

Dominación y resistencia indígena en la Amazonía Noroccidental (Colombia), siglos XVI-XVIII

Roberto Ramírez Montenegro*

Intentar realizar trabajos históricos de carácter sintético plantea crecientes dificultades para quien se lo propone. En el presente caso, abordar un proceso de varios siglos de duración en una extensa región que forma parte de un sub-continente ha planteado escollos singulares. Aunque el proceso de dominación europea en la amazonía noroccidental (correspondiente a la región amazónica colombiana) no fue tan determinante como en otras regiones amazónicas, los acontecimientos relacionados con dicha dinámica surgieron casi a 'borbotones' imposibilitando una consideración exclusiva a cada uno de ellos.

Por esta razón, en este trabajo se abordan someramente algunos aspectos de la avanzada colonizadora europea hacia la amazonía colombiana y de la respuesta aborígen frente al carácter vandálico y destructor de aquella empresa. En primer lugar se analiza lo que denominamos resistencia pasiva inicial de los indígenas amazónicos, quienes convocan fuerzas espirituales y naturales para enfrentar a los conquistadores. En segundo lugar se revisa en forma general y sin entrar en mayores detalles el proceso de expansión colonial, inicialmente de carácter militar y posteriormente religioso. A continuación se presentan algunas formas de resistencia aborígen activa (desde las más violentas hasta las más pacíficas) frente a dicho proceso de expansión colonial. Por último, se analiza rápidamente otra de las formas de presencia colonial: el intercambio 'amistoso' entre aborígenes amazónicos y europeos, el cual condujo a la postre a crecientes conflictos interétnicos.

El estudio de estos cuatro aspectos de la relación colonial se ha hecho en base a datos históricos escritos y orales, aunque por limitaciones circunstanciales no se agotó todo el material bibliográfico existente sobre el tema. Por ende, lo aquí se presenta es una visión global de los procesos de dominación colonial y de la resistencia indígena ocurridos en la amazonía colombiana.

La resistencia pasiva

La conquista ibérica del territorio amazónico colombiano propició la aparición de diferentes formas de resistencia, de las cuales queremos resaltar la que denominamos 'pasiva'. Esta modalidad de resistencia corresponde a una forma de rechazo al conquistador europeo mediante la cual el indígena intenta

convocar a fuerzas espirituales, naturales y extra-naturales, de modo de evadir o enfrentar la acción devastadora del conquistador. Este tipo de resistencia comprendería la brujería o hechicería, usada como «herramienta de guerra» (Parra 1991: 22) y como «defensa clave contra los extranjeros» (Langdon 1990: 21), así como otras prácticas rituales y/o espirituales que contribuyen a preservar el orden social tradicional de las etnias amazónicas ante el proceso de conquista emprendido por los ibéricos.

Aunque no hay certeza de que tal forma de resistencia haya aparecido con anterioridad a la presencia española, los relatos en que nos basamos (obtenidos todos en época reciente) nos permiten suponer que de alguna manera los indígenas amazónicos preveían la llegada del 'hombre blanco', quien venía dispuesto a arrasar y frente al cual debían estar preparados.

Un relato Inga titulado **La leyenda del pájaro dormilón** (ver recuadro) nos da una primera muestra de la 'confrontación' espiritual y extra-natural que planeaban los Inga frente a la posible llegada del conquistador y que se basaba en el uso del yagé. La parte inicial de la leyenda dice:

«Antes del descubrimiento el cacique inga dijo a los demás curacas: «el que pueda defenderse, defiéndase, porque van a venir gentes que nos van a venir matando. Ya no es gente de nosotros, sino gente blanca. Ellos nos van a matar. El que quiera defenderse, pues defiéndase; el que pueda hacerse tigre, pues tigre se hace». Y para que no los robaran se hacían enterrar; por eso es que hay unos tontos ingenuos que hablan de guacas. Había uno que dijo que se iba a la luna, que allá no lo matan...» (Entrevista Inganos 1989)

