que formen parte de ella. La pesca con calandrios, rameros, mayos y robadores es individual, pero la que se hace con arpones y chinchorros exige la cooperación de varias personas. La pesca con arpón se hace en canoas pequeñas con capacidad para dos personas: el que patronea o dirige y el que arponea. El chinchorro, de acuerdo con su extensión (entre 5 y 10 metros), exige la presencia de dos o más individuos.

El establecimiento de los colonos en las zonas aledañas al río Meta ha ocasionado que se disminuya la producción pesquera en Umapo, en comparación con los años anteriores. Antigamente los Achaguas, y con ellos los demás grupos indígenas que vivían en la región, gozaban plenamente de la riqueza ictiológica del Meta. El indígena no tenía un límite establecido por su zona de pesca, el tope de poblamiento aborigen en aldeas distantes unas de otras, le daban a cada grupo una extensión del río bastante amplia, la cual podían transitar libremente.

La utilización de la dinamita por parte de los colonos y turistas blancos mermó el potencial reproductor de esta especie. Por fortuna, esta práctica fue rotundamente prohibida y ya no es utilizada en la región.

La caza

La cacería también es una actividad que permite la apropiación de los recursos naturales durante todo el año. Es mucho más intensa durante el invierno, periodo en el cual la pesca -por razones anteriormente anotadas- disminuye considerablemente. También le atribuyen efectividad a esta época por razones ecológicas. En el verano, las hojas caídas al suelo y el pasto se resecan, de tal manera que al pisar se hace mucho ruido y los animales se espantan; de igual modo, la brisa que corre durante el verano amaina un poco en el invierno, lo que facilita el desarrollo de la caza. Dentro de este periodo no se tienen días especiales para salir a cazar, cuando la ración adquirida de la caza anterior se termina, salen a los bosques a conseguir más. Un día de caza abarca un lapso comprendido entre las 6:00 a. m. y las 11:00 a. m., aproximadamente.

El modo de apropiación en esta actividad es integrado al nivel masculino. Los grupos están conformados por un número de 2 a 4 personas. Cazan chigüiros, lapas, cachicamos y picures en los meses de invierno; y gabanes y pavas en las lagunas durante los meses de verano. Como en la pesca, la acción de los colonos y los turistas está terminando con la fauna de la región. La variedad de animales como tigres, leones, osos de monte, tigrillos y venados, paulatinamente se han ido extinguiendo. Hacia 1930 todos ellos hicieron parte del hábitat Achagua. Actualmente, de ellos el único sobreviviente es el venado.

La agricultura

Existen los productos cultivados en mayor escala en los conucos, con dos funciones específicas: el sustento y el comercio. También existen aquellos que son cultivados en menor escala en los solares, cuyo fin principal es el sustento. Entre los primeros encontramos en orden de importancia a: la yuca brava, el topocho, el maíz, la piña y la avena; entre los segundos la yuca dulce, el mango, los limones y los mereyes. El modo de apropiación en las labores de agricultura es integrado o individual, dependiendo del sitio en que ella se vaya a realizar: conucos o solares. En los conucos, la técnica agrícola empleada es la de la agricultura rotativa, que exige la tala, quema y siembra de los montes. Las tres etapas requieren la cooperación de un número determinado de individuos, según la extensión en la que se avance en el proceso (tala, quema y siembra) el número de colaboradores se va ampliando.

La etapa inicial o tala de bosques tiene lugar durante los meses de octubre y noviembre. La segunda etapa o quema del bosque, es realizada a mediados de marzo cuando por la acción del verano, el resecamiento de lo que ha sido tumbado es total. Antes de iniciarse la quema se hace una ronda a su alrededor para evitar que cualquier chispa que salte de ella incendie el resto de la sabana. El día escogido para la quema tiene que ser

bastante soleado, con el fin de que la hojarasca y el monte ardan al máximo. Se utiliza para prender el fuego un trapo empapado con gasolina que es restregado sobre diferentes palos en sitios estratégicos, empezando del centro hacia la periferia. Inmediatamente con fósforos se prende la candela. Este trabajo es realizado por los hombres de la familia, ya que requiere mucha habilidad, porque la fuerza de la candela y el humo los pueden acorralar. Las mujeres por su parte, participan de este trabajo apagando con chamizos los límites de la ronda que sobrepasa la candela. El número de gente que asiste a ella depende de la extensión del terreno que se va a quemar. Colaboran todos los hijos varones de la familia y si es necesario convidan a otros parientes o amigos.

La tercera etapa corresponde a la siembra. Con los primeros aguaceros del mes de abril se inician las labores. Los agricultores prefieren para sus faenas agrícolas las horas de la mañana (6:00 a. m. a 9:00 a. m.) y las del atardecer (4:00 p. m. a 6:00 p. m.). En ellas el sol no es tan fuerte y el trabajo se dificulta menos. En los solares, el modo de apropiación de los recursos naturales es individual. El tipo de mata que se siembra no exige la preparación del suelo y el espacio es tan reducido que una sola persona basta para efectuar el proceso.

Cultivos

La yuca brava es un cultivo perfectamente integrado al ambiente, no tiene problemas con la acidez del suelo, es recio, posee un alto grado de productividad. La semilla la obtienen del conuco antiguo. La mata es arrancada con la raíz y luego su tallo es dividido en varios pedazos. Estos son semillas que se sembrarán en los nuevos conucos. El trabajo es dividido arbitrariamente en tres grupos: unos cortan la semilla, otros abren los huecos cuya distancia entre uno y otro es aproximadamente de medio metro y un tercer grupo va sembrando. Con los primeros aguaceros la yuca va retoñando y al cabo de 7 a 8 meses, empieza la cosecha.

El topocho, el maíz y la piña son cultivos en menor escala. Ellos requieren una cooperación en las labores de siembra que se da principalmente a nivel familiar. El Cuadro # 3 tiene una doble función: presentar el número de agricultores que hay en Umapo y, en orden de importancia, mostrar la frecuencia en que las diferentes plantas alimenticias son cultivadas. Excluí de él aquellas que son cultivadas en los solares y cuyo fin, como quedó anotado anteriormente, está limitado al sustento.

PLANTAS QUE CULTIVAN							
	YUCA= BRAVA	YUCA= DULCE	TOPO- CHO =	PIÑA	CACAO	MAIZ	TAVE- NA. =
MIGUEL ARREPICHE	x	x	x				
JOSE Ma. MANCHEY	x	x	x	x		x	
PEDRO CUNICHE	x	x				x	
JULIO ARREPICHE	x						
PABLO ARREPICHE	x						
ALEJANDRO CUNICHE	x						
RAMON ARREPICHE	x						x
JOSE MANCHEY	x	x	x				
SERGIO MANCHEY	x						
REINALDO MANCHEY	x						
POLO ARREPICHE	x						x
NICOLAS ARREPICHE	x	x	x	x	x		
PASUTINO MANCHEY	x	x	x	x			
LUCHAS MANCHEY	x						
TEODORO MANCHEY	x	x					
JUAN MANCHEY	x						
MARCOS MANCHEY	x		x				
CIPRIANO MANCHEY	x						
FELICIANO ARREPICHE	x						
ARTURO ARREPICHE	x						

Figura 6. Cuadro 3. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

La artesanía

Es elaborada con fines utilitarios. No existe ningún mercado establecido a través de ella; sólo en algunas ocasiones por encargo lo hacen. En esta actividad, la alfarería (elaboración de budares, tinajas y platos), está a cargo de las mujeres del grupo. La cestería (zebucanes, mapires y guapas) y elaboración de la madera (canoas) son del dominio masculino. Actualmente, tanto la alfarería como la cestería son desarrolladas por hombres y mujeres adultos. La costumbre de su fabricación se está perdiendo porque este tipo de utensilios ya ha encontrado su reemplazo en los artículos traídos por la sociedad blanca. Posiblemente de todos ellos el que nunca faltará será el *budare*, especie de fogón en barro sobre el cual se cocinan las tortas de cazabe.

