

EL PENSAMIENTO DE LAS AGUAS DE LAS MONTAÑAS

Hugo Portela Guarín

En este artículo se pone en evidencia la trascendencia que tiene el agua para las comunidades andinas del suroeste colombiano en la comprensión y explicación del mundo. En sus cosmovisiones se refleja la diversidad de clasificaciones (según sus energías), producto de un conocimiento íntimo del medio ambiente; también se bosquejan las relaciones de respeto con una naturaleza vivificada que tiene energías y poderes percibidos en los fenómenos atmosféricos o en su antropomorfización, a su vez poseedores de la doctrina que tiene que ver con la ética y la normatividad cultural.

Afortunadamente, en los foros mundiales interesados en la meta futurista de la planificación mundial la problemática del agua ha sido abordada mediante análisis y discusiones en las que se exigen tratamientos futuros distintos que, además de medidas tecnológicas, involucren las experiencias centenarias de los pueblos en el manejo de los ecosistemas frágiles, fábricas naturales de agua. Si estas se tuvieran en cuenta en el diseño de estrategias de acción se podría frenar el desequilibrio en la disponibilidad de aguas potables superficiales o subterráneas.

En el suroeste de Colombia, en la estrella fluvial que, como un gran corazón, distribuye el vital líquido por gran parte del territorio y en zonas aledañas de gran riqueza acuática se encuentran las comunidades guambianas, paeces, coconucos y yanaconas que están en condiciones de hacer grandes aportes en este sentido, gracias a su convicción de que lo esencial no es sobrevivir sino perdurar. Esta convicción está guiada por una cosmovisión en la que el agua ha sido de gran importancia en la búsqueda de la comprensión del mundo, en tanto líquido esencial cargado de virtudes y energías que los ha convertido en fieles guardianes de la naturaleza. Para cada uno de los miembros de estas comunidades relacionarse étnicamente con su medio geográfico es convertirse en él; su razón de ser sólo se encuentra en armonía cuando ha comprendido en sus propios términos lo que la naturaleza significa en sus vidas.

Por eso, perdurar es equilibrio, armonía y bienestar y en su búsqueda es necesario poner en práctica, en la cotidianidad, la ética comunitaria (normatividad cultural) que guía la conducta individual, social y de relación con el entorno como sistema global de pensamiento, producto del ejercicio de aprehensión y significación que se hace del cosmos para entenderlo, explicarlo y proyectarlo en las formas de relación intercultural. La normatividad cultural es socializada permanentemente por los hombres sabios morobik (guambiano), thë'wala (páez), macuco (coconuco), curandero o yerbatero (yanacona) a través de los rituales ("ofrecimientos", "refrescamientos", "sahumerios" y "limpiezas"), siempre colectivos y sociales.

El espacio vivo de la vida: la tierra

La tierra, el entorno, la naturaleza, es una mujer y las plantas, los animales, el agua y los fenómenos atmosféricos (entre otros) son manifestaciones vivas con las que se establecen relaciones de amistad respetuosa en la permanente búsqueda de la armonía y el bienestar social. El cuerpo de la madre tierra lo componen, fundamentalmente, tres partes: “el mundo de arriba”, “el mundo de abajo” o inframundo, y uno intermedio o “este mundo”. En ellas se distribuyen el poder y la fuerza, razón de la existencia de territorios “sagrados” (bravos, salvajes, incultivados) y “no sagrados” (mansos, domésticos y cultivados), sitios de imágenes y encantos, sitios de la génesis etnocultural en los que viven los muchos dueños que cuidan la madre tierra y propenden por su armonía y equilibrio. Un ejemplo de esa distribución es la relación entre lo frío y lo caliente como expresión de la energía que mantiene viva la tierra desde su constitución más dura (roca) hasta la líquida (agua), pasando por diversidad de estados transitorios (pantanos, barros, tierra).

El mundo de arriba

Este es el mundo de lo genésico, de lo creador; en él flotan las “sombras”, “los espíritus”, energías que alguna vez estuvieron materializadas en “este mundo”, en forma de personas, animales y plantas, y que son sentidas por los sabios; ocasionalmente se manifiestan a través de fenómenos de la naturaleza que, inicialmente, son interpretados por estos y hacen parte de la gran semiología de la cultura. Los testigos más evidentes y tangibles de la energía cósmica y su regulación son los seres celestes: el sol, las estrellas y la luna.

El mundo de abajo, el inframundo

El mundo de abajo es lo que no se ve porque está bajo la tierra; en él hay agua y se puede acceder a él través de cuevas en la tierra (entre los yanacunas, urco significa cerro con cuevas que conducen a lagunas subterráneas), huecadas o depresiones (localizadas en las partes más bajas de la topografía pero, también, en las partes altas por donde brota agua), ojos de agua, nacimientos y lagunas.

Este mundo

Desde una perspectiva geomorfológica puede decirse que “este mundo” ha sido moldeado por la intensa actividad volcánica y los fuertes movimientos tectónicos. Según el pensamiento andino la movilidad de “este mundo” es causada por los seres del “mundo de abajo” o inframundo. Cuando estos seres,

encargados de “sostener el mundo”, mueven partes del cuerpo o su totalidad para apaciguar el cansancio producido por la misma posición causan los fuertes movimientos o temblores; también se mueven bruscamente en manifestación de “desagrado” por los inadecuados comportamientos que los hombres y mujeres asumen con “este mundo” y, en ocasiones, expulsan sus fluidos corporales causando avalanchas e inundaciones. Así se han moldeado montañas que dan origen a climas frío húmedo y muy frío húmedo (páramo), pie de laderas con planos inclinados y ondulados, valles glaciales con formas plano cóncavas y ligeramente inclinadas, colinas con relieve ondulado con cimas amplias y ligeramente planas y superficies aluviales caracterizadas por la formación de meandros y pequeñas vegas (IGAC 1982).

Los suelos de las montañas se han originado a partir de materiales geológicos muy variados: sedimentos volcánicos (cenizas) y depósitos glaci-fluviales, poco estructurados y limitados por roca, de buenas características físicas pero de baja fertilidad natural por su alta acidez, bajo contenido de fósforo y altos niveles de aluminio, por lo que no son aptos para explotaciones agropecuarias; su vocación se orienta a la regeneración espontánea, protección de vida silvestre, protección y conservación de fuentes de agua.

Los valles glaciales presentan suelos originados de dos maneras: (a) a partir de cenizas volcánicas, caracterizados por ser profundos, de buen drenaje y buenas propiedades físicas; y (b) a partir de sedimentos orgánicos vegetales, caracterizados por ser superficiales, pobremente drenados y de malas propiedades físico-químicas. Este último tipo de suelo forma una especie de “colchón” o “esponja” de gran fragilidad, con numerosas asociaciones vegetales de especies gramíneas, principalmente, en las que se acumula gran cantidad de agua que convierte al suelo en un verdadero reservorio o fábrica de agua. Estos suelos son, en general, de baja fertilidad.

Los aspectos geomorfológicos y climáticos determinan la formación de numerosas lagunas, como las de la Magdalena, Cusiyaco, Santiago, Ortiz, El Buey, Ñimbe, Piendamú, Páez y Juan Tama. Algunas de ellas dan origen a las cuencas de los ríos Cauca, Magdalena, Caquetá y Patía, considerados entre los más importantes del país. Esta característica hace conocer a esta gran región del suroccidente como la Estrella Fluvial Colombiana. En la cosmografía guambiana, páez, coconuco y yanacona “este mundo” es “bravo” y “manso”, haciendo alusión a atributos de la vida y a particulares comportamientos de los seres vivos. Cuando dicen que “este mundo es vivo y da vida” le conceden la calidad de ser vivo, de manera tal que los hombres y las mujeres instauran con él una relación de ser vivo a ser vivo, como de “hijos a madre”.

