

### Cultura y guerra. Los Sindagua de la Laguna de Piusbí (el Trueno) a comienzos del siglo XVII

#### RESUMEN

En las primeras décadas del siglo XVII se llevó a cabo una guerra de exterminio contra los indígenas Sindaguas. De esas acciones militares se conservaron algunos documentos elaborados entre 1634 y 1635, que aunque escasos y parcos en información, constituyen una de las pocas fuentes actualmente disponibles para formarse una idea sobre ese grupo. Este artículo analiza esa documentación para tratar de entender las prácticas culturales de los Sindagua sobre la base de que lo que llamamos cultura, entendida ésta en términos de Geertz como la estructura de significados a través de la cual se interpretan los fenómenos de la vida cotidiana, presenta cierta organicidad. Esto último implicaría que las prácticas guerreras con que opera una colectividad se estructuran en consonancia con el conjunto de sus prácticas culturales y, en esa medida, proporcionan información sobre aspectos que no se restringen a la guerra. Se trata de una propuesta metodológica que busca ampliar el rango de utilización de documentación disponible en los archivos.

#### PALABRAS CLAVE

Barbacoas, Awa, Sindagua, cultura, Patía, costa Pacífica, período colonial, guerra, siglo XVII, metodología.

### Culture and War. The Sindagua of Lake Piusbí (Thunder) at the Beginning of the Seventeenth Century

#### ABSTRACT

In the first decades of the seventeenth century, a war to exterminate the Sindagua indigenous group was carried out. A few documents from this military campaign survive. Although limited in number and short on information, these documents, written in 1634 and 1635, are one of the few available sources through which we can develop a sense of this group. This article analyzes these documents to try and understand the cultural practices of the Sindagua. The analysis rests on the idea that culture -understood (in Geertzian terms) as the structure of meanings through which the phenomena of daily life are interpreted- is somewhat organic. This implies that the practices of warfare within a particular group of people exhibit an underlying structure that is congruous with its other cultural practices. Thus, practices related to warfare can shed light on cultural elements beyond war. In this manner, the article offers a methodology that expands the utility of existing archival documents.

#### KEY WORDS

Barbacoas, Awa, Sindagua, Culture, Patía, Pacific-coast Region, Colonial Period, War, Seventeenth Century, Methodology.



Marta  
Herrera  
Ángel

Politóloga de la Universidad de los Andes, con Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y PhD en Geografía de la Universidad de Syracuse, Nueva York, Estados Unidos. Profesora Asociada del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Miembro del Grupo de *Historia Colonial* (Categoría B en Colciencias). En los últimos años sus intereses investigativos se han centrado en la vinculación entre prácticas culturales, ordenamiento espacial y control político durante el período colonial, y sus continuidades y rupturas con la historia prehispánica. Su trabajo más destacado es *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII* (Medellín: La Carreta Editores E.U. - Universidad de los Andes -CESO - Icanh, 2007 [1ª ed. 2002]), por el que recibió en el año 2000 el premio de Ciencias Sociales y Humanas de la Fundación Alejandro Ángel Escobar. Uno de sus trabajos recientes es "Milenios de ocupación en Cundinamarca", Jorge Augusto Gamboa, comp., *Los Muisca en los siglos XVI y XVII. Miradas desde la Arqueología, la Antropología y la Historia*, Colección Estudios interdisciplinarios sobre la Conquista y la Colonia de América 4 (Bogotá: Uniandes, 2008), 1-39. maherrer@uniandes.edu.co

# Cultura y guerra. Los Sindagua de la Laguna de Piusbí (el Trueno) a comienzos del siglo XVII\*

## INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XVI y al parecer con mayor intensidad en las primeras décadas del siglo XVII se intensificaron las acciones bélicas contra los indígenas Sindaguas, quienes atacaban en una extensa área que se extendía desde los valles interandinos de los ríos Patía y Guáitara, hasta la isla del Gallo en el mar Pacífico (véase mapa No. 1). Los estudios adelantados en el siglo XX sobre los indígenas Awa (asentados en el departamento de Nariño, al sur de Colombia y en el norte de Ecuador y conocidos también como Cuayquer o Quayquer) han dis-cutido las relaciones existentes entre este grupo y los Sindagua que protagonizaron los ataques mencionados<sup>1</sup>. A partir del análisis de los padrones de los indígenas de la provincia de las Barbaças, a la que en la Colonia estaba adscrito jurisdiccionalmente el pueblo de Cuayquer y a donde fueron desterrados los indígenas Sindaguas sobrevivientes, este artículo parte de la base de que si bien se trata de comunidades diferentes, compartían una base cultural relativamente similar, incluido al parecer el idioma<sup>2</sup>. Con las debidas reservas, dados los cambios que se han operado en la cultura Awa en los últimos siglos, alguna información sobre sus prácticas culturales puede resultar de utilidad para entender el sentido de parte de la información que proporciona la documentación.