Existe en la artesanía el reemplazo de algunos elementos que afectaron la forma más no su contenido. Por ejemplo, en las flechas, las plumas de loro real y guacamayas han sido suplantadas por las de cualquier ave. Las anilinas vegetales extraídas de los árboles han sido reemplazadas por anilina iris; el cumare (palma) que afianzaba las palmas a la punta de las flechas, ha sido sustituido por los hilos de diferentes clases. El modo de apropiación de los recursos naturales en la artesanía es integrado a nivel familiar. Generalmente salen hombres y mujeres a conseguir el ceje (palma), para la cestería y el barro, y cagui para la alfarería.

El trabajo asalariado: forma de empleo

El dueño del hato, por lo regular, es algún hacendado que vive en Villavicencio o en Bogotá. El contratista es algún hombre de la región muy conocedor de la zona, y los peones en su mayoría son los indígenas, los cuales son bastante apetezidos por la escasez de mano de obra que para este tipo de trabajos sufre la región. El dueño indica al contratista el tipo de trabajo a realizar. Una vez conocido se firma un precio entre los dos (dueño y contratista). Acordado este, el contratista se encarga de conseguir peones y arreglar con ellos directamente el precio, el que varía dependiendo de si el peón toma o no la alimentación en la finca. En el caso de que la tome, que es lo más corriente, el contratista descuenta por anticipado el precio de ella del salario fijado.

El trabajo asalariado comprende dos modalidades que ellos reconocen como: el jornal o el mensual. El jornal encuentra su mayor aceptación entre los jóvenes de los 18 a los 30 años; los adultos nunca salen a jornalear; prefieren cuidar sus conucos o realizar otro tipo de actividad dentro de la reserva. Un jornal comprende un día de trabajo que va desde las 8:00 a. m. hasta las 5:00 p. m. Trabajan de lunes a viernes hasta el mediodía del sábado por un precio acordado de \$30.00 libras incluyendo el sábado como un día entero. Como jornalero, el indígena es solicitado para cortar pastos, postes, para hacer cercas, desmontar potreros y para las labores de ganadería como ayudante (recoger el ganado, bañarlo y vacunarlos). La época del trabajo en las fincas del Llano son los meses de verano porque el clima lo permite. Esta situación se ajusta a las condiciones de vida de los Achagua quienes, durante esta época debido a la sequía en el río, suspenden la pesca y salen a buscar trabajo por jornal. Trabajan principalmente en los hatos de Las Leonas, El Turpial, Umapo, Angosturas y Buenos Aires.

El mensual es el tipo de trabajo que requiere la presencia continua del peón en el hato. Un mensual gana entre \$500.00 y \$600.00 libras al mes. Esta modalidad es poco aceptada entre los indígenas y cuando por alguna razón se comprometen lo hacen en épocas de invierno porque el trabajo por la lluvia y los chubascos se reduce en un 50 %. Las ventajas que ven al jornal sobre el mensual son las siguientes:

- Un jornalero en sus horas libres de trabajo puede estar pendiente de su familia y de su conuco.
- Económicamente es más productivo. Un jornalero recibe en 25 días hábiles de trabajo la suma de \$750.00; mientras que un mensual con 3 días consecutivos de trabajo, solo recibe la suma de \$600.00, o \$500.00 al mes

- El trabajador por jornal cumple una faena de 8 horas diarias, mientras que el de trabajo mensual, lo hace durante todo el día, y, si algo se presenta por las noches o en los días festivos, tiene que estar dispuesto para hacerlo.
- El trabajo por jornal es más flexible que el trabajo mensual. Si por cualquier razón no quieren asistir a trabajar, se quedan en sus casas, mientras que un mensual no lo puede hacer porque vive en el sitio de trabajo.

El cuadro N° 4 incluye las actividades realizadas en la comunidad y la composición por sexos de los que participan en ella. De su análisis se concluye lo siguiente: debido a que en la agricultura participan tanto hombres como mujeres (de los 13 a los 90 años), el grueso de la población está incluido en ella. El número de participantes en la pesca y en la caza disminuye. A ella sólo se dedican los hombres que fluctúan entre los 18 y los 60 años. La artesanía es la actividad menos desarrollada. De ahí que el número de sus participantes sea bajo.

ACTIVIDADES					
	CAZA- DORES	PESCA- DORES	AGRICUL- TORES =	JORNA- LEROS	ARTE- SANIA
BRIGIDA ARREPICHE			x		
MIGUEL ARREPICHE	x	x		x	x
JOSE Ma. MANCHEY	x	x	x		x
ESTEFANIA MANCHEY			x		x
PEDRO CUNICHE	x	x	x	x	
GRABELINA CUNICHE			x		x
JULIO ARREPICHE	x	x		x	
PABLO ARREPICHE	x	x		x	
ALEJANDRO CUNICHE	x	x	x	x	
HILDA CUNICHE			x		x
RAMON ARREPICHE	x	x	x	x	
MARTA ARREPICHE			x		
JOSE MANCHEY	x	x	x		
LEONOR CUMANEYCA			x		
SERGIO MANCHEY	x	x		x	
REINALDO MANCHEY	x	x		x	
POLO ARREPICHE	x	x	x	x	
NICOLAS ARREPICHE	x	x	x		x
CRISTINA ARREPICHE			x		x
AGUSTINA ARREPICHE			x		
FAUSTINO MANCHEY			x		x
NOLBERTA MANCHEY			x		x
LUCAS MANCHEY	x	x		x	
TEODORO MANCHEY	x	x	x	x	
JUAN MANCHEY	x	x	x	x	
ALCIRA MANCHEY			x		
MARCOS MANCHEY	x	x		x	
CIPRIANO ARREPICHE	x	x	x	x	
FELICIANO ARREPICHE	x	x		x	
ARTURO ARREPICHE	x	x	x	x	

Figura 7. Cuadro N°4. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

Medios de producción

Los medios de producción que contribuyen a la formación de la economía Achagua, como de cualquier otra economía de subsistencia, son de fabricación manual. La única fuente disponible de energía la constituye la fuerza de trabajo humana. En el proceso de producción dentro de esta economía intervienen, en primer lugar, la tierra como el único medio de producción colectivo y elementos de uso individual que en su mayoría han sido introducidos a raíz del asentamiento de los blancos en la región. De esta manera, la situación es la siguiente:

Instrumentos de pesca

Los instrumentos utilizados para la pesca varían de acuerdo con la época: verano o invierno. En verano utilizan las puyas y las atarrayas en los caños y en las partes pequeñas del río secas por el verano. Cuando hace un poco de invierno, utilizan mayas y rameros. Con los primeros aguaceros el caudal de los ríos aumenta, haciendo que estos se llenen a manera de islas, desde cuyas orillas tienden las mayas. El sistema tradicional de pesca con arpón es efectuado durante estos meses. En invierno se usan los rameros y en muy contadas ocasiones usan las mayas.

En verano utilizan el sistema de los *calandrios*. Los instrumentos disponibles para esta actividad son muy variados. Por medio de ellos y la destreza como son manejados, los Achagua sacan el mayor provecho de esta actividad. Entre ellos podemos citar:

- **La maya.** Fue un instrumento introducido por los blancos. Es utilizado en los remansos o partes pequeñas de los ríos y se guinda de una orilla a otra, a una profundidad determinada por las boyas. Para guindar una maya se necesita que el río esté un poco turbio porque si no, el pez la divisa y no pasa por allí. Cuando el pez cae dentro de la maya, la señal la dan las boyas que al momento empiezan a moverse. Generalmente la maya con un año de uso se pudre. Las mayas las compran a los comerciantes blancos.

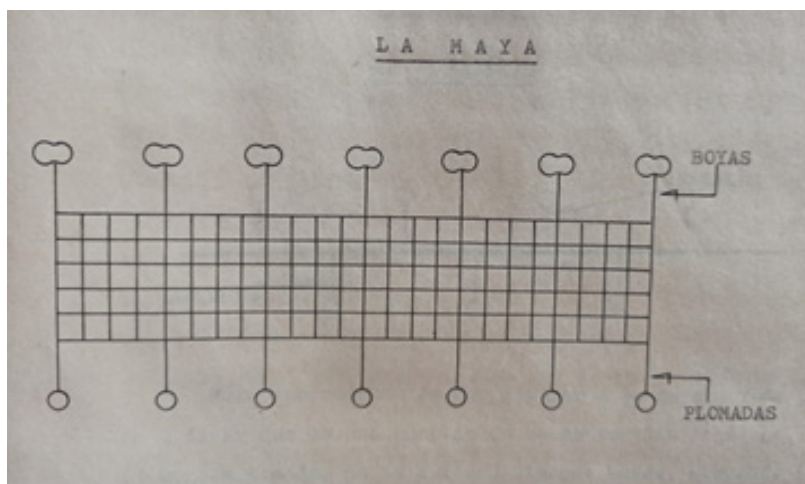


Figura 8. Maya de pesca. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

- **El calandrio.** Es una cuerda en la cual, según la longitud, anudan a determinado número de anzuelos. Cada calandrio, dependiendo de su tamaño, lleva varios guarales o boyas que dan la señal de la caída del pez. La cuerda es guindada de lado a lado en el sitio deseado generalmente en los ríos pequeños o en algunos remansos. Para la utilización de éste, el pescador se sitúa en la orilla del río desde donde lanza el calandrio que lleva en la otra punta una piedra que le sirve como una especie de ancla para que quede suspendido más o menos a una profundidad media entre el río.

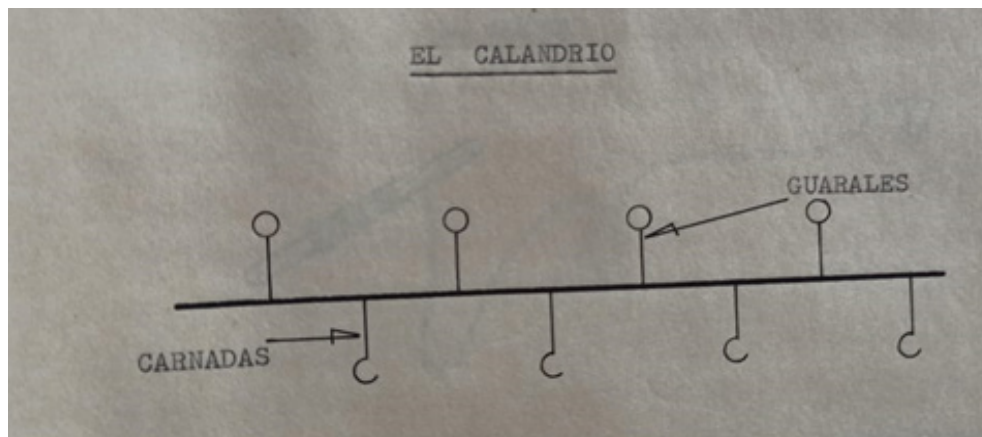


Figura 9. Calandrio. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

Este instrumento es muy similar a la maya. Todo parece indicar que es una adaptación hecha por los Achagua con elementos tomados de la cultura blanca: boyas, anzuelos y pitas.

- **El arpón.** Es el principal instrumento utilizado por los Achagua en las épocas más propicias para la pesca. Está formado por un bloque de madera en cuya punta va anudada una cuerda bastante fuerte que, a su vez, lleva el anzuelo. Los anzuelos de los arpones varían de tamaño según el tipo de pez que vayan a "arponear". Cuando van a la mitad del río, por donde transitan los más pesados animales, utilizan los anzuelos más grandes, por el contrario, para las orillas tienen un tipo de anzuelo más pequeño. Los primeros arpones se los compraron a negociantes blancos, luego ellos aprendieron cómo hacerlos. Los anzuelos los fabrican con pedazos de tubos o de alambres.

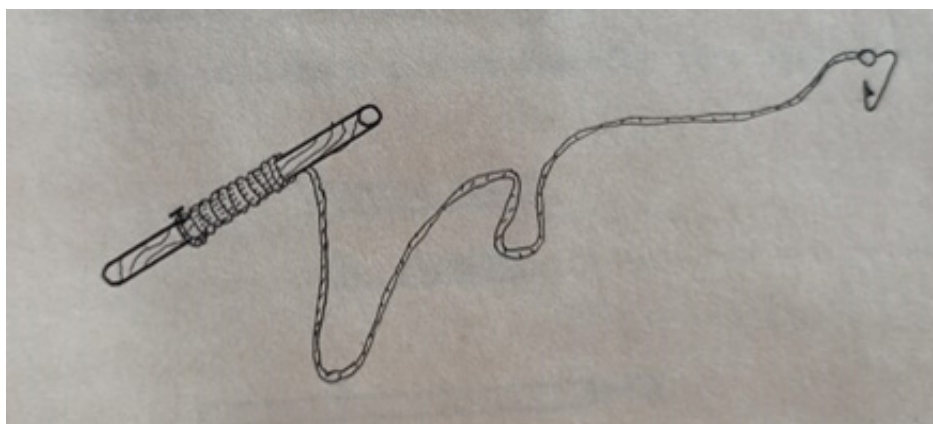


Figura 10. Arpón. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

Existen otros instrumentos de pesca que generalmente son clasificados por los Achaguas como trampas.

- **Los rameros.** En los barrancos a las orillas de los ríos, se clava un palo que en la punta lleva amarrada una cuerda con el anzuelo y la carnada. Si el pescado que ha caído en la trampa es grande, desde la orilla lo arponean, si es pequeño, preparan un robador y lo sacan.

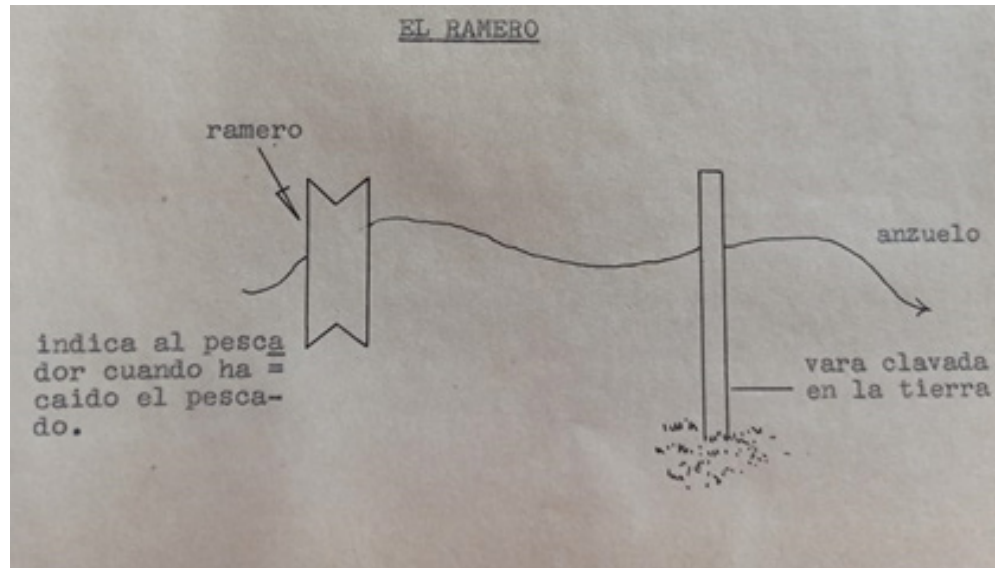


Figura 11. El ramero. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

- **El robador.** Es un palo cualquiera, en cuya punta le abren un canalete, en donde va incrustado un anzuelo. Este instrumento es utilizado para agarrar el pescado.

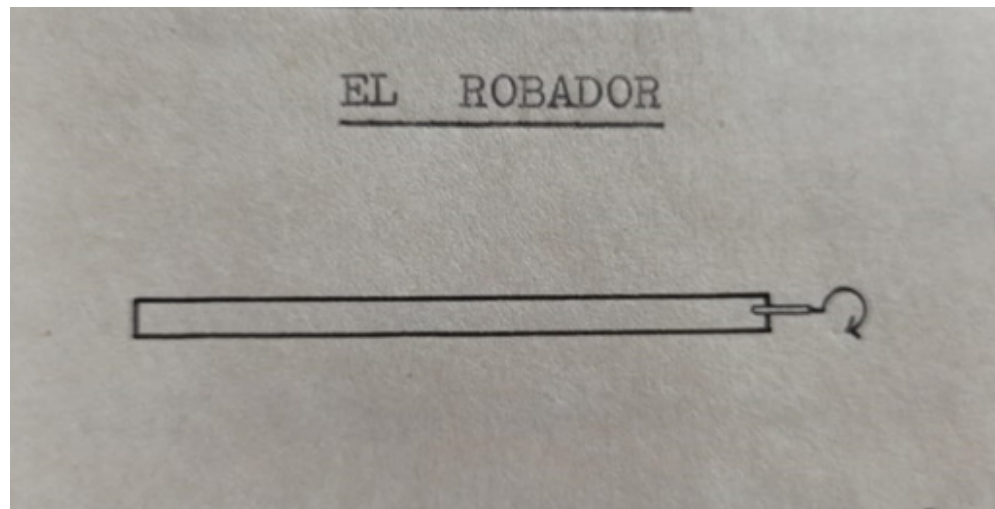


Figura 12. El Robador. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

- **La puya de cuerda.** fue una especie de flecha. En ella la punta venía suelta y era amarrada con fibra de cumare a la vara. Fue el primer instrumento con el cual ellos pescaron. La puya ha sido reemplazada por el arpón, la maya, la atarraya, el chinchorro. Este último, al igual que la dinamita, solo fue usado por algún tiempo, ya que, debido a sus desastrosas consecuencias con respecto a la reproducción del pescado, fue prohibido por las autoridades.

Instrumentos para la caza

Los únicos instrumentos que utilizan para la actividad de caza son los arcos y las flechas. Los arcos son elaborados del palo de un árbol que se llama Chontaduro, cuya flexibilidad permite al cazador enviar una flecha a varios metros de distancia. El arco lleva de extremo a extremo en sus dos puntas, una cuerda anudada de cumare que facilita el lanzamiento de la flecha. Las flechas se hacen de las veradas, especie de caña silvestre que se da en las zonas fangosas. Una flecha consta de dos partes; el cuerpo de la flecha que lleva las plumas, y la punta que puede ser hecha de cualquier tipo de material desechado como cuchillos, puntillones, etc.; las plumas son las que guían o dirigen las flechas sobre la víctima.

Instrumentos para la agricultura

Los instrumentos utilizados en la agricultura son los azadones, los machetes y las palas. Los compran en Cháviva o a comerciantes que pasan por el caserío. Finalmente, podemos apreciar cómo los instrumentos de caza y pesca en su gran mayoría son manufacturados por ellos mismos; sin embargo, para la agricultura el indígena tiene que obtenerlos del comercio con los blancos. El siguiente cuadro indica la posesión de los diferentes medios de producción entre los cazadores y pescadores de la comunidad.

UTILES DE CAZA Y PESCA						
MAYAS	HARPO NES =	ATA- RRAJA	ANZUE LOS =	PUYAS	FLE- CHAS=	ARCOS
MIGUEL ARREPICHE				x	x	x
JOSE Ma. MANCHEY		x	x	x		
PEDRO CUNICHE	x	x				
JULIO ARREPICHE		x	x	x		
PABLO ARREPICHE		x	x	x		
ALEJANDRO CUNICHE		x	x			
RAMON ARREPICHE		x	x			
JOSE MANCHEY	x	x	x	x		x
SERGIO MANCHEY		x	x	x		x
REINALDO MANCHEY		x	x	x		
POLO ARREPICHE		x	x	x		
NICOLAS ARREPICHE				x		

Figura 13. Cuadro de útiles de caza y pesca. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel

Continuación cuadro: útiles de caza y pesca

	MAYAS	HARPO NES -	ATA-- RRAYA	ANZUE LOS =	PUYAS	FLE-- CHAS=	- ARCOS
FAUSTINO MANCHEY							
LUCAS MANCHEY		x		x	x		
TEODORO MANCHEY	x	x		x		x	x
JUAN MANCHEY		x					
MARCOS MANCHEY	x	x		x			
CIPRIANO MANCHEY		x				x	x
FELICIANO ARREPICHE		x			x	x	
ARTURO ARREPICHE		x		x	x	x	x

Figura 14. Continuación del cuadro. Tomado del original Los Achagua (1976), Nancy Espinel.

De su análisis podemos apreciar que el número de propietarios de los diferentes instrumentos está determinado por la naturaleza de cada uno de ellos. Entre más simple sea su fabricación, mayor el número de propietarios, y, a mayor grado de dificultad en su elaboración, menor número de propietarios.

Relaciones sociales de producción

Las relaciones sociales de producción en la caza, pesca y agricultura están dadas bajo la forma de equipos de trabajo. Un equipo de trabajo en cualquiera de ellas puede ser integrado por varios miembros de una familia nuclear o por cualquiera de las personas pertenecientes a otra familia. La excepción a ellas, es cuando a la composición de su equipo de trabajo la constituye el proceso de preparación del casabe y del mañoco que es elaborado por los miembros femeninos de la unidad familiar. El grado de movilidad de los equipos de trabajo dentro de Umapo es bastante amplio. Un equipo cualquiera puede pescar, cazar o cultivar en el sitio que le provoque dentro de los límites de la reserva. Cada individuo dentro de un equipo posee sus propios instrumentos. Sólo en las labores de agricultura se produce a nivel familiar un préstamo de ellos.

Las formas de repartición de los productos obtenidos son equitativas entre los miembros del equipo de trabajo cuando se trata de la pesca y de la caza. En ellas se divide en porciones iguales la cantidad de pescados, aves o animales que han sido apresados. Cuando, como en el caso de la pesca, el producto es vendido, la suma de dinero devengada es igualmente dividida. En la agricultura, a pesar de necesitar la ayuda de un gran equipo de trabajo, el producto final es para beneficio familiar y en algunos casos individual cuando el conuco es de algún soltero.

Distribución

Como en toda organización económica, los Achagua disponen de un sistema de distribución de sus productos. La distribución de estos se caracteriza de la siguiente manera:

- **Consumo a nivel familiar**

Está determinado según el grado de necesidades en la familia. Los padres de familia que pasan la edad de los 40 años con un número de 5 hijos, sacan el pescado que ellos consideran suficiente para el sustento de un número determinado de días al cabo de los cuales regresan al río si es necesario. Los jóvenes casados con un promedio de un hijo por familia dejan aproximadamente el 20 % de sus productos para el sustento familiar y venden más del 80 % de lo obtenido en esta actividad.

Los solteros prefieren vender todo el producto recogido. En muy contadas ocasiones se ven coaccionados a ofrecer parte de ello para su familia. El grupo de los adultos como cuenta con una unidad familiar amplia que desempeña el proceso de elaboración de la yuca brava, y forma el casabe y el mañoco, deriva de esos productos el mayor sustento económico a través del comercio con los blancos de la región. Al contrario de los adultos, los jóvenes solteros, como casados, obtienen mayor ganancia de la pesca.

El producto de la caza no es tan abundante como el de la pesca. Por ser en época de invierno cuando el consumo de pescado disminuye, todo lo que tanto hombres casados como solteros obtienen de la cacería es únicamente utilizado para el sustento familiar.

- **Comercio**

El comercio establecido por los indígenas se reduce a los productos que obtienen de la pesca principalmente; también hay comercio con las tortas de casabe y el mañoco, producto hecho a partir de la elaboración de la yuca brava. Otra forma de comercio menos frecuente es la venta de artesanías. El pescado, por ejemplo, es comercializado con los blancos. Existen dos tipos de clientes, *el recogedor* que compra todo el pescado de una faena, y las personas que visitan la localidad con el fin de conseguir 2, 3 o 4 libras de pescado.

El recogedor es una embarcación pequeña que visita la región cuando hay abundancia de pescado. Existen tres de ellos que cubren parte del río en diferentes sitios. Uno va desde Carubare hasta Puerto Guadalupe, con este negocian los Achagua. Otro desde Puerto Guadalupe hasta Remolino y un tercero hasta Puerto López. En esta población lo venden para el consumo local o para comerciantes que lo llevan hasta Villavicencio.

Los precios establecidos por el recogedor fueron los siguientes:

Semana Santa: \$240 la arroba de pescado

Otras épocas: \$90 la arroba de pescado hasta descender a los \$70

Los clientes que visitan la localidad con el fin de conseguir alguna ración de pescado tienen que hacerlo por encargo, pues el indígena prefiere negociarlo con el recogedor. La libra de pescado fue vendida durante el periodo de esta investigación en un valor de \$5.00.

Para sacar el promedio en libras del pescado tomé un límite máximo y uno mínimo, el cual dependía de la mayor o menos cantidad de pescado que se haya recogido diariamente. Este varía entre un pescado que puede llegar a pesar entre 100 y 125 libras hasta uno con un peso de 1, 2, o 3 libras. De la fluctuación entre estos dos límites, deduje la cantidad promedio de pescado y las ganancias obtenidas en un día y en un mes de pesca.

Al día	Total, pesca	Consumo	Comercio	Ganancias
Límite máximo	125 libras	20 libras	100 libras	\$500
Límite mínimo	6 libras	1 libra	5 libras	\$25
Promedio total	65.6 libras	13 libras	52.5 libras	\$262
Al mes	1.968 libras	390 libras	1.775 libras	\$7.785

Tabla 2. Promedio de pesca. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

El casabe y el mañoco se preparan de la siguiente manera. Con machetes o cuchillos raspan la cáscara de la yuca antes de rallarla. El rallador se hace de un pedazo de lata que ha sido perforado con anterioridad, se fija a una tabla con la parte áspera expuesta. Una canoa de madera recoge la yuca rallada, luego se echa entre un exprimidor o se cuelga la yuca de una de las vigas de la casa. En una canasta se recoge la yuca bien exprimida y luego se hecha en un pilón de madera para pulverizarla. Una vez pulverizada la yuca, se cierne en un cedazo o guapa y queda lista para extenderla sobre el budare que ha sido calentado con anticipación. Al extenderse la harina cernida de la yuca sobre el budare caliente, el almidón que ella contiene se afloja y hace que toda la harina extendida se compacte en una sola, formando las tortas de casabe.

El mañoco adquiere la misma preparación que el casabe, pero con la diferencia de que él no es cocinado sobre los budares. Es un alimento pulverizado que lo mezclan con agua o con el caldo del pescado. Su comercio se realiza también con los blancos y mestizos de los alrededores, principalmente con los de Cháviva. El precio establecido es el siguiente:

Tortas de casabe: \$3.00 cada una

Mañoco: \$4.00 la libra

El mañoco tiene más salida que el casabe. Es vendido en *Mapires*, un mapire (cesto de palma) tiene una capacidad de 5 libras de mañoco. Las ganancias que hacen de estos productos son netas. El procedimiento de preparación no exige ningún gasto económico por parte del indígena para su elaboración. La siguiente relación nos da el promedio mundial de la producción de estos dos artículos y la cantidad destinada para el comercio y el consumo.

Producto	Producción	Consumo	Comercio
Casabe	120 tortas	90 tortas	30 tortas
Mañoco	30 libras	10 libras	20 libras

Tabla 3. Producción, consumo y comercio de Casabe y Mañoco. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

Para determinar el ingreso mensual de entrada por padre de familia o individuo soltero en la comunidad, tomé de sus actividades las más representativas económicamente y de las cuales devengan alguna utilidad monetaria para formar parte de transacciones comerciales con los blancos. La pesca y el trabajo por jornal para el grupo de jóvenes entre los 18 y 30 años aproximadamente, y la agricultura para el grupo de adultos.

Para el grupo de los jóvenes se ha establecido el siguiente horario de trabajo en el cual se cambia la actividad según la época. En verano (diciembre, enero y febrero), trabajan por jornal, no para el recogedor. Cuando hace un poco de invierno (abril y mayo), salen al río a pescar y pasa su pesca al recogedor, lo que quiere decir que no trabajan por jornal. En pleno invierno (junio, julio), no pasa el recogedor y se trabaja por mensualidades. Cuando hace un poco de verano (agosto, septiembre, octubre y noviembre), salen al río a pescar y, por consiguiente, pasa el recogedor. De acuerdo con este esquema, podemos analizar los siguiente:

Actividad	Tiempo	Ganancia mensual	Ganancia anual
Pesca	6 meses	\$7.785	\$46.710
Jornal	4 meses	\$750	\$3.000
Mensual	2 meses	\$600	\$1.200

Tabla 4. Actividad económica, ganancias y tiempo de desarrollo. Tomado del original *Los Achagua* (1976), Nancy Espinel.

Para el grupo de los adultos las principales utilidades monetarias son percibidas de la venta del casabe y del mañoco. Las siguientes son las ganancias obtenidas de la venta de dichos productos

- Casabe \$90
- Mañoco \$80
- El total son \$170

No obstante, a pesar de las responsabilidades que tiene un padre de familia adulto con una familia promedio de 5 hijos, su ganancia mensual no asciende sino a un total de \$170. En cambio, en el grupo de jóvenes la mayoría de ellos solteros y unos pocos casados con un promedio de 1 hijo por familia, se presentan ganancias por concepto de solo uno de sus productos, y les deja este una utilidad mensual de \$7.785.

Los institutos y su labor en Umapo

En este aparte haré una presentación de los diferentes institutos que hasta el presente han hecho su aparición en Umapo. Me limitaré a concretar en cada uno de ellos aquellos aspectos que de una u otra forma están incidiendo directamente sobre el funcionamiento de la comunidad.

La División de Asuntos Indígenas

La División Operativa de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno fue creada mediante la Ley 81 de 1958 que comprende las siguientes funciones:

- a) Ejecutar los programas especiales de integración y desarrollo de la población indígena, destinados a incorporarla a la comunidad nacional.
- b) Apoyar, estimular y asesorar a la población indígena para que se organice adecuadamente y pueda incorporarse conscientemente en el proceso nacional de integración y desarrollo.
- c) Velar por la integridad individual y colectiva de los indígenas y orientar los cambios culturales dirigidos a su integración y desarrollo.
- d) Coordinar la participación de los sectores públicos y privados en los programas de integración y desarrollo de las comunidades indígenas a escala regional y local.
- e) Coordinar a nivel regional y local la asistencia que presten las distintas entidades oficiales, privadas o internacionales, en el desarrollo de los programas indigenistas.
- f) Velar a nivel regional y local por el cumplimiento de las disposiciones legales y reglamentarias relacionadas con la población indígena colombiana (Cely, 1970).

En Umapo, la División ha operado principalmente mediante la coordinación de programas educacionales con la Misión Monfortiana y de dotación de una escuela con el ICCE. Programas que posteriormente quedarán explicados. No obstante, la amplitud de acción de esta institución gubernamental, la División ha descuidado el apoyo de factores que precisan de una intervención rápida y eficaz que de no ser llevada a cabo aceleraría el proceso de desintegración que azota a la comunidad Achagua. En orden de prioridad, ellos serían los siguientes:

- La actual situación de tierras que la comunidad atraviesa exige la toma de medidas pertinentes para una reestructuración total de ellas. Ante esta situación, Asuntos Indígenas no se ha manifestado de ninguna manera. Su negligencia es mayor cuando se conoce toda una reglamentación sobre la donación de tierras para indígenas, que no ha sido puesta en práctica; no obstante, permanece la amenaza de la desaparición física y cultural de los Achagua. La División de Asuntos Indígenas en coordinación con el Incora y mediante el Artículo 94 de la Ley 135 de 1961 está facultada para dotar de tierras a las comunidades indígenas que carecen de ellas, o que las poseen, pero en extensión insuficiente. Esa misma ley en lo referente a baldíos nacionales, Artículo 29, decreta que “no podrán hacerse adjudicaciones a baldíos que estén ocupados por indígenas, sino con el concepto favorable de la División de Asuntos Indígenas” (Cely, 1970). A pesar de la buena intención en el contenido de esas normas, su inocencia en el cumplimiento de ellas es total. Nunca en los 14 años de funcionamiento de la División y promulgación de dicha ley, se ha negado la adjudicación de tierras indígenas a colono alguno, a pesar de ser el factor causante de la actual reducción territorial Achagua. Contribuye también a esa institución el desguarnecimiento legal en favor de los derechos indígenas. En el momento en que la invasión se hace efectiva, el indígena prefiere migrar antes que soportar todo el trámite requerido por la justicia colombiana para la legalización de sus papeles.
- La salud. Los programas en el plano de la salud no tienen ninguna continuidad. Con intermedio a veces hasta de un año se presentan algunas brigadas del Ministerio de Salud que reparten entre la población algunos medicamentos para curar el vómito, la diarrea, la fiebre y el dolor de cabeza. También hay indiferencia hacia el apoyo de manifestaciones culturales como danzas y cantos, que, con un poco de empuje, podrían contribuir a la preservación de la cultura.

El Ministerio de Educación

Mediante el Convenio de Misiones firmado el 5 de mayo de 1928 entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia, el Estado faculta a la Iglesia Católica para adelantar las labores educativas en los territorios nacionales. Como consecuencia de estas dos razones: evangelización y educación, la comunidad (objeto de nuestro estudio) está circunscrita dentro del radio de acción de la misión Monfortiana.

El sistema educativo

La educación se presenta como el factor más importante de aculturación por ser ella el vehículo directo que transmite los valores de la civilización y justifica su posición como cultura dominante. A través del sistema educativo se logra la interiorización en el indígena de una psicología y forma de pensar ajenas a las tradicionales.

La enseñanza

Los programas de enseñanza son los del p nsu m oficial elaborados por el Ministerio de Educación, para cualquier escuela del país. El programa consta de cursos como geometría, historia zoológica, botánica, aritmética, geografía, religión y anatomía. Todo indica que las materias que más interesan son las de aritmética y español. La explicación es muy razonable y se deriva fundamentalmente de una necesidad real e inmediata como es la del contacto con la población blanca que los circunda. Las otras materias un tanto fuera de la realidad indígena son totalmente incomprendidas

El profesor

Para su selección no rige ningún criterio específico, aparte del de su buena voluntad para trabajar en la zona. El profesor normalmente adopta una actitud de superioridad, desprecio y desconocimiento total por el grupo. Por ejemplo, prohíbe a los niños hablar Achagua durante las clases, con el consecuente castigo a aquel que lo hiciese, por lo tanto, las clases se dictan en español. Esta actitud es perjudicial desde todo punto de vista para el grupo. Culturalmente, acaba con una de las expresiones más puras que de su cultura poseen, y disminuye el ritmo de progreso en los alumnos que s  aumentaría si la enseñanza se hiciera en la lengua aborigen. En los profesores sus intereses ocupacionales son fundamentalmente la cacería y la pesca. Por esta razón, después de establecer algunos lazos de amistad con los indígenas, se nota alguna variación y suspensión en las horas de clase que pasan a convertirse en tiempo recreacional. La tendencia a la estabilidad en sus cargos es prácticamente nula. Las condiciones de vida se expresan en la baja remuneración y la falta de transporte, las cuales son las principales causantes de la pronta deserción de cualquier profesor que se haga cargo de la escuela.

La escuela

Inicialmente, fue construida una escuela mediante la colaboración **de la comunidad**. **En la actualidad**, cuentan con una construcción realizada por el ICCE. Desafortunadamente, esta última no ha podido ser ocupada. La región requiere un tipo de construcción diferente a la que fue empleada y el indígena prefiere -para su comodidad- seguir habitando la escuela antigua. Los factores que no han permitido que la escuela construida por el ICCE haya sido ocupada son los siguientes: 1) la teja de zinc expuesta directamente a los rayos del sol acalora demasiado el salón, y 2) el reducido espacio dejado para su ventilación no permite la suficiente entrada de aire.

Las misiones

El Instituto Lingüístico de Verano – ILV

Forma parte de la organización de la *Wycliffe Bible Translators*. Es la segunda agencia misionera en el mundo y su influencia se ha extendido a 25 países. La organización combina los objetivos evangélicos con el desarrollo de la lingüística descriptiva. Se estableció en Colombia, según el contrato firmado el 21 de febrero de 1962 por el Ministro de Gobierno, doctor Fernando Londoño, y el Director General del Instituto, doctor Guillermo Townsend. El convenio establecido entre las dos partes tiene por objeto la realización de un programa de investigación entre los grupos indígenas de carácter lingüístico y antropológico, así como la realización de algunas finalidades de tipo social, cívico, moral y sanitario. Aunque no existe ninguna evaluación estricta, es posible afirmar que, si bien los trabajos lingüísticos del instituto tienen una base científica, su enfoque fundamental no es otro que el religioso. El instituto camufla su proselitismo bajo fines que sus miembros suelen llamar antropológicos. Dentro de la Antropología, los grupos llamados a extinguirse son punto principal de su investigación. Dicha institución, según el contrato, dice tener fines exclusivamente antropológicos ¿por qué, entonces, siendo los Achagua un grupo en vías de extinción no han sido objeto de su estudio?

La pregunta encuentra su respuesta en dos razones principales: la prohibición que esa doctrina hace del licor y del cigarrillo, y la fijación de un horario a cumplir que incluye horas de meditación, canto y lectura de pasajes bíblicos. Esto fue posible de implantarlo entre los Achagua y el Instituto, cuyo fin primordial es la conversión a la doctrina evangélica, la cual decidió retirar su base de Umapo.

Hay un hecho fundamental y es el que la traducción de textos está siendo utilizada para traducir la biblia a las lenguas aborígenes. En los días en que el misionero visitó a los Achagua, se hicieron algunas grabaciones sobre relatos bíblicos en español y luego fueron transcritas por el capitán en el dialecto Achagua. Entre ellas encontramos los pasajes de *El Hijo Pródigo*, *El nacimiento de Jesús*, *El arca de Noé* y la *Resurrección del Señor*.

Como se trata de un material didáctico, se ha utilizado como un instrumento de cambio que por su naturaleza afecta en todos los niveles la vida de los grupos indígenas. Su incidencia queda manifiesta en dos puntos, a saber:

- A través de ellos, la introducción de cualquier tipo de modificación en el campo religioso significa el desencadenamiento de cambios culturales que inciden notablemente en otros aspectos de la cultura, hasta producir la desintegración de la vida económica y social del grupo.
- Por medio del material pictórico como hachas, puntillas, peinillas, etc., y escrito de las cartillas, especialmente leyendas, se da al indígena una serie de nuevos lineamientos que corresponden al mundo occidental. Este fenómeno conlleva a la formación de nuevas necesidades, que, en la mayoría de los casos, no pueden ser satisfechas.

La Misión Monfortiana

La iglesia católica delegó sus funciones en el departamento del Meta a la Misión Monfortiana. En un principio tuvo su sede en Orocué, luego, cuando se fundó Puerto Gaitán, los Monfortianos trasladaron su centro a esta población. Se supone que la misión tiene bajo su responsabilidad el aspecto religioso y educacional de la comunidad. Sin embargo, actualmente tanto el uno, como el otro, han sido descuidados. En el aspecto religioso el cura no desempeña ninguna función proselitista. Prácticamente, después de la desarrollada por la Misión Jesuita con sus antepasados, no ha habido otra que la fomente de igual manera. Si ellos acuden en su ayuda para bautizos y matrimonios es más por tratarse de requisitos legales ante la autoridad que por una necesidad espiritual.

En el aspecto educacional, la misión se conforma con pagar un profesor -que nunca supervisa- y con enviar cierta cantidad de cuadernos, lápices, tizas y cartillas, que en la mayoría de los casos no alcanzan para terminar el año escolar. Para finalizar, vale la pena anotar que, de conformidad con la Constitución Nacional (Artículo 53), “El Estado garantiza la libertad de conciencia y nadie podrá ser compelido a profesar creencias, ni a profesar prácticas contrarias a su conciencia”. No obstante, el derecho de los grupos indígenas colombianos de profesar su propia religión nunca les ha sido reconocido, por el contrario, han sido el blanco de acción de todo tipo de institución religiosa que ha llegado al país.

Conclusiones

Opera casi por completo la deculturización de la comunidad por la colonización. Encontramos un grupo tribal casi desintegrado. Se ha producido una crisis total en el complejo cultural Achagua expresada en el desarraigo del propio *ethos* cultural y por su parte, la asimilación de la cultura nacional. A pesar de que no se puede construir un itinerario preciso de este desarrollo, quiero aprovechar este aparte para esbozar en los siguientes puntos cómo ha sido la desintegración de la cultura Achagua:

- Antes del descubrimiento de América, las tierras de hoy colonizadas por los blancos, eran heredadas de los aborígenes o primitivos habitantes del Nuevo Reino de Granada. El cultivo por el sistema de trabajo comunitario y la distribución equitativa de sus cosechas requerían una distribución de la tierra igualmente y no la concentración de ella en manos de particulares.
- En el año de 1531 se marca la etapa inicial de aculturación para los Achagua. Ella significa la imposición de la fe y el establecimiento de nuevas fórmulas jurídicas extraídas del derecho romano, y sintetizadas en la *Recopilación de las leyes de Indias*. El impacto de la conquista trajo un notorio retraso cultural y una reducción considerable de la población indígena.
- La colonia se caracteriza por la convivencia de las tradiciones nativas con las introducidas por la metrópoli. De la amalgama de estas dos formaciones se crearon instituciones como las reducciones, las mitas, el tributo y en general la explotación de la mano de obra indígena.

- Finalmente, en la época de La República muchos de los cambios introducidos por las nuevas reformas fueron totalmente opuestos a los intereses indígenas. Se vivió en ella la total destrucción de las bases territoriales, como el medio natural del hábitat Achagua. De la coyuntura resultante de esos tres periodos, he relevado aquellos aspectos cuya comprensión consideré básica para el mejor entendimiento del caso Achagua, como actualmente se presenta.
- Los baldíos nacionales fueron el punto de atracción para la expansión de la colonización de la llanura. Ella trajo consigo la apertura de vías de comunicación y la instalación de hatos y pueblos, los cuales activaron el comercio de la región.
- Como el proceso de colonización día a día es más intenso, el indígena ha optado por el aislamiento hacia sitios a donde la influencia del colono blanco no tenga tanto impacto en el territorio. Derivado de ello, aparece un nuevo sistema de tenencia de la tierra. La concentración de ella en hatos o fincas limítrofes con la reserva cuya extensión oscila entre las 5.000 y 6.000 hectáreas, por la baja calidad de los suelos todas ellas están dedicadas a la ganadería.
- El Achagua pasó a formar parte de la fuerza de trabajo que los hacendados requieren para la realización de sus labores agrícolas y ganaderas. Participan de ella principalmente en los hatos de las Leonas, el Turpial, Buenos Aires, Angosturas y Umapo.
- La modalidad de trabajo más aceptada entre los Achagua es la del jornal. Por su naturaleza, es un tipo de trabajo que permite al indígena seguir relacionado con su familia y su comunidad.
- El poblador blanco, ya sea el misionero o el colono, ha sido el agente directo y principal disociador de la relación tan íntima entre el indígena con su medio y con su comunidad. Ella se manifiesta en los siguientes hechos: a) una tendencia actitudinal individualista hacia la venta de Umapo. Lo demuestra el caso actual de la familia Arrepiche; b) las actitudes de caza y de pesca han sido notablemente influenciadas por la acción colonizadora. Si el indígena por conocimiento y compenetración con el medio que lo rodea sabe que puede tomar de su hábitat natural y en qué época, el blanco no, él se mueve en un medio de indiferencia total hacia el equilibrio ecológico que debe existir. Para un colono dichas actividades no son fundamentales como medio de adquisición de alimento. Él está acostumbrado a adquirir algo por medio de la compra de artículos, para su supervivencia. Para el indígena y su comunidad la situación se torna diferente, pues deviene de la naturaleza el único medio alimenticio libre de cualquier valor monetario.
- El uso de numerosos útiles de la cultura blanca se ha ido incorporando a la vida indígena. En la cocina se usan ollas, platos, tazas y cubiertos de aluminio.
- La vestimenta tradicional ha sido reemplazada tanto en el hombre como en la mujer por el uso de trajes al estilo occidental.
- Las fiestas y bailes propios van perdiendo su autenticidad. Se introduce el *cuatro* (instrumento de cuerda llanero) en reemplazo de instrumentos como el botuto y el carrizo; el joropo es también un ejemplo de cómo este reemplaza bailes típicos como el *Botuto* y *Carrizo*, tocados (además) por los instrumentos que llevan estos nombres. Con frecuencia encontramos también el uso de radio transistor, relojes, etc.

- Finalmente, debemos observar que el problema objeto de este estudio se hace extensible a los problemas básicos de la mayoría de grupos tribales colombianos. El contacto interétnico con la cultura nacional predominante presenta en sus relaciones posiciones totalmente asimétricas. Es decir, el indígena no se encuentra situado igualmente en el proceso, sino en desigualdad.

Solamente se podría pensar en un estado de igualdad para los grupos indígenas colombianos mediante la reestructuración global de la sociedad colombiana. Como ello pasaría más al campo de las quimeras que al de las soluciones prácticas, sugiero para el tratamiento del problema los siguientes objetivos:

1. A partir de sus actividades, comportamiento y expectativas hacia la vida, dar libertad de decisión al indígena para tomar determinaciones sobre su propio destino.
2. Se necesita de una cuidadosa labor de investigación que analice el grado de evolución económica, social, política y religiosa para lograr que la comunidad no pierda lo poco que le queda de su autenticidad, sino que llegue a mejores niveles y a una mayor participación desde su propio *ethos* cultural.
3. La protección territorial es vital para salvaguardar la integridad física de esta comunidad. Es de carácter urgente el asegurar tierras suficientes para sus actividades agrícolas, de caza y pesca. Ello se lograría mediante la aplicación de la Ley 35 de 1961 que trata sobre la dotación de tierras para comunidades indígenas.
4. Revisión a fondo de los aspectos religioso y educacional, para evitar la propagación de conceptos e ideas que afectan la cosmovisión de los Achagua.
5. Fortalecimiento de las instituciones indigenistas en el que se contemple el cambio de políticas paternalistas cargadas de conceptos prejuiciados de la cultura occidental.

Referencias

- Banco de La República. (1966). *Boletín Cultural Bibliográfico*. Vol. IX.
- Borda, J. (1872). *Historia de la compañía de Jesús en La Nueva Granada*. Imprenta de San Lejai.
- Cely, E. (1970). *Legislación Nacional sobre indígenas*. Imprenta Nacional.
- Chávez, M. (1971). *Apropiación de la tierra y reforma agraria*. Incora.
- Colmenares, G. (1973) *Historia económica y social de Colombia 1537 - 1719*. Universidad del Valle.
- Costa, L. (1970). *Transición social en Colombia*. Centro de Investigaciones para el Desarrollo. Tercer Mundo.
- Delgado, D. (1914). *El Vicariato Apostólico de Casanare. Colombia*. Editorial Luis Gili.
- Espinell, N. (1976). Los Achagua. [Tesis de pregrado]. Universidad de los Andes, Colombia. <https://co.antropo-tesis.alterum.info/?p=1115>
- Fals, O. (1973). *El hombre y la tierra en Boyacá*. Editorial Punta de Lanza
- Franco, E. (1976). *Las guerrillas del Llano*. Ediciones Hombre Nuevo.
- Friede, J. (1972). *El indio en lucha por su tierra*. Editorial La Chispa.
- Ganuza, M. (1920). *Las misiones Candelarias*. Imprenta San Bernardo.
- Gilhodes, P. (1974). *Las luchas agrarias en Colombia*. Editorial La Carreta.
- Gumilla, J. (1955). *El Orinoco Ilustrado*. Editorial A.B.C.
- Instituto Colombiano de la Reforma Agraria [INCORA]. (1973). *Reforma Social Agraria. Leyes 135 de 1961; 1ra de 1968 y 4ta de 1973*. INCORA.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. (2008). *Atlas Básico de Colombia*. Autor.
- Jaramillo, J. (1968). *Ensayos sobre la historia social colombiana*. Biblioteca Universitaria de Cultura Colombiana.
- Jerez, H. (1952). *Los Jesuitas en Casanare*. Prensa del Ministerio de Educación Nacional.
- Liévano, I. (1972). *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Tercer Mundo.
- Mesa, D. (1972). *El problema agrario en Colombia 1920 - 1960*. El Tigre de Papel.
- Nieto, L. (1962). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. La Oveja Negra.
- Nieto, L. (1971). *El café en la sociedad colombiana*. La Soga al cuello.
- Oficina de Planeación Departamental del Meta. (1972). *Monografía, folclor, cultura y turismo*. Gobernación del Meta.
- Oficina Departamental de Planeación. (1966). *Anuario Estadístico del Meta*. Autor.

- Ortega, E. (1943). *Villavicencio 1842 – 1942*. Prensa de la Biblioteca Nacional.
- Ossa, P. (1937). Geografía de la Intendencia Nacional del Meta. *Suplemento de la Revista de Agricultura*, 4758-4783.
- Pacheco, J. (1989). *Los jesuitas en Colombia*. Editorial San Juan Eudes.
- Pardinas, F. (1969). *Metodología y técnicas de investigación en Ciencias Sociales*. Editorial Siglo XX.
- Pérez Ramírez, G. (1971). *Planas: Un año después*. Editorial América Latina.
- Reyes, A. (s.f.). *Planas*. Ministerio de Gobierno, Dirección de Integración y Desarrollo de La Comunidad.
- Rivero, J. (1956). *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Empresa Nacional de Publicaciones.
- Steward, J. & Faron, L. (1959). *Natives People of South America*. McGraw-Hill.
- Tamayo, H. (1970). *La reforma agraria en Colombia. Base para una evaluación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Terray, E. (1971). *El marxismo ante las sociedades primitivas*. Lozada S.A.



UNIMETA

— ■ *Fundada en 1985* ■ —