

ENTREVISTA A ANA MARÍA FALCHETTI

Ana María Falchetti

Antropóloga e investigadora Independiente.
Estuvo vinculada por más de 25 años al Museo del Oro del Banco de la República, Colombia.
Entrevista realizada el 19 de agosto de 2022
<https://doi.org/10.21789/22561498.1996>

Gloria Lopera: Buenas tardes, profesora Ana María. Le agradecemos que haya aceptado nuestra invitación a participar en *Razón Crítica*. Queremos empezar esta entrevista preguntándole sobre su trayectoria académica y profesional: ¿cómo se va encontrando con esa manera de construir una aproximación a los pueblos originarios en los que se tejen la antropología, la arqueología y la historia?

Ana María Falchetti: Gracias. Yo creo que toda la historia empezó en el Museo del Oro. Allá están las décadas de trabajo que son antecedentes de la investigación sobre metalurgia y simbolismo, el tema de mi último libro, y sobre mi investigación sobre la historia de los uwas de la Sierra Nevada del Cocuy.

Entré al museo cuando todavía estaba en el colegio, o sea que fue hace bastantes años. Era una época bastante especial porque era cuando iba a inaugurarse el Museo del Oro en su sede definitiva, que es la que conserva hasta ahora. Claro que a través de los años se ha remodelado varias veces, recientemente agrandaron el edificio y se remodeló otra vez. Pero en aquel entonces era la primera vez que el museo tenía una sede propia. Con un guión y diseño de montaje elaborados por el personal de Museología del museo, Alec Bright, Vidal Antonio Rozo y Nancy Sánchez, y con la asesoría de Alicia Dussán de Reichel, se inauguró en 1968. En ese entonces fue cómico, porque contrataron a un equipo de quince guías y ahí entré yo. Duré un año y me pasaron a Museología, junto con Clemencia Plazas, con quien trabajamos muchos años.

El Banco de la República nos pagó la carrera de Antropología a las dos en la Universidad de los Andes. Al mismo tiempo, en el museo y estudiando Antropología, corríamos de aquí para allá. Eso creo que fue un comienzo, ahí realmente vi que esto era lo mío: antropología, arqueología, estudiar las piezas de orfebrería.

Curiosamente, mi tesis de pregrado en los Andes no fue sobre orfebrería, sino sobre cerámica. Tenía interés en estudiar los orígenes de esa manufactura, especialmente en ciertos pueblos de Boyacá. ¿Ustedes han estado en Ráquira? Porque Ráquira, Sutamarchán y toda esa zona se especializaba en la manufactura de cerámica, y yo estaba convencida de que eso era de origen precolombino. Entonces, me decidí a buscar un taller antiguo y lo encontré caminando por todo el sector de Sutamarchán. La idea fue también estudiar la producción contemporánea en ese momento, en la década de 1970, para encontrar vínculos entre el pasado y el presente.

Entonces, excavé un taller precolombino, con montañas de fragmentos de cerámica muisca, carbón, ceniza y todos los desechos de las quemadas de cerámica, y estudié el trabajo de las ceramistas tradicionales de Ráquira, no las del pueblo, sino las que estaban en las veredas. También se mantenían materiales que se usaban desde tiempos antiguos y hasta formas similares.

Así entró la historia en este trabajo, porque me dio por buscar en el Archivo Nacional (ahora es el Archivo General de la Nación) y encontré documentos del siglo XVII que hablan de gente que estaba especializada en la manufactura cerámica en esa parte del territorio muisca. Esto confirmaba lo que decían los cronistas españoles sobre los “pueblos de olleros” que había en esa zona. Ahí empezó mi interés por mezclar historia, arqueología y etnografía. Después no hice mucha etnografía porque me dediqué más que todo a la arqueología, pero siempre tuve la posibilidad de estudiar el material de distintos etnólogos.

Después, fui a estudiar a Londres en 1974 para obtener el posgrado en el Institute of Archaeology de UCL; fui con una beca del Consejo Británico y el Banco de la República me dio un complemento. Ahí entró la metalurgia porque resolví analizar la orfebrería de todas las llanuras del Caribe de Colombia, eso es maravilloso. Para mi tesis hice un primer ordenamiento de la orfebrería zenú.

Después, al regresar aquí, era una época en la que estaban gestándose ciertas cosas en el museo. Clemencia y yo armamos un departamento técnico para estudiar las colecciones, planear las exposiciones, hacer renovaciones y sistematizar las publicaciones poco a poco. Ese fue el comienzo de todo esto, que ha ido creciendo a través de los años, desde finales de los 70 y en los años 80, cuando se crearon dos subdirecciones (Administrativa y Técnica) y la sección de Registro para sistematizar el registro y cuidado de las colecciones.

Mi trabajo de investigación en esa época estuvo más que todo concentrado en el museo, estudiando y publicando cosas relacionadas con la colección, recopilando información de los trabajos arqueológicos que empezaban a pulular por el país, sobre todo cuando se fundó la FIAN (Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales). Mucha gente trabajó en diferentes zonas, muchos pasaban por el museo, arqueólogos y antropólogos colombianos, y extranjeros con quienes aprendíamos mucho como Warwick Bray, Stephen Hugh-Jones, Ann Osborn y otros.

Entonces, para aprender más de los contextos de la orfebrería surgieron preguntas como ¿en qué época se hizo esto?, ¿qué gente lo hizo?, ¿qué significaban las piezas? Ahí fueron muy importantes los trabajos de los antropólogos Gerardo Reichel-Dolmatoff, Roberto Pineda Camacho en la Amazonía, Jorge Morales entre los gunadule del noroccidente del país y Luis Guillermo Vasco entre los emberas. Además, con los estudios sobre mitologías se iba descubriendo realmente cuál es el pensamiento de la gente, qué es lo que hay detrás de todo esto, y en muchas de esas mitologías se hace referencia al oro y a los metales. Todos estos trabajos permitieron entender un poco cómo funciona la mitología indígena, que es una manera de aproximarse a la realidad totalmente distinta a la que nosotros estamos acostumbrados, y cómo los pueblos originarios han ido transformando sus mismas creencias

según los momentos históricos. Así, fui profundizando cada vez más en el estudio de estos aspectos y fui descubriendo que quería dedicarme fundamentalmente a este estudio.

En un momento dado, en el museo resolvimos transformar el tercer piso (que después se cambió en distintas ocasiones), e incluir una sección sobre el simbolismo. Me sumergí, entonces, en mitos indígenas para incluir fragmentos o adaptaciones de mitos de grupos indígenas contemporáneos: los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, por ejemplo, hablaban de ciertos animales que aparecían en la orfebrería tairona. En esa época (es decir, los 80), había gente trabajando y mirando las piezas para intentar identificar los animales representados, como Anne Legast, bióloga.

Estudiando la mitología de los pueblos de esa zona y lo que decía sobre los animales se escribían nuevos textos junto a las explicaciones tradicionales; se lograba un lenguaje diferente. De esta manera, quedó listo el montaje de ese piso, que a mí me encantaba, porque, más que afirmarse, se sugería el significado simbólico de las piezas, que seguramente no era exactamente el mismo de hace cientos de años, se había transformado, pero ahí estaba, ahí permanecía la base de lo que es esa manera de ver el mundo. Así, poco a poco, acabé metida totalmente en lo que es el simbolismo y su existencia a través de las mitologías.

Desde los comienzos del Museo del Oro se organizaron muchas exposiciones temporales en la sede de Bogotá y exposiciones internacionales en muchos países del mundo. Se trabajaba en eso permanentemente, y esa actividad siguió con intensidad hasta ahora. En los años 80 comenzó la descentralización del museo con la creación de museos regionales que exponían y explicaban la orfebrería de cada región: el Museo Quimbaya en Armenia, el Museo Zenú en Cartagena, el Museo Tairona en Santa Marta, etc., los cuales también han tenido varias remodelaciones en distintas épocas.

Hay algunas exposiciones del museo que recuerdo con especial cariño. Especialmente, una que se llamaba “La música de la vida” realizada en 1991; el guionista fue William Duica, filósofo y músico. Se expusieron instrumentos musicales indígenas antiguos y contemporáneos, y se integraron en el contexto de la vida ceremonial indígena; los textos se adaptaron de los mitos de diferentes grupos indígenas del país, organizados en temas como el origen, la naturaleza, la tradición, la vida y la muerte.

Yo me pensioné en 1993 cuando tenía el cargo de subdirectora técnica. Mi intención principal era escribir, investigar y profundizar cada vez más en el simbolismo de la metalurgia antigua, aunque también me dediqué a otras investigaciones y publicaciones.

Daniel García: Buenas tardes, Ana María. Es muy valioso para nosotros conocer la historia de tu recorrido intelectual y profesional en paralelo con la historia del Museo del Oro: ¿cómo podrías sintetizar tu trayectoria de estudio sobre la metalurgia y la orfebrería indígena?, ¿en qué medida se fue transformando tu mirada sobre este tema?

A. M. F.: Con el trabajo técnico del museo empezó el estudio de las colecciones y la necesidad de darles un contexto no solo arqueológico, sino también antropológico. Por ejemplo, los trabajos de Gerardo Reichel-Dolmatoff, enfocados en el chamanismo, muestran el carácter integrador del pensamiento indígena, que no deja cabos sueltos: la naturaleza unida a lo humano y a lo cósmico, no se puede analizar cada cosa por separado. Estudiando la orfebrería se descubre también todo un mundo sensorial que está allí escondido. ¿Cuál es el simbolismo de los metales y de sus cualidades?, porque el pensamiento mítico también se expresa en las cualidades de los metales y en las tecnologías que utilizaron para trabajarlos.

El pensamiento indígena se basa en los ciclos de la naturaleza y del cosmos. Ellos dicen que amaneció en el mundo, los ciclos del sol y de la luna son la manera en que rigen los ciclos de la naturaleza. Ese ciclo cósmico y el de gestación de los humanos están en la base de todo, son la continuidad de la vida, lo que verdaderamente importa, y el ser humano tiene que propiciarla y regir su vida según esos modelos de transformación. Los pueblos indígenas lo hacen en sus rituales, actualizando los orígenes y enunciando las preguntas: ¿por qué somos como somos?, ¿cómo es nuestro territorio?, ¿cómo es nuestra vida? Esa es la visión integradora que está detrás del simbolismo de los metales. Creo que eso me gustó desde siempre.

Sin embargo, yo trabajé mucho en arqueología. Para mi tesis en Londres estudié la orfebrería zenú de las llanuras del Caribe. Luego, durante 17 años desarrollamos en el museo un gran proyecto arqueológico con Clemencia Plazas y con la colaboración permanente de Juanita Sáenz Obregón. Fue el proyecto en las llanuras del río San Jorge para estudiar los canales artificiales precolombinos y su contexto cultural, relacionado con los zenúes y sus antecesores. Sobre este trabajo existen una serie de artículos y dos libros editados por el Banco de la República.

Les comenté que para mi tesis de posgrado en Londres hice un estudio de ordenamiento de la orfebrería zenú. Al salir del museo, 20 años después, mi primera tarea fue reescribir este trabajo incluyendo nueva información sobre las piezas mismas y de trabajos arqueológicos en la zona, como el nuestro y los de otros arqueólogos. Este libro, *El oro del gran zenú*, lo publicó el Banco de la República en 1995.

Aun así, el simbolismo estaba presente todo el tiempo. Entonces, pensé que tendría que abordar el estudio de la metalurgia desde esa perspectiva, porque ya tenía material amasado por cantidades. Así que, unos años después, en el 2000, me fui con una beca a Washington, a Dumbarton Oaks, a investigar en la biblioteca maravillosa que tienen en esa institución. Trabajé dos meses en la metalurgia de otras partes del continente porque me dio la locura de andar por toda América, y allá tienen un material asombroso sobre México y Perú. Después, estuve en Nueva York, en 2006, con una beca del Museo Metropolitano, estudiando sobre los grupos norteamericanos. En Norteamérica existió una metalurgia del cobre desde tiempos muy antiguos, y la importancia de este en la cultura se mantuvo en las mitologías de varios grupos indígenas de esa parte del continente.

Va uno adivinando el simbolismo general de los metales a partir de casos concretos, pues existe una base común, una estructura. A pesar de la diversidad cultural indígena tan

impresionante que hay en el continente, existen ciertos elementos básicos. El simbolismo del oro, por ejemplo, y su relación con el sol es universal, por su color, su brillo y por su inmortalidad, el oro no muere, no lo ataca nada, y el sol no muere. La luna sí muere, porque desaparece tres días al mes, aunque renace como luna nueva, tiene la capacidad de regeneración, y todo renace en la naturaleza, en la primavera, y también entre los humanos: después de la muerte viene la regeneración. En el antiguo Perú al oro lo llamaban el sudor del sol y a la plata las lágrimas de la luna. Eran complementarios, lo masculino y lo femenino, inmortales y sagrados.

Aunque el cobre es el que más me fascina por su relación con el ciclo de la vida: se relaciona con la luna menguante, que es cuando decae la vida, cuando viene el deterioro y la muerte. El cobre no es inmortal como el oro, se deteriora, se oxida y se corroe. Entonces, varias culturas asociaron el cobre al ciclo de la luna en su etapa menguante, pero no para declarar la superioridad del oro y la plata sobre el cobre, porque son complementarios, no pueden existir el uno sin el otro. A la mortalidad del cobre la relacionan con la vida humana, en contraposición al oro que es inmortal, como las deidades.

Sin embargo, la luna nueva también es símbolo de regeneración. El cobre también se vincula a este proceso por el color verde de ciertos óxidos de cobre, como por ejemplo, el color de la regeneración de la vegetación en la primavera. Yo creo que esta relación simbólica con todo el ciclo de vida y la regeneración, debido a su capacidad de transformación, influyó en que el cobre fuera la base de la metalurgia americana: está en todas partes, en todas las regiones donde se desarrolló la metalurgia aparece el cobre, ya sea solo, en su estado metálico o en aleaciones con otros metales.

El pensamiento mítico está detrás de todo esto y, además, explica las técnicas, porque todo tiene que funcionar según esa visión integradora, holística, ligada con el cosmos y con la naturaleza. Si no, ¿por qué las sociedades indígenas defienden el territorio? Porque están ligadas a él y tienen que defenderlo, no es un pedazo de tierra que van a comprar. No. Somos parte de la tierra y del universo, y los metales también: el metal es un ser vivo que se transforma, que vive y que muere también, en el caso del cobre; los metalurgos y orfebres tienen el poder especial de transformar los metales. Después de muchos años de estudiar estos temas, logré reunir el análisis de todo esto en mi libro más reciente, publicado por la Universidad de Los Andes y el ICANH en 2018.

D. G.: Sí, a mí me parece muy interesante cómo en tu libro *Lo humano y lo divino. Metalurgia y cosmogonía en la América Antigua* analizas la participación de los cinco sentidos en la relación con los metales, porque en el museo solo interactuamos con las piezas a través de la vista, pero en tu investigación hay algo muy interesante que tiene que ver con el sonido y con el olor de los metales...

A. M. F.: Sí, es muy importante esa dimensión sensorial, que no se limita únicamente a lo visual. La iconografía es fundamental porque ella transmite la mitología de un grupo específico, ahí está representado en muchos aspectos, pero con lo sensorial, ¿qué pasa? El color es lo primero que se ve, y sobre ese tema hay varios trabajos que abordan la importancia de los

colores de los metales y las aleaciones y de sus contrastes. Pienso en los trabajos de Heather Lechtman, de MIT, una verdadera maestra. Ella estudió sobre todo la tecnología de la metalurgia antigua en los Andes centrales (Perú), aunque también tenía una visión antropológica y enfatizaba la importancia del color de metales y aleaciones. Al profundizar en el tema, uno encuentra muchos ejemplos de cómo los pueblos indígenas mezclaban los metales con intencionalidad: a unos les gustaba el tono rosado, a otros les gustaba el tono rojo fuerte. Hay toda una gama de tonos que tenían un sentido, porque las clasificaciones de los colores entre los indígenas son muy complejas.

No se habían tenido en cuenta otras cualidades de los metales como el olor... ¿por qué? Eso me llamó la atención desde hace mucho tiempo porque cuando llegaban piezas en oferta al museo con Clemencia Plazas las olíamos y nos miraban como locas. ¿Por qué las olíamos? Porque el cobre y la tumbaga (la mezcla de oro y cobre) tienen un olor característico y eso lo valoraron mucho los pueblos indígenas: la tumbaga tiene un olor muy suave; en cambio, el oro y la plata no. Hay un trabajo sobre la metalurgia en el Viejo Mundo en el que se afirma que el cobre mezclado con arsénico huele a ajo. Así que hay distintos olores de acuerdo con las mezclas que se hagan, lo que entra dentro toda esta visión holística y de las transformaciones de la vida.

La mezcla de oro y cobre implica la unión de cualidades femeninas y masculinas, humanas y divinas. El cobre tiene muchas relaciones con lo femenino, incluso dicen que proviene del “mundo de abajo”, donde nació la gente, el mundo de la sangre, el mundo rojo. Entonces, al mezclar los metales y propiciar la unión de lo masculino y lo femenino surge la vida. Esa unión se expresa en los colores y olores de las aleaciones. Las transformaciones vitales también se expresan en ciertas tecnologías, como sucede con las técnicas de fundición. Aquí y en otras partes del mundo son vistas como una transformación embrionaria. Por eso, los hornos eran vistos como úteros donde se realizaban esas transformaciones. Por ejemplo, en distintas regiones de África muchos de estos hornos tienen forma humana y son mujeres, presentan la parte sexual femenina, los senos... De hecho, la vasija de barro en muchas culturas indígenas también es un útero donde hay transformaciones.

D. G.: A propósito de esto, ¿se ha considerado la posibilidad de que los orfebres fueran mujeres? ¿Se ha hecho alguna investigación al respecto?

A. M. F.: Interesante. De mujeres orfebres, no; de hombres orfebres y de chamanes. Quizás la transformación de los metales tiene que ver con las propiedades del “mundo de arriba”, que es de luz, de poder inseminador y masculino, pero las mujeres sí están fuertemente ligadas a la cerámica: el barro es femenino y viene de la tierra; los metales, también. Nunca he visto referencia a mujeres orfebres. Hay chamanes orfebres, hombres, pero había mujeres chamanes también. Además, ellas son el elemento de la transformación, a pesar de que, según la información que tenemos, el trabajo de metalurgia era principalmente masculino.

D. G.: Hay un conjunto de piezas que no aparecen mucho en este libro de *Lo humano y lo divino* y sobre las cuales tú también investigaste y son muy interesantes: los colgantes Darién. El Museo del Oro suele organizar su exposición en torno a la relación entre una

iconografía, un territorio y una cultura, pero estos colgantes están dispersos en diferentes lugares del territorio americano y tienen una iconografía muy compleja sobre la cual tú también has investigado. ¿Nos puedes contar algo al respecto?

A.M. F.: Sobre los colgantes Darién hice un trabajo preliminar de ordenamiento en los años 70, persiguiendo a estos colgantes en Colombia, Panamá, Costa Rica y en Chichen Itzá, en el territorio maya. Más adelante, desde el 2000, cuando estaba trabajando en Nueva York, fui escribiendo un artículo mucho más elaborado, muy ilustrado, que después publicó el Museo Metropolitano en 2008.

Estas piezas son fascinantes porque aparece el mismo personaje, que tiene dos semiesferas en la cabeza, cetros o maracas, máscaras y una posición un poco hierática; aun así, este personaje varía en cada zona según las características tecnológicas e iconográficas de cada sector. Estos colgantes van desde el área Calima, en Colombia, donde se produjeron los más antiguos desde antes de los comienzos de la era cristiana; hay colgantes locales en el valle medio del río Cauca y en la zona Caribe; y también los hay en Panamá y en Costa Rica. En cada lugar tienen las características de la metalurgia local, pero sigue siendo el mismo personaje: se mantienen sus bastones y su posición (que es como la de un danzante con las rodillas dobladas), con un tocado que tiene generalmente dos semiesferas y plumas a los lados.

Hay una época inicial que se mantiene hasta el siglo X de nuestra era. Variantes de estas piezas más antiguas aparecen más que todo en el suroccidente y occidente de Colombia, en Panamá, en Costa Rica y en Yucatán, territorio maya. Se extienden en una extensa región. ¿Qué significa esto? Yo digo que es como una lengua franca simbólica. Ese personaje, ese símbolo, lo entendían indígenas de todo el continente, ¿por qué? Porque tiene cosas básicas. Creo que es la representación de chamanes en actitud hierática, ritual, en sus danzas. Mejor dicho, al tiempo que se transmitía el conocimiento metalúrgico, también había ciertos personajes como este que cualquier grupo indígena reconocía.

Una vez, en los años 80, en el Museo del Oro hicimos una exposición viajera que viajó por Centroamérica. Se llamaba “Nuestro pasado común”. Estuvo en Panamá, Costa Rica, Honduras, Nicaragua.... La gente se entusiasmó tremendamente porque mostraba que las fronteras no eran rígidas. Claro que existían diferencias culturales muy fuertes, pero también existían ciertos personajes como estos que dan la impresión de que... sí, somos distintos, pero tenemos cosas en común. Y, ¿cuáles son? La base de la mitología, la manera como está estructurada esa forma de pensamiento, que se ve en la metalurgia... en todo.

D. G.: Tengo una última pregunta: ¿Cómo te imaginas el futuro del Museo del Oro? ¿Cómo alejarse cada vez más de ese significado de El Dorado como tesoro y acercarse más al significado de los metales vinculados a la conservación de la vida, tal como lo plasmas en tu libro *Lo humano y lo divino*?

A. M. F.: El Dorado como tesoro dejó de predominar hace décadas. En un comienzo, al concebir en los años 60 el diseño arquitectónico del museo, se planeó el final del recorrido en la bóveda del tercer piso, en esa sala pequeña donde la gente entra y se encuentra cantidades de

oro, que se llamaba el Salón Dorado. Este nombre se fue abandonando poco a poco. Desde ese entonces, los mismos montajes en las salas del museo que daban importancia al contexto cultural, a las técnicas y, en ciertas ocasiones, al simbolismo se alejaban de la idea de El Dorado.

Claro que esto va entrando poco a poco en el público, ¿no? Ahora, suprimir totalmente la idea de El Dorado es un poco difícil porque el mundo busca eso: el oro. Esa pequeña sala tiene que existir siempre, hay que mostrarle a la gente al final mucho oro porque si no protestaría. Lo que sí ha ido cambiando desde hace mucho tiempo es el significado: no mostrar el oro como riqueza, sino introducir el oro como algo sagrado, porque eso era para los pueblos indígenas. De hecho, en el montaje actual del museo a esa sala final le dicen “La sala de la ofrenda”. Esto señala ese carácter ritual y sagrado del oro indígena. Así, lo simbólico irá entrando cada vez más en la concepción de guiones para exhibiciones.

En este momento, hay una exposición viajera internacional que se inició en Los Ángeles, ahora está en Houston y seguirá a Montreal. Los curadores del Museo de Arte de Los Ángeles, que trabajaron en ella y desarrollaron el guion y los contenidos, vinieron aquí y trabajaron con la gente del Museo del Oro y con indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Yo escribí un artículo para el catálogo. Esta exposición le da relevancia a la visión indígena del mundo, al simbolismo y al carácter sagrado de los elementos que utilizan.

Tal vez el Museo del Oro incluirá en el futuro algunos de los temas que abordé en mi libro, pues llaman poderosamente la atención: la reflexión sobre las técnicas y la fundición como transformación embrionaria, la dimensión simbólica de los colores y los olores, la conexión de la orfebrería del territorio colombiano con la metalurgia del resto de América... Las piezas están ahí.

Los colgantes Darién de los que hablaba, sueño con verlos juntos expuestos en Bogotá, los vi cuando planeamos aquella exposición que viajó por Centroamérica y cuando viajé a Honduras con ella (fui a ese país porque mi papá vivía allá). Se podía mostrar con claridad cómo las piezas van cambiando en el mapa y, simultáneamente, cómo mantienen su identidad. Entonces, yo creo que estas cosas poco a poco van entrando de acuerdo con lo que vayan investigando en el museo.

Mejor dicho, para volver a la mentalidad indígena de que las cosas tienen sentido cuando son integrales hay que incluir un poco de todo para poner las piezas en contexto: lo arqueológico, que es fundamental, y el significado según las propias tradiciones indígenas, pues, a pesar de que ellas mismas van cambiando, hay una base que se mantiene.

G. L.: Precisamente en este tema, el estudio de la mentalidad indígena, sus trabajos sobre el pueblo uwa —*La búsqueda del equilibrio* (2003), *Los uwa y la percepción indígena de la historia* (2004) y *El legado milenar de los uwas* (2007)— han sido contribuciones importantes al campo de la etnohistoria. Estos trabajos vinculan el conocimiento antropológico con un riguroso trabajo de archivo con el fin de comprender la noción de equilibrio, central en la cosmovisión de este pueblo, y cómo ella ha estructurado su relación con el territorio a lo

largo del tiempo. Cuéntenos, por favor, cuándo y cómo comenzó a estudiar la historia de los uwas.

A. M. F.: ¿Cómo empecé a estudiar la historia de los uwas? Pasaba mucha gente por el museo y mencioné a Ann Osborn, una antropóloga inglesa maravillosa que nos visitaba con frecuencia a finales de los 70 y comienzos de los 80. Ella trabajó muchos años con los uwas, vivió con ellos, estudió su mitología, se ganó su confianza, la dejaron entrar a grabar ceremonias, y escribió sobre este trabajo para su tesis de doctorado en Oxford. Su libro, *Las Cuatro Estaciones*, fue publicado en español por el Banco en la República en 1995. Esta obra es fundamental para comprender la mitología uwa, su organización social tradicional y su territorialidad.

En esta obra muestra cómo la sociedad uwa estaba dividida en distintos clanes o grupos, cada uno con derecho a un territorio alrededor de la Sierra Nevada del Cocuy. Sabían exactamente cuál era el de cada uno: los de la zona templada del nororiente, donde aún viven los uwas; los de las tierras altas del occidente, es decir, Chiscas, Güicán y El Cocuy; los de la región del Casanare al oriente... Era un territorio muy amplio en el cual se movían. Entonces, cada clan, cada grupo, tenía una sede principal, ya sea en tierras altas, medias o bajas, porque ellos manejaban todos los pisos ecológicos.

Estos “pueblos” eran, en realidad, centros ceremoniales donde vivían todo el año los chamanes (*werjayás*), las autoridades tradicionales de un grupo específico; eran asentamientos de ellos que la población uwa ocupaba en determinadas épocas del año. Estoy hablando de tiempos anteriores, pero aún era válido cuando Ann trabajó con ellos en los años 70, todavía intentaban hacerlo a pesar de todo lo que había pasado. Ese es su patrón de poblamiento, esas son las supervivencias, y el libro de Ann es maravilloso para entender todas las actividades que hacían en cada estación del año, siguiendo su calendario agrícola y ceremonial.

Eso explica el poblamiento móvil que ellos tenían desde antes, desde tiempo inmemorial: no es que fueran nómadas, como decían los españoles y como hoy en día también tiende la gente a pensar, era un patrón de poblamiento muy propio y muy ajustado. Protegían el medio ambiente y protegían a la sociedad. En cada estación del año estaban en un nivel ecológico distinto y también hacían ceremonias comunales en la sede principal de un grupo; en cada época se dedicaban a ciertas actividades económicas y sociales que estaban reglamentadas. Por ejemplo, en una época era la agricultura y la siembra; en otra, la cosecha; y en otra, la pesca. ¡Tenían una manera de cuidar la ecología impresionante!

A través de los siglos, la pérdida de territorio modificó ese patrón de poblamiento, aunque nunca dejaron de viajar y siempre reconocían sus sitios sagrados alrededor de la Sierra Nevada del Cocuy. Pero, ¿cómo fue cambiando su territorio?, ¿cuáles eran las tierras adonde se movían los distintos grupos?, ¿dónde estaban todo esos sitios sagrados? Faltaba la investigación histórica sobre los uwas, conocer qué pasó en el pasado, en tiempos antiguos, durante la época colonial.

Entonces, años después de haberme pensionado, me interesó ir al Archivo General de la Nación, a la Sala de la Colonia, donde hay documentos sobre los uwas en tiempos coloniales. Mi interés era ese: ver cómo fue la historia colonial de los uwas, porque la misma Ann Osborn decía “falta eso”. Así que, acordándome de esto, y viendo lo que había, dije “aquí yo me meto”, por lo que tuve que analizar más de 200 documentos.

La territorialidad siempre me interesó: en las tierras altas del occidente de la Sierra Nevada del Cocuy (Guicán, Cocuy y Chiscas) había unos grupos uwas específicos que tenían derecho a esas tierras; en la zona nororiental de la Sierra, donde viven ahora, estaban los grupos Cobaría, Bókota, Tegría y Unkasía, los cuales todavía existen; finalmente, hacia el Casanare y el río Tame, al suroriente, vivían otros grupos uwas que se movían también.

Entonces, viendo esto, decidí reconstruir a partir de los documentos el antiguo territorio de los distintos grupos y sus sitios sagrados. La información es muy abundante, sobre todo en el siglo XVIII, cuando los uwas perdieron la mayor parte de su territorio del occidente. Encontré muchas referencias a los viajes de los uwas para realizar ceremonias en los sitios ceremoniales de Chiscas y Guicán, y descripciones de sitios sagrados en territorios de otros clanes. A esta información histórica la combiné con la misma tradición de los uwas, contada por ellos mismos y recopilada por varios antropólogos. Elaboré muchos mapas con toda la información.

Desde la Conquista, los uwas fueron perdiendo sus asentamientos en toda la zona occidental de la Sierra Nevada del Cocuy (Chiscas, Güicán y El Cocuy) porque allí llegaron y se asentaron los españoles desde el siglo XVI. Los españoles tenían un patrón de poblamiento distinto que querían imponer, pretendían congregarse a los indígenas y, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, llegaron los visitantes españoles y fundaron pueblos de indios para recoger indígenas por todos lados y concentrarlos. Entonces, imaginen lo que pasaba con ese poblamiento móvil tradicional de los uwas: los españoles llegaban a un sitio y, de pronto, los uwas desaparecían. ¡Claro!, porque ya era la época en que tenían que estar en otro piso ecológico, en otros asentamientos, con otras ceremonias y con otras actividades. Todos esos eran asentamientos de ellos, aunque estacionales.

Los españoles los recogían, entonces, por la fuerza, y lo que lograron fue mezclar gente de distintos grupos uwas y de otros pueblos indígenas diferentes que estaban por ahí. Los uwas siempre se escapaban. Siempre. Porque eso era a la fuerza. Finalmente, los uwas perdieron del todo sus asentamientos en la zona occidental de la Sierra Nevada del Cocuy en los siglos XVII y XVIII. Los españoles nunca conquistaron la zona donde están ahora los uwas, al nororiente de la Sierra Nevada, eso vino después.

En el occidente, los españoles establecieron los pueblos de indios en el siglo XVII y la institución del resguardo se estableció también. A los indígenas les daban amparos, que eran títulos de resguardo que les daban derecho como comunidad, eran tierras comunales que los indígenas no tenían derecho a vender ni comprar, títulos que no les daba posesión sobre la tierra misma, sino derecho a asentarse allí y utilizarla. Entonces, ahí llegaron los problemas: cuando a finales del siglo XVIII los españoles decidieron extinguir los pueblos de indios, los

uwas quedaron en el aire; cuando se extinguieron y remataron los resguardos, esas tierras fueron ocupadas por españoles que las compraban y sus títulos eran los que valían para las autoridades españolas, no los amparos de los indígenas. ¿Qué pasó, entonces, con los uwas?

Muchos de los uwas siempre huyeron adonde están ahora, al territorio que no fue conquistado, donde vivían sus autoridades tradicionales como el cacique Toroá, de quien vamos a hablar ahora, y que finalmente acabaron actuando como autoridades tradicionales de todos los uwas. Pero, ¿qué pasó en el occidente? Muchos uwas se asimilaron al modo de vida de los españoles, ya que ahí siguieron los dirigentes uwas que hacían de puente entre la autoridad colonial y los indígenas, quienes aprendieron español y a escribirlo, fueron bautizados y, aunque eran cristianos, de todas maneras defendían las creencias de los uwas. Las descripciones de ellos son a veces muy curiosas, porque andaban de espada y calzón colorado, estaban vestidos de españoles, pero eran los que escribían cartas a los españoles defendiendo las tierras de los indígenas.

G. L.: Enlazamos, entonces, con la pregunta un tema central del libro *La búsqueda del equilibrio*: ¿cómo encuentra esa carta del cacique Toroá?, ¿qué fue lo que le llamó la atención de ese documento?, y ¿cómo se encuentra ahí reflejada esa mitología de los uwas y el sincretismo con otras figuras de la Colonia española como el capitán Berrío?, ¿cuál es el análisis que usted hace de ese documento?

A. M. F.: Empecé esta investigación cuando salí del museo, pero cuando aún trabajaba allí estuve muy cerca del libro *El vuelo de las tijeretas*, que Ann Osborn publicó en 1985 y que fue muy importante para entender lo que me preguntabas del documento que encontré después, porque ese libro habla de la distribución del territorio de los distintos grupos uwas según la interpretación del grupo Cobaría, con quienes trabajó Ann. ¿Por qué son dueños de ese territorio? Porque los seres míticos, que en este caso son chamanes transformados en aves, recorren el territorio nombrando todos los sitios que pertenecen a cada grupo uwa.

Otro antecedente: Ann Osborn, siguiendo el mito de las tijeretas y los sitios ancestrales que nombra, decidió unir eso con la arqueología. Ella fue la pionera en estudiar sitios arqueológicos en esa zona. Yo tuve la fortuna de ir con ella en la primera expedición a Chiskas y fue increíble. Es el pueblo de las Mercedes, que está cerca de donde todavía existen algunas de las grandes piedras (menhires) que formaban construcciones de piedras alineadas, sitios ceremoniales adonde iban los uwas y que eran, al mismo tiempo, observatorios astronómicos utilizados durante los rituales para establecer las estaciones, donde iban muchos grupos uwas a realizar ceremonias estacionales. ¡Ahí está el centro ceremonial antiguo y Ann lo encontró! Otro sitio arqueológico que localizó está en Güicán: era el “pantano de Güicán”, como lo nombran en documentos coloniales. En Chita, más al sur, que fue zona de influencia de los uwas aunque también estaban los Laches y otros grupos más cercanos, también encontró menhires alineados e impresionantes.

Entonces, creo que por fin llegó lo que más interesa hoy: un relato mítico que aparece en un documento de 1784 escrito por los mismos indígenas en una carta dirigida al virrey español. Mirando todos esos documentos, de pronto me encontré uno que me dejó muda

porque empecé a leer y no entendí nada. Al comienzo no se entiende absolutamente nada, porque uno está acostumbrado a leer documentos escritos en el lenguaje de los españoles de la época. Generalmente, los indígenas escribían en este lenguaje sus peticiones: los que sabían escribir en español lo hacían ellos mismos; los otros, a través de españoles que los ayudaban a escribirlos. Se despedían, además, como los españoles, “besamanos”, para hacer el puente entre lo indígena y lo español.

Casi me da un ataque cuando descubrí qué era este documento que no entendía, porque era un mito escrito por indígenas tratando de explicarles a los españoles cómo era su mentalidad, cómo era su manera de ver el mundo y por qué el derecho a su territorio es ancestral y sagrado, por qué desde que empezó la vida en el mundo ellos son dueños de esas tierras. Entonces, utilizaron un mito y lo explicaron paso a paso. Para comprender ese documento y para transcribirlo bien tuve que analizarlo desde la mitología uwa, pero el primer paso fue cómico porque me tocó transcribirlo, si no ¿cómo hacía para comparar? Frase por frase y letra por letra, aunque había palabras que no entendía, nombres de deidades y cosas así.

Busqué todo lo que habían hecho los antropólogos sobre los uwas, lo que es muy bueno: el trabajo de Ann Osborn es superlativo; Helena Pradilla, de la Universidad Nacional, hizo su tesis con otro grupo uwa en los años 70, el grupo Bókota; también hay estudiantes que en esa época hicieron sus tesis con los uwas; y María Helena Márquez, una misionera antropóloga, quien realizó un trabajo valioso entre los uwas del grupo conocido como Agua Blanca. Todo esto es muy valioso porque muestra cómo funcionaban los distintos grupos y su mitología, pues hay ciertas diferencias. Hay otros trabajos también, recopilaciones de viajeros y de los mismos misioneros que estuvieron allá en la primera mitad del siglo XX con muchas descripciones. Me metí en todo ese material enorme y encontré un mito contemporáneo correspondiente al mito que los uwas relatan en el documento antiguo. ¿Ya hablé del cacique Toroá?

G. L.: Sí.

A. M. F.: ¿Lo mencioné? Porque en el siglo XVIII era un cacique tradicional de la zona nororiental que mantenía su cultura y sus tradiciones mucho más vivas. Era de la zona al occidente del río Cobaría, donde fundaron más tarde Cubará, donde está el cabildo uwa. Allí hay un río que se llama Cubugón, que estaba habitado en el siglo XVIII por el grupo al cual pertenecía el cacique Toroá. La zona de Cubugón fue influenciada, sobre todo, por los grupos uwa conocidos como Unkasía y Agua Blanca.

En 1784, el cacique Toroá se juntó con varios dirigentes uwas de la zona occidental que hablaban español, escribían en español y se vestían como los españoles: Andrés Munar, Antonio Munar y Juan Ramón Caballero. Fue un equipo de trabajo maravilloso: el cacique Toroá mantenía más vivas las tradiciones y creencias indígenas, mientras que los otros dirigentes uwas podían traducirlas al español y escribirlas ellos mismos. Además, se nota que fue escrito por los mismos indígenas, porque escribieron “busté” en vez de usted, “agüelo” en lugar de abuelo... estas y otras palabras pertenecen al español de los uwas de esa época.

Entonces, es algo maravilloso ver cómo lo hicieron. Es una traducción no solo lingüística, sino también cultural. Al transcribir este relato cuentan cómo un personaje mítico va distribuyendo las tierras a los uwas. Estos mitos sobre la distribución del territorio los tienen todos los grupos uwas, pero cada uno con ciertas variaciones. Aquí es un personaje humanizado que distribuye todos los terrenos después de una iniciación chamánica porque es un chamán mítico, distribuye todas las tierras y va nombrando los sitios, todos alrededor de la Sierra Nevada del Cocuy. Además, fue posible identificar todos estos sitios y ubicarlos en mapas.

Lo interesante, lo que es increíble aquí, es que ellos hacen una traducción cultural también porque explican ese mito no a partir de los elementos indígenas, sino de las creencias del español, como los nombres de los personajes, por ejemplo: a la deidad máxima de los uwas la llaman Sira, y en el documento aparece como “padre eterno”; la madre universal de los uwas, que es la deidad que dio origen a las personas, es nombrada como “la virgen María” o “la virgen santísima”; y aparece, también, Jesucristo. Así van cambiando y explicando, todos los elementos culturales los ponen en los términos que el español entienda para que así comprenda quiénes son esos personajes y por qué son personajes sagrados.

No es que ellos creyeran realmente que Sira, su deidad, había sido reemplazada por el “padre eterno Jesucristo”. ¡No! Es que el español lo explica así. Esa actitud continuó en tiempos contemporáneos. Por ejemplo, en los años 70 un chamán o autoridad tradicional uwa explicaba a la antropóloga Helena Pradilla un mito sobre la deidad que trajo el agua al mundo, que se llama Yakshowa. El dirigente uwa dijo: “mire, los curas dicen que Yakshowa es Noé, imagínese eso”. Antiguamente, ellos querían manipular la mentalidad de los españoles.

Entonces, en este documento el máximo reemplazo que logran hacer el cacique Toroá y sus aliados indígenas es que el personaje mítico que distribuye las tierras a los uwas, que es un chamán mítico, lo asimilan a un capitán español, un antiguo encomendero del siglo XVII. Martín de Mendoza de la Hoz y Berrío fue encomendero de una encomienda gigantesca: Chita y sus anexos, la cual incluía la zona de Chiscas, donde había muchos uwas. Mejor dicho, los uwas metieron al capitán Berrío en su mitología porque fue un personaje importante en esa situación tan dramática. Berrío trató de proteger a los uwas e intentó hacer valer algunos títulos de resguardos que les quitaban. Los indígenas defendían la institución del resguardo e, incluso, a los encomenderos los veían como protectores, porque los otros, los colonos españoles, les quitaban todas las tierras.

En el mito, Berrío es el personaje que distribuye la tierra, es un capitán español y tiene que pasar por una iniciación chamánica para convertirse en ancestro de los uwas. En el mito, Berrío tiene duelos con espadas, porque para darles las tierras a los uwas siempre hay competencias. Aquí la competencia es entre esa deidad que asimilan a Berrío, pero que en realidad es una deidad indígena, quien tiene que hacer duelos contra la deidad de los españoles. Además, en ese relato aparecen duelos con espadas, es decir que es lo español, las gestas españolas, las que se meten en un documento mítico.

G. L.: Hay un fragmento muy bonito en la transcripción de la carta en el que también se mezcla lo religioso y el reclamo territorial. Dice:

Nosotros, gente tuneba ¿por qué hemos de pagar demoras? Nosotros no matamos a nuestro Señor, ni lo lanciamos [sic] (...) Porque dicen los blancos que nosotros, gente tuneba no valemos nada. Que así dizque que manda su majestad. Por eso venimos a impedir nuestro sitio y nuestro lugar donde nacimos que no nos quiten nuestras tierras por amor de Dios, que nos dejen dónde estamos.

A. M. F.: Este intento de transmitir sus creencias y rituales y de explicar su derecho al territorio desde la mitología viene hasta la época contemporánea porque actualmente también hablan así. En el año 2000, incluso, varios dirigentes uwas, tratando de explicar sus creencias, decían: “miren, nosotros tenemos nuestros rituales, así como ustedes tienen los suyos; nosotros hacemos este ritual alrededor de una fogata. Esa fogata es el símbolo, lo mismo que ustedes tienen símbolos para su Jesucristo, para su Virgen”. Lo explican así, de una manera muy directa, con el lenguaje del otro. Realmente, lo que siempre han pedido es el respeto por la mentalidad del otro, que es la única manera de concertar. Es muy diciente que en el siglo XVIII, en medio de una situación tan dramática, ellos trataran de conciliar dos formas de pensamiento, de explicarle al español “imira, esto pensamos nosotros!, pensamos distinto, pero respetémonos”. Eso era lo que intentaban.

G. L.: ¿Cuál es la visión que ellos tienen sobre su territorio y las razones de su derecho ancestral al territorio? Pues se encontró que también tenían en cuenta los derechos territoriales propios de los españoles en ese intento de procurar un diálogo.

A. M. F.: El derecho al territorio indígena es ancestral. Además, el territorio tiene una sanción sagrada. Por eso lo explican de acuerdo con su mitología, pero la cuestión del español es comprar tierras, y eso no cabía en la mentalidad indígena. De todas maneras, trataron de conciliar las dos cosas, de que pudieran convivir dos formas de pensamiento, dos territorialidades distintas, pero como los españoles no aceptaban eso, los indígenas se agarraron de los amparos que les daban sobre la tierra, de los títulos de resguardos, incluso de los que ya no existían. Ellos reclamaban el derecho a esos sitios, así no fueran propietarios que compraron tierras.

G. L.: Es ahí a donde iba, al tema del género de los títulos: ellos se agarran de sus amparos, los rescatan de los archivos, ensamblan todo eso y a partir de ahí tratan, precisamente, de mostrar esa relación ancestral en términos que sean legibles para el español.

A. M. F.: Siempre lo hicieron así. En 1784 quedó plasmado el contexto sociopolítico de la época. Reemplazaban al chamán mítico por un capitán y encomendero español para que las autoridades entendieran, aceptando, hasta cierto punto, el sistema en ese momento. Ya de ahí en adelante, los dejaron sin tierras, entonces huyeron, y entre los que se quedaron algunos se asimilaron. Pero esa manera de explicar la historia, de manejarla según el pensamiento mítico, según su mitología, continuó.

Hay un relato de un dirigente uwa en el año 2000, cuando hubo muchas reuniones por el lío petrolero en la zona donde están ahora los uwas. Después de mucho tiempo de que se fundó Cubará ya se había construido la carretera de Pamplona a Arauca, la cual atravesó el territorio uwa, y empezó en forma la explotación petrolera en los 90. En esas reuniones invitaron a delegados de los uwas y se habló de la ecología de la zona y de cómo defender las comunidades. Por ejemplo, hubo un encuentro en Villa de Leyva, incluso hay documentos y folletos que quedaron, donde un delegado de los uwas, de apellido Tegría, explica el derecho de ellos al territorio en donde están ahora y a sitios en otras partes. ¿Saben cómo lo hace? Contando un mito, que es el mismo que narra el cacique Toroá en el siglo XVIII, pero ajustado al momento histórico del año 2000. ¿Saben cuál es el nombre del personaje mítico? Berío.

G. L.: Ya no es Berrío.

A. M. F.: Sigue siendo, porque ellos escriben “Berío” y en el documento del cacique Toroá aparece escrito con una sola r porque ellos nunca utilizaron la rr. En 1980 hay otra recopilación del mito entre un grupo uwa que es de Cubugón, de donde era este cacique antiguo. Eso es impresionante. La antropóloga misionera María Elena Márquez lo transcribió, lo recopiló con el grupo uwa Agua Blanca, que ha tenido influencia en el área de Cubugón, y resulta que es el mismo personaje distribuyendo las tierras, pero en su transcripción se llama Bería, y claro que ya no es un capitán español.

Hay otra cosa muy interesante que muestra cómo es la mentalidad de los uwas sobre la conciliación a lo largo de la historia: Tegría, en el año 2000, al contar el mito incluye las competencias entre la deidad de los indígenas y la deidad de los blancos, pero ya no son duelos con espadas, son de otro tipo...

G. L.: Incluso la competencia con la ley. Con el litigio, por ejemplo. La primera sentencia de consulta previa en Colombia es un caso de los uwas. El primer caso que se llevó a la corte interamericana de pueblos indígenas de Colombia es el de ellos.

A. M. F.: Ellos son pioneros en todo. Para ellos se trata de su derecho ancestral y milenario, como pueblo originario, a un territorio y, sobre todo, a sus sitios sagrados ancestrales. Pero lo hacen a su manera. Tegría, en su charla del 2000, al relatar el mito añade una cosa importante: dice que esos dos personajes míticos, el indígena y el “blanco”, después de su duelo firman un documento en el cual se comprometen a aceptar lo que fue distribuido, porque Bería distribuyó tierras a los uwas, pero también les dio tierras a los “blancos”. Hay que respetar ese documento que firmaron las deidades. Esa es la intención de conciliar, que siempre está presente. Es impresionante. Desde siempre lo han hecho así.

G. L.: ¡Qué bonito! Para terminar la parte de los uwas, ¿cuánto tiempo se demoró usted en este proceso de investigación?

A. M. F.: Me demoré varios años. Analizando el documento me demoré un año trabajando todos los días, porque había que descifrarlo según la mitología

G. L.: Y ese es solo uno de los documentos de este libro...

A. M. F.: Leí una cantidad. De hecho, me demoré como cinco años. Después, les seguí la pista hasta el año 2000. Los uwas desde siempre han manipulado la historia porque tienen todavía esa base de la estructura mítica que es diferente al pensamiento occidental, funciona con categorías distintas. Eso no se ha perdido, aunque ellos mismos han transformado sus creencias a través de los siglos: el relato mítico se transforma, el mismo sistema de pensamiento se va adaptando. Quería mencionar eso porque creo que es un rasgo que comparte el pensamiento indígena a pesar de la variedad de los grupos y las formas tan distintas en las que interpretan sus realidades concretas, pero hay una base firme que les permite utilizar la historia y adaptarla a la estructura de su mitología según las circunstancias políticas, económicas y sociales que se estén viviendo, lo que implica un manejo político de cada situación.

G. L.: Cuando los estaba escuchando hablar de los metales y los ciclos pensé en el petróleo. Pensé en ese significado del petróleo como *ruira* que usted explora en el libro *La búsqueda del equilibrio*. Quisiera que nos hablara de ese significado y nos ayude a entenderlo mejor. Y si esa noción de equilibrio que usted destaca en este texto de los uwas tiene algo que ver con el título del libro.

A. M. F.: Sí, yo creo que ellos siempre han buscado el equilibrio, un equilibrio entre distintas formas de pensamiento, equilibrio entre quien habita esto y quien habita lo otro. A mí me parece evidente que todo ese esfuerzo puesto en escribir y contar, que lo siguen haciendo, es para hallar una posibilidad de equilibrio: no destruir el medio ambiente ni destruir las comunidades... Es que la situación es muy compleja, yo no sé cómo harán hoy en día. El petróleo es algo que está en la tierra. Para los uwas, para los indígenas en general, los elementos están vivos, lo mismo que los metales, que crecen en el vientre de la madre tierra.

Para los uwas, el fondo de la madre tierra es lo femenino, y ahí fue donde nació la humanidad; la humanidad nace por lagunas. Los uwas y sus antiguos vecinos, los muiscas, creían en eso, porque esas lagunas son los úteros de la madre tierra. Los antepasados de cada clan uwa nacieron en una laguna en el territorio de ese clan, lagunas de páramo, lagunas sagradas... Ellos dicen que en el fondo de la tierra está el lago de sangre de los humanos. Eso aparece en el trabajo de Ann Osborn: como el mundo de abajo es rojo es el mundo de la vida, de la gestación; hay un lago de sangre de donde surge la humanidad a través de las lagunas.

Entonces, el petróleo en ese contexto también es un elemento vivo que se transforma. Los elementos fósiles son elementos ligados a la vida, ¿no? Ya no están vivos, pero es vida de alguna manera. Los uwas hablan del Padre Luna, que es una deidad, dueño de esos recursos de la Madre Tierra. Además, en los documentos coloniales, a ese territorio (precisamente donde arrancó la explotación petrolera) lo llamaban el "Paraje Luna", y a los indígenas de ese sector los llamaban "lunas". Eso es muy cerca de Cubugón y de la esquina donde se unen los ríos Cubugón, Cobaría y Margua (que es el mismo Arauca). Hay una esquina sagrada ahí, donde nació la humanidad. Incluso, en el mito relatado en la carta del cacique Toroá es allí donde llega el capitán Berrío después de distribuir las tierras, porque es un lugar sagrado.

En esa esquina sagrada también hay petróleo, porque Gibraltar y todos esos pozos están allá al lado. Ahí nacieron los uwas según la interpretación del cacique Toroá, porque la unión de ríos también hace parte de estos sitios fundamentales. A ese sector, al Paraje Luna, los españoles nunca pudieron llegar, pero los uwas sí lo han conocido desde siempre. Les voy a leer esto:

El caracol vino de la oscuridad en forma de niño (...) al sonido del caracol todos acuden al baile del *Aya*, el de la creación del mundo. Ese caracol recogió toda la historia. Toda la cultura se descubrió antes de haber sol y luna. El caracol estudió con los caciques mayores, estudiaban para saber dónde iban a nacer los uwa en la misma esquina sagrada.

Este texto está en un folleto que publicaron Sirakubo Tegría y Berito Cobaría, quien ha sido un líder muy importante: hoy en día es casi un mayor, hijo de uno de los chamanes que conoció Ann Osborn, era uno de los sabios del grupo Cobaría.

G. L.: Yo tuve la oportunidad de hablar hace algunos días con el hijo de Berito...

A. M. F.: Una maravilla, pero yo nunca trabajé con ellos porque mi trabajo era histórico. Hubiera querido hablar con ellos, pero cuando terminé la investigación la Academia de Historia decidió publicarla, y lo hice.

G. L.: ¿Le cuento una cosa? En un trabajo que hicimos en Güicán en diciembre estuvimos trabajando con lo que para ese momento yo había logrado leer del título que ellos me entregaron (trabajando con una paleógrafa que me estaba ayudando a transcribir). Leímos lo que yo tenía, pero como para ese momento todavía era tan incipiente, terminamos haciendo la reconstrucción del territorio leyendo su libro. Lo leímos casi todo, es decir, cada zona... la carta del cacique Toroá...

A. M. F.: Qué bueno, siempre he querido que sea para ellos. Yo escribí otro librito más divulgativo. Se lo han leído maestros de escuela en Boyacá. Yo mandé ejemplares a Güicán y a Cocuy con gente que viajaba y los dejaron en las bibliotecas. Alguien me contó que en Cubará se lo habían leído... Este libro lo saqué con un amigo impresor en una linda imprenta de esas que son casi de museo de las de inyección de color, por eso salió barato y por eso lo pude hacer.

G. L.: Qué bueno... Fueron cuatro días leyendo sus libros.

A. M. F.: ¿Estaban Berito y ellos?

G. L.: Berito no estaba. Estaban Daris Cristancho y Evaristo Tegría.

A. M. F.: Evaristo me suena de por ahí.

G. L.: Sí, porque Evaristo es abogado. Daris y Evaristo son profesores, además. Ellos fueron los comisionados para el tema de enfrentar el litigio. Entonces estuvimos con ellos y con la familia de Daris, sus hijas, sus hermanos. Fue muy bueno.

A. M. F.: Yo te voy a dar uso de ejemplares del librito, dáselos a ellos y que los distribuyan en donde crean que es importante. Por ahora, sé que hay en Güicán y Cocuy ejemplares en bibliotecas.

G. L.: Daris nació en Güicán, pero vive en Cubará, y los hermanos de Daris viven en Güicán. O sea que ellos siguen circulando...

A. M. F.: Es que su patrón de poblamiento es ese. No pueden vivir sin circular, su vida ancestral es caminando.

G. L.: Una cosa que están haciendo ahora es tratar de estar en la Salina, por el Casanare. Están armando un resguardo en la Salina.

A. M. F.: ¿En serio? Ay, ojalá. Esa era una zona donde había asentamientos sagrados de ellos. Hay una laguna sagrada en ese sector: la laguna de Eucas.

G. L.: Los documentos de la Colonia que usted analiza son muy valiosos. Es un trabajo muy bonito.

A. M. F.: Yo estaba fascinada haciendo este trabajo. Los funcionarios del archivo se acercaban a ver lo que me pasaba, tenía un nudo en la garganta. Es muy complicada esa historia. Qué valientes son al seguir defendiendo y contando sus tradiciones, y sí, esto les sirve, pues es su historia durante la Colonia.

G. L.: Les va a servir. A mí me sorprendió cuando me dijo que no había estado con ellos, es decir, esa capacidad suya de interpretar a partir de fuentes coloniales y del trabajo de Osborn...

A. M. F.: De Osborn, sí, y de muchos otros antropólogos, porque hay mucha información. Las revistas de misiones de la primera mitad de siglo, por ejemplo... ese momento fue muy duro. Hay una misionera antropóloga que mencioné antes, me le quito el sombrero. María Elena Márquez, imaravillosa! El trabajo de esa mujer, las transcripciones... Los trabajos de los mismos uwas, rescatando sus tradiciones, sobre todo desde los años 70; hay publicaciones que distintas personas les ayudaron a organizar.

G. L.: Para concluir, quisiéramos que nos cuente sobre sus proyectos actuales. ¿De qué manera su trabajo previo sobre los uwas, sobre la metalurgia y sobre otros pueblos indígenas sigue alimentando sus preguntas de investigación?

A. M. F.: En este momento, he estado decantando todo esto porque siempre quedan cabos sueltos. Obviamente, la investigación nunca termina. Por ejemplo, después del libro *Lo humano y lo divino* escribí un artículo sobre el simbolismo del cobre específicamente, que salió

en Perú en un volumen dedicado a la metalurgia en América... es que hay más que decir acerca del cobre. De los uwas... yo creo que llega un momento en el que uno dice “que otros sigan”. Tú en lo legal, ellos en su historia. Yo puse mi contribución. Tengo unos pocos documentos que saqué aparte, quizás valdría la pena transcribirlos del todo.

Ahora me gustaría, al mismo tiempo, escribir crónicas. Aventuras que me pasaron con el Museo del Oro, viajando por el mundo con la colección. Una vez tuve que ir a Estocolmo cuando García Márquez se ganó el premio Nobel a montar una exposición del Museo del Oro. Pero no desde aquí, porque yo estaba recogiendo una exposición en Viena y me llama Luis Duque Gómez, entonces director del museo: “tienes que empacar eso y llevarlo a Estocolmo para montar una exposición”. Fue una locura la planeación. En Bogotá, en Viena, en Estocolmo... En un mes debíamos tenerla lista. Me gustaría escribir esas cosas.

Aunque no solo eso, sino también del trabajo sobre los uwas, por ejemplo. Hay unos personajes maravillosos en esa época: un cacique que se llamaba Diego Casiano. Quisiera escribir un momento en la vida de Diego Casiano porque fue, tal vez, la última autoridad tradicional de los uwas en ese lado de la Sierra Nevada del occidente; él era de Chiscas.

Entrevistador: ¿A él fue al que castigaron?

A. M. F.: Hay un expediente, es horrible, los testigos..., que si era curador, que si era un hechicero... Pero la historia del viejo... él defendió las costumbres de los uwas hasta su muerte. Eso fue en el siglo XVII. A él lo persiguieron, le hicieron un juicio, lo encarcelaron, después lo soltaron. Además, le tocó esconderse y tuvo que salir del pueblo al monte. A los indígenas del sector nororiental, donde los uwas están ahora, los españoles les decían “infieles”, porque nunca se dejaron conquistar ni catequizar. Entonces, los “infieles” llegaban a todas partes, pero Diego Casiano centralizó los rituales uwas. No era un curandero que hacía brujerías, eran ceremonias que tienen ellos de purificación y que tienen que ver con la medicina tradicional porque saben mucho de yerbas. Diego Casiano fue el último que hubo en ese lado de la cordillera hasta que murió, pero lo condenaron al destierro. Vivía con una indígena allá y los españoles la secuestraron y la llevaron a otro pueblo. Es una historia triste, él acabó escondido por allá, pero llegaban hasta él uno que otro español. Lo que yo quiero mostrar es cómo era el personaje.

Ese tipo de cosas es lo que quiero hacer, además de seguir profundizando en temas de metalurgia, pues eso no termina nunca porque una cosa lleva a la otra, pero hacerlo mediante otro tipo de escritura no necesariamente académica. El lenguaje de la crónica permite lo cómico, las emociones, la brevedad. Un texto corto contando un momento en la vida de Diego Casiano, por ejemplo. Uno se imagina cómo era el personaje, si le tocó salir volando, lo que sentía en ese momento, ¿no?, le quitan a su mujer ya viejo y todo lo que hizo. Era el centro de la vida uwa en todo el occidente durante el siglo XVII. Murió él y les tocó acudir al cacique Toroá, a otras autoridades tradicionales de esas regiones y a la gente que todavía estaba con sus creencias más vivas.

G. L.: Pues ojalá lo pueda escribir.

A. M. F.: Yo creo que sí, eso es sentarse un día. Yo siempre he dicho que quiero escribir algo de Diego Casiano, el personaje es maravilloso. El cacique Toroá, ni hablar; los dirigentes vestidos como españoles, escribiendo un texto en español, traduciendo...

Entrevistador: Antonio Munar.

A. M. F.: Juan Ramón Caballero es otro y Andrés Munar.

G. L.: Por ejemplo, como la familia de Daris es de apellido Caballero, ellos se emocionaron mucho viendo al Caballero que usted menciona.

A. M. F.: Claro, son sus antepasados. Los uwas tienen que mirar todo esto, son sus antepasados. Los apellidos cambian, ¿no? Los del oriente mantienen el nombre españolizado de los grupos: Tegría, Cobaría, Uncasía, porque sí, eran distintos (*Tagrinuwa*, *Kubaruwa*), pero se cambiaron. El grupo Agua Blanca, donde trabajó María Helena Márquez, se llamaba *Rikuwa*.

El cacique de Cobaría era muy importante desde la Colonia, los antepasados de Berito. ¿Sabes cómo le decían los españoles a la zona de Cobaría? La metrópoli de los tunebos. Cobaría era la metrópoli. Los españoles nunca llegaron allá, pero sí recogían los relatos de los uwas.

G. L.: El día que estaba socializando el trabajo que escribí hubo una discusión muy interesante. Nosotros hablamos con Tegría y Cristancho, ellos son de Cubará y nos contaron su parte, pero ese día había uwas de otra parte. Entonces, dijeron: “Ahí falta esto, y lo otro”, y empezó una discusión en uwa entre ellos en torno a la pregunta: “¿Qué tanto contamos?, porque sabemos eso, pero, ¿por qué hay que contarlo?”. Se armó la discusión hasta que llega el hijo de Berito y empieza a hablar en español...

A. M. F.: Si contamos o no contamos... Yo pienso que ahí está la importancia de la palabra y a quién se le cuenta en su lengua, ¿no? La tradición oral es fundamental. Es su tradición, porque lo escrito se congela. Admiro cada vez más a esos dirigentes del siglo XVIII: haber logrado plasmar sus creencias en forma escrita... Es que el valor de la palabra es único, ¿no? En todo sentido.