Los bosques, las altas montañas rocosas y/o cubiertas de hielo (nevados), los páramos, los abismos, los cañones, las “huecadas”, las lagunas, las chorreras o cascadas (caídas de agua desde peñas de aproximadamente

200 metros de altura, como las de Alasana y Auca, que caen al cañón del río Guachicono), las cuencas de los ríos, los ojos de agua, en general todas las fuentes de agua, se ubican en los territorios bravos, salvajes, incultivados, no domesticados y sagrados, concebidos como morada de seres míticos o dueños de la naturaleza, portadores de poder y lugares de origen en los que se regenera la fuerza vital. En ellos la naturaleza reacciona ante la presencia de personas desconocidas. “Allá se defiende la misma naturaleza y las lagunas son las encargadas de defenderla, haciendo poner bravo al páramo” (voz yanacona). Es difícil establecer una delimitación clara entre los espacios clasificados como sagrados y los salvajes, puesto que conservan en común una escasa intervención humana, la norma de no construir habitaciones sobre o cerca de ellos y puesto que se les atribuyen poderes positivos y negativos especiales. Los modos de utilización observados permiten pensar que una diferencia fundamental se encuentra en que, siendo ambos espacios de mucho respeto, los sagrados son significados positivamente como lugares para el saber chamánico, como morada de los ancestros, como lugar de origen de los héroes culturales (en los que existe una socialización que invita a acceder a ellos mediante rituales especiales), mientras en los salvajes el respeto se torna más en temor y sus significados más en el sentido de siempre evitarlos, restricción que no incumbe a los morobik, théwala, macucos y curanderos (“médicos tradicionales”). Esta forma de clasificación de espacios que, por un lado, invitan al acceso y, por otro, lo evitan, contiene implícita la valoración de que, a pesar de las diferencias de apropiación, deben conservarse, tal como lo expresa la clasificación que diferencia los espacios cultivados y los no cultivados (cf. Gómez y Portela 1993).

Estos espacios son extremadamente fríos. Sin embargo, esta categoría de frío difícilmente puede ser homologada únicamente con el concepto de temperatura que conocemos; más bien, corresponde a una definición de las culturas andinas en las que todo lo que significa pérdida o falta se relaciona con frío. Es en estos espacios donde las personas pueden perder energía, pueden perder espíritu.

En la cosmovisión elaborada a partir del diálogo recíproco seres humanos-naturaleza circulan categorías presentes en los ciclos de la naturaleza como expresiones vitales de los seres y las cosas. Entre ellas se diferencian “hielo”, “fresco”, “espíritus”, “virtud”, “poder”, “pta’ndz”, que hacen referencia a la trayectoria y la circulación de energía. Frío y calor, especialmente, expresan un sistema dialéctico en el que, aunque denotan estados opuestos y complementarios, son interdependientes y constituyen una unidad.

Estas categorías han sido tratadas en la literatura antropológica como expresiones cualitativas de los fenómenos: “no tienen relación con la temperatura, cuando menos no en los términos de correspondencia forzosa” (López 1975: 17). Pero los hombres sabios diferencian en su cateo (“escucha senso-

rial” o alucinación, “ver”, “conocer”, como especialistas de la sensopercepción) variaciones de circulación energética. En esta perspectiva, las categorías obedecen a una lógica de lo sensible y deben analizarse en los contextos históricos, sociales, culturales y geográficos de las comunidades.

Las manifestaciones de frío y calor, con sus pérdidas y excesos, como no-vitalidad y vitalidad, en todo los aspectos que conforman la cosmografía indígena (incluido el cuerpo humano como naturaleza y su proyección), son reconocidos como “las señas”. Se puede afirmar que estas tienen que ver con la energía cósmica del mundo andino y que, tanto en sus manifestaciones como en sus significados, participan de los fenómenos de la naturaleza y de los aspectos de la sociedad.

En el territorio “bravo, salvaje e incultivado” “no entran los cristianos” (entiéndase como imposibilidad de establecer casa permanentemente). “Son sitios en los que las personas poco caminan” y si quieren caminar deben hacerlo “en silencio, no reírse duro, hablar pasito y no caminar tan rápido, ni gritar”, acompañadas del médico tradicional que va conversando y concertando con los dueños de la naturaleza que él ve gracias a la agudización de los niveles de sensopercepción alcanzados por el mambeo de coca o la ingesta de plantas medicinales que le permiten la comunicación con la naturaleza. Otras alternativas para lograr el permiso de acceso tienen que ver con la realización de los rituales de ofrecimiento y refrescamiento, previamente a los recorridos.

La fuerza vital de “este mundo” adquiere múltiples apariencias (personajes antropozoomorfos y animales desproporcionados como culebras, patos, truchas, perros, cerdos y dantas que, además, lanzan fuego por la boca) y variadas nominaciones (jucas, mohán, duende o duenda, puma, madre agua, madre monte o soledad de monte, diablo, viuda, guando, pantasma, kuiche, tata wala). La naturaleza toma cuerpo viviente y los seres se vuelven animales, fenómenos atmosféricos o personas que guardan ciertas reverencias, normas, limitaciones; en ellas actúa la cultura como sensibilidad psíquica, producción técnica, artística, reflexiones cognitivas y relaciones sociales. Para yanaconas y coconucos el sorpresivo e inadecuado encuentro con estos personajes de la naturaleza produce la enfermedad del “mal viento” o “susto” por pérdida del espíritu o energía personal. Entre paeces y guambianos las personas afectadas por “las visiones de los espíritus” sufren dolores profundos acompañados de fiebres y escalofríos “hasta caer en la cama”; “a otros les dan ataques y se caen, chillan como el venado y se quedan privados”.

Los espacios salvajes son, generalmente, las partes más altas de “este mundo”, en donde se logra la comunicación con el “submundo”; es decir, son espacios de contacto. Mientras en el “submundo” reposa la fuerza vital en las partes altas de “este mundo” aflora en sus múltiples manifestaciones a través del agua depositada en los mares subterráneos sobre los cuales navega

“este mundo”. En estos espacios viven y afloran los ancestros, los “antes de dios”, los “pijaos”, “los que nos antecedieron”, “los antiguos”, llegan los espíritus de los muertos, incluidos los indígenas no bautizados o “aucas”. Allí se encuentran los que no se dejaron bautizar y prefirieron enterrarse con sus pertenencias y los niños que mueren sin el bautizo, los “no cristianos”.

En el mundo páez existe la enfermedad de “cacique” asociada a “los entierros de los antepasados”. Algunos hablan de tumba de pijaos, etnia enemiga de los paeces; otros hablan de “nuestros abuelos”, de los que rehusaron bautizarse y prefirieron “enterrarse vivos”. Esos restos arqueológicos transmiten enfermedades a los vivos. Por lo tanto, deben ser sacados y debe hacerse “la limpieza” correspondiente.

Otro “espíritu” que habita las partes altas, las lagunas, los páramos, los volcanes y las partes retiradas en el mundo yanacóna es jucas, el dueño de lo silvestre; en algunos sectores del Macizo es el mismo mohán, que controla a los pescadores y cazadores. “Si las personas hacen una determinada actividad, por lo menos ir a truchar con demasiada frecuencia o ir a cazar, surge este espíritu que controla esta situación” a través de visiones (sueños) de advertencia del castigo que se hará efectivo si no cumplen con las normas culturales relacionadas con la extracción de recursos porque su exceso niega oportunidades a otros comuneros; esos recursos tienen un dueño. Además del jucas, que se encarga de los animales y de los territorios, están “sus colaboradores”, encargados “del control social para que no haya una desmedida en las cosas”.

La duenda o puma, compañera de jucas, es soñada como una mujer hermosa con senos muy grandes que engaña a los niños, a los hombres solteros y a los que permanecen mucho tiempo en lo caliente y atrae a los caminantes que andan por los páramos.

El duende se encarga de los niños muy juguetones y los controla haciéndoles maldades; los muy enamorados son controlados por la duenda y el guando (que es un espanto), que “controla para que la gente no camine mucho por la noche”. En los páramos también se encuentra la viuda, colaboradora de la duenda para controlar a los muy mujeriegos. En los páramos, además, se reúnen las brujas. Como dicen los yanacónas e Río Blanco: “...la sociedad blanca dice que es mito y leyenda, pero para nosotros no, la gente blanca no valora ... viendo que eso no es mito, es la realidad”.