\* Versiones preliminares de este artículo fueron presentadas como ponencias en las *Primeras jornadas internacionales de Arte, Historia y Cultura Colonial. América: un recorrido de identidad*, Museo de Arte Colonial y Museo Iglesia Santa Clara, Bogotá, mayo 3 al 5 de 2007 y en el XIII Congreso Colombiano de Historia, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, agosto 22 al 25 de 2006. Este artículo pudo realizarse gracias a la financiación de la Fundación Ann Osborn y del CESO de la Universidad de los Andes. Theres Gahwiler, generosa y desinteresadamente me hizo llegar fotocopias de documentos del Archivo General de Indias (en adelante AGI) que fueron fundamentales para la elaboración del artículo. También he recibido el apoyo del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes y la entusiasta ayuda de los estudiantes de pregrado y maestría en Historia y Antropología de esa Universidad, que han participado como asistentes en esta investigación: Juan Camilo Niño, Santiago Muñoz, Mónica Hernández y Santiago Jara. A todos ellos, ¡muchas gracias!

1. Actualmente buena parte de los asentamientos Awa se encuentran al occidente de la cordillera andina, a alturas inferiores a los 2.000 m sobre el nivel del mar, hasta las cercanías a la costa del Pacífico, en la zona ubicada entre los ríos Telembí y Mira, en territorios colombianos y ecuatorianos. Los señalamientos sobre el territorio ocupado por el grupo presentan algunas variaciones, pero a grandes rasgos es el señalado, véase, Ann Osborn, "Kinship and Land Tenure amongst The Kwaiker of Southern Colombia" (mecanografiado, tesis de Maestría en Antropología Social, University of London, 1967), 1-2 y *Estudios sobre los Indígenas Kwaiker de Nariño* (Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Antropología e Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, 1991), 15; Jeffrey D. Ehrenreich, *Contacto y Conflicto. El Impacto de la Aculturación entre los Coaiquer del Ecuador* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1989), 33-37; Eugen Haug, *Los Nietos del Trueno. Construcción Social del Espacio, parentesco y Poder entre los Inkal-Awa* (Quito: Abya-Yala, 1994), 71-72; Benhur Cerón Solarte, *Los Awa-Kwaiker. Un grupo indígena de la selva pluvial del Pacífico Nariñense y el Nor-Occidente Ecuatoriano* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1986), 13.
2. Véanse, a manera de ejemplo, las numeraciones de 1720 del pueblo de Cuayquer (AGN (Bogotá), *Encomiendas*, 30, ff. 168r. a 172r.); de indígenas Nulpes y Sindaguas (ACC (Popayán), Sig. 2940, ff. 23v. a 26v.); de indígenas Sindaguas (ACC (Popayán), Sig. 2940, Col. CI, 17t., ff. 17v. a 20v.); de indígenas Sindaguas del sitio de San Yldefonso (ACC (Popayán), Sig. 2940, Col. CI, 17t., ff. 8r. a 17v.) y de indígenas Sindaguas y Cuasmingas (ACC (Popayán), Sig. 2940, Col. CI, 17t., ff. 30v. a 33r.).



de un todo relativamente coherente que las disciplinas académicas actuales tienden a diferenciar, más por efectos prácticos que porque esa división refleje el fenómeno estudiado. El manejo del espacio, por ejemplo, incide, se articula y refleja en el lenguaje, en la medida en que este último proporciona un cuerpo de categorías mediante las cuales se comunican y, hasta cierto punto se piensan, los fenómenos espaciales. Lo contrario es igualmente válido: el lenguaje incide, se articula y refleja en el manejo del espacio.

De la misma manera, las prácticas guerreras que se utilizan dentro de una colectividad se estructuran en consonancia con el conjunto de sus prácticas culturales, y por tanto proporcionan información sobre aspectos que no se restringen a la guerra. Desde luego, las extrapolaciones que pueden hacerse son limitadas y deben manejarse con cuidado. En el caso de los Sindagua sólo se cuenta con escasa información recopilada por sus enemigos. De hecho, esta característica hace que la documentación proporcione más elementos para estudiar las prácticas guerreras y en general culturales de aquellos que registraron tal información, que para estudiar las de los mismos Sindaguas, pero ese no será el tema al que se le otorgue un mayor peso en el análisis.

Por otra parte, tanto *guerra* como *violencia* son sólo conceptos y como tales resultan útiles, pero también engañosos. Uno y otro generalizan, pero en la práctica tanto la guerra como la violencia se enmarcan dentro de pautas culturales que establecen no sólo los límites de lo posible dentro de un grupo determinado, sino también el sentido y el significado que se le da a las acciones que estructuran una relación agresiva. Consumir la carne del enemigo, por ejemplo, es algo que puede o no estar dentro de los límites de lo posible que se establece dentro de una cultura. Despojar a los muertos de sus cabezas puede ser una práctica común a dos grupos, pero tener para ambos significados muy distintos. La acción a la que un grupo otorga una inmensa valoración, para el otro constituye la muestra de mayor perfidia. Con frecuencia el ganador logrará imponer su versión de los hechos, calificar de heroicas acciones que para su enemigo eran consideradas como delitos y colocar bajo su dominio al vencido. Todo esto se aprecia en la guerra contra los Sindagua, pero lo que sobresale al estudiarla con detenimiento, luego de haber tenido acceso al estudio de otra guerra (específicamente la que se adelantó en el siglo XVIII contra los Chimila en las llanuras del Caribe<sup>5</sup>), es el hecho de que la forma como se desarrolla depende de los patrones culturales de los grupos en conflicto. Esos patrones varían en función al tiempo, pero también al espacio y más precisamente al espacio ocupado por una o varias culturas que se comunican e interrelacionan mediante las acciones bélicas.

5. Véase: Marta Herrera Ángel, *Ordenar para Controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos, siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia, 2002), cap. VI; "La geografía de la guerra. Los Chimila y el Estado colonial durante el siglo XVIII", en *Un Caribe sin plantación. Memorias de la cátedra del Caribe colombiano*, comp. Alberto Abello Vives (San Andrés: Universidad Nacional, Observatorio del Caribe Colombiano, 2006), 141-191; "'Chimilas' y 'Españoles': el manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII", *Memoria y Sociedad. Revista del Departamento de Historia y Geografía* 7:13 (noviembre del 2002): 5-24; y "Confrontación Territorial y Reordenamiento Espacial. "Chimilas" y "Españoles" en la Provincia de Santa Marta, siglo XVIII", en *Indígenas, Poblamiento, Política y Cultura en el Departamento del Cesar*, eds. Leovedis Martínez Durán y Hugues Sánchez Mejía (Valledupar: Ediciones Unicesar, 2002), 29-106.

### 1. LOS NOMBRES

Un aspecto que sobresale en la documentación relativa a la incursión militar que se adelantó contra los Sindagua entre 1634 y 1635 -y más específicamente en el proceso que abrió contra los indígenas Francisco de Prado y Zúñiga en 1635-, es la importancia misma de los nombres de los indígenas involucrados. Buena parte del expediente consiste en nombres, algunos de los cuales son utilizados en la actualidad por los Awa, y otros coinciden con palabras en su idioma. *Isu*, el nombre de un cacique, significa tigre, que equivale al jaguar americano, al que varios grupos amerindios le atribuyen una gran fuerza espiritual asociada con las actividades chamanísticas<sup>6</sup>; *Pius*, se traduce como trueno, término con una importante significación dentro de la mitología Awa y de muchos otros grupos amerindios; *Pil* es ceniza, seco, sucio; *Pichin*, poco; y *Pail*, olla de barro.

En los diferentes testimonios los declarantes mencionan por sus nombres a los que participaron en los ataques Sindaguas, de forma tal que una proporción importante del testimonio la ocupan los nombres. La enumeración es precisa, sólo en pocos casos algunos testigos afirmaron no conocer determinados nombres, lo que indicaría una gran familiaridad con las personas que participaron en los ataques y sugiere que entre los Sindagua se prestaba especial importancia al conocimiento detallado de los nombres.

En la documentación colonial relativa a las confrontaciones con los indígenas la práctica de relacionar detalladamente los nombres, hasta donde he podido apreciar, no fue generalizada. No se observa, por ejemplo, en los expedientes relativos a la guerra contra los Chimila en el siglo XVIII. En esa documentación sólo esporádicamente se menciona uno que otro nombre. En un largo proceso adelantado contra indígenas sometidos que fueron acusados de participar junto con los “indios bravos”, es decir, no sometidos, uno de los aspectos que se trató de establecer en el testimonio fue la identidad de otros participantes, con el fin de apresarlos. Aun así, la referencia a los nombres ocupa un lugar relativamente secundario respecto a la narración de los ataques, y aunque los testigos precisan la identidad de otros participantes en las agresiones, es frecuente que varias de las referencias sean vagas. En general los testigos sólo dicen conocer por sus nombres a algunos de los participantes, a otros por el apellido y, en ciertos casos, proporcionan una referencia imprecisa de la identidad del otro, observando por ejemplo que era “hijo o nieto de la vieja Damiana”, es decir, alguien más conocido en la población<sup>7</sup>.

En el proceso contra los Sindagua la insistencia que se observa en los distintos testimonios por mencionar uno a uno a los participantes en los ataques llama la atención, pero este elemento resulta aún más llamativo si se considera que entre los actuales Awa se les dan dos nombres a las personas en diferentes ceremonias de

6. Las referencias al jaguar en la cosmología amerindia abundan. Véase, por ejemplo, Gerardo Reichel-Dolmatoff, *El Chaman y el Jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia* (1975) (México: Siglo XXI Editores, 1978).

7. AGN (Bogotá), *Juicios Criminales*, 184, ff. 31r. a 177v.; véase en particular, ff. 32r. a 78v.

bautizo: el “de agua” -indígena- y el del “padre” -católico-, pero estos nombres no son usados en la vida cotidiana<sup>8</sup>. Por el contrario, se mantienen en secreto, utilizando en su defecto términos de parentesco e incluso cambiándolos para ocultarlos de los forasteros<sup>9</sup>. Adicionalmente los nombres se cambian al modificarse la posición del individuo dentro de la sociedad, de forma que el nombre que tiene una persona cuando niño es distinto del que tiene de adulto, lo que según Osborn, sugiere que el “alma” del individuo se transforma<sup>10</sup>. Ocultar el nombre puede verse como un indicio de que se considere sagrado<sup>11</sup>, pero además, actualmente dentro de otros grupos amerindios en los que la actividad guerrera ocupa un papel importante, como los Yanomamo, los nombres de las personas también se mantienen en secreto<sup>12</sup>. Las razones y funcionalidad del sigilo respecto a los nombres son variadas y usualmente los Yanomamo no reconocen que se presente, pero uno de ellos explicó que de llegar a ser conocido el nombre de una persona por su enemigo, éste podía pronunciarlo con malas intenciones y ocasionarle daños al cerebro de la víctima, causándole la muerte. El sigilo, sin embargo, no impide que los nombres de todos sean conocidos en un amplio radio de varios kilómetros, que cubre varias aldeas<sup>13</sup>.

En un análisis sobre los conflictos interétnicos sostenidos entre dos grupos Tukano Oriental en el Vaupés -los Makuna y los Tanimuka-, posiblemente antes de que los portugueses incursionaran en sus territorios, Cayón documenta un fenómeno similar en el que conocer el nombre de una persona facilita que sea atacado en el pensamiento<sup>14</sup>. Otros autores se refieren al “hecho, relativamente común en la Amazonía, de evitar la auto-referencia en el plano de la onomástica personal: los nombres no son pronunciados por sus portadores ni en su presencia; nombrar es externalizar, separar (d)el sujeto”<sup>15</sup>. Si bien la información disponible no permite adelantar mayores conclusiones, cabría la posibilidad de que la insistencia que se nota en el proceso por precisar los nombres de los Sindagua acusados de atacar a los “españoles” no fuera precisamente ingenua y tuviera un objetivo más cercano a la agresión. De haber sido así, el ataque se habría formulado desde la perspectiva cultural de los Sindagua y no sólo en términos de la lógica cultural europea. Esta práctica podría ser vista como una estrategia, pero además cabe la

8. Ann Osborn, *Estudios sobre los indígenas Kwaikuer*, 174.
9. Ann Osborn, *Estudios sobre los indígenas Kwaikuer*, 218 y Eugen Haug, *Los Nietos del Trueno*, 45 y nota 24. Este último autor se refiere específicamente al nombre que se les da a los indígenas durante el rito católico del bautismo y asume que lo olvidan por no utilizarlo entre ellos.
10. Ann Osborn, *Estudios sobre los indígenas Kwaikuer*, 219. Osborn también se refiere a la pluralidad de almas.
11. Emile Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* [1912] (Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968), 315-316.
12. Rita Ramos Alcida, *Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami* (Sao Pablo: Editora Marco Zero y Editora Universidade de Brasília, 1990), 209-257.
13. Rita Ramos Alcida, *Memórias Sanumá*, 230: “que se o nome de uma pessoa chegar aos ouvidos de um inimigo, este pode pronunciar-lo com más intenções, o que poderá acarretar em danos para o cérebro da vítima, matando-a.”.
14. Luis Cayón, “De la guerra y los jaguares. Aproximación a las guerras interétnicas en la Amazonia”, *Revista de Antropología y Arqueología* 14 (2003): 78-119, p. 104. El análisis se basa en un relato sobre esa guerra, de la que no se conocen referencias documentales, por lo que su ubicación temporal es incierta. El autor se inclina a pensar que tuvo lugar antes del contacto con los portugueses que, al parecer, se inició hacia la segunda mitad del siglo XVII (Luis Cayón, “De la guerra y los jaguares”, 86 y 88).
15. Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena”, en *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, eds. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas -IWGIA-, 2004), 37-80, p. 51.

posibilidad de que la incorporación del sistema de significados de la población nativa tuviera un carácter mucho más profundo, que comprometiera el sistema de creencias de sus agresores; en otras palabras, que no se tratara sólo de una estrategia pragmática, sino que se considerara que, al nombrar, efectivamente se estaba atacando al enemigo, se estaba externalizándolo, separándolo de sí mismo.

Respecto a esta posibilidad, es de anotar que Prado y Zúñiga, quien estaba a cargo de las acciones contra los Sindagua y dirigió el juicio contra ellos, no era una persona formada únicamente dentro de las pautas culturales españolas. Desde su niñez Prado se había criado en las provincias de las Barbacoas, sobre las que tenía una larga y particular experiencia y en donde también se habían enfrentado a los indígenas sus tíos y hermanos<sup>16</sup>. La profundidad de tal conocimiento se refleja en el hecho de que hablara y entendiera la lengua materna de la provincia, denominada lengua Malla<sup>17</sup>. En otras palabras, hablando en términos culturales, Prado y Zúñiga era un “mestizo” Sindagua (o si se quiere un “híbrido”), que manejaba elementos culturales europeos y también Sindaguas.

## 2. LOS TROFEOS DE LA GUERRA: LA ESCLAVITUD, LA ANTROPOFAGIA Y EL VESTUARIO

Es factible que en las Juntas o Borracheras que realizaban los Sindagua para celebrar sus victorias consumieran carne de sus enemigos, como lo sugiere la declaración de Anton Bodoque. Según él, luego del ataque a un hato en el valle del Patía Nano de Abajo había resultado muy mal herido, por lo que fue “a su casa y bio avia en ella los arriba referidos

que estaban en una gran borrachera donde bido quatro caveças de los que abian muerto y carne de yn[di]o que tenian para comer”<sup>18</sup>. De múltiples declaraciones se desprendería que un objetivo importante de los ataques de los Sindagua era proveerse de carne humana, que consumían cocinada o ahumada en barbacoas<sup>19</sup>, y de esclavos. En general se puede apreciar casi como una constante que daban muerte a los indígenas de mayor edad y se llevaban a los jóvenes (chinas y muchachos). Estos últimos, mucho más dúctiles para ser esclavizados o sometidos que los hombres y mujeres adultas<sup>20</sup>.

Una valoración especial parecen haber dado a las cabezas de los enemigos, sobre cuyo manejo los documentos dejan en claro su asociación con lo sagrado, aunque no entran a precisar o a describir el manejo que se les daba y la percepción que de ellas se tenía. Respecto al ataque a Domingo Ortes se señaló que “se llevaron las caveças y enpalaron despues de aver hecho con ellas sus seremonias”<sup>21</sup>. Del pueblo de Sacampus también trajeron cabezas ahumadas “para sus hechisos”<sup>22</sup>. Éstas eran ahumadas y conservadas, según reportaron

16. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, No. 66 (1), f. 2v. y AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, No. 67 (2), f. 2v.

17. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, No. 67 (2), ff. 13v. y 49r.

18. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 18v.

19. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 14v.

20. Una práctica similar desarrollaron los “españoles” en sus incursiones para capturar esclavos en las llanuras del Caribe, documentada para finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, pero posiblemente con antecedentes más remotos (AGN (Bogotá), *Historia Eclesiástica*, 15, ff. 255r. y 260v. y Marta Herrera Ángel, *Ordenar para Controlar*, 257-8 y 280).

21. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 11r.

algunos testigos<sup>23</sup>, y la observación que se hizo de que eran “empaladas” sugiere que se colocaban en un lugar donde pudieran ser exhibidas, pero la información no proporciona más elementos al respecto. Al parecer se consideraban trofeos de guerra y eran conservadas por los caciques<sup>24</sup>. Posiblemente, al igual que sucedía con otros grupos del valle del río Cauca, estas cabezas ponían de manifiesto la fuerza, el poder y la valentía de los caciques, y se buscó exhibirlas del modo más llamativo posible en sitios asociados con actividades rituales<sup>25</sup>. En la costa Pacífica del Suroccidente colombiano prácticas como las descritas parecen haber tenido lugar en otros tiempos, aunque su significado está por dilucidarse. En efecto, en la cerámica de esa área, del período conocido como Tumaco-La Tolita (ca. 500 a.C. a 500 d. C.), se representan cabezas desmembradas de los cuerpos, así como cuerpos a los que se les han quitado las cabezas y otros de sus miembros (véase, por ejemplo, imagen No. 1). Igualmente hay evidencia sobre el enterramiento de cráneos aislados en este período<sup>26</sup>.

IMAGEN NO. 1: FIGURA HUMANA CON CABEZA EN EL VIENTRE. TUMACO, DEPARTAMENTO DE NARIÑO



Fuente: Cronología relativa: 500 a.C. al siglo I d.C. Material: cerámica. Dimensiones: 17.8 x 12.6 x 8.1 cm. Museo Nacional de Colombia, <http://redmuseo.javeriana.edu.co/index.php?pag=home&id=|402|0>, recuperado mayo 23 de 2009. La imagen también puede consultarse en Gerardo Reichel-Dolmatoff (1986), “Figura decapitada” (fig. 44), en *Arqueología de Colombia* (Bogotá: Biblioteca Familiar de la Presidencia de la República, 1997, 2ª ed.), 123.

22. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 14v.

23. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, N. 67 (2), ff. 10v. y 14v.

24. AGI (Sevilla), Quito, 16, R. 15, N. 67 (2).

25. Georg Eckert, “La cacería de cabezas” (1939), en Eckert, Georg y Trimborn, Hermann, *Guerreros y caníbales del valle del Cauca*, ed. y trad. Mario González Restrepo (Bogotá: Banco Popular, Universidad de los Andes, 2002), 61-83, p. 68. En general, no hay acuerdo sobre su significado. Labbé observa que dentro de una estructura mítica común entre algunas poblaciones americanas, del sureste asiático, y de Melanesia y Polinesia, se considera que las plantas se originaron del entierro de una parte del cuerpo de un personaje legendario. Las cabezas, según esta interpretación, podrían estar asociadas con ritos de fertilidad vegetal (Armand J. Labbé, *Colombia before Columbus. The People, Culture, and Ceramic Art of Prehispanic Colombia* (Nueva Cork: Rizzoli International Publications, 1986), 24 y figuras cerámicas asociadas). Esta sería una posible interpretación, sugerente en términos de relaciones, pero que habría que sustentar con mayores investigaciones.

26. Julio César Cubillos, *Tumaco, notas arqueológicas*, Bogotá, Ed. Minerva, 1955, p. 134.

En todo caso, la importancia simbólica de la cabeza no se restringió a los Sindagua y a otros grupos vecinos del valle del Cauca. Los españoles también despojaron de sus cabezas a 16 caciques y principales Sindagua que ocupaban un lugar político destacado dentro de la comunidad. Ahumar esas cabezas tampoco fue inusual por parte de los españoles. En Cartagena en 1602, cuando se atacó el palenque de Matuna a cuya cabeza estaba el rey Bioho, varias cabezas de palenqueros fueron ahumadas para que se conservaran<sup>27</sup>. Difiere sí el uso que se les dio a esas cabezas y que dependía de la estructuración del significado que se les otorgó en cada cultura. En el caso de los indígenas, las cabezas parecen haber tenido importancia en el plano religioso y estar asociadas con actividades rituales, además de ser consideradas como trofeos de guerra, que eran conservados por los caciques y, en esa medida, reforzaban su prestigio. Para los españoles evidenciaban su triunfo, pero más importante que eso, se exhibían a manera de escarmiento. Las cabezas de los dirigentes Sindaguas se colocaron en picotas en el puerto sobre el río Telembí, en la ciudad de Santa María del Puerto. Las de los palenqueros se exhibieron en jaulas de hierro en la Plaza de los Negros de la ciudad de Cartagena<sup>28</sup>. Su función no era tanto reflejar el prestigio de los guerreros y sus dirigentes, sino atemorizar, hacer manifiesto el castigo ejemplar que esperaba a los rebeldes.

Los documentos sugieren igualmente que algunos cautivos, posiblemente los muchachos, eran llevados por los Sindagua para proveerse posteriormente de carne. De todas maneras, la presencia entre ellos de esclavos que llevaban varios años a su servicio<sup>29</sup> indica que éste no era el único objetivo de su captura. La mano de obra que aportaban podía ser uno de los incentivos, como también su participación en los ataques, como en el caso de Francisco Nachal, llevado con ellos en sus correrías por el valle de Patía y por el río de Guáitara<sup>30</sup>. No evidencia el documento que este indígena esclavizado participara en las agresiones realizadas en las tierras bajas del Pacífico, en las que posiblemente residían los de su nación.

Otra actividad que se reporta en los ataques adelantados por los Sindagua era el despojo de los bienes de las víctimas. Entre éstos se mencionan con frecuencia la ropa, los vestidos, tanto de indígenas como de esclavos y españoles<sup>31</sup>. Esta ropa era llevada por los indígenas y conservada en sus casas, aunque al parecer no fuera usada como tal por ellos. Por ejemplo, Felipe Pil precisó que conocía a los indígenas que habían atacado a los españoles del real de Yacula, porque “le dixerón los arriva referidos no te mandaran mas los españoles ni seras su muchacho y le mostraron algunos de sus bestidos que conoçio este testigo”<sup>32</sup>. El testimonio podría indicar que los vestidos se tomaron más como trofeo de guerra que se guardaba y mostraba,

27. Orlando Fals Borda, *Historia Doble de la Costa* (1976-1986), 4 vols., 2ª. ed. (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980-1986), T. I, *Mompox y Loba*, 55A.

28. Orlando Fals Borda, *Historia Doble de la Costa*, T. I, *Mompox y Loba*, 55A.

29. AGI (Sevilla), *Quito*, 16, R. 15, N. 67 (2), ff. 19r. y 20r.

30. AGI (Sevilla), *Quito*, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 20r.

31. AGI (Sevilla), *Quito*, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 19v.

32. AGI (Sevilla), *Quito*, 16, R. 15, N. 67 (2), f. 15r.

que para ser usados como traje. Pero el testimonio de Felipe Pil, indígena Sindagua de la parcialidad de Pichín, sugiere que había otros elementos involucrados, al relacionar la liberación de la servidumbre española, “no te mandaran mas”, con la posesión de los vestidos de los españoles derrotados: “y le mostraron algunos de sus bestidos”.

Se ha señalado que detrás del canibalismo y la conservación de cabezas humanas subyace la creencia en una transmisión mágica de atributos: “el guerrero se come al guerrero para asimilar las fuerzas y virtudes de su enemigo”<sup>33</sup>. En el caso de los Sindagua la evidencia sugiere que las cualidades que se buscaba transferir no se reducían a las que, según esa cultura, tipificarían al guerrero, pues no sólo se consumían cuerpos de guerreros, sino también de mujeres y de “muchachos”, es decir, de personas que no eran considerados guerreros.

Podría pensarse, en todo caso, que con el consumo de la carne de los enemigos y el despojo y conservación de sus cabezas se estuvieran canalizando fuerzas que permitieran destruirlos, lo que indicaría que tenían una importancia simbólica particular que iba más allá de su consumo utilitario. Pero los cuerpos en sí mismos no parecen ser los únicos que permiten esta transmisión. La importancia que se le dio a la obtención del vestuario sugiere que éste jugó un papel importante. Si, como lo plantea Eckert, detrás de las prácticas caníbales y la conservación de las cabezas subyacía la creencia de que la esencia humana dependía de su forma externa<sup>34</sup>, podría pensarse que el vestuario formaba parte importante de este complejo de creencias. Las aproximaciones a lo que se ha denominado como el perspectivismo dentro del pensamiento amerindio apuntan en un sentido similar. La idea de base es la de culturas que consideran que diferentes seres animados e inanimados son humanos y se ven a sí mismos como humanos, al tiempo que ven a sus depredadores como espíritus o animales de presa, mientras sus presas los ven como espíritus o depredadores. Todos comparten una esencia, un espíritu, una sociedad y cultura como la humana, pero cada uno percibe a los otros seres y a su entorno desde su propia perspectiva. Lo que el humano ve y considera como sangre es cerveza de mandioca para el jaguar, al tiempo que éste ve al humano como un tapir. Esa esencia de tipo antropomorfo común presentaría una apariencia corporal variable, un envoltorio, una “ropa” de carácter intercambiable y desechable:

“En efecto, la noción de ‘ropa’ es una de las expresiones privilegiadas de la *metamorfosis* (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el ‘mundo altamente transformacional de las culturas amazónicas’<sup>35</sup>.”

El traje, la “ropa”, el envoltorio del otro, que no sería visto como poseedor de un envoltorio homólogo al de sus pares, sino de otro

33. Georg Eckert, “La cacería de cabezas”, 73.

34. Georg Eckert, “La cacería de cabezas”, 74.

35. Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y Multinaturalismo”, 39.

envoltorio, tendría un sentido mucho más profundo y trascendente que el de un trofeo. Podría tener el carácter de mecanismo que permitiría penetrar en su perspectiva de mundo y eventualmente derrotarlo: “no te mandaran mas”, le dijeron “y le mostraron algunos de sus bestidos”, de los vestidos de los españoles derrotados.

Sobre este punto llaman la atención algunas prácticas relativas al vestuario, documentadas entre indígenas Awa en el siglo XX. Según Pedro Bruno Fuchs, en algunos sitios, cuando ha muerto un niño, los padres llevan a los sacerdotes católicos las prendas de vestir del difunto para que las bendiga. Fuchs cree que era una forma de evitar el “mal”, que se consideraba pegado en la ropa del difunto, y que desde ésta se podía dispersar. También ratifica los planteamientos de Cerón respecto a que entre los mecanismos utilizados por la población no indígena para asegurarse mano de obra indígena están el compadrazgo y el regalo de ropa usada. En el caso de que el indígena establezca relaciones de compadrazgo con un no indígena, haciéndolo padrino de bautismo de un hijo, relación que ambos grupos buscan establecer por interés mutuo, entre las obligaciones del padrino de bautismo están pagar la boleta de bautismo y comprar el vestido del niño y las velas bautismales. Fuchs igualmente hace interesantes observaciones sobre la actitud de los indígenas respecto al vestido en el contexto de sus relaciones con los no indígenas. Si bien durante las jornadas diarias de trabajo los indígenas visten ropas corrientes en mal estado, usualmente de lienzo, cuando van a los pueblos se bañan en las últimas quebradas antes de llegar a la vía y cambian su ropa sucia y remendada por ropa nueva. Ésta última es del mismo estilo que la utilizada por los moradores del pueblo que visitarán, pero de colores más fuertes y llamativos<sup>36</sup>.

“La manera de vestir de los pueblerinos ejerce en ellos [los indígenas] un atrayente efecto de demostración, pues paulatinamente los Cuayquer van dejando más su tradicional manera de vestir para imitar y en algunos casos ‘competir’ con la forma de vestir de los pueblerinos”<sup>37</sup>.

Esta apreciación, sin embargo, podría interpretarse desde otra perspectiva. Más que imitación, lo que reflejarían las prácticas de los Awa respecto al traje sería su apropiación, a partir de sus propios parámetros culturales, de elementos de los grupos con los cuales entran en contacto. En otras palabras, lo que para un observador no Awa puede interpretarse como abandono de prácticas propias para imitar al otro, para un Awa puede significar una apropiación, que en circunstancias específicas le otorga poderes especiales. Es decir que lo que hace, lejos de constituirse en una imitación asociable con el abandono de sus prácticas culturales, adquiere sentido y en esa medida refuerza las prácticas culturales propias.

36. Pedro Bruno Fuchs, “Condiciones Socio-Económicas de los Indígenas Cuayquer” (Pasto, Mecanografiado, 1980), 44, 53 y 58.

37. Pedro Bruno Fuchs, “Condiciones Socio-Económicas de los Indígenas Cuayquer”, 53.

## CONCLUSIONES

Este artículo ha buscado desarrollar una propuesta de interpretación de la documentación de archivo que se fundamenta en dos parámetros. El primero, postulado por la etnohistoria, sobre la utilidad de recurrir a la etnografía y a la arqueología para penetrar en los sistemas de significados de la población nativa y avanzar en la comprensión de los procesos históricos vividos en el continente. El segundo se fundamenta en la “organicidad” de la cultura, que permite inferir información sobre prácticas culturales que no se mencionan explícitamente en la documentación, utilizando los datos que abundan en la documentación. Sobre estas bases se ha analizado la información sobre la guerra contra los Sindagua en el siglo XVII, específicamente lo relativo al uso y las creencias asociadas con los nombres -la antroponimia-, el vestuario y la antropofagia. Se ha sugerido a manera de hipótesis que tales prácticas adquieren su sentido en términos de un complejo cultural más amplio, compartido por otros grupos amerindios, y que actualmente se conoce con el nombre de perspectivismo. El nombre, el vestuario y el cuerpo serían elementos de una envoltura, que habría que defender, pero de la cual también sería necesario apropiarse en la confrontación con el otro. El Awa -palabra que significa gente, persona- enfrentaría a otro cuya humanidad se coloca en tela de juicio al excluirlo de tal categoría, apropiándose de su envoltura, de su vestuario, de su cuerpo.

Pero además, el manejo de los nombres en el proceso judicial adelantado, siguiendo prácticas jurídicas de origen europeo, sugiere que su aplicación se encontraba permeada por los sistemas de significación nativos. El intercambio cultural no fue de una sola vía ni tampoco uniforme, dada la diversidad cultural del continente. Al menos dos consecuencias se derivan de estos planteamientos. La primera, que el “mestizaje” cultural no se estableció entre lo indígena y lo europeo, sino entre culturas indígenas específicas: Sindaguas o Chimilas, por ejemplo. En esa medida, el mestizo no fue y no es un mestizo a secas, sino un mestizo Sindagua, un mestizo Chimila o un mestizo Muisca. En parte por esta característica del mestizaje y en parte porque mucha de la información administrativa y judicial fue proporcionada por la población nativa, la documentación no se codificó únicamente a partir de los parámetros europeos, sino que en su estructura incorporó elementos importantes de los sistemas de significación de la población nativa. Esos elementos no son evidentes y fácilmente pueden pasar desapercibidos dentro del formalismo que caracteriza la documentación, pero un examen detenido, con cierta base comparativa y que haga uso de la información etnográfica y arqueológica disponible, puede sacarlos a la luz.