Aunque en la leyenda no se menciona el yagé, en otros estudios (p.ej. Langdon 1990: 21-4) se establece la capacidad que dicha planta confiere a sus consumidores para recuperar la memoria del pasado, prever el futuro, tornarse en animal, 'ayudar' al triunfo en las batallas, etc. Supuestamente el cacique Inga de la leyenda ha podido ver a través del yagé la llegada del conquistador español, así como su acción destructiva. Por ello recomienda 'defenderse' convocando a fuerzas extra-naturales que los ayuden a escapar del 'blanco' cuya llegada es inminente. Sin embargo, también en la leyenda se resalta que el temor causado por la proximidad del que aparece llevó a algunos a 'enterrarse' con sus pertenencias para que no les robaran, en lo que puede ser considerada una forma de suicidio.

Langdon (1990: 19-20) recogió una narración Siona que combina formas de resistencia activa (guerrera) con formas pasivas. En este caso, estas últimas se desarrollan luego de las primeras mediante el uso de la principal medicina del *kywaj*: árbol de los remedios, que ocupa un lugar central del territorio Siona. Dicha medicina es el yagé. En la narración el yagé permite a los Siona volverse invisibles, así como hacer desaparecer la 'ciudad' que ocupaban, para que al retornar los españoles, éstos no los encuentren y, por el contrario, huyan atemorizados al saber que los Siona se han convertido en fantasmas. Langdon resalta el papel clave de la hechicería y del uso del

yagé en las estrategias de defensa de los Siona. Más adelante veremos que ante los abusos de los misioneros, algunas etnias amazónicas recurrieron al yagé para castigarlos, hecho que se corresponde con el levantamiento indígena que presentamos simultáneamente.

Por otra parte, Pineda Camacho (1985: 48-50) recoge la **Leyenda del trueno**, la cual demuestra cómo entre los Tama se asocia la aparición de dicho fenómeno natural con la defensa de los indígenas ante la invasión española. En efecto, en la leyenda se afirma que antes de llegar los españoles la lluvia no se acompañaba de truenos, los cuales aparecieron en aquella ocasión para ahuyentar a los invasores. Como asociación interesante cabe anotar que el Trueno también aparece como el origen de Juan Tama, líder carismático de la etnia andina Paéz y cuyo apellido parece hacer referencia a los indígenas Tama de la amazonía colombiana. Este renombrado líder inscribió los títulos de propiedad del territorio Paéz evitando que éstos fueran ocupados por los blancos.

Algunas narraciones Siona atribuyen al poder otorgado por el yagé a los curacas la capacidad de infligir la muerte a los misioneros y de obligarlos a abandonar los pueblos de misión en respuesta a los atropellos que cometían los curas 'malucos'. Sin embargo, Langdon (1990: 23-4) aclara que en el caso de la misión de Santa Cruz de Sucumbíos el cura murió víctima de una enfermedad tropical, aunque los Siona aseguran que su muerte fue producida por el *dau* -el poder y conocimiento obtenido por el shamán a través del uso del yagé, el cual entra y se posesiona del cuerpo de la persona a ser castigada hasta causarle la muerte.

A través de los relatos señalados, vemos cómo las etnias amazónicas combinaron en forma significativa el poder obtenido a través del uso del yagé -para asumir la 'defensa' de su sociedad y de su territorio-, con el poder de fenómenos naturales -aparecidos en circunstancias extraordinarias y destinados supuestamente a lograr la expulsión del invasor.

Expansión militar y religiosa

La eficacia de la resistencia pasiva indígena en la amazonía es cuestionable, por lo cual los españoles pudieron dar inicio al proceso de dominación de estos pueblos. El proceso de ocupación de la región amazónica colombiana se emprendió recién cuando se consolidó la presencia española en la zona andina, confiriéndole a éste ciertas peