

**La recuperación de la memoria  
histórica de los kankuamo:  
Un llamado de los antiguos.  
Siglos XX - XVIII**

# encuentros

colección mejores trabajos de grado  
Facultad de Ciencias Humanas

## **La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX - XVIII**

María Adriana Pumarejo Hinojosa  
Patrick Morales Thomas



Pumarejo Hinojosa, Maria Adriana  
La recuperación de la memoria histórica de los Kankuamo:  
Un llamado de los antiguos. Siglos XX - XVIII / Maria Adriana  
Pumarejo Hinojosa, Patrick Morales Thomas  
Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de  
Ciencias Humanas. 2003  
258p. 23 cm. (Serie *Encuentros*. Tesis laureadas, Facultad de  
Ciencias Humanas).  
1. Kankuamo - Vida social y costumbres 2. Antropología social  
3. Grupos étnicos-Colombia 4. Kankuamos - Historia I. Tít.  
CDD-21 305.89861 / P983r / 2003

Biblioteca central Universidad Nacional de Colombia

La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo:  
Un llamado de los antiguos. Siglos XX - XVIII  
Serie *Encuentros*. Tesis laureadas, Facultad de Ciencias Humanas.  
© La presente edición, 2003  
© Adriana Pumarejo, Patrick Morales

Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá, D.C.  
Facultad de Ciencias Humanas  
Ciudad Universitaria, Bogotá, D.C., Colombia  
Coordinación de Publicaciones F.C.H.  
Tels: 316 5149 - 3165000 Ext. 16208  
[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)

Carlos Miguel Ortíz Sarmiento  
**Decano**  
Facultad de Ciencias Humanas

Ovidio Delgado Mahecha  
**Vicedecano Académico**  
Facultad de Ciencias Humanas

**Coordinación editorial**  
Nadeyda Suárez Morales

**Diseño y diagramación:**  
Julián R. Hernández  
([gothsimagenes@hotmail.com](mailto:gothsimagenes@hotmail.com))

Impreso en Colombia-Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso por escrito de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional.

A  
Ofelia Emilia  
y a Abel Alvarado,  
en la Nevada frente a la Sagrada Majestad

## CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN A LA PUBLICACIÓN	11
LA SABIDURÍA KANKUAMA	15
INTRODUCCIÓN	19
PRIMERA PARTE ATÁNQUEZ : EL FINAL COMIENZO	29
<b>Capítulo I</b> "En Valledupar nos dicen indios, en la sierra nos dices civilizados, entonces nosotros qué es lo que somos?..."	31
<b>Capítulo II</b> "Este territorio fue destinado especialmente para el kankuamo...kankuamo en lengua significa la tierra de nosotros"	39
<b>Capítulo III</b> "Tu no sabes ? kankui era moro, bailador de cansamaría, con máscara, tu no sabes ?..."	63
SEGUNDA PARTE: ATÁNQUEZ : LA FRONTERA ENTRE EL VALLE Y LA SIERRA	73
<b>Capítulo I</b> "Y verán humos por nubes": Los presagios del final	75
<b>Capítulo II</b> "La gente de Aritama": El camino inevitable hacia la civilización	83

### **Capítulo III**

“Cuando los mamos vieron que todo se iba a perder porque llegaron los capuchinos y el colegio, mandaron a llamar a los Kogi”:  
El Territorio Nacional de Nevada y Motilones 91

### **Capítulo IV**

“Si su merced me castiga me voy a Santa marta, porque yo no doy motivo”:  
La resistencia desde adentro 113

### **Capítulo V**

“Atánquez se fundó en compañía con los españoles, ya ellos vinieron y entonces hicieron la iglesia aquí”:  
La congregación de los kankuamo y la construcción de la iglesia en Atánquez 125

### **Capítulo VI**

Buscando huellas en la diferencia: Los Wiwa y los Ika de la Sierra Nevada 141

### **TERCERA PARTE:**

**ATÁNQUEZ : LA SIERRA 155**

### **Capítulo I**

Apariciones y visiones: El reclamo de los ancestros 157

### **Capítulo II**

“Eso es como si fuera una religión que nosotros acá hubiéramos inventao”:  
El Corpus Christi 189

### **CONCLUSIONES:**

Memoria e identidad 231

EPÍLOGO 237

BIBLIOGRAFÍA 241

ANEXOS 245

## **AGRADECIMIENTOS**

Las palabras serán siempre muy pocas para agradecer a todas aquellas personas que en la región kankuama, nos brindaron su tiempo y conocimientos. Sin embargo, tenemos que recordar especialmente a Rafael Andrés Carrillo, Andrés Arias, Abel Alvarado, Úrsula Solís, Manuela Montero, Feliciano Torres, Amiro Arias, Rafael Ramón Arias, Victor Arias, William Talco, Ramón Pacheco y Chico Alvarado.

Recordamos también la colaboración de Adalberto Romero, Arnoldo Zequeda, Carolina Pacheco, Ariel Torres, La Bella y Francisco Díaz. No podemos olvidar a Dolores Arias, cuya ausencia no deja de entristecer la culminación de este trabajo.

El apoyo incondicional de Enrique Pumarejo, María Hinojosa, David y Cecilia, nos permitió contar con Sevilla como espacio de encuentro para la realización de múltiples talleres y entrevistas en Atánquez. La colaboración excepcional de Florence Thomas y Manuel Morales, nos permitió el desarrollo de una parte del trabajo de campo así como la labor de redacción.

Agradecemos al Instituto Colombiano de Antropología, por financiar parte de este trabajo; Roberto Pineda director en ese entonces del Instituto y Eduardo Ariza director del Programa de Historia Local, creyeron siempre en la importancia de conocer esta región de la Sierra Nevada.

Finalmente, reconocemos la valiosa dirección de Patricia Vargas; sus comentarios y sugerencias en nuestras discusiones, sirvieron de guía en la construcción de este trabajo.

## **INTRODUCCIÓN A LA PUBLICACIÓN**

Algunos años han pasado desde la elaboración de esta investigación. El trabajo se inició justo en el momento en que los habitantes de la región comenzaban un proceso de organización política y de recuperación de sus tradiciones históricas. Durante aquellos años se vivía en una incansable evocación del pasado, ante la incertidumbre de un futuro que de un momento a otro estaba ahí para ser construido, para ser modelado de manera diferente. En los talleres y reuniones no sólo se planteaba la posibilidad de un territorio propio o la oportunidad de establecer una autoridad basada en la experiencia de quienes lo habían habitado desde tiempos inmemoriales; la reetnización representaba a la vez un espacio para repensar desde este nuevo presente, un proceso histórico expresado en relatos poderosos, en imágenes complejas susceptibles de contener no sólo los eventos del pasado, sino sobretodo, una narración sobre la identidad de los kankuamo.

El texto que hoy presentamos fue finalizado en 1996. En ese entonces nuestro trabajo fue recibido –al igual que algunas publicaciones de la ONIC sobre la región- como una historia oficial sobre los kankuamo, un argumento susceptible de validar políticamente las reivindicaciones en el plano de la etnicidad. Entre los participantes en las reuniones y talleres era recurrente una preocupación centrada en la urgencia de poner por escrito los innumerables relatos que los mayores del territorio no se cansaban de narrar, como una forma de salvaguardar estos conocimientos ante la inevitable desaparición de estas personas. La tesis se inscribía entonces en este contexto y nuestra preocupación se centraba en la posibilidad de que ella acallara otros relatos y otras formas de memoria no contempladas en el trabajo. Si toda esta dinámica hacía parte de un momento de normalización identitaria, relacionado con la inherente reivindicación política del proceso, la pregunta que nos hacíamos tenía que ver precisamente con el carácter flexible de las imágenes recogidas en el texto. Estas imágenes propias a la tradición oral, muchas veces elaboradas alrededor

del pagamento, son construidas desde el presente y como tal, representan elaboraciones flexibles, pues de esta característica depende su capacidad para dar cuenta de una identidad en el momento de la evocación. ¿Encerradas en el texto, apropiadas como discurso oficial, perderían su capacidad para narrar una identidad siempre reconstruida?

La respuesta a esta pregunta estaba en el texto mismo; las imágenes a través de las cuales los kankuamo narran su historia, reaparecen en otros ámbitos a través de un hilo conductor definido por el pagamento, dimensión siempre presente en los relatos y en la geografía de la región. A través de él, en contextos diversos que van desde al ámbito ritual y el plano de las apariciones tenebrosas de los pueblos kankuamo hasta el hecho de recordar la historia a través de ellos, las imágenes de la memoria se rememoran constantemente, reconstruyéndose a la vez. A pesar de nuestra prevención, nuevos relatos sobre recorridos de las apariciones a través de los pagamentos de la región circulan en Atánquez y el recuerdo de nuevos pagamentos permite reconstruir nuevas historias, reelaborando parcialmente una o varias de aquellas imágenes fuertes de la memoria que pensábamos condenadas a la inmovilidad de la escritura.

Seguramente, las preguntas que se planteaba la gente en ese entonces, y que tratamos de mostrar en nuestro trabajo, han cambiado de naturaleza. En el presente las reflexiones sobre la manera de ser kankuamo no ocupan un lugar preponderante. Ciertas prácticas culturales que de alguna manera definían el ser kankuamo se reelaboran motivadas o enfrentadas al caos en el que la región se encuentra sumida en nuestros tiempos. El acto ritual del pagamento, cuya dimensión nos fue desconocida, toma una fuerza insospechada: la reunión de gente de toda la región en ciertos lugares sagrados y la recolección de ofrendas no es una práctica de antaño, por el contrario, es un acto que se presenta con frecuencia; diversos proyectos tendientes a recuperar la música de gaita y chicote se han desarrollado durante estos años, así como la construcción de Teruaricas y Menaricas (casas ceremoniales) en Guatapurí, Chemesquemena y Atánquez; la modificación en algunas áreas de la educación ha dado cabida a la enseñanza de la historia kankuama; la celebración de la fiesta del Corpus Christi se refuerza cada año, creciendo en participantes, en promeseros y eufóricos danzantes, expresando toda la complejidad de la identidad Kankuama.

Indudablemente, la región de los kankuamo no es la misma que en aquel entonces. Si bien el proceso de organización continua su camino de reivindicaciones, las pérdidas son de gran envergadura. El conflicto armado en la región ha tomado dimensiones sorprendentes, y muchos de los líderes y participantes en el proceso, no se encuentran hoy entre nosotros. Los estudios

elaborados han desembocado en la resolución del INCORA número 012 del 10 de abril de 2003 que constituye el Resguardo Indígena; situación paradójica si se tiene en cuenta que los kankuamo representan actualmente el pueblo indígena con mas población desplazada en Colombia.

Ni los arcabuces ni los perros de los conquistadores. Ni los cepos ni los templos en llamas de los misioneros. Ni las burlas ni los engaños de los “civilizados”. Ni la dinamita que estalló los pagamentos. Ni las armas. Hasta ahora, la memoria siempre ha tenido el poder de reconstruir la historia y de incorporar el pasado en el presente.

Adriana Pumarejo  
Patrick Morales  
Paris, 2003

## **LA SABIDURÍA KANKUAMA** **-Décima-** **Rafael Andrés Carrillo** **-Compositor-**

No es porque yo sea tan viejo  
pero tengo mucha historia  
lo que tengo en mi memoria  
a mi me sirve de recuerdo  
poco a poco fui aprendiendo  
con Juan Tomás Villazón  
fue mi primer profesor  
él me entregó la buncueca  
canté con mamo Güingueka  
hijo además de esta región (bis)

Yo se del mamo Catarro  
yo me conozco ese cuento  
hay un viejo pagamento  
debajo del campanario  
tengo otro sitio sagrado  
donde se despide la Sierra  
y allí nace una leyenda  
lo cual no hay hoy ya ni rastro  
y allí bailé con Ciriaco  
el baile de la Mayemba (bis)

Conocí un mamo maluco  
llamarse Antumiguel  
ese si me dio poder  
pa' reviví a los difuntos  
con Kuindonoma fui junto

a la población del Molino  
tres días después fue traído  
metido en un sususcaro  
yo se donde está enterrado  
este viejísimo amigo (bis)

Yo fui allí a Dumakatuskua  
ahí vivía el Mono Chuchú  
mamo de mucha virtud  
desea hacerle unas preguntas  
él si me dio buenas puntas  
y me entregó sus poderes  
aunque lo duden ustedes  
todo eso yo lo conservo  
y él si me enseñó el misterio  
del Buinkuitsi y Mamayere (bis)

Tuve la oportunidad  
con un mamo que si sabía  
llamaban Jesús María  
hermano de mi papá  
él se mandaba amarrá  
y se zafaba con secreto  
yo me aprendí en todo eso  
lo cual no lo he practicado  
que se me habla a mi de mamo  
si yo conozco ese cuento (bis)

Tuve buenas enseñanzas  
con muy buena disciplina  
con Belacho y con Polinga  
y otros más que se me escapan  
yo recibí de Tutaka  
su sagrada Teruarica  
y recibí la reliquia  
lo cual conseva mi cuerpo  
y me enseñó el pagamento  
del pozo del Makinguika (bis)

Yo me encontré el sususcaro  
que usaba la Kanduruma  
y si alguno tiene duda  
yo allá lo tengo guardado  
por Curiba fuí enseñado  
y por el mamo Pachequito  
me dio de todo un poquito  
de lo malo y de lo bueno  
por esa razón conservo  
el sombrero del Silborcito (bis)

Isidro Gutierrez un mamo  
respetado por su fama  
era quien llamaba el agua  
cuando hacía fuerte el verano  
con su botella en la mano  
salía a recorrer el pueblo  
avisando que el invierno  
llegaba en cualquier momento  
y antes de llegó al pagamento  
se esmandaba un aguacero (bis)

Yo fui quien 'yude a sembrar  
la palma de la Corúa  
el árbol del Murundúa  
y muchos árboles más  
desde muy temprana edad

llevaba la inclinación  
de un día sé un superior  
con este noble poder  
deseoso por conocer  
a Nolasco Villazón (bis)

Así fue pasando el tiempo  
y me despedí de esta tierra  
fui a tener a Malimena  
donde Catalina Herrón  
recorrí todos esos centros  
y a Avingüe vine a parar  
conviví con Baltasar  
un mamo que si sabía  
con Ramonita y la Yuía  
me hice más profesional (bis)

Luego fuí a Pozo Oscuro  
con Casimiro y otros más  
con mi mochila terciá  
con mi poporo y mi chuscuno  
fuí de buena y oportuno  
en lo que yo andaba buscando  
y fui guiado por los mamos  
a una sagrada piedra  
donde se coge la piedra  
para trabajá el Kankuamo (bis)

Una saga que vivía  
por allá en la Trabajosa  
de verla linda y hermosa  
bailé la cansamaría  
allí duré veinte días  
concentrado en la Kunchama  
se fue extendiendo mi fama  
el poder que ella me dio  
por eso a mi me quedó  
la sabiduría kankuama (bis)

Unos metros después del arroyo de Las Palmas se deja atrás la tierra amarilla del Valle y comienza la tierra blanca de Atánquez. Yo sabía que Atánquez aún estaba lejos de este punto del camino, más o menos una hora de viaje, pero en mis vacaciones escolares, de universidad y aún hoy, cuando llego a este sitio, ya estoy del otro lado, del lado de la Sierra. Comenzaba entonces la emoción de llegar pronto, de bajarme en la plaza y detenerme en cada una de las casas para saludar a los amigos y familiares que salían a ver que carro había llegado; pensar en las noches semiiluminadas, en los callejones oscuros, en la soledad del cementerio que me aterraba, en las historias de La Mano Larga, del Silborcito, del Caballero, del Perro Negro, de la mujer de blanco que salía en el camino hacia Guatapurí y Chemesquemena, que espantaban el sueño; salir a recoger helechos en La Loma Blanca y renacuajos en El Chorro; levantarme a las cinco de la mañana para tomar el café donde la Vieja Ana, Mama Ana, mi bisabuela; acallar la risa en la almohada para que Tío Chico no diera su conocido grito: "¿Hoy no vamos a dormir aquí?"; saltar sobre las cabuyas que las mujeres hilaban en las tardes; salir a buscar las parrandas de gaita y chicote en El Coco; ir a ver las estrellas en La Loma Blanca en las noches de luna llena; llenarse los ojos de maizena en las fiestas de carnaval y bañarse en La Brisa el día de 'La Mojadera'; ir a conversar en La Lomita del Motor; dormir en las tardes y recorrer el pueblo en la noche.

Trabajo en Atánquez para conocer, para descubrir las inquietudes de la infancia y resolver las preguntas que me hice cuando entré a universidad: ¿Quién es la Kanduruma? ¿Porqué sale en ese punto el caballero? ¿Porqué a todos les da miedo el cementerio? ¿Porqué las danzas adivinan en las nubes en la octava del Corpus Christi, qué será lo que ven dibujado? ¿Porqué no cabe la gente en la iglesia en la fiesta de San Isidro? ¿Quién sería la gente que vivió en Atánquez antes?

Yo sabía que eran indios, que se llamaban kankuamos o kankui, que vestían de manta y tenían creencias secretas, que ponían bojeticos para que lloviera,

que tocaban carrizos, que tejían mochilas y hacían dulces de filo, de ñame y guandú, que les gustaba tomar chirrinchi y comer iguana y pescado. Por eso la mayor parte de las cosas que están escritas en este trabajo fueron para mi un descubrimiento y también un encuentro. Me encontré con Atánquez y Valledupar, donde estudié, se volvió un lugar de paso.

Hace poco soñé con tres de mis abuelos. Tuve miedo cuando aparecieron; sus imágenes se proyectaban en distintos planos. En medio de la angustia pensé: No tengo que tener miedo, ellos son los Sixquiyaní. Me querían decir algo, pero nunca supe que era. Hoy no se todavía que me quieren decir cuando estoy despierta o cuando duermo. No se que me piden y no se muy bien que dar. Sólo creo en el poder que tiene la fuerza del pensamiento, en la añoranza de una sabiduría sin límites, en la confianza en una historia una y otra vez reconstruida.

Adriana.

Entrar al mundo de los kankuamo, vivir la Sierra...Soy un extraño a ella, lo sé...pero como extraño, también la puedo sentir, la puedo escuchar...Se que mi mirada no entiende muchas cosas de ese mundo porque no puedo leerlas desde mis recuerdos, desde adentro...pero la puedo sentir, a mi manera.

Cuando llegué a trabajar entre los Kankuamo, lo que más me impresionó fue la forma como hablaban de su pasado, la forma como lo recreaban cada día. Cuando los kankuamo se miran en el pasado parece como si no hablaran de tiempos que ya pasaron... la historia es para ellos un espacio vivo, lleno de sentido y de fuerza. Solo ahora entiendo que es así porque ellos están inevitablemente unidos a la Sierra y que en realidad es ella la que recuerda, la que habla, la que relata la vida de su gente y de sus hijos en las noches de los pueblos kankuamo.

Patrick.

## INTRODUCCIÓN

Final de caminos, comienzo de caminos. El hilo de la carretera se detiene, se abre en numerosas hebras que surcan el cuerpo de la Madre, de la Sierra. Atánquez el final comienzo... Atánquez la frontera entre el valle y la Sierra... Atánquez, la Sierra.

\*\*\*

Avanzando en el camino se deja atrás la tierra amarilla del Valle, unos metros después del Arroyo de las Palmas; la nevada, imperturbable, parecería ahora brillar más, la brisa comienza a refrescar, la tierra ha cambiado de color, ahora se ha vuelto blanca, gruesa. Todo ha cambiado su color.

La Sierra de los kankuamo no es una sierra de selvas exuberantes ni de montes encumbrados. Es una Sierra quebrada, herida por la erosión, reseca por veranos que no acaban de terminar, sembrada de cactus, hijos de los vientos de la Guajira. Es la tierra que en un momento sin tiempo fue dada a los ancestros, "los primeros que llegaron", para poner fin a su errancia. El mundo de los kankuamo está rodeado de montañas, de páramos, de picos de piedra, de valles. Está rodeado de historia: Mamo Duriba, uno de los fundadores de Atánquez, vivió en el cerro Juaneta, al pie del pueblo; Mamo Tutaka está enterrado debajo del campanario, en la Iglesia de Atánquez; La piedra de Ganasúmake, piedra de pago en las afueras del pueblo, habla con la sabana de Villarueda, sitio de paso en la migración de los antiguos; del Pozo Yarino, un pozo oscuro y misterioso, salieron los capuchinos. Los kankuamo caminan y trabajan la Sierra que ahora tienen, la que les ha quedado. La que han perdido la siguen nombrando, sintiendo, reconstruyendo. La siguen habitando.

Atánquez está construido sobre un terreno bastante irregular, con lomas y barrancos que condicionan a su antojo la forma de las calles, su trazado, la ubicación de las casas y el curso de varios arroyos.

A la entrada del pueblo la plaza cuadrada llama la atención. La Iglesia, el Telecom y la Cooperativa de café están allí. Su situación en el pueblo es un poco marginal. La Plaza no es el centro. Atánquez se extiende desde la plaza hacia arriba, hacia la Sierra. No es el lugar más buscado por la gente para reunirse. A la plaza se llega o de ella se sale: es la estación de los carros que van o vienen de Valledupar. Este espacio adquiere significado solamente asociado con el calendario religioso. La plaza toma su papel y su sentido en el pueblo como reflejo del atrio de la iglesia, que como espacio fundamental en las fiestas religiosas, se proyecta y se extiende a toda ella.

Hay algún centro en Atánquez? Quizás se podría mencionar El Coco, pequeña plaza en el Barrio La Lomita, de donde salen a hacer su recorrido los danzantes que bailan en la fiesta de Corpus Christi. Una imagen de San Isidro vigila las pocas reuniones grandes que se hacen aquí. También se reúne la gente en La Piedra Atravesá, uno de los únicos espacios planos que hay junto con la Plaza; concentración de gente alrededor de un conjunto de chicote, o de gaita, algarrabía de voces, disputa de versos, escándalo de risas y aplausos.

De la plaza salen algunas calles; se multiplican unas a otras en callejones para acortar camino, barrancos para saltar, puentes y piedras dispuestas para cruzar riachuelos, lomitas para subir. Calle empedrada para ir al barrio Las Margaritas o La Sabaneta, que se extendió hasta montarse en la Lomita del Motor, donde en los años cuarenta se desfibraba fique. Loma empinada para ir al barrio La Lomita, a pesar de San Isidro que quiso cambiarle el nombre; desde La Lomita la Sierra se ve mejor, se siente más cerca... en sus rincones se esconden aún voces, cantos, silencios de otro tiempo. Atravesar el arroyo El Chorro para llegar al barrio La Ribería, con La Loma Blanca que guarda la fuerza y el poder del kankuamo, y la piedra Atravesá, volada por la dinamita - había que dar paso a la calle - y de cuya grandeza solo se percibe un filo. Bajar un barranco para llegar al Medellín, barrio de tejedoras de mochila, echadoras de labor, reinventoras de diseños. Son cuatro barrios, límites del pueblo en sus cuatro puntos cardinales. El Chino, Los Destechados, el Simón Bolívar, El Bolsillo, son otros, pero su atmósfera reproduce y combina las características de los cuatro puntos mencionados.

En Atánquez la música vallenata se oye casi todo el día y toda la noche. Sólo cesa cuando la luz se va, o cuando hay un muerto en el pueblo. Las cantinas y billares recogen en su mayoría gente joven y sirven ocasionalmente para transmitir noticias. La música que se oye es fuerte, como intentando acallar otros sonos y otras voces: la gaita, el chicote y la casi desaparecida marimba; los versos, las palomas y las décimas.

En el día no se encuentra casi ningún hombre adulto en el pueblo. A las cuatro de la mañana salen para sus rozas ubicadas la mayoría a no más de dos

horas de camino. Casi todas son parcelas pequeñas, para cultivar “revuelto”: un poco de yuca, de guineo, de maíz, de malanga, de arracacha, de ñame, de guandú y unos palos de aguacates. Algunos tienen tierras más grandes, producen café y caña de azúcar; café para negociar en la Cooperativa o vender a particulares, caña de azúcar para sacar chirrinchi y panela.

Las mujeres tejen mochilas en tamaños que toman nombre propio, son cargueras o mochilones, terceras o susugaos. Se ocupan de la preparación de los alimentos. A las tres y media de la mañana ya el fogón está echando candela o la estufa está prendida. Se descansa y se conversa hilando o corchando lana y fique en una carrumba en plena tarde. Se camina metiendo la aguja una y otra vez. También se ocupan atendiendo a los niños y más niños que hay en el pueblo, en hogares de Bienestar Familiar como madres comunitarias.

Ya en la noche, la gente en Atánquez sale a las puertas de sus casas, apoya el asiento en la pared, atenta a las personas que pasan, dispuesta a saludar y a conversar, esperando los visitantes habituales y una taza de café endulzado con panela, en fin, esperando que el ambiente se vuelva propicio para contar historias, para que cada cuento pueda volver a ocurrir.

Este transcurrir lento, sin tropiezos, este día a día casi tan igual en Atánquez se interrumpe con la celebración de las dos fiestas religiosas principales, la de Corpus Christi, y la de San Isidro Labrador, fiestas de procesión, de baile, de música, de colores, de chirrinchi. Momento de llamar la vida, de llamar la historia, de cambio.

Arriba, en “La Sierra”, en Guatapurí y Chemesquemena, están la Virgen del Carmen y San Pedro, para tocar gaita y chicote, para hacer carreras de burro al garete.

Los habitantes de Guatapurí, Chemesquemena y Atánquez están unidos por lazos de parentesco. Siempre, en discusiones sobre la procedencia de una familia o de un apellido (discusiones por más, preferidas) la gente establece los ancestros comunes, desenmarañando sorprendentemente los hilos de la memoria y midiendo los nexos que siguen uniendo generación tras generación a familias enteras. Así mismo, el compadrazgo como una forma de parentesco ficticio, reafirma los lazos de consanguinidad que se tienen con alguien, o crea uniones y alianzas cuando se carece de estos vínculos.

Guatapurí y Chemesquemena tienen sin embargo, un ambiente diferente al de Atánquez, un poco más serrano. Más cerca están los kogi y los ika, más lejos está Valledupar. Como si el tiempo en “La Sierra” hubiera pasado mucho más lento, más indiferente.

A diferencia de Atánquez, las mujeres en estos dos pueblos participan más en el proceso agrícola familiar; van a la roza con frecuencia y pueden durar

varios días en la finca para traer a su regreso alimentos y leña para la casa. Recuerdan mucho más el estilo de vida de los otros indígenas serranos, que pasan una gran parte de su tiempo en sus fincas ubicadas en diferentes altitudes.

En Guatapurí y Chemesquemena es normal ver a un grupo de arhuacos o kogis sentados en el patio de alguna casa, en silencio o conversando sobre la cantidad de aguacate o café que se tiene en la finca, sobre la vida de alguna persona conocida o haciendo bromas a menudo de tipo sexual. Muchas veces son los “compadres”, que duermen una noche en el pueblo, cuando van “caminando”, como ellos mismos dicen, hacia la nevada o al Valle.

Los kankuamo, unos indios sin vestido ni lengua propia, que tienen su poder en la fuerza del pensamiento, en la añoranza de una sabiduría sin límites, en la confianza en una historia una y otra vez reconstruida.

\* \* \*

“Kankui se acabó, se acabó... ´ta difícil que vuelva, pobre kankuamo, inocente”. Tal es el pensamiento que en la Sierra Nevada de Santa Marta habita a un kogi, a un ika o a un wiwa cuando ve trabajar a un kankuamo en la roza que colinda con la suya; es así como evocan los mamos al kankui en las noches en que piensan la historia y recuerdan la ley de la Madre.

La gran madre Universal creó el mundo y tras ese acto primigenio parió a sus cuatro hijos; a cada uno -relatan las tradiciones- fue dejando en un lugar diferente de la Sierra Nevada. Cada hijo tuvo entonces su territorio propio, su vestido, su lengua, sus atributos y elementos para regresar a su seno. Como en una mata de ahuyama en la que todos los frutos están unidos al brote original así kogis, aymarás, kankuamos e wiwas están ligados a la madre y hermanados entre sí.

El territorio destinado a los kankuamo fue la vertiente Suroriental de la Sierra en el valle que forman los ríos Guatapurí y Badillo, de Valledupar a la Nevada. La lengua del kankuamo era parecida al lkun, el idioma de los ika. Las mujeres podían reconocerse en sus dos mantas cruzadas, los hombres por el pantalón zancón y el sombrero de paja; el calabazo que usaban para sus poporos era de una variedad especial, dejada en el origen para ellos. El bunkuitsi, el tebankuitsi, el chingamoco verde eran las piedras para hacer sus pagamentos, para dar de comer a los ancestros, a los Sixquiyaní. Los mamos eran los guías espirituales de la comunidad, que en la casa ceremonial, la Teruarica, recordaban la historia y creaban un orden para cada cosa del mundo.

Se vivía entonces según la tradición. Los cuatro hermanos trabajaban juntos, se reunían en El Boquete para hacer los pagamentos, para dar consejo, para alejar las enfermedades y atraer la lluvia. Fue entonces cuando los mamos

que conocían no sólo los caminos ya andados sino también los que vendrían, vieron que los kankuamo se acabarían, porque ellos serían los soldados de la Sierra, los que detendrían a los invasores, a los extraños. Kankui comenzaría a caminar solo, a mirar más hacia Valledupar, y en ese momento kogis, ikas y wiwas quedarían como guardianes de su tradición.

Múltiples contextos históricos determinaron el cambio en la cultura de los kankuamo. El territorio que les fue destinado por sus padres ancestrales es frontera entre la Sierra y las tierras bajas del valle del río Cesar. Sus tierras más planas fueron ocupadas rápidamente por la colonización española: a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX la región de Rioseco se convirtió en hatos ganaderos y sembradíos de maíz y plátano. En Atánquez hacia el final del siglo XVIII se congregaron los kankuamo que antes cultivaban sus fincas dispersas en diferentes pisos térmicos, para empezar desde entonces a cultivar caña de azúcar para producir panela y mieles; fue cuando se construyó la iglesia, y los sacerdotes comenzaron a habitar en forma más o menos permanente en el pueblo: llegaron las misas y las confesiones, las doctrinas y las procesiones. Llegaron los capuchinos, el colegio y los inmigrantes guajiros cuando Atánquez fue capital del Territorio Nacional de Nevada y Motilones en las últimas décadas del siglo XIX. Con el siglo XX entró la luz y la carretera y se marcharon las apariciones y visiones de las calles oscuras. Sacos para empacar café, mochilones para cargar mercancías en animales y sombreros de palma jipijapa, salían por miles de Atánquez, inserto ahora en los circuitos comerciales de la costa Caribe. La cultura indígena de los kankuamo parecía entonces condenada a eclipsarse, diseminada en retazos de la memoria.

En Atánquez ha desaparecido prácticamente la cultura indígena de sus antiguos habitantes, los kankuamo - escribía Gerardo Reichel Dolmatoff en los años 50 - y en la actualidad sólo quedan unos 12 individuos de esta tribu. "1783-1787: kankuamos se someten al régimen español y a religión católica. Aculturados, olvidan su pasado, se dedican a producción de caña y panela. Además deben pagar tributo a nuevos amos" cita uno de los libros de la Fundación Prosierra Nevada de Santa Marta. Este es más o menos el panorama que dibujan las publicaciones de algunos escritores sobre los habitantes de Atánquez y los pueblos vecinos. Los kankuamo - dice el INCORA - son colonos en territorios indígenas. Quien les preguntó sobre su territorio ancestral?.

Hoy encontramos a mucha gente kankuama de Atánquez, Guatapurí, Chemesquemena, Las Flores, Pontón, El Hatico, Rancho de la Goya, Mojao, Ramalito, La Mina, Rioseco y Murillo - comunidades que reúnen aproximadamente ocho mil personas - repensando su historia, desempolvando su memoria. (Ver Anexo: Mapa 1). Saberes se complementan, versiones se contradicen, búsquedas se

encuentran. Los kankuamo han decidido hoy replantear su identidad como indígenas y buscar el camino que los integre nuevamente a la Sierra, a la hermandad con kogis, ikas y wiwas.

¿Cómo ha sido este replanteamiento de la identidad de los kankuamo? La primera parte de este escrito intenta recoger el momento lleno de inquietudes que ha generado esta pregunta y la forma como los kankuamo buscan caminos en la reflexión sobre su historia, en el repensar de su tradición y en la mirada de kogis, ikas y wiwas. Repensar el pasado significa también recrear la construcción de la identidad, las rupturas, los cambios y las continuidades, y decantar del proceso histórico la identidad Kankuama. Imágenes sobre el pasado dibujadas por la memoria son convocadas por los kankuamo en este repensarse. Partimos entonces de que estas imágenes contienen rupturas, cambios y continuidades y que es posible comprender en su lectura el proceso de construcción de la identidad.

¿Cómo estos hitos de la memoria responden a grandes contextos históricos que han determinado el replanteamiento de la identidad en sucesivos presentes? Buscar la respuesta a esta segunda pregunta significó en primera instancia indagar en la tradición oral los momentos claves en la historia con los que los kankuamo narran su devenir. Teniendo como guía estos momentos, buscamos en la documentación escrita los hechos que produjeron tal impacto en la memoria, tratando de establecer la reconstrucción que de ellos se había hecho para poder apropiarlos y redimensionarlos en la cultura de manera significativa y coherente. Esta recreación de la historia ocupa la segunda parte de nuestro trabajo.

¿En que espacios y de que formas se recrea, dinamiza y fortalece esta identidad que los kankuamo reivindican en el presente? Para lograr que los hechos históricos sean apropiados y significativos dentro de la cultura, la memoria debe reconstruirlos y dimensionarlos a partir de categorías culturales propias. En el caso kankuamo, el ámbito cultural privilegiado para resignificar los hechos ha sido el pagamento. Este eje cultural ha logrado establecer el puente entre el pasado y el presente o lo que es lo mismo, hacer que el pasado cobre sentido durante los sucesivos presentes. El pagamento se constituye entonces en la guía de los recorridos de los danzantes en las fiestas del Corpus Christi y en el camino de las apariciones y visiones que deambulan por las calles de los pueblos kankuamos. El Corpus reafirma cada año el mito fundador de los kankuamo, la invocación a los ancestros, el llamado de la tradición; las apariciones y visiones recuerdan los sitios sagrados, el reclamo de los ancestros, el descuido de las tradiciones. Trabajar sobre estos espacios de recreación y reconstrucción fue nuestro objetivo en la tercera parte de este escrito.

Autores como Nathan Wachtell<sup>1</sup> nos han dado luces para comprender la relación entre la construcción de la memoria histórica y la identidad de los pueblos indígenas. En su estudio sobre los chipaya de la alta meseta boliviana el autor encuentra que uno de los hitos que plantea la memoria colectiva de este grupo - a diferencia de los otros grupos de la etnia Uru, habitantes de la zona de Moratos y del lago Poopó - es la esclavitud a la que fueron sometidos por los aymarás. Este momento que los chipaya atrapan en su memoria, encuentra una correspondencia perfecta con su mito de origen: los chullpas, sus antepasados fueron capturados, o 'pescados' de las aguas por los aymarás, quienes los bautizaron, los nombraron. Sólo a través de este acto fue posible el paso de la naturaleza a la cultura: de chullpas, hombres nocturnos y acuáticos, a chipayas, hombres sedentarios y diurnos conocedores de la cría y la agricultura que les fue entregada por los aymarás.

Wachtell rastrea esta imagen en el tiempo cronológico y la sitúa entre los siglos XVI, XVII y XVIII años en los cuales los aymarás abusaron de los territorios chipaya y los condenaron a convertirse en esclavos de las minas, bestias de carga.

La identidad chipaya no se define sin embargo solamente desde la dependencia aymará. Otra imagen en su memoria, expresa la distancia que toman de estos últimos para reafirmar su diferencia. En los albores del siglo XIX, las autoridades provinciales delimitaron un territorio propio para los chipaya, y este hecho constituye desde la memoria la liberación de los aymarás y la reafirmación de la identidad chipaya; en el mito de origen la evocación de los chullpas, sus antepasados, hombres de agua, por oposición a los aymarás, hombres secos, expresa esta independencia del pueblo chipaya, su particularidad como grupo. Sus antepasados, seres acuáticos habitantes de la tierra antes de la aparición del sol son ahora parte imprescindible de su ser chipaya.

La identidad chipaya se define entonces por una independencia establecida desde la dependencia aymará, y la construcción de su memoria refleja esta estructura fundamental de su constitución cultural.

Wachtell afirma entonces que la conservación de ciertos relatos que definen los hitos de la memoria colectiva, como la esclavitud de los chipaya y su liberación, obedece a que estos temas en su conjunto, contribuyen a reafirmar un discurso sobre la identidad que un grupo sustenta en el presente. Las reconstrucciones de la memoria reiteran los contenidos culturales de una sociedad; así mismo, las condiciones culturales dan sentido permanentemente al hecho de que estas historias sigan fluyendo y siendo contadas una y otra vez.

Cuando hablan de sí mismos, los kankuamo hablan de su historia para explicar su cultura, y de esta forma encontramos que su identidad está profunda-

---

<sup>1</sup> Wachtell, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres. Les indiens Uru de Bolivie. XX-XVI siècle. Essai d'histoire régressive*. Ed. Gallimard. Paris.

mente relacionada con las reconstrucciones y apropiaciones que ha hecho su memoria. Ellos reconocen la pérdida de muchos de sus rasgos indígenas, 'hemos perdido los mamos, el vestido, la lengua, parte del territorio que nos dejaron, se quiere acabar la música propia del kankuamo, pero nosotros tenemos tradición, la tradición del kankuamo', y es que reconstruirse desde la memoria significa también, como ellos dicen, tener fuerza de pensamiento.

Cada vez que aparecía en el cielo, la nube negra de la tragedia, que amenazaba con acabar el caserío, un concejo de ancianos iba a un lugar preciso en el bosque, encendía un fuego y levantaba a los cielos una hermosa plegaria. La nube negra se dispersaba y la amenaza desaparecía.

Muchos años más tarde, las nubes negras de la tragedia ensombrecían otra vez la aldea, un grupo de adultos fue al lugar preciso en el bosque, encendió el fuego y levantando a los cielos la mirada dijeron:

- No conocemos la plegaria pero hemos llegado al lugar y hemos encendido el fuego, eso debería bastar. Y eso bastó, porque enseguida las sombras se desvanecieron.

Años después nuevas sombras opacaron el cielo sobre el pueblo y un puñado de hombres y mujeres llegó al lugar y mirándose los unos a los otros dijeron:

- No conocemos la plegaria y no sabemos encender el fuego pero hemos llegado al lugar, ojalá fuera suficiente. Y fue suficiente porque las sombras se deshicieron.

Recientemente sombras terribles oscurecieron la ciudad y un joven, en la plaza del pueblo, se tomó la cabeza con las manos y dijo:

-No conozco la plegaria, no se encender el fuego y he olvidado el lugar, pero conozco la historia, espero que sirva.

Las sombras se disiparon en el horizonte.

### **Canto de la tradición oral Yiddish.**

**PRIMERA PARTE**  
**ATÁNQUEZ : EL FINAL COMIENZO**

## **Capítulo I**

### **“En Valledupar nos dicen indios, en la sierra nos dicen civilizados, entonces nosotros qué es lo que somos?...”**

“ Por qué sabían tanto? Porqué sabían tanto?... Pensamiento que tenían, porque yo creo que eso es un pensamiento, eso no es que sepa mágica, que sepan oración, no. Eso es puro pensamiento.”

**Feliciano Torres.** *Nativo de Guatapurí.*

Los kankuamo son víctimas de su historia nos decían alguna vez en Atánquez: cuando bajaban al Valle les decían “chinos”, o en tono de burla “indio atanquero, comedor de iguana con cuero”; en la Sierra los Kogi, los Wiwa y los Arhuacos les llamaban “civilizados”, otro hermano menor, o como dicen algunas veces ahora, el “vejé”<sup>1</sup> de los mayores.

A los kankuamo les incomodaba que en Valledupar les dijeran indios, les molestaba que en la Sierra les llamaran civilizados. Sobre todo lo de indios en Valledupar. Cuando se trataba de ir al Valle había que parecer entonces menos indio; no era tampoco una tarea tan difícil pues de la lengua y el vestido, tan fuertes en el estereotipo del indígena serrano en Valledupar, no tenían porque preocuparse; de todas formas intentaban pasar inadvertidos en la ciudad y sobretodo tratar de alcanzar el último carro de la vía para volver el mismo día a sus pueblos.

En la Sierra se podía ser como se era: “un indio civilizado”. Para los otros indígenas, kankuamo seguía siendo kankuamo, a pesar de ser civilizado, a pesar de que los mismos kankuamo se sintieran más civilizados que indios. De cualquier forma era posible el diálogo, un diálogo que más allá del recuerdo de tiempos antiguos y de caminos recorridos, se apoyaba en miradas compartidas, en gestos inteligibles, en solidaridades cómplices, en últimas, en iguales ritmos con letras distintas, versos que en el caso de los kankuamo a veces también eran para el civilizado.

---

<sup>1</sup> Vejé: hermano menor.

Hoy los kankuamo deciden ser indios, nombrarse kankuamos.

La presión por las tierras, el miedo a perder un territorio, un mundo propio, hizo necesario en principio, este paso doloroso, este nombramiento... “ eso de pasó de civilizao a indio, eso es difícil...”<sup>3</sup>

De ahí en adelante el proceso de reetnización ha iniciado el repensar de la historia, de la identidad. Más que una afirmación lo que se está haciendo es un balance. Más que una certeza hay un decantamiento, una pregunta, Cómo somos kankuamo?

Esta reflexión, esta búsqueda de una respuesta, ha llevado a los kankuamo a hacer una partición de su ser en el presente; en la tarea de pensarse hoy, separan lo que ellos sienten ha sobrevivido a los avatares del tiempo, las huellas de lo indígena, de lo que sienten más civilizado, lo que pudieron dejar los curas o lo que cambió el colegio.

El colegio es sentido por los kankuamo como una fuerza de cambio, “que le cambia las ideas a uno”; la educación oficial es percibida como una fuerza civilizadora que en su intento por invisibilizar un pasado y un presente indígena se convirtió en una barrera importante en la transmisión del conocimiento tradicional. En la búsqueda del kankuamo civilizado, el colegio aparece como un contexto de referencia temporalmente ubicable, y que condensa algunas características asociadas a la idea de lo civilizado: el aprendizaje de la lectura y de la escritura y el establecimiento de formas de enseñanza que difieren en gran medida de los tradicionales marcos de socialización padres-hijos, mayores-jóvenes.

El tema parece despertar un vivo interés entre la gente. En el colegio -enfatan- no se explica porqué un campo debe ser bautizado por el mamo antes de sembrar, dentro de sus materias no está el tejido de la mochila, o el nombre de la piedra para alejar las enfermedades.<sup>4</sup> Para pensar el kankuamo civilizado es necesario evocar el kankuamo indio. Pensarse kankuamo civilizado es hablar del traje y el pantalón, del idioma español y el pelo corto; pero para afirmarlo, para nombrarlo, inevitablemente hay que evocar la desaparecida manta cruzada y la camisa de algodón de las abuelas y los abuelos, mencionar como algunos alcanzaron a escuchar la lengua indígena. Los kankuamo se preocupan por describir con mucho detalle, una y otra vez, las peculiaridades del vestido tradicional y la misteriosa tonalidad de una lengua que ya no entendían. En este difícil proceso de nombramiento, el relato de lo civilizado solo es posible contrastado con la imagen de lo kankuamo indígena.

Cuando preguntábamos por la historia del kankuamo, la gente siempre decía que toda la historia y los conocimientos estaban escritos en La Floreta, la

---

<sup>3</sup> Adalberto Romero. Atánquez, mayo 16 de 1994.

<sup>4</sup> Taller N° 1 Guatapurí. 1 Junio 11 de 1994.

Ballesta<sup>5</sup> decían algunos, que había que buscar ese libro, que lo tenían los kogi de arriba, por el lado de San Antonio, pero que antes estaba en Chendúkua, que alguna vez se lo prestaron a un atanquero... “a mi me mostraron ese libro - nos decía Ciro Pumarejo en Valledupar - ahí estaba una historia de un padre... La Bata, se llamaba”.<sup>6</sup> Este libro que nos parecía solo un juego de la memoria, en efecto existía, y resultó ser entonces “La Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta” del alférez Nicolás de la Rosa.<sup>7</sup> Aunque el libro habla de Fray Silvestre La Bata, sacerdote que durante mucho tiempo caminó en la Sierra Nevada, en sus páginas hay más bien poco sobre el kankuamo. En él no se encuentra “la ciencia oculta”, la piedra de ‘pagar’ el kankuamo, no aparecen los sitios antiguos, ni el misterio de la fuerza del pensamiento. El libro estaba reconstruido, casi creado por la memoria; era una construcción sobre el poder conservador de la escritura. Lo escrito, lo que puede ser leído, la escritura legitimando la tradición. Siempre cuando se habla de la tradición escrita, hay dos niveles. La escritura-lectura, asociada al colegio, es del civilizado, el contenido de lo escrito, asociado a la tradición, es de indio. Evocando el civilizado aparece otra vez el indio, pero esta vez no como dos espacios en el que uno se define por contraste-descarte con el otro; la escritura legitima la tradición y al hacerlo se legitima ella misma en una cultura esencialmente oral.

Para los kankuamo de hoy hablar del kankuamo, del indio, significa inevitablemente hablar del pasado, de la tradición, de lo que siempre ha sido kankuamo, tradición entendida como continuidades, sombra que alcanza y cubre una generación tras otra, que une el presente con el pasado. Es lo que ha quedado de los antiguos, la herencia de los ancestros. Es común oír a la gente hablando de este rescate del pasado: “... Esa ha sido la tradición del kankuama (...) el carrizo es la música del kankuama... la de gaita, eso la hay en casi todas partes, pero la de Atánquez es indígena”.<sup>8</sup>

En la solidaridad los kankuamo parecen reconocer la presencia del antiguo, su herencia; la reconocen como algo que los identifica ante otros pueblos no indígenas de la Sierra, como Pueblo Bello o Patillal:

“(...) Y todavía existe (la solidaridad kankuama) porque uno no le amanece que cocinar por lo menos uno no tiene que cocinar, y uno tiene la costumbre de cocinar el cunche<sup>9</sup> bastante, bastante; y si tenemos poquito ya estamos mal porque no tenemos que comer, que la yuca, que el guineo, que el plátano... entonces no nos amanece que

<sup>5</sup> Taller de Conocedores. Atánquez, agosto 27 de 1994.

<sup>6</sup> Ciro Pumarejo, Valledupar, septiembre 29 de 1994.

<sup>7</sup> De La Rosa, José Nicolás. 1945(1742). *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*. Publicaciones de la Biblioteca Departamental del Atlántico. Barranquilla.

<sup>8</sup> Feliciano Torres, Guatapurí, junio 11 de 1994.

<sup>9</sup> Cunche: plátano.

comer y decimos: “Vé mijito, andá ‘onde mi comadre que me de un poquito ‘e bastimento”. Y esa mochilita viene llena; y si me quedó faltando algo, “Vé, anda donde esta otra, que me de un aguacate”. Todavía eso está, todavía no se ha perdido, todavía. Y cuando venimos a vé eso nos da pa’l desayuno, pa’l almuerzo y la comida. Esa tradición es indígena”.<sup>10</sup>

Otras actitudes en las que la gente percibe los lazos de solidaridad que aún sienten presentes, son el prestar ayuda en la construcción de una casa, la asistencia a los velorios durante toda la noche, la atención especial a enfermos y el cuidado de huérfanos y ancianos.

El tejido de la mochila es también una expresión fuerte de autoreconocimiento. Se transita de un lado a otro con mochila en mano, halando la cabuya con el brazo, con otra mochila recién empezada en la cabeza que atrapa la bola de lana o fique que se está utilizando. Tejer es tradicional en la región kankuama, “(...) si cuando uno abría el ojo lo que veía era tejiendo mochila... la gente se mantenía era con su mochila. Todavía esa mochila no se ha olvidado. La carrumba, de hilá el fique con la carrumba eso lo veió uno desde que nació”.<sup>11</sup>

Sones de chicote, palomas de gaita y marimbas “que amanecen o no amanecen” son elementos fuertes en el reconocerse como portadores de una tradición kankuama. Las parrandas de chicote y gaita se escuchan en las noches, en las fiestas de la gente mayor; cada vez menos... La preocupación de la gente alrededor de la pérdida inevitable de las tradiciones musicales es palpable; Feliciano Torres nos decía en Guatapurí: “bueno aquí no se ha olvidado de’cho, pero se está acabando, aquí en la Sierra y en todas partes... pero todavía, ahora hay tiempo, todavía hay tiempo para eso. Lo vamos a recuperar”.<sup>12</sup>

Pensar cómo se es kankuamo implica no sólo el ver al interior de la comunidad, definirse a partir de sí mismo, sino poder verse en una relación de similitud-diferencia-encuentro con los otros, poder reflejarse en un espejo de dos lunas. Esa otra cara de este espejo, la constituyen los otros indígenas vecinos, cuya cultura siempre se retoma para hacer un balance de aquello que se ha perdido de indígena entre los kankuamo. En ellos se sigue confiando para que ayuden a reencontrar a este kankuamo, para que lo cobijen con sus conocimientos, para que les complementen su historia. Seguir siendo hermanos, “(...) si nosotros somos kankuama, siendo indios toditos somos la misma sangre, somos hermanos todos”.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Taller N° 1. Guatapurí, junio 11 de 1994.

<sup>11</sup> Feliciano Torres. Guatapurí, junio 11 de 1994.

<sup>12</sup> Taller N° 1. Guatapurí, junio 11 de 1994.

<sup>13</sup> Feliciano Torres, Guatapurí, junio 11 de 1994.

Pensarse kankuamo en el presente está sobre todo, profundamente ligado con el pago.<sup>14</sup> Cuando se pregunta por kankuamo, se responde con un sitio de pago, con un ingrediente para hacer el pago, con el sitio de pago de algún mamo, con la forma como se hacía o para qué se hacía. Como portador de un sentido que va más allá de la acción puramente ritual, el pago continúa remitiendo a una forma de conocer y ordenar el mundo; funciona en la cultura como una forma de apropiarse el territorio y habitar en él, como un dispositivo que pone en movimiento la memoria histórica y establece nexos con los antepasados.

Entre los kankuamo el pago no es un acto ritual generalizado. Mucha gente no cree ya en su eficacia, pero a la sombra de los almendros o de los mangos, se evocan los tiempos cuando la lluvia era abundante y el maíz se sembraba en mayo con la certeza de que la cosecha no se iba a perder porque el agua era segura: “cuando había mamos aquí no faltaba el agua... eso salían a recoger piedras, cuentas, centavos, y salían a hacer sus pagos”.<sup>15</sup>

La eficacia del pago se ubica en un tiempo pasado, una época en que todavía había conocimiento, cuando había ‘ciencia’, la época de los últimos mamos reconocidos, hace unas dos generaciones; prácticamente ningún kankuamo pone en duda que en este tiempo, cuando el mamo Isidro Gutierrez salía a recoger centavos para llamar el agua, el pago funcionara como un remedio a un verano inclemente, para alejar una viruela que venía del Valle o para escapar de la persecución de la ley.

Hoy ya nadie siente que pueda existir alguien que tenga este poder, este conocimiento. Hay mucha gente que sabe “sus puntas”, que tiene “idea”, sobre los sitios de pago, o sobre algunos materiales propios del kankuamo, algunos saben sobre la forma de recogerlos, otros saben como se preparan los elementos antes de la entrega, pocos saben a quien se le ‘paga’, sin embargo, de nadie se puede decir que tiene fuerza en el pensamiento.

Este concepto de fuerza de pensamiento aparece recurrentemente, entremezclado en los relatos de los kankuamo sobre el pago. Esta idea sobre el pensamiento es poco aprehensible, difícilmente deconstruible para su análisis; como un principio esencial, juega a llamarse concentración, preparación, capacidad de comunicarse, poder de cambiar el estado del mundo, de manipular lo sagrado: es el plano del cosmos ordenado, la evocación continua del orden primordial.

En cierta medida podría compararse con el concepto de Aluna entre los kogi, que Reichel Dolmatoff en una forma aproximada define como “pensamiento, intención”, y que los mismos kogi al traducirla al castellano, llaman :

<sup>14</sup> Pago: se concibe en su forma general como una ofrenda que en forma de piedras, de cuentas de collar, etc. envueltas en una hoja de maíz, representa comida para los ancestros.

<sup>15</sup> Rafael Andrés Carrillo, Atánquez, julio 15 de 1994.

“espíritu, memoria, pensamiento, vida, voluntad, alma, intención”.<sup>16</sup> En relación con el término Yuluka, “ponerse de acuerdo”, otro concepto importante en la cultura kogi, “consiste en un momento de concentración o meditación de la persona que se expresa, en el caso de un rito individual, con la repetición de una frase pensada o, en el caso de un rito colectivo, en canciones”.<sup>17</sup> Pensamiento entre los kankuamo aproximadamente correspondería a fijar la atención y la intención en una acción particular como irse preparando con el recorrido del Corpus Christi para llegar hasta el pagamento del campanario, o concentrarse invocando las virtudes que una planta posee en el momento de recogerla para curar una enfermedad.

En el amanecer de la octava del Corpus Christi los danzantes se acercan a la Piedra Lisa para conocer el destino de los hombres dibujado en las nubes. Antes de llegar a este sitio sagrado de pagamento, se hace una pequeña parada en un punto determinado del recorrido, “es para prepararse, para avisarle uno a la piedra que ya va para allá”.<sup>18</sup> Esta preparación hay que hacerla con el pensamiento, concentrados, con respeto, para adentrarse en lo sagrado, en la tradición heredada, en un mundo sin tiempo, donde cada cosa recibió su lugar en el principio.

“(…) con el pensamiento han trabajado los kankuamo, siempre han trabajado con él, esa es la fuerza del kankuamo”,<sup>19</sup> nos decía Abel Alvarado, mientras llevaba la punta de sus dedos a las sienes en una actitud de concentración. El sol empezaba a desaparecer atrás de la Sierra cuando Abel señaló con su mirada una antigua piedra de pagamento. La expresión de su rostro cambiaba a medida que la luz del día se hacía más tenue, más apagada... “en esa piedra se pagaba pa’ malo- nos dijo- ahí pujaba la Kanduruma”.<sup>20</sup>

Amarrada a cada sitio de pagamento una historia vive, se escucha. Mamos fundadores, heroes de resistencia al español, descansan bajo el campanario de la iglesia o en el cerro Juaneta; apariciones temibles como el caballero tienen su puerta de salida a este mundo de los vivos en un Murundúa (árbol sagrado); una “talanquera”, un límite ‘mágico’ en Sikingueka a la entrada de Atánquez, cierra el paso a extraños e indeseables, cierra el paso al olvido de la historia ?.

Los sitios de pagamento - grandes piedras blancas, pozos oscuros y profundos, árboles de madera fuerte - dispersos a largo de todo el territorio kankuamo, son espacios construidos por la cultura en los que la historia se rememora y se reconstruye. Mas allá de la semántica definida por la manipulación de los gestos e ingredientes, el lenguaje del pagamento habla hoy sobre una manera

---

<sup>16</sup> Gerardo Reichel Dolmatoff. 1985. *Los Kogi*. Tomo II. Ed. Procultura. pp. 94-96.

<sup>17</sup> *Ibid.* pp. 96.

<sup>18</sup> Rafael Andrés Carrillo, Atánquez, enero 12 de 1995.

<sup>19</sup> Abel Alvarado. Atánquez, julio 27 de 1994.

<sup>20</sup> *Ibid.*

particular de recordar la historia, una manera que se desdobra en dos direcciones. Por una parte recuerda una historia esencialmente indígena, la historia que encierra un “ponerse de acuerdo”, conversar con los verdaderos dueños de la tierra, alimentar a los ancestros, equilibrar y ordenar el mundo según un modelo heredado de la tradición. Una de las tradiciones históricas de los kankuamo cuenta que cuando los mamos se reunieron para fundar Guatapurí, el cielo era oscuro y después del mediodía “eso era sólo nube, rayo y trueno”, así que para poder vivir en esta nueva tierra “los mamos tuvieron que hacer mucho pago, para desembravecero el cielo y la tierra”.<sup>21</sup> Hubo que pagarle a los dueños de la tierra, como una forma de obtener permiso para poder quedarse ahí. Esta historia de fundación, pone a conversar dos tipos de fuerza: la fuerza de los ancestros, los primeros y verdaderos dueños, con la fuerza de sus descendientes, representados en las ofrendas.

En otra forma, el pago define la búsqueda, a través de este ‘ponerse de acuerdo’, de un equilibrio que incluya la aparición del civilizado. Mama Tutaka, el hijo de Mama Kunchaka, fue uno de los fundadores de Atánquez; por adivinar exactamente el lugar en que se fundaría el pueblo fue enterrado ahí, debajo del campanario de la iglesia. Ese sitio es su pago. En la fiesta del Corpus Christi se dice que en el Día se le baila al Santísimo Sacramento, pero que en la Octava, se le baila a Tutaka. Este punto de pago, ha permitido el encuentro de las dos historias, y el diálogo de las tres voces. La voz de Tutaka, reclamando ser el dueño del pueblo, su fundador; la voz de la iglesia, más exactamente del campanario, buscando la devoción de una religión impuesta; y la voz de los kankuamo de hoy, tratando de mediar entre dos historias que virtualmente chocarían. En las celebraciones de esta fiesta los danzantes entran a la iglesia de frente, para no darle nunca la espalda a la custodia, y se sale por la puerta principal, porque si se sale por la puerta lateral, Tutaka “se lo lleva a uno”.<sup>22</sup>

El pago se erige también como un camino fundamental para la apropiación del espacio. Los kankuamo delimitan su territorio fundamentalmente con sitios de pago y al hacerlo, lo integran a su cultura para poder habitar en él. La sabana de Villarueda, actual población wiwa, haría parte de este territorio, puesto que allí está el pago del mamo kankuamo Juan Tomás Villazón. En la nevada, cerca a la laguna de Curiba, está el pago de Chinkuámake : cuatro piedras grandes que pertenecen a cada una de las cuatro etnias de la Sierra se intercalan, definiendo un espacio donde desde la unión, nace la identidad y el territorio de cada uno.

---

<sup>21</sup> Manuela Montero. Chemesquemena, mayo 27 de 1994.

<sup>22</sup> Rafael Andrés Carrillo. Atánquez, enero 12 de 1995.

\* \* \*

La identidad indígena que hoy buscan los kankuamo en su pasado, la identidad con la que se nombran está profundamente marcada por ese proceso de reetnización que se está viviendo. Lo que ha surgido en esta primera etapa del pensarse, es una partición de su presente: como en un juego en el que se separan las cosas que parecen diferentes, los kankuamo buscan hoy aquello que viene del pasado, un pasado sin tiempo, lo tradicional, y lo reivindican como su identidad kankuama.

Delimitando en muchos ámbitos esta identidad aparece el pagamento, dando forma a este ser kankuamo; cercano a él está el 'pensamiento', evocador de un orden sagrado y primordial, casi genuino. En el pagamento, también ordenador, se encuentra más el paso de la historia; el pagamento amarra relatos que hablan sobre territorios ancestrales, modela espacios donde los 'antiguos' pueden seguir viviendo en el presente; crea también lugares de diálogo, de encuentro entre el indio y el civilizado, donde es posible finalmente, la mediación.

## **Capítulo II**

### **“Este territorio fue destinado especialmente para el kankuamo...kankuamo en lengua significa *la tierra de nosotros*»**

“El territorio de los kankuamo fue destinado especialmente para el kankuamo y no tenían los otros indios que intervenir en él; como era una tribu que andaba de un puesto en el otro, entonces, pa’ que descansara y no tuviera que salir, le asignaron un territorio como de su propiedad; pero sin escritura.”

**Rafael Ramón Arias.** *Nativo de Atánquez*

#### **De donde llegó kankuama?: los primeros tiempos.**

“(…) kankuama, de adonde vino? kankuama vino de Usikungui, Usikungui de’llos... Palomino más pa’cá; de ellos... donde nació. La madre los dejó”.<sup>1</sup> Rumaldo Gil, mamo wiwa del poblado de Rongoys, se mecía en su hamaca mientras intentaba rescatar de su memoria pedazos de historia de kankuamo que escuchó de su abuela Ramonita Sauna hace ya muchos años. Rumaldo se hacía sus propias preguntas, se las contestaba, limitando los temas sobre los que quería hablar con nosotros.

Hablaba sobre el río Palomino en la vertiente Norte de la Sierra; lo buscaba con el pensamiento, más allá del páramo de Surivaka, atravesando la nevada. En Palomino, según las tradiciones guajiros, Sintana, primer ser humano, hijo de la madre, fundó el patrilinaje de los Hukumeizi-tuxe, hermanos de los antiguos Tairona.<sup>2</sup> En Palomino, para los ikas, comenzó a desarrollarse el mundo, los primeros siete padres-cerros que se formaron fueron desenroscándose en forma de caracol desde este punto.<sup>3</sup>

La vertiente norte de la Sierra, especialmente la cuenca del río Palomino, parece recoger el ‘primer’ origen de los cuatro grupos indígenas de la Sierra

<sup>1</sup> Mamo Wiwa Rumaldo Gil. Rongoys, junio 30 de 1994.

<sup>2</sup> Reichel Dolmatoff, G. 1985. Op. Cit. Tomo. II. pp. 163.

<sup>3</sup> Mendoza, E. 1984. Cambio de Mentalidad y colonización del territorio Arhuaco 1820-1920. En: Revista de Antropología. Universidad de los Andes. 4 (1). Pp. 67-134. Bogotá.

Nevada. La mata de Ahuyama,<sup>4</sup> metáfora muy conocida entre estos grupos, tendría su primer brote en algún lugar en esta cara del triángulo serrano; desde este punto comenzaría a crecer y a extenderse cobijando a toda la Sierra, y dejando a cada grupo en distintos lugares, pero siempre atados a la Madre creadora y al lugar de origen.

Cuando a través de sus tradiciones históricas los kankuamo navegan hacia atrás en el tiempo, la primera imagen que aparece los muestra llegando a la Sierra, una sierra despoblada, donde no había nadie, donde ellos son los primeros.<sup>5</sup> No hay un punto determinado, una región, un río a partir del cual trazan su origen, un centro desde donde empezó su mundo, como encontramos entre los kogi, entre los ika o los wiwa. Ellos simplemente llegaron.

En este momento comienza su errancia, un período de migraciones que culminará con la llegada a Atánquez. (Ver Anexo: Mapa 2). Todavía no tenían un territorio propio que hubiese sido destinado para ellos, “andaban de un puesto en el otro”.<sup>6</sup>

Según algunas tradiciones los kankuamo llegaron primero a la Guajira, no se sabe con exactitud a que lugar de ella, no se habla sobre su sitio de procedencia. Ahí empiezan las primeras historias del kankuamo: “Los indios se fueron a la Guajira a ver a donde se acotejaban mejor, y no les gustó la Guajira”.<sup>7</sup> Sobre su vida en esta región no se sabe mucho, aunque algunas historias asociadas aparecen en la tradición oral. Se habla de luchas entre Guajiros y kankuamos, de pruebas para medir conocimiento. En estas luchas los kankuamos se valían del poder del pensamiento, “El poder del pensamiento hacía que las flechas de los Guajiros se devolvieran”, contaba Abel Alvarado;<sup>8</sup> “salían a bailar al cementerio de Los Moros cerca a Atánquez para probar su sabiduría, “(...) y los acabaron... ah! Y tocando el chicote y la gaita”.<sup>9</sup>

Desde la Guajira los kankuamo partieron hacia Villarueda, “que la pusieron ‘Caballo Viejo, la pusieron ellos”,<sup>10</sup> lugar cercano a la actual población de Patillal. En sus sabanas el agua era escasa y los españoles estaban muy cerca, por esta razón el lugar fue abandonado, “ellos mismos a las casitas les dieron candela pa’ que no las encontraran y no tuvieran donde refugiarse [los españoles]”.<sup>11</sup> La incertidumbre de la pertenencia de Villarueda al territorio kankuamo se refleja frecuentemente en las conversaciones de los atanqueros; Villarueda se encuentra ubicada fuera del territorio ancestral kankuamo, delimitado en esta región por el río Badillo, y es reclamada hoy por los wiwa. Sin embargo, las múlti-

---

<sup>4</sup> Reichel Dolmatoff, G. 1985. Op. Cit. Tomo I. pp. 155.

<sup>5</sup> Abel Alvarado. Atánquez, junio 7 de 1994.

<sup>6</sup> Rafael Ramón Arias. Atánquez, mayo 24 de 1994.

<sup>7</sup> Margarita Martínez. Atánquez, julio 28 de 1994.

<sup>8</sup> Abel Alvarado. Atánquez, julio 27 de 1994.

<sup>9</sup> Margarita Martínez. Atánquez, julio 28 de 1994.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Rafael Ramón Arias. Atánquez, mayo 27 de 1994.

ples historias asociadas a este punto geográfico en el que se detuvieron los kankuamo antes de llegar a un territorio propio, les hacen dudar en la legitimidad del reclamo wiwa.

Una de estas tradiciones habla sobre Juan Tomás Villazón, un Mama, uno de los últimos Moros.

“Juan Tomás Villazón vivía en todo eso de la Mina, río Seco y Potrero de Morillo. Era un **Máma**. Entonces ya era el último moro y lo iban a bautizar y lo llevaron a Atánquez. Pero él no quiso. Era muy rico y regaló las campanas de la iglesia y siempre pagó pero no quiso que lo bautizaran. El Padre le preguntó por su nombre y dijo que Juan Tomás Villazón. Le preguntó quien le había puesto así y él dijo que él mismo, porque le gustaba. Entonces lo iban a bautizar. El padrino y la madrina lo cogieron de las manos, pero cuando lo iban a poner la sal, se volvió mariposa y se voló por el techo y los padrinos se quedaron con los pedazos de alas en las manos. Entonces Juan Tomás fue a buscar a su mujer y huyó con ella para Villarueda. Le brindaron comida y bebida pero él dijo que mejor lo guardaran para su velorio. Se acostó y se puso a cantar Kuncháma. No comió por tres días; al tercer día murió. Se acusó hasta que murió. Lo enterraron en Villarueda y le pusieron un baúl con oro a los pies y otro por el lado de la cabeza”.<sup>12</sup>

Se dice hoy que él mismo se mandó a excavar su sepultura, él mismo se enterró. “(...)Yo le oí a mi papá, que decía el muy rememorado Tío Belacho,<sup>13</sup> que él [Juan Tomás Villazón] estaba enterrado era en Villarueda”,<sup>14</sup> sin embargo, otras historias cuentan que este Mamo está enterrado en Marocaso, territorio wiwa, “Los indios de Marocaso, me contaba compadre Hugues, que había venido un indio por acá, y que había dicho que ellos tienen allá el pago de Juan Tomás Villazón, porque él está enterrado allá en Marocaso”.<sup>15</sup>

Una historia más cuenta que en Villarueda fueron hundidos los yarineke, indios Moros de ojos azules y pelo mono. Los yarineke eran otra gente, indios con los que era prohibido casarse, enemigos de los kankuamo. Vivían en las cabeceras del Río Seco, cerca a Murillo, por el Cerro de los Corazones, de donde traían la piedra de pago Bun-kuitsi<sup>16</sup> para hacer negocio con los kankuamo.<sup>17</sup> “Ellos venían subiendo y venían a meterse para Atánquez (...) me decían que si esa gente hubiera llegado aquí hubieran acabado todo, la madre naturaleza, por eso adivinaron y hubo que hundirlos allá en Villarueda”.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Tomado de: Reichel Dolmatoff, Gerardo. 1958. *La Tradición Oral en una aldea mestiza de Colombia*. Revista Divulgaciones Etnológicas N° 5, pp. 90.

<sup>13</sup> Tío Belacho: uno de los últimos mamas kankuamas que vivió en las afueras del pueblo a principios de este siglo.

<sup>14</sup> Rafael Andrés Carrillo. Atánquez, julio 15 de 1994.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Bun-kuitsi: piedra de pago de los Kankuamo.

<sup>17</sup> Francisco Alvarado. Atánquez, julio 15 de 1994.

<sup>18</sup> Abel Alvarado. Atánquez, junio 7 de 1994.

Según los kankuamo la Saga Benjumea,<sup>19</sup> una saga mayor que tenía poderes para llamar el agua y para triunfar en las peleas, pecó con un yarineke:

“Yo oía que la saga Benjumea, yo le oía a los viejos, que el guineo criollo había quedado solo en Surumuke y que allá lo iban a buscar porque aquí no había agua, que no llovía, el agua la iban a buscar a río Badillo. No se si sería cierto, serían diez meses, diez años. Entonces en diez años fue cuando hubo uno que adivinó, fue cuando ya vio ‘ique la saga esa había pecado porque se había gustado con un yarineke’<sup>20</sup>

Este pecado fue castigado por los mamos, “la saga perdió su fuerza de pensamiento, no pudo seguir trabajando, perdió toda esa fuerza”.<sup>21</sup>

La misma historia le contaron en Atánquez a Gerardo y Alicia Reichel Dolmatoff:

“En la Trabajosa había un pueblo de indios. El Máma de ellos era una mujer y se llamaba “la vieja Benjumea”. Tenía una nariguera de oro. Bueno, entonces llegaron aquí los indios que se llamaban Yarinéke, que vivían en las cabeceras del Río Seco. Ellos eran Monos y con ojos azules pero eran malos. Eran como españoles, pero eran moros. Entonces la vieja vió a uno de esos en Atánquez y se enamoró. Como tenía el pelo tan mono! Entonces se devolvió otra vez para la Trabajosa. Entonces había mucho verano y no quiso llover. Adivinaron con bunkuéka y así supieron que no llovía porque la vieja había pecado con un indio yarineke. Eso era malo porque los de Atánquez eran enemigos de los del río Seco. Todo se secó y había mucha hambre. La gente se fue a buscar comida y encontraron palos búfanos y de eso hacían bollos para comer. Por cinco años no llovió. Entonces, cuando adivinaron, llevaron a la vieja a Atánquez. por el camino le dieron de pencazos y la vieja gritaba: ‘Sí pequé con un yarineke; si pequé con un Yarinéke!’. Así la llevaron. Entonces se devolvieron y entonces llovió. Fue en el sexto año que por fin llovió.”

Los yarineke, esta gente diferente parece no poder ubicarse bien en la historia de los kankuamo. En efecto, el prefijo Yare corresponde a la palabra kogi Jaldji, forastero, extraño; y a la gente que los kankuamo nombran yarineke, los kogi la llaman Jaldji-Dake, es decir el clan matrilinear de las mujeres forasteras.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Saga: mujer de mucha sabiduría. Generalmente la esposa de un Mamo.

<sup>20</sup> Rafael Andrés Carrillo. Atánquez, julio 15 de 1994.

<sup>21</sup> Abel Alvarado. Atánquez, junio 7 de 1994.

<sup>22</sup> Reichel Dolmatoff, Gerardo. 1953. *Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta*. \_Revista Colombiana de Antropología. Vol. I N°. Bogotá. pp. 54.

Al final de nuestra conversación en Rongoys le preguntamos a Rumaldo Gil sobre los yarineke, si había escuchado algo sobre ellos, si sabía quienes eran... “yarineka? Yo, yo soy yarineka”.<sup>23</sup> En efecto los Gil, la familia más prestigiosa entre los wiwa pertenecen al linaje de los yarineke, yarineka, o zharneka.<sup>24</sup> Buscamos entonces la relación con Villarueda. Le contamos al Mamo que en Atánquez se decía que los kankuamo habían vivido en Villarueda: él abrió los ojos y respondió con prontitud, “No ‘mbe, eso no saben ellos! Pobre kankuamo hombre, pobre kankuamo! Inocentemente!- sus palabras se hicieron más claras - en Villarueda vivimos nosotros, nosotros mismos”.<sup>25</sup>

La Sierra Nevada fue escenario en la época del contacto español de un marcado proceso de desintegración étnica. Esta ruptura trajo consigo un complejo proceso de reagrupaciones en el que remanentes de grupos que antes de la presencia europea se reclamaban como diferentes, fueron integrados a otros, como linajes o clanes propios.<sup>26</sup> La historia de lucha entre los kankuamo y los yarineke parece narrar uno de estos momentos, ser el reflejo de esta dinámica de desintegración-recomposición; aquí parecer llevarse a cabo uno de estos contactos entre grupos cuyas relaciones en el pasado habían sido normativizadas o prescritas fuertemente, pero que la influencia del avance español se encargó de romper al ponerlos en contacto.

Según las tradiciones históricas recogidas por Reichel Dolmatoff,<sup>27</sup> a la llegada de los españoles muchos de los wiwa vivían en la región de Villarueda. Con la aparición de la viruela, contagiada a través de los cadáveres de los blancos, su Mama, Turugúma, guió a su pueblo a Antuyamena para buscar refugio. En esta región vivían entonces los ika y los dos grupos vivieron por algún tiempo juntos. Más tarde se fueron los ika hacia el sur y poblaron la región del cerro de la Valentina donde vivieron por algún tiempo, para poblar luego los valles de San Sebastián y del Templado”.

Los yarineke, estos extraños de pelo mono, esta gente mala, enemiga de los kankuamo, podrían estar representando un linaje de la etnia wiwa habitante en algún momento de la región de Villarueda. La unión de la Saga Benjumea con un yarineke, sería la imagen que condensaría todo este momento de contacto y más concretamente, la alianza entre los kankuamo y esta fracción del grupo wiwa establecida en las cercanías de Atánquez; sin embargo, esta unión es vista como algo prohibido, una violación a la regla, asociada seguramente a la interdicción de realizar matrimonios con otros grupos o linajes con los que no estaban permitidas las alianzas.

<sup>23</sup> Mamo Wiwa Rumaldo Gil. Rongoys. Junio 30 de 1994.

<sup>24</sup> Echavarría, Cristina. 1994. *Cantos y Cuentos de las Aves Tairona*. Inédito.

<sup>25</sup> Mamo Wiwa Rumaldo Gil. Rongoys, junio 30 de 1994.

<sup>26</sup> Reichel Dolmatoff, G. 1953. Op. Cit. pp.44-45.

<sup>27</sup> Reichel Dolmatoff, G. 1985. Op. Cit. Tomo I pp. 263.

Sobre la región de Antuyamena, en las cercanías de Atánquez, lugar al que fueron guiados los wiwa por Turuguma, se habría dado el contacto entre éstos indígenas y los kankuamo, sin embargo la memoria resitúa esta imagen en Villarueda. Sobre Villarueda se proyecta la historia compartida por wiwas y kankuamos. Ambos han vivido en este lugar y han huido de la región presionados por la llegada del español.

En la tradición oral de los kankuamo aparece también Mamo Tairuguma, un mamó que desembravece pozos oscuros en los que habitan animales extraños y peligrosos.<sup>28</sup> Mamo Tairuguma es el hermano del fuego, de la candela. Su madre, una mujer muy sabia, primero parió el fuego y luego lo parió a él. Las tradiciones históricas que se han construido sobre este mamó, siempre lo asocian estrechamente con el nacimiento del fuego, hecho que estaría mostrando la relevancia que para la cultura de los kankuamo, habría tenido esta unión, esta integración de conocimiento e historia con un grupo de los wiwa. Porque antes de la invención del fuego, hermano de Tairuguma, “los kankuamo comían crudo”.<sup>29</sup>

En este sentido, la historia sobre la migración a Villarueda podría ser una tradición de origen wiwa, integrada ahora en la cultura kankuama; esta historia estaría recreando los primeros tiempos, los días en que los kankuamo aún no tenían un territorio propio. El relato sobre Villarueda se convierte sin embargo, poco a poco en un relato sobre identidad. Cuando los kankuamo hunden a los yarineke en Villarueda con la fuerza del pensamiento, los hunden también con la fuerza de su identidad, marcando el límite hasta el cual la historia wiwa puede convertirse en historia propia. A través del pago de Juan Tomás Villazón, Villarueda se legitima como territorio propio; como un héroe de resistencia, el enterramiento de este mamó en Villarueda habla otra vez, sobre una identidad que resiste: Juan Tomás Villazón regala las campanas a la iglesia, pero se niega a ser bautizado; los yarineke cuentan su historia sobre Villarueda en la cultura kankuama, pero la misma memoria que les da un lugar relevante en la cultura, también los separa, les interpone una distancia hundiéndolos con la fuerza del pensamiento.

Villarueda se convierte en el escenario de la afirmación de una identidad kankuama, una identidad que la memoria reivindica aún para estos tiempos sin orden, desde la mediación; estableciendo fronteras permeables, móviles, flexibles; estos espacios de frontera cumplen una doble tarea: en ellos es posible reacomodar discursos ajenos para hacerlos hablar sobre la cultura propia; pero aún más, estos ámbitos se convierten también en amortiguadores que protegen la identidad particular que lleva a cabo estas reinterpretaciones.

---

<sup>28</sup> Reichel Dolmatoff. 1958. Op. Cit. pp. 85.

<sup>29</sup>Ibid. pp. 86.

La memoria reivindica esta identidad para otro tiempo, un tiempo en que los kankuamo todavía no habían llegado a su territorio, “el tiempo de los Moros”. El pasaje de la pelea con estos forasteros que “eran monos y con ojos azules, pero eran malos(...) que eran como españoles, pero eran moros”,<sup>30</sup> recuerda constantemente un tiempo muy lejano, un tiempo primordial. En las tradiciones kogi, relatos lejanos de tiempos míticos, aparecen los ubatashi, los de “ojos azules”, a quienes exterminaron en una larga guerra. Después de haber vencido a sus enemigos, pudo reinar entonces una amistad entre los habitantes de la Sierra y se inició el tiempo histórico, cercano.<sup>31</sup> Al final del tiempo caótico, tiempo de guerras con los yarineke y los guajiro, se produce para los kankuamo una gran ruptura, que inaugura el paso hacia un nuevo tiempo, el tiempo que se construye con la llegada a Iglesia Vieja y a Atánquez.

## **Iglesia Vieja y Atánquez: La consolidación de los tiempos.**

### **La historia.**

Iglesia Vieja en el medio río Candela, cerca al actual poblado de Ramalito, es la última estación de los kankuamos antes de llegar a Atánquez, su asentamiento definitivo. Aquí - cuenta la historia - empezaron a fundar el pueblo, unas pocas casas - “alcanzaron a vivir un tiempito ahí”- y el solar, los cimientos de una iglesia - “iglesia de católico”-,<sup>32</sup> de la cual todavía se pueden ver los restos. Allí en Mamagallá, como se llamó inicialmente Iglesia Vieja, “ era una planá bonita, las piedras eran igualitas, no había una más grande ni más chiquita, ‘Ah! Entonces ahí pensaron’...”<sup>33</sup>

En Iglesia Vieja, según la tradición, está enterrado el Mamo Kuindonoma:

“Cuando venían a coger los moros para bautizarlos, la Reina Negra que vivía en el Molino mandó a coger al Mama de Atánquez. Se llamaba Kuindo-naóma. Lo llevaron al Molino. Allá el Mama dejó dicho a la Reina Negra que ella sería su mujer, aunque después de muerto. Le pusieron sal en la boca y tres días después murió. La Reina Negra murió tres días más tarde. Entonces los indios de Atánquez mandaron a un muco a traerlo. Pero tenía tres días de enterrado. Lo sacó, lo despedazó y lo dobló bien y lo puso en un mochilón, que llaman susukaro. Así lo cargó y lo trajo. En el camino vino con un ramo, para espantar las moscas, porque olía muy feo. Entonces llegó allá donde llaman ahora Iglesia Vieja y lo enterró. Allá puso entonces la pila de piedra. Eso fue en tiempo de la morisca.”<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Ibid. pp. 88

<sup>31</sup> Reichel Dolmatoff. 1953. Op. Cit. pp. 28

<sup>32</sup> Margarita Martínez. Atánquez, julio 28 de 1994.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Tomado de: Reichel Dolmatoff. 1958. Op. Cit. pp. 88-89.

La Iglesia que construían los kankuamo fue abandonada; los españoles estaban ya muy cerca, “así que la gente se vino a refugiarse acá”.<sup>35</sup> Llegaron entonces a Atánquez.

Según algunos, la fundación de este pueblo se hizo ya en compañía de los españoles; en este momento - cuentan los kankuamo - les fue entregado su territorio. Los kankuamo inicialmente “llegaron fue a la Plaza, porque en la Plaza había una piedra que ahora la enterraron ahí, La Piedra de Manzanares”.<sup>36</sup> Una de las primeras cosas que empezaron a hacer fue la Iglesia. Historias de la tradición oral relacionan la fundación del pueblo y la construcción de la Iglesia:

“Debajo del campanario está enterrado un hijo de Mama Kunchaka, que llamaban Mama Tutaka. Así decía Tío Belacho. Allí pagaba para que no vengan las enfermedades del Valle. Tío Belacho me decía que primero iban a poner el pueblo allá donde llaman Iglesia Vieja. Se juntaron los mamos Tutaka, Kunchaca, Crespo, Guaingueka y Duriba. Duriba vivía por el Cerro Juaneta. Se juntaron y adivinaron donde hacer el pueblo. Guaingueka adivinó que lo iban a poner en Iglesia Vieja, para ver el desde su casa en el Cerro Guaingueka. Duriba adivinó que en Candela para estar cerca de él y para ver el pueblo desde arriba. Entonces Tutaka adivinó que debían poner el pueblo aquí mismo, y por eso lo enterraron aquí.”<sup>37</sup>

Según algunos, los mamos Kuindonoma, Kunchurúa y Antumiguel participaron también de la fundación del pueblo.

Cuando llegaron los españoles, a los que primero cogieron era a los que más sabían, como Mamo Tutaka y Mamo Kunchaka, “ellos no quisieron seguir”.<sup>38</sup> Tutaka está enterrado en dos partes, “primero la tumba que le hicieron los españoles donde lo enterraron y que por la noche fue robado por Kunchaka y lo enterró fuera en la esquina, y se dieron cuenta... entonces por eso corrieron el campanario para que se quedara ahí, porque pensaban que se iba a volar, que se iba a salir... quedó ahí debajo”.<sup>39</sup>

Sobre la construcción de la iglesia existen otras historias, como la contada por una mujer, hija de un Mama:

“Cuando ella era una niña aún, había llegado un día a Atánquez para encontrarse un extraño grupo de hombres negros quienes estaban terminando de derrumbar los muros de la iglesia, mientras que hacían adobes para construirlos de nuevo.

---

<sup>35</sup> Rafael Ramón Arias. Atánquez, mayo 27 de 1994.

<sup>36</sup> Amiro Arias. Chemesquemena, septiembre 25 de 1994.

<sup>37</sup> Tomado de: Reichel Dolmatoff. 1958 Op. Cit. pp. 84.

<sup>38</sup> Abel Alvarado. Atánquez. junio 7 de 1994.

<sup>39</sup> Ibid.

El maestro de obra era un negro, y la niña le regaló algunos guineos al pasar. Al cabo de un rato cuando los muros habían alcanzado unos dos metros se cayeron; esto ocurrió cinco veces. Entonces el maestro de obra le contó a la niña de esta cuestión tan rara; esta a su vez le contó a su padre, el Mama, quien tras largas horas de adivinación le contó a los albañiles que al excavar las bases para la iglesia habían removido los huesos de un antiguo Mama, cuyo espíritu intranquilo estaba derrumbando los muros, debido a que no se le había hecho el pago requerido. Después de consultar con el Mama, el maestro de obra hizo el pago, y al cabo de unos días terminó la iglesia”.<sup>40</sup>

Esta mujer, contaba Rafael Andrés Carrillo, se llamaba ‘La Chucuará’ y vivía en el Cerro Juaneta; según esta historia fue su padre, quien en un viaje a Atánquez, vió a unos hombres negros haciendo ladrillos de adobe, “como panelas de barro”, para levantar el campanario.<sup>41</sup>

### La consolidación de los tiempos.

El conjunto de tradiciones que tratan sobre la fundación de Iglesia Vieja y Atánquez, reúne en su narración ciertos elementos comunes que hacen pensar que estos relatos apuntan hacia un mismo mensaje; un mensaje que en últimas, da sentido a una construcción de la memoria, que reconcilia dos historias, que en el tiempo se suceden una después de la otra.

En efecto, un examen cuidadoso de estas historias, permite encontrar de una parte y la otra una serie de temas comunes, entre los cuales el principal no es otro, que el encuentro de dos humanidades, del que surge una identidad que hoy se reclama como propia.

En las historias sobre la fundación de Atánquez, los mamos se reúnen para adivinar donde hacer el pueblo. Iglesia Vieja y Atánquez son en el relato, lugares posibles para erigirlo; aparecen así como contemporáneos en el tiempo, ambos revestidos de un aura de fundación primordial.

En las historias asociadas a Iglesia Vieja y en las historias de Atánquez se inicia un nuevo tiempo, un tiempo histórico, que aparece con la construcción de la iglesia y la presencia de los españoles; este nuevo tiempo se inicia mucho más en un sentido de identidad, con la construcción de historias de conciliación.

Los kankuamo aparecen en esta época, viviendo en Iglesia Vieja; la estadía en este lugar es por un corto tiempo, antes de llegar a Atánquez. La huida de

<sup>40</sup> Tomado de: Reichel Dolmatoff, G. 1961. *The People of Aritama: the cultural personality of a Colombian Mestizo Village*. Ed.. Routledge and Kegan Paul. Pp. 65. Nuestra traducción.

<sup>41</sup> Rafael Andrés Carrillo. Atánquez, julio 15 de 1994.

Iglesia Vieja hacia Atánquez está relacionada con la presión que sobre ellos ejercen los españoles. Los kankuamo inician la construcción de una iglesia, pero aún están huyendo de los españoles. El trabajo no es terminado.

La fundación de Atánquez, se hace ya en compañía de los españoles. La erección de este pueblo, está estrechamente relacionada con la construcción de la iglesia y con el enterramiento de Mama Tutaka. El levantamiento de la iglesia está a cargo de 'otra gente', esclavos negros traídos por los españoles, que con ladrillos de adobe, como panelas de barro, levantan el campanario.

Sobre el enterramiento de Mama Tutaka en la iglesia existen dos versiones: en la primera (a) Mama Tutaka fue enterrado en este sitio antes de la construcción de la iglesia; él fue enterrado allí por haber adivinado el lugar en que se fundaría el pueblo. Cuando los obreros negros intentan levantar la iglesia, los muros se caen por cinco veces; el Maestro de Obra, ayudado por un Mamo kankuamo, le hace un pagamento a Tutaka y así puede terminar la construcción. En la segunda versión ( b ), Tutaka es enterrado debajo de la iglesia, cerca al atrio, por los españoles; "él fue uno de los primeros que cogieron, por su sabiduría".<sup>42</sup> En la noche su padre, Mama Kunchaka, lo desentierra y pone su tumba en la esquina de la iglesia. Los españoles construyen entonces el campanario de la iglesia encima de la tumba de Tutaka, para que no escape.

Las versiones a y b sobre el enterramiento de Tutaka expresan de dos formas distintas un mismo mensaje. El enterramiento de Mama Tutaka condiciona en las dos historias una construcción- destrucción-reconstrucción de la iglesia. En (a) sólo a través del pagamento la iglesia (el campanario) puede ser finalmente terminada; en (b), el segundo entierro de Tutaka obliga a correr el campanario, es decir a reconstruirlo encima de su tumba. En esta reconstrucción de la iglesia media, en las dos versiones, la intervención de un Mama kankuamo. La iglesia, particularmente el campanario, solo es finalmente concluida a condición de que bajo sus cimientos descansen Mama Tutaka.

En Iglesia Vieja está enterrado Kuindonoma, un mamo atanquero; él participó en la escogencia del lugar en que debería ser fundado Atánquez . El fue apresado por la Reina Negra y llevado al Molino. Allí fue bautizado, murió y fue enterrado; la Reina Negra murió tres días después. Kuindonoma fue desenterrado por kankuamo y enterrado en Iglesia Vieja. Allí se puso "la pila de piedra" símbolo de su pagamento.

En este pasaje la reina Negra parece representar a los españoles, "entonces ellos hicieron prueba con los molineros, algunos porque pensaban que los españoles venían era del Molino, entonces vamos a ver quien sabe más, y comenzaron, Kuindonoma fue allá al Molino, y de allá lo trajeron..."<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Abel Alvarado. Atánquez, junio 7 de 1994.

<sup>43</sup> Ibid.

La historia de Kuindonoma reitera el mensaje del enterramiento de Tutaka; solo enterrado por kankuamo, Kuindonoma puede descansar en Iglesia Vieja, legitimando los restos de esa iglesia sin concluir.

Como a través de un puente desde el tiempo primordial, Iglesia Vieja y Atánquez, Tutaka y Kuindonoma se deslizan a este tiempo nuevo. Tutaka aparece en los primeros tiempos de Atánquez, cuando adivinó el lugar en que se fundaría el pueblo; reaparece luego en este tiempo nuevo interviniendo con su presencia en la construcción de la iglesia, dialogando con los españoles, con los negros. Kuindonoma, mamó atanquero del tiempo primordial, se desliza hasta Iglesia Vieja en el tiempo de los apresamientos “cuando venían a coger los moros”, en el tiempo de los bautizos.

James Lockhart <sup>44</sup> muestra que en los “Títulos Primordiales” escritos en Náhuatl a finales del siglo XVII, durante el XVIII y más tarde, siempre hay un relato histórico que liga “la adjudicación primordial de la tierra y la fundación del pueblo a tiempos prehispánicos”; en estos relatos históricos,

“(…) se cita a personajes indígenas remotos, rodeados de una aura mítica, actuando como figuras fundadoras o participantes en el acto que estableció la distribución original de las tierras del pueblo. En algunos casos estos personajes indígenas remotos se representan vivos en el período inmediato a la conquista, con nombres cristianos, y son estos personajes quienes reciben las tierras de manos de las autoridades españolas”.

Este tipo de personajes aparecen inmunes al tiempo, “sin duda para simbolizar la unidad entre la tradición indígena y las nuevas costumbres españolas”. Actos tales como el bautismo de la población y la construcción de la iglesia “se presentan con una aura de fundación primordial que, como en la época prehispánica, establece las fuentes de legitimidad de la comunidad”.

Desde un tiempo primordial que legitima tanto una fundación indígena, como el advenimiento de un tiempo nuevo, los relatos sobre Iglesia Vieja y Atánquez liberan con fuerza su mensaje de identidad.

Iglesia Vieja se erige como un momento antes en la identidad que hoy reclaman los kankuamo. La imagen de una iglesia que nunca se terminó de construir, remite a un primer intento por incorporar a la identidad indígena, un nuevo discurso, un discurso extraño. Los kankuamo, ellos mismos, levantan los cimientos de esta Iglesia, sentando las bases de un diálogo entre historias que aún, al tratar de encontrarse, chocan. La muerte de La Reina Negra, es la

<sup>44</sup> J. Lockhart citado por: Florescano Enrique. 1992. *La Conquista y La memoria Indígena*. en: Bonilla Heraclio. (Comp.) *Los Conquistados*. Tercer Mundo Editores. FLACSO (Ecuador) y Libri Mundi. Bogotá.

anulación del español pero el deseo de Kuindonoma de casarse con ella, aún después de su muerte, significa también un paso para el encuentro; la muerte de Kuindonoma representa la negación de un bautizo impuesto, la liberación en el enfrentamiento. La figura de Kuindonoma permite entrever en el momento de Iglesia Vieja, ese tiempo de los Moros del que tanto hablan los atanqueros. Enterrado en Iglesia Vieja por kankuamo, él funda un nuevo pagamento. El pagamento, como una lógica indígena de ordenar el mundo, recoge elementos ajenos, que sólo una vez incorporados a él pueden tener sentido y hablar sobre la identidad, una identidad que intenta construirse desde lo indígena.

El mensaje que transmite Iglesia Vieja toma su sentido completo a condición de ser restituído en el contexto general del mensaje 'grande' que portan las dos historias.

En Atánquez se concreta esta nueva identidad. El diálogo de las dos historias es por fin posible, se logra la mediación de los dos tiempos, el tiempo del indígena, el tiempo del español. Los esclavos negros que finalmente logran concluir la construcción de esta iglesia, la construcción de esta identidad, no son otros que los mismos kankuamo; la imagen a que recurre el relato del maestro de obra haciendo pagamento toma todo su significado en la fiesta del Corpus Christi: después de la procesión el capitán de la danza de los negros dirige con el pensamiento, en el pagamento del campanario, una oración sagrada, casi secreta, para Mamo Tutaka. La iglesia, el campanario, solo se muestra finalizado cuando Tutaka desde sus cimientos otorga su "permiso"; puesto allí por kankuamo, Tutaka habla a través del pagamento que, en el espacio de esta nueva identidad, da su lugar a la Iglesia y al discurso del otro.

El tiempo de Iglesia Vieja y Atánquez es un recorrido que recrea la lucha por la construcción de una identidad, una identidad que desde lo indígena logra finalmente mediar dos historias que son capaces de hablar sobre un 'nosotros' en la historia y en el presente.

## **Territorio Ancestral**

Entre los kankuamo, existe hoy una gran conciencia de que en alguna época caminaron y habitaron un territorio que les fue destinado especialmente a ellos, un territorio con límites precisos escritos en accidentes geográficos, en ríos caudalosos, en grandes piedras, en árboles frondosos o en lagunas heladas; puntos que se convertían en espacios culturales múltiples donde desde la afirmación de lo propio era posible el encuentro con el otro.