Para los coconucos la “madre agua” (que se manifiesta como una gran culebra o una hermosa mujer) es la dueña de las lagunas y los peces que viven allí y son frecuentes los cuentos de pescadores avisados por ella; contravenir sus normas produce escalofríos y sudor frío. También existen “la madre monte o soledad de monte”, que reina lejos del llano y de la huerta, es la dueña de las plantas silvestres y esconde o posibilita a los macucos el encuentro de las plantas medicinales; “ella pierde su dominio cuando los humanos modifican la vegetación de una zona”.

Para el mundo andino caucano en estos sitios siempre está el duende, relacionado con el arco iris y que vive, preferencialmente, en barrancos, quebradas y pantanos. Antes de ingresar a estos territorios para recorrerlos o extraer parte de sus recursos el páez realiza previamente los rituales de refrescamiento y ofrecimiento al duende que tienen como propósito reiterar normas relacionadas con el uso racional de los recursos y las acciones de reciprocidad. Si no se hacen los rituales el duende se puede “enojar” y causar daño a la persona que no los practica.

Entre los guambianos el pichimisac es el habitante de los espacios sagrados, “una especie de dios que tenemos”; lo diferencian del duende (antropomorfización de jucas, el trueno y los espíritus mayores de las otras comunidades indígenas) y lo consideran como un hermano “para nosotros; él es el que aparece, él nos indica si va a ser bueno o si va a ser malo; es una especie de dirigente”.

En los territorios sagrados se gesta la sabiduría; en ellos reposan el poder y la doctrina y moran los héroes culturales que hacen historia con la gente para, posteriormente, regresar al seno de la laguna desde donde continúan siendo fundamento de la vida social, la cultura y la etnicidad.

La concepción sobre el agua “detenida” y almacenada en las altas lagunas (asociada con piedras, peñascos y rocas, como fuente de vida, poder y saber) se encuentra difundida en estas comunidades indígenas y en toda la región andina y evoca los lugares de origen de los seres humanos, de los pueblos.

El territorio sagrado, de acuerdo con Polia (1988: 85), es una interpretación nuestra de lo que piensan los indígenas sobre los espacios “encantados” y “poderosos”. En español la nominación “sagrado” expresa, parcialmente, el significado que ellos atribuyen a estos espacios y se alterna con el uso de términos como “virtudes” y “espíritus”, que son “las fuerzas de los genios tutelares de los lugares, siendo incumbencia del curandero evocar la virtud de los lugares y volverla activa” (Polia 1988: 85).

Geomorfológicamente este territorio se ubica en dos unidades fisiográficas: las superficies de colinas con suelos originados en cenizas volcánicas y las superficies aluviales. Las primeras están afectadas por soliflucción, deslizamiento y acumulaciones; son de buenas cualidades físicas con limitaciones en sus características químicas, como lo son todos los suelos originados en cenizas volcánicas. Las superficies aluviales se presentan, básicamente, en la formación de vegas y tienen suelos de profundidad variable pero, generalmente, superficiales debido a la presencia de afloramientos rocosos. Presentan buen drenaje pero reacción fuertemente ácida; se pueden utilizar para la protección de la vida silvestre y algunos cultivos de pancoger.

Las comunidades andinas poseen sus propios conceptos sobre el ordenamiento cronológico: diferencian los ciclos climatológicos (régimen de lluvias, de secas), las temporadas de actividad, las de contemplación y,

haciendo parte de estas, también los tiempos de los ancestros y los seres espirituales. En consecuencia con ese ordenamiento desarrollan sus actividades cotidianas y la agricultura: preparan los terrenos e incluyen la deforestación cuando las necesidades lo exigen, siembran, deshieren y cosechan los cultivos (plantas domesticadas), constituyéndose esta actividad en un proceso de “amansamiento” de “este mundo”.

En el territorio “manso y doméstico” se cultiva y se “siembran las personas al territorio”. Después del nacimiento de los niños las placentas deben ser “sembradas” bajo las tulpas del fogón, en el espacio donde ocurre el parto, con el propósito de que la mujer no reciba frío; lo que sucede a la placenta puede suceder a la madre o al recién nacido. Si la placenta se siembra fuera de la vivienda sin remedios calientes y en un ambiente húmedo la madre y el niño pueden ser atacados por el frío. En cambio, dentro de un ambiente fresco no se correrá ese riesgo: la placenta sigue estando unida, simbólicamente, a la madre y al niño; lo que le suceda repercute en ambos.

En el proceso de adecuación de terrenos para la agricultura se reduce lo salvaje, a la vez que, al deforestar, se aleja más la montaña. Poco a poco se reducen los espacios de poder, se domestica y se desacraliza. Este es el procedimiento más usual de “amansamiento” del territorio. También lo salvaje se hace cristiano a través del bautizo.

En la búsqueda del equilibrio el frío extrae calor aumentando el frío; el calor, en la búsqueda de equilibrio, extrae frío aumentando el calor. Por eso las personas deben estar “frescas” o “refrescadas” (léase equilibrio entre frío y calor), estado que se logra permaneciendo en las alturas medias; es allí donde se encuentran los espacios cultivados y domesticados, permitiendo la vida al indígena en un asentamiento permanente con sus cultivos de frijol y maíz, productos básicos de la alimentación, y con sus animales domésticos.

El paisaje mítico andino

El cosmos de los guambianos, paeces, coconucos y yanaconas se concibe como una estructura en la que, armónicamente, se dispone la multiplicidad de elementos igualados u opuestos que la componen. Es como una escritura en la que, además de leerse una señalización y una orientación, también se leen las relaciones con la historia, los antepasados, los ancestros, sus “deidades” y “héroes culturales”, a la manera de un entramado de signos y significantes basados en referentes concretos que ven y sienten todos los individuos y sin los cuales no habría significado.

El territorio de las comunidades indígenas en mención se encuentra mayoritariamente dominado por el agua y el bosque y se caracteriza por condiciones topográficas agrestes. En esas comunidades prima una cultura rica en principios de clasificación y diferenciación que, operacionalizados,

permiten el desarrollo humano y le dan sentido a su vida y a su etnicidad. Esos grupos han descubierto en la naturaleza la energía que, como un mundo espiritual, les sirve para soportar y vitalizar su cultura. Por esta razón las sociedades indígenas han podido establecer relaciones armónicas con el medio ambiente.

En su cosmografía los tres mundos configuran, a la manera de una red, la unidad del espacio-territorio que da sentidos particulares a los diversos mundos; estos adquieren todo su sentido sólo en sus múltiples relaciones a través del discurso especializado que tejen el morobik, el thë'wala, el macuco y el curandero en sus prácticas rituales. Los tres mundos se encuentran conectados y articulados, constituyendo una unidad territorial y entre sus fronteras se hallan los espacios de mayor poder y espiritualidad. La frontera entre "este mundo" y el de "arriba" o entre "este mundo" y el mundo de "abajo" la constituyen los bosques, las altas montañas pobladas de vegetación o con afloraciones rocosas y/o cubiertas de hielo: los nevados, los páramos, los abismos, los cañones, las huecadas, las lagunas, las chorreras o cascadas, las cuencas de los ríos, ojos de agua y toda fuente de agua. Es así como la asignación espacial arriba, medio y abajo no tiene que entenderse siempre en sentido literal.

El eje en torno al cual giran los tres mundos está constituido por la producción del saber-poder que nace de la relación trueno-ancestros-lagunas: el trueno (antropomorfizado en pishimisak, duende, fantasma negra y jucas), terrestre y celeste a la vez, se erige como poder y sabiduría desde el centro de las altas lagunas; los ancestros, desde el fondo de las lagunas, son concedores del mundo, héroes culturales encargados de la socialización de la normatividad cultural; y las lagunas son las fuentes de vida. Por eso los hombres sabios que han recibido su poder y sabiduría se desenvuelven en los tres mundos, recuperan y recrean su unidad, los recorren permanentemente, física y/o mentalmente.

Formando parte de los tres mundos y circulando bidireccionalmente (izquierda-derecha-izquierda, abajo-arriba-abajo) están el frío y el calor, cuyo equilibrio (los no excesos de frío o calor, lo "fresco") surge del uso social que hacen los indígenas del territorio a partir de su clasificación, interpretación y operacionalización a través de normas. En esta perspectiva "lo bravo", "hieloso", "pta'ndz", "auca", son categorías que en los universos indígenas indican, recuerdan y anuncian la amenaza potencial porque son estados de desarmonía; cuando las personas los sienten suponen que hubo ruptura del equilibrio y que, por lo tanto, son la materialización de la sanción.

La verticalidad de los tres mundos en la cosmografía indígena es una unidad. En su horizontalidad esa unidad se encuentra diferenciada en dos secciones, una izquierda y una derecha, articuladas por un punto central, indicador del equilibrio, la armonía y el bienestar. Al hacer una extrapolación

al cuerpo humano también encontramos una sección izquierda y una derecha, con la coronilla como punto central marcador de equilibrio. Esas secciones quedan en evidencia cuando se disponen, material y simbólicamente, los elementos que constituyen la parafernalia para los rituales de limpieza y refrescamiento. Al lado izquierdo están las señas que indican bienestar, la energía “positiva”: el sol, el páramo, lo salvaje, los ancestros, el trueno, las plantas bravas, los animales de sangre caliente, el morobik, el thë’wala, el macuco, el curandero, el río que corre de derecha a izquierda sacando la suciedad (el mal) del territorio. Al lado derecho está la luna, las plantas frías, el médico que no trabaja bien, la seña que indica no-bienestar, el exceso de lo bravo, hieloso, pta’ndz, auca, algo así como la energía “negativa”.

El trueno es el habitante del centro de las lagunas, la expresión del poder, la fuerza y la sabiduría. Los que se inician como macucos van al encuentro con la “pantasma negra” en las altas y frías lagunas, invocándola: es el trueno, el espíritu de la tempestad, del saber, del poder. En las partes altas (dicen los indígenas) es donde más caen los rayos, “buscando las guacas” o entierros precolombinos. Los taitas, los morobik, van al encuentro con el “hermano” trueno en las partes altas, como en la laguna de Piendamú, donde, antropomorfizado como pishimisak, “gran dios”, imparte las enseñanzas. Entre los paeces la persona que ha sido cogida por el trueno (“que ha sido jueitada por el trueno”) y ha sobrevivido es seña de que puede ser thë’wala porque se contamina del poder del trueno, que sino mata da poder de vida.

El trueno pasa de dador de poder y sabiduría a guardián de la norma por medio de su antropomorfización en pishimisak, duende y jucas que se desplaza por estos territorios (“siempre está el duende”, “tienen duende”); es por eso que para adentrarse en esos territorios, para recorrerlos o extraer parte de sus recursos, cada persona debe realizar previamente rituales de refrescamiento y ofrecimiento al trueno con el propósito de reiterar normas relacionadas con el uso racional de los recursos y las acciones de reciprocidad. A través de las visiones y los sueños el duende encausa al individuo en la búsqueda de sabiduría y poder: poder como capacidad de conocer, sabiduría como capacidad de orientar la vida colectivamente y en equilibrio con la naturaleza. Cuando se revela como un hombre muy adulto con su jigra llena de plantas medicinales le indica a la persona que lo ve que será “medico tradicional” y que debe ir en busca de un thë’wala para que lo encamine en la búsqueda de los secretos y conocimientos páez relacionados con la etnoecología, la etnobotánica, la cosmografía, es decir, la cosmovisión (sustento de la ética), la normatividad y la tradición cultural.

El arco (iris) vive en las orillas de las lagunas pero se desplaza desde allí a todos los lugares del territorio en los que existe agua: ríos, quebradas, ojos de agua y charcos. El arco es el puente entre los espacios sagrados-

-salvajes y los no sagrados-cultivados pero, a la vez, como fenómeno celeste, produce relaciones entre “el mundo de arriba” y “este mundo”. El arco, moldeado por el sol a través de los cristales de la llovizna, puede causar irritaciones en la piel a las personas que se dejan lloviznar (“miao de arco”), a manera de ronchas, vesículas, máculas y prurito. El arco puede hacerles “botar familia” a las mujeres embarazadas que no se guardan en su casa cuando está presente.

El agua, líquido primordial

El agua es vida, da vida, es madre creadora, es líquido primordial, es genésico, está en todas partes y en muchas formas, tiene sus guardianes, “sus dueños”, quiere ser de todos, no se puede mezquinar, se puede sembrar y, sino se cuida, se puede secar, quedando las comunidades sólo en el recuerdo de la historia. A continuación afloran las reflexiones que hacen los guambianos, paeces, coconucos y yanaconas sobre el agua en sus propios términos. Así, nos zambullimos en el líquido primordial con las percepciones que los miembros de estas comunidades tienen de él y de sus múltiples relaciones.

El agua, madre creadora

Para los guambianos:

Primero era la tierra y las lagunas... grandes lagunas. La mayor de todas era la de Piendamú, en el centro de la sabana, del páramo; como una matriz, como un corazón. El agua es vida. Primero era la tierra y el agua. El agua no es buena ni es mala; de ella resultan cosas buenas y cosas malas. El agua es vida, nace en las cabeceras y baja en los ríos hasta el mar y se devuelve, pero no por los mismos ríos, sino por el aire por la nube. Allá arriba con la tierra y el agua, estaba él-ella. Era el pishimisak, que también ha existido desde siempre: todo blanco, todo bueno, todo fresco. Del agua nació el arco iris que alumbraba todo con su luz; allí brillaba, el pishimisak lo veía alumbrar. Dieron mucho fruto, dieron mucha vida. El agua estaba arriba, en el páramo. Abajo se secaban las plantas, se caían las flores, morían los animales. Cuando bajó el agua todo creció y floreció; retoñó toda la hierba y hubo alimentos aquí. Era el agua buena. Antes en las sabanas del páramo el pishimisak tenía todas las comidas, todos los alimentos, el-ella, es el dueño de todo. Ya estaba allí cuando se produjeron los derrumbes que, arrastrando gigantescas piedras, formaron las guaicadas ... Pero hubo otros derrumbes. A veces el agua no nacía en las lagunas, para correr hacia el mar, sino que se filtraba en la tierra, la removía, la aflojaba y entonces caían los derrumbes. Estos se produjeron desde muchos siglos adelante, dejando grandes heridas en las montañas. De ellos salieron los humanos que eran la raíz de los nativos. Al derrumbe le

decían pikuk, es decir, parir el agua. A los humanos que allí nacieron los nombraron los pishau. Los pishau vinieron de los derrumbes. Llegaron en las crecientes de los ríos. Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras. Por encima de ellas, venían el barro, la tierra; luego el agua sucia. En la superficie venía la palizada: ramas, las hojas, los árboles arrancados y, encima de todo, venían los niños, chumbados. Los anteriores nacieron del agua, venían en los restos de vegetación (shau) que arrastra la creciente. Son nativos de aquí, de siglos y siglos. En donde salía el derrumbe, en la gran herida de la tierra, quedaba olor a sangre... (Cabildo del Pueblo Guambiano 1994: 17-19).

El agua es fuerza vital que quita y da vida, transforma la vida: “se revolcaba la tierra” y “paría el agua” aflojando la tierra, produciendo derrumbes y avalanchas, “salían los que estaban abajo”: las personas primigenias y, luego, los caciques. El agua “se filtraba de la tierra”, procedente del “inframundo” subterráneo y acuático. Se inundaba “este mundo” con lo “salvaje”, lo “bravo”; se “volteaba” llevándose a la gente de “este mundo” y trayendo a “los nuevos”. Los yanaconas dirían: “como para volver a empezar”; los paeces: “como recién casados”.

El agua está en todas partes

El agua de muchas formas y colores, con sus virtudes y energías, circula por toda la cosmografía indígena, desde el inframundo subterráneo que sustenta la tierra, aflorando en su periferia (el nevado, el páramo, las lagunas, los ojos de agua, viajando por los ríos, en las partes intermedias y bajas), hasta llegar al mundo de arriba en forma de nubes, moldeando el arco, produciendo truenos y rayos y, a través de la lluvia, regresando a su estado de reposo en el inframundo. Sus características físico-químicas la hacen maleable a las condiciones y transformaciones; es posible hallarla quieta y en movimiento; serena y “brava” o “arisca”; caliente en los manantiales; fresca y fría; dulce; salada; en estados líquido, gaseoso y sólido; pura; putrefacta; normal; y en los fluídos de los otros seres vivos como la orina, la sangre, el sudor, las lagrimas, la savia, los zumos, las diarreas.

El agua está en todas partes porque el territorio de guambianos, paeces, coconucos y yanaconas tiene como base espacial un medio geográfico en el que predominan los ecosistemas frágiles de gran riqueza acuática. Sin embargo, los textos indígenas aseveran que por la presión sobre sus tierras y por la expansión de la frontera agrícola y ganadera, especialmente sobre el páramo, el agua poco a poco se ha alejado, “está desapareciendo”.

El agua y sus clasificaciones

– Aguas calientes, aguas curativas

Hay otra clasificación que hacemos de las mismas aguas, por el poder curativo y el nivel geográfico y hacemos un esquema como de regla de tres, decimos a más altura, más poder curativo, decía un compañero de nosotros, lo explicó en estas palabras ... si vamos a Pilimbalá o vamos a San Juan, allá todavía esos bosques son como un poco más vírgenes, podíamos llamar así, la gente ha entrado menos, entonces tienen mayor poder curativo, en cambio las partes más bajas tienen menor poder curativo es proporcional, el caso de Guarqueyó que ahora ya la gente ni va pues, algunos van pero por pasar el tiempo, ya inclusive le cogieron desconfianza porque en las partes de arriba contaminan una quebrada que pasa por allí y creen que es la misma agua (voz coconuco).

– Aguas dulces y saladas

Y otra diferencia es de aguas dulces y aguas saladas en esta misma zona, decimos que las aguas saladas son no más del mar y tenemos algo comprobado en la zona de Pululó, en el trayecto que va de Tavío-Pululó-Cuaré, hay una parte que han hecho una especie de cueva y eso me pasó personalmente a mí ... allí se ve blanco ... cogí eso y lo probé y es sal ... entonces esa agua es salada y donde vemos la cueva está por hay a quinientos, setecientos metros, donde pasa el agua y el agua a la vez que es salada es tibia ... entonces uno puede afirmar que no sólo en el mar el agua es salada, que en esta zona hay un ejemplo (voz coconuco).

– Aguas quietas pero en movimiento

En los ojos de agua, lagunas, riachuelos, ríos, quebradas, lagos, pozos, aljibes, cascadas, y en aguas termales, aquí dividimos aguas quietas y aguas en movimiento, las quietas pues son las lagunas, los lagos, los aljibes, los pantanos y las ciénagas, en movimiento están las cascadas, los ríos, los riachuelos, las quebradas, los ojos de agua y las termales. Nosotros dijimos que las termales estaban entre aguas quietas porque en nuestro caso en Coconuco encontramos dos partes donde hay aguas termales, una que es agua hirviendo y otra que es agua tibia y se le denomina el salado, en esa región la agua está en un pozo, está quieta ahí, ella está en movimiento porque está saliendo está buscando una forma de como expandirse y así mismo es en la otra parte, decimos que puede estar quieta y puede estar en movimiento, siempre está surgiendo y está surgiendo agua pero está en una sola parte... (voz coconuco).

El agua en calma y detenida en el inframundo y en las lagunas aporta vida. “Considerada como viva, y aunque no corra, es alimentada por el aguacero que es vivo” y por el afloramiento de las aguas subterráneas; aquí es donde se logra el contacto con el mundo primigenio, génesis del mundo indígena andino (véase el agua, madre creadora).

– Aguas en estado líquido

Según la cosmovisión indígena el agua en estado líquido (brotando de los páramos; viajando por los ríos; putrefacta en los pantanos; en la llovizna; moldeando el arco y borrascosa en la lluvias; provocando rayos y truenos, fenómenos atmosféricos por cierto comunes y frecuentes en estos territorios) es sinónimo de voracidad de la naturaleza, debilita la vida y la puede consumir. Entre los inganos el agua corriente emana energía negativa “espiritualmente activa”, “muy celosa”, y es prohibida para los niños con el mal de espanto o susto y para las mujeres menstruantes, de dieta y de parto. En contraposición al agua detenida – vida según los paeces – las aguas corrientes en quebradas y ríos están contraindicadas para el baño de las mujeres menstruantes: “Como baja es agua misma, se encuentra con el arco, ese sino deja pasar la hemorragia, entonces hay que ir a buscar al *thë’wala*, quien trata con plantas calientes” (CRIC 1991: 4). La menstruación es un estado frío y las mujeres no deben acudir a ambientes fríos que puedan robar su espíritu y vitalidad. En estas situaciones las mujeres deben hacer un hueco al lado izquierdo de la casa: “En este tiene que bañarse y allí mismo lavar la ropa que ensucia durante la regla; algunas veces estos baños son acompañados de remedios dados por el *thë’wala*” (Portela y Pardo 1988: 163).

Los ambientes pantanosos deben ser evitados por las mujeres que recorren el territorio en estado frío o menstruando: “ese frío en esos barriales se hiela” (véase agua en estado sólido). Para las mujeres inganas habría una sobreacumulación de humedad y las guambianas correrían el gran riesgo de ser atacadas por el arco, que reside en estos sitios.

Mediante la llovizna se moldea el arco iris que vive y se desplaza por los territorios indígenas: lagunas, ríos, quebradas y charcos. Entre los totoroos el arco vive en los sitios fríos no cultivados y no intervenidos del territorio y sus manifestaciones se relacionan con enfermedades frías (Palacios 1990); se presenta en muchas formas, como persona, culebra o proyectado en el aire como un “chumbe” de colores. Entre los coconucos, además, es dueño de la vegetación (musgos y llamas de agua) que crece en los pantanos, morada del arco.

Entre los inganos los embarazos indeseados y súbitos de las mujeres solteras son producto de la presencia del arco. Según los paeces el arco puede hacer “botar familia” a las mujeres embarazadas que no se guardan en casa. También causa ronchas, vesículas, máculas y prurito en la piel (“graneras”) y “picada de arco” a quienes se dejan lloviznar o reciben el rayo cuando el arco está presente (“miao de arco”); esta concepción de los indígenas andinos del Cauca también es extendida en todos los Andes suramericanos. Para los paeces el “ataque de arco” recae, primero, sobre los animales domésticos de la huerta a cargo de la mujer, cada uno de los cuales tiene su dueño entre los

miembros del grupo familiar: “Al nacer un niño se le da un animalito (por ejemplo un perro, un pollito) para cuando se infrinja una norma para que el ataque del arco y del duende recaiga primero sobre el animal”.

El agua cumple un papel esencial en los rituales de limpieza, especialmente el agua corriente; es por ello que los indígenas los realizan en las orillas de los ríos, donde se arrojan los “males” extraídos para sacarlos del territorio, alejando así las amenazas.

– Aguas en estado sólido

... lo sólido, hielo, escarcha, nieve y granizo. El hielo lo hemos encontrado en los picos del volcán Puracé, lo que es pico Coconucos, lo que es el volcán Sotará, escarcha siempre se ha encontrado en las mañanas en los ... por los potreros, uno ve el potrero como si hubiera caído harto hielo y uno va y eso toca y eso se desvanece, la escarcha y el granizo es cuando la lluvia cae en forma de pepitas (voz coconuco).

En estado sólido el agua es el máximo exceso de frío y pérdida de calor, es hielo, es la muerte, concepto generalizado en el Cauca indígena:

Al morir una persona pierde totalmente su energía vital y es por eso que se habla de “hielo de muerto”. Entre los coconucos “el hielo” es una subcategoría utilizada para todo aquello que es causa de una pérdida de espíritu personal, incluidos los espíritus de la naturaleza; se habla, así, del hielo de agua, del monte, del pantano, de la peña ... Está incluido todo lo que se relaciona con la muerte, como cadáver, velorio, entierro, guaca, todos los cuales causan aires (Faust 1989: 64).

Pero no sólo la muerte lo emite; el nacimiento de un niño también, “porque el hielo se penetra en la casa” (voz páez). Los caminos escarbados y barrocos son propicios para contraer hielo. Más que todo las mujeres menstruantes, las parturientas y las que han tenido contactos con cadáveres deben evitar esos ambientes, así como los riachuelos, charcos de agua y lagunas. Las enfermedades así contraídas son imputadas al duende, ya que habita esos lugares. El hielo también está donde existen restos arqueológicos.

– Aguas en estado gaseoso

El agua en estado gaseoso, formando nubes, puede presagiar, vigilar, testificar. Los nubarrones negros significan para los páez que hay acumulación de pta'ndz y presagian amenaza de conflictos interculturales, tensión social, olvido u ausencia de normas y rituales prescritos para el logro del bienestar comunitario. Entre los coconucos las nubes negras son la manifestación de la pantasma negra, espíritu causante de tempestad y aguacero que también

puede tomar la forma de “perro negro peludo o gato negro”. Las nubes blancas, en cambio, testifican que los rituales de limpieza, de restauración del equilibrio y alejamiento de la amenaza (/pta'ndz/) han terminado. El cielo azul despejado es buen augurio, es buena señal, hay tranquilidad, hay armonía, aunque temporal. Los espíritus de los difuntos recientes que vigilan la dinámica social y cultural van al aire, a las nubes; el espíritu del difunto se proyecta en el territorio como vigilante, como amenaza.

– Aguas ariscas

... las aguas ariscas, ustedes algunos que han viajado mucho deben conocer que en el páramo de Letreros hay una laguna de Santiago sino estoy mal y sale una quebrada que como que va a depositar sus aguas al Magdalena y esta quebrada tiene la particularidad que si uno va a una gran distancia la quebrada está cayendo normalmente, si uno se apega a tratar de cogerla, inmediatamente el agua cae mucho más abajo y si uno va a cogerla allá vuelve a su cauce normal, entonces esa es la cuestión del agua arisca (voz yanacona).

Las aguas que no se dejan coger se asocian con las lagunas bravas y su dinámica tiene que ver con la reacción frente a personas que “desconoce”, extraños. Así como los lagos del páramo tienen su forma de asustar a los desconocidos que se les acercan también las chorreras y cascadas lo hacen, provocando inesperados movimientos o crecidas de agua.

Los guardianes del agua, “sus dueños”

Nosotros decimos: quien cuida las quebradas y los ojos de agua, son los duendes ... le decían a uno con miedo no vaya allá porque el duende lo coge y lo cuelga allá en la peña o en la quebrada de un solo cabellito, entonces uno ya sentía ... temor ... decía uno ya no debo ir a la quebrada y eso era como ... una manera de decirle a uno aprenda a cuidar la naturaleza, de pronto uno no lo tomó desde ese punto de vista sino que se le olvidó (voz yanacona).

Personalmente yo contaba que también el duende tiene parte en lo de los ojos de agua, no es ni monte, no es ni ninguna de esas cosas, sino que hay una casa cerca al pueblo, hay una casa y ahí nace, hay un nacimiento de agua, ahí nace el agua, y el duende ahí, a las seis de la tarde, los que viven ahí dicen: nosotros lo vemos, lo sentimos, lo oímos, y les he preguntado ¿qué les hace? no pues ... el nos tira piedras, uno va a jabonar y ahí mismo nos tira piedras, uno se va a lavar la cara y ahí mismo le echa piedras, se va a lavar los dientes y le echa piedritas, le echa hojas, le echa ramas, le echa esas cuestiones y no hay ningún monte, ni nada sino que ahí nace al lado de un palo simplemente y el duende se la pasa ahí (voz coconuco).

En cuanto al duende, pues por allá cree la gente, o tenemos el agujero de que el duende es el dueño del agua. En la quebrada de Putanga, cuando vamos

sobre todo con los niños menores de cinco años, las mamás nos dicen o nos recomiendan que cuando salgamos de ahí tenemos que garrotiar las piedras ... porque los niños cuando van así a recrearse, ellos gritan, saltan, corren alrededor, entonces dicen estos padres que el duende se pone a jugar con ellos, entonces cuando uno se va ya para la casa, tiene que garrotiar las piedras y decirles los nombres de los niños, por ejemplo Libio, Carlos, para la casa Libio y se le da un fuetazo a la piedra, y eso es verídico, porque si uno llega a la casa y no hace eso al niño le puede dar fiebre y puede comenzar con síntomas de cualesquier enfermedad (voz yanacona).

El trueno, expresión de fuerza y sabiduría, se antropomorfiza en el duende y se desplaza por los territorios incultivados (páramos, bosques, ojos de agua, quebradas y cerca a los pantanos) como espíritu protector, vigilante de la normatividad.

Para el mundo andino caucano en estos sitios está siempre el duende, tienen duende. Los indígenas totoroos deben "sahumarse" antes de ingresar a estos territorios para protegerse de la acción de los espíritus del entorno (Palacios 1990). Los coconucos y yanaconas deben "cerrarse el cuerpo", mientras que los paeces, para recorrerlos o extraer parte de sus recursos, deben realizar previamente un ritual de refrescamiento y ofrecimiento al duende que tiene como propósito reiterar normas relacionadas con el uso racional de los recursos y las acciones de reciprocidad. Si no se hacen los rituales el duende se puede "enojar" y causar daño a la persona que no los practica.

A través de visiones y sueños el duende también emana sabiduría. Si en ellos el duende realiza labores como interpretar instrumentos musicales, labrar y sembrar la tierra, transmite sabiduría. Cuando se anuncia con la jigma llena de plantas medicinales es señal, para el individuo que lo ve, de que debe ir en busca de los hombres sabios para que lo guíen (con sus aliados el trueno, el duende o la mujer blanca o mona) en la búsqueda de los secretos y conocimientos relacionados con el ecosistema, la etnobotánica y la tradición cultural. La visión del duende para los morobik, los th'éwala, macucos y curanderos o sus iniciados es benéfica como personificación del trueno, gran maestro, simbolizado en el ajuar de la parafernalia ritual por la vara de chonta. Esta personificación puede ser peligrosa, sobre todo cuando la actitud del duende es de enojo, cuando "se pone bravo" porque se infringieron normas relacionadas con lo económico, social, histórico, ecológico y con los espacios incultivados o acuáticos que extraen, debilitan y consumen la vitalidad y el calor de la gente indígena.

Donde surge el agua surgen los seres espirituales; donde está el agua viven los seres espirituales. Estos lugares, generalmente coinciden con los territorios "bravos, salvajes, incultivados" y estos seres son los guardianes de la naturaleza. El principal, común a los cuatro grupos en mención, es el

trueno (pantasma negro, espíritu de la tempestad, jucas, pishimisak o diablo) que se manifiesta como un ser zoomorfo, antropomorfo o antropozoomorfo, según el contexto, la situación y su función social; la forma de su aparición está en relación con su rol en la naturaleza. Cuando se personifica al trueno como el duende (descrito como un hombre-niño pequeño con un gran sombrero y pies volteados, como guardián del agua y sus usos sociales) se dice que “atemoriza”. La realidad es que la persona que transgrede normas socialmente establecidas y resocializadas a través del mito y la tradición oral lo ve en actitud amenazante, “ve visiones de duende”, se atemoriza. Las visiones de duende logran su cometido: controlar. Hay espíritus que se zoomorfizan en la culebra o gran anaconda como la madre agua, que también se transforma en una hermosa mujer que, además, trastorna a quienes quieren aprovecharse en exceso de los recursos acuáticos. La madre agua se manifiesta de muchos colores en el arco iris y establece una comunicación entre “este mundo” y el “mundo de arriba”. También se encuentra la puma que regula con sus grandes senos la circulación del agua de acuerdo con sus estados de regocijo o furia provocados por los comportamientos de los seres humanos en relación con el manejo de las fábricas naturales de agua.

Entre los guambianos se encuentran, además del duende, el trueno y el arco, otros espíritus del entorno como Pedro animal, que vigila el páramo, y mamarominga, que vive y cuida las lagunas acompañada del arco invisible y de su esposo, el señor viento. De no tener en cuenta las normas establecidas relacionadas con estos ambientes y sus espíritus pueden presentarse enfermedades clasificadas como frías: emparamar, empelotar, abortar y granos de la piel. Entre los coconucos existe la madremonte o soledad de monte, que reina lejos del llano y de la huerta; siendo la dueña de las plantas silvestres esconde o posibilita el encuentro de plantas medicinales. “Ella pierde su dominio cuando los humanos modifican la vegetación de una zona” (Faust 1988: 47). Además, existen la madre agua, dueña de los ríos y lagunas con los peces que viven allí; la pantasma negra y blanca; el guando; y satanás, que vive en el volcán Puracé con “la gente mala” ya enunciada.

El agua no tiene linderos, quiere estar con nosotros

El agua no tiene linderos, el agua quiere estar con nosotros, quiere ser para todos, quiere ser eterna ... el agua no la podemos olvidar, tiene que estar con nosotros, hoy mañana y siempre, para que podamos sobrevivir, porque el día en que se acaben los bosques, que se acaben las montañas, que pisemos el agua, que la dejemos pisar de los animales, que la ensuciemos, siempre viviremos enfermos, ese día moriremos y no sabemos si la culpa es de nosotros o de nuestros dioses que nos castigan por no cuidar a nuestra madre tierra y a nuestra diosa agua ... (voz yanacona).

El agua no se mezquina

Resulta que acerca del agua había en la vereda donde yo vivo, que es Patía, un hombre caliente en tierra fría, había un ... por cierto creo que algo tiene que tener de familiar mío, de apellido Quilindo y un señor llamado José, vivían por ahí a quinientos metros no más, pero el uno vivía en la parte más alta donde había harta agua, había ciénaga, bajaba agua inclusive, – estamos al frente de donde ellos viven, del cerro Pusná, (decía un compañero son los cerros tutelares de la zona), pero el hombre era muy hambriento, si hasta el agua la mezquinaba pues y maldadoso, y el hombre, el otro, el tal José, hizo un tanque inclusive para traer el agua para el sector donde él, porque era una loma por el lado de acá y el otro no lo dejaba en paz, no lo dejaba tranquilo, una vez le quitó la tapa como quitarle una tapa a una alcantarilla para echarle cosas, sólo para no dejar en tranquila paz al señor José, bueno resulta que como a los seis o siete meses las cosas cambian y eso es verdad, porque uno lo puede ir a comprobar ahora, él le siguió haciendo la guerra, – llamémosle así a los problemas entre los mismos de la comunidad más concretamente en esa zona, hasta que al fin le salió el agua en la esquina de la casa de él – entonces pues yo estaba muy pequeño y no lo recordaba bien y ahora último que estábamos tratando estos temas de salud y medio ambiente teníamos ese conocimiento y le averigüé de vuelta a mi papá como era el cuento – y le tocó que irse de allí como a ochocientos metros hacia la izquierda, hacer otra casa porque allí no pudo vivir, ya el agua era en cantidades... creo que hasta nos deja una gran enseñanza, que no hay que mezquinar agua, de pronto le sale más o en el infierno le hace falta, si es que existe el infierno cuando estamos hablando de territorio (voz coconuco).

El agua también se siembra, se seca y se resiembra

Toda esa parte plana era cubierta por una laguna, como la gente quería hacer sus casas y no tenía donde, entonces llamaron a los ... a un médico tradicional a un macuco, lo llamaron y le dijeron no ... nosotros queremos que nos quite la laguna de aquí sí, es que nosotros necesitamos vivir aquí y los macucos llegaron y la secaron, la quitaron de ahí y se la llevaron para otra parte. ¿Por qué se dice que se la llevaron para otra parte? Porque en una vereda, en un cerro que se llama el Canelo no existía esa laguna y ellos la cogieron, una culebra que era la madre de la laguna la llevaron y en esa otra, la sembraron en esa otra vereda (voz coconuco).

En la cultura guambiana para conservar el agua los médicos más que todo los que saben más, sembraban un ojo de agua, me parece que en los años 40 o en los años 50, había una gran sequía por Guambía y se reunieron los que sabían más, los médicos que sabían más de eso y sembraron agua y hasta ahora esa agua hay, sembraron ojo de agua hasta ahora ese ojo agua ... no se como lo habrán sembrado ... el lugar se encuentra en alto de Los Troches que se llama ... también hay lagunas sembradas, por ejemplo esa laguna se llama la laguna el Abejorral, la laguna de Mauembisu maoe: quiere decir abejorro, mbisu: el lago, o sea la laguna de abejorral... (voz guambiana).

Sí acerca de lo que refería el profesor lo de las plantas que de pronto indican si hay agua el nombre de esa plantita que le dan los indígenas donde vivo yo que es San Sebastián es ayabara; si la planta es pequeña indica que el agua está bastante profunda y si la planta es grande, entonces indica de que de pronto el agua está a menos profundidad (voz yanacona).

El agua se resacraliza para que no se acabe

Lo sagrado es susceptible de perder espiritualidad, de perder poder, se amansa; las fuentes de agua se pueden acabar, se van. Ante lo poco “enérgico” del duende en el cuidado de los ojos de agua las comunidades yanaconas han optado, dada su fe y credibilidad en los santos cristianos, por resacralizar estos espacios con piedras benditas de los espacios de mayor sacralidad cristiana:

Que de la comunidad de Ríoblanco las personas iban al santuario de las lajas en son de visita ... en son de romería y de allá tomaban una piedrita de la roca donde está la virgen, la llevaban y la colocaban ahí (en el ojo de agua) en memoria de la virgen para que nunca se les fuera a secar el agua (voz yanacona).

Actualmente, ahora [la gente de San Sebastián] se va al santuario de las Lajas y escoge una piedra y después la siembra en los ojos de agua para que no se seque y también siembra plantas nacederas, pero hay que sembrar con mucha fe (voz yanacona).

Una leyenda o un mito es que alrededor de los ojos de agua los ancianos los abuelos iban y sembraban un ombligo o un pupito de zapayo para que el agua no se secase de ese ojo (voz yanacona).

Agua-territorio-salud

La aproximación a la realidad sociocultural de guambianos, paeces, coconucos y yanaconas de la región andina del suroccidente colombiano permite afirmar la existencia de un pensamiento andino sustentado en la particularidad de dos aspectos fundamentales: el control y manejo de pisos ecológicos (verticalidad y microverticalidad) y la concepción del proceso salud-enfermedad. La verticalidad parece ser la constante de un proceso instaurado a través de largos períodos de asentamiento que, además del aprovechamiento de gran variedad de productos agrícolas, ha permitido formas de aprehensión, significación y ordenamiento lógico del medio bajo las condiciones que sólo puede ofrecer esta abrupta topografía andina (Murra 1975; Oberem 1981). Este ordenamiento vertical, según Osborn (1985), va más allá del manejo agrícola, puesto que se relaciona con la concepción mítica: los des-

plazamientos corresponden a ceremonias que hacen parte de ciertos sistemas de creencias.

Los indígenas caucanos andinos sitúan los lugares sagrados en las partes altas, con preferencia en los sitios con alta presencia de agua: montañas (nevados del Huila y Pan de Azúcar; cadena volcánica de los Cococucos; volcanes de Puracé y Sotará); páramos (Guanacas, Las Delicias, Moras y Barbillas); estrella fluvial de Colombia; lagunas sagradas (Pien-damú, Páez, Juan Tama, San Rafael). Aunque habitan los sectores medios, menos fríos y menos cálidos, y aunque realizan actividades agrícolas en zonas más cálidas y más frías, sus desplazamientos son temporales, previos rituales de refrescamientos para evitar desequilibrios por excesos de calor o de frío.

Los seres espirituales que moran lugares templados y cálidos difieren de los ubicados en las partes medias y, a su vez, se distinguen de los que habitan en las partes frías y de páramo. Los seres espirituales que afloran con el agua son los dueños de la sabiduría y el poder; además, son los dueños de lo que existe en la naturaleza y se desplazan por la cosmografía indígena en formas diferentes según los espacios, situaciones y roles a desempeñar en la sociedad. Estas clasificaciones hacen parte de la cosmovisión y ordenan, siguiendo un sentido vertical, los tres mundos en donde todo tiene vida: el cerro tiene vida, el volcán ruge, la tierra es brava o es mansa, el arco iris camina, el agua es arisca, es fuente de vida. No existe elemento estático o muerto; al contrario, todo tiene vida, tanto como los mismos seres humanos. El sustrato espacial de las comunidades indígenas y todo lo contenido en él ha sido vivificado mediante un proceso de semantización (territorialidad). Para ellas no existe mundo inanimado. Todo tiene vida y la relación del indígena con su medio es de ser vivo a ser vivo, del hijo (hombre-mujer) con su madre naturaleza.

En la cosmografía indígena circulan categorías que dan cuenta de las expresiones vitales de los seres y las cosas. Entre ellas se distinguen hielo, fresco, señas, hieloso, pulsos, espíritus, virtud, poder, *auca*, *pta'ndz*, que hacen referencia a la trayectoria, circulación e intensidad de las energías. Frío y calor, especialmente, expresan un sistema dialéctico que denota estados opuestos y complementarios, aunque interdependientes y constituyentes de una unidad.

En relación con la concepción salud-enfermedad se evidencia una permanente búsqueda de una vida en armonía y equilibrio en los diferentes momentos de la cotidianidad de los indígenas, puesto que debe ser puesta en práctica una ética que rige la conducta individual, social y de relación con el entorno. Esta ética es un sistema global de pensamiento que rige y garantiza el bienestar y la etnicidad de sus sociedades como producto del ejercicio de aprehensión y significación que se hace del cosmos para

entenderlo, explicarlo y proyectarlo en sus formas de relación intercultural. La cultura médica de guambianos, paeces, coconucos y yanaconas está íntimamente ligada al medio geográfico. El comportamiento de los ecosistemas frágiles y el recurso hídrico son los referentes sobre los cuales se construyen los modelos culturales médicos. El nacer, enfermar y morir, entre otros aspectos fundamentales del desarrollo humano indígena, son de mucha trascendencia porque, además de tener que ver con la existencia del grupo sociocultural, se convierten en indicadores del tipo de relación existente entre los individuos y su medio. Esta aseveración se refleja en categorías como “hieloso”, “mal viento”, “auca”, “pta’ndz”, algo así como peligros latentes por todas partes y que bajo cualquier descuido de las personas puede causar mal. Para evitar que esto suceda se deben tener en cuenta normas relacionadas con el comportamiento social, con el medio circundante, con lo económico; es decir, con la cotidianidad del mundo indígena. Es por ello que enfermar y morir son eventos sociales registrados cualitativamente en la memoria familiar, social y colectiva dentro de una clasificación cultural de enfermedades que tiene que ver con la forma como estos indígenas piensan su cuerpo en relación con toda su comunidad, en relación con la tierra, los árboles, los páramos, las lagunas, los ríos, el trueno, los tiempos fríos, calientes, frescos, la luna, el sol, la noche, el día, la lluvia y muchas cosas de la naturaleza nominada.

Cuando se transgreden las normas hay desórdenes que repercuten en la sociedad y los individuos, hay acumulación de amenazas y los especialistas de la sensorpercepción empiezan a sentir en sus cuerpos señas de una circulación energética trastornada o a ver las causas del susto, disfunciones orgánicas, malas cosechas y muerte de los animales, atribuyéndolas a enojos del trueno, del duende, del arco, de la madre monte, de la madre agua. Esta filosofía étnica deja en evidencia que para los indígenas caucanos el territorio es una escritura, un referente de signos y significantes que permite construir una cosmovisión basándose en lo concreto que ven y sienten todos los individuos y sin lo cual no habría significado. En este proceso priman principios de clasificación y diferenciación que, operacionalizados como condiciones y normas, permiten poder vivir allí; también resaltan los principios que propenden por el equilibrio, la armonía y la reciprocidad.

Las cosmovisiones andinas del Cauca son un gran aporte como conocimiento íntimo de la dinámica de los ecosistemas a través de los tiempos. Si se estudia con más detalle la convivencia armónica de las comunidades con el medio es posible reforzar las concepciones que fortalecerán su ser étnico, el territorio, y contribuirán pedagógicamente al freno del desequilibrio en la disponibilidad de aguas potables, superficiales o subterráneas. No en vano se autodenominan los “guardianes de la naturaleza”.

La filosofía de la que hablo podría ser traducida al siguiente lenguaje: establecimiento de actividades socioeconómicas y sociales según caracterización de los recursos (aprovechamiento racional); previsión y control de actividades impactantes o alterantes de los ecosistemas; desconcentración y diversificación de las actividades socioeconómicas; conservación de la biodiversidad; delimitación de los usos y fines de la tierra de acuerdo con el conocimiento milenario que coincide con su vocación ecológica; definición de los espacios sujetos a protección especial – frágiles y críticos – a partir de la caracterización como espacios de mayor espiritualidad dentro de la naturaleza, incluidos sus dueños protectores y la normatividad socio-cultural relacionada con ellos. Lo más importante es que estas cosmovisiones indígenas se vean como el fundamento de sistemas sociales que dan un verdadero apoyo al desarrollo sustentable. Aceptar a plenitud estas múltiples concepciones que los indígenas han construido en su relación histórico-cultural con el medio ambiente significa darle concreción real al principio constitucional de que “el estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”: “Nosotros existimos por el agua, que ella, si se va vuelve a estar con nosotros, ella es eterna y quiere que existamos” (voz yanacona).

REFERENCIAS

- CRIC, 1991, *Nasa u'y u'hu. Mujer y Vida en las Comunidades*, Popayán, CRIC.
- FAUST, F. X., 1988, *Etnobotánica de Puracé, Sistemas Clasificatorios Funcionales*, Hohenschaftharn, Klaus Renner Verlag.
- , 1989, “Etnogeografía y Etnología de Coconuco y Sotará”, *Revista Colombiana de Antropología*, 28, 53-90.
- GÓMEZ, J. H., y H. PORTELA, 1993, “Territorio, Cultura y *Thë'walas*”, C.E. PINZÓN, R. SUÁREZ, y G. GARAY (orgs.), *Cultura y Salud en la Construcción de las Américas: Reflexiones Sobre el Sujeto Social*, Bogotá, Colcultura, 279-294.
- IGAC, 1982, *Atlas Regional Andino*, Bogotá, IGAC.
- LÓPEZ, A., 1975, *Textos de Medicina Nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MURRA, J. V., 1975, *Formación Económica y Política del Mundo Andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- OBEREM, U., 1981, “El Acceso a los Recursos Naturales de Diferentes Ecologías en la Sierra Ecuatoriana, Siglo XVI, S. MORENO, y U. OBEREM (orgs.), *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 45-72.
- OSBORN, A., 1985, *El Vuelo de las Tijeretas*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- PALACIOS, L. A., 1990, *Concepciones Médicas y Cosmovisión en Puente Tierra, Totoró*, Popayán, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, tesis de grado.
- POLIA, M., 1988, *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*, Piura, Cepecer.
- PORTELA, H., y C. PARDO, 1988, *YU'CE*, Popayán, Fondo Acumulativo Universidad del Cauca.

Hugo Portela Guarín

THE THOUGHT OF MOUNTAIN WATERS

This article emphasizes the transcendental role of water in the understanding and explanation of the world among the Andean communities of Southwestern Colombia. Their cosmovisions reflect a multiple classification of water, according to the energy involved, that results from an intimate knowledge of the environment. The article also studies the interactions between society and an environment that is understood as a living nature with energies and powers. Those powers are expressed in atmospheric effects or in the anthropomorphizations which in turn hold a doctrine on cultural normativity and ethics.

Universidad del Cauca (Popayán, Colombia)
hularin@emtel.net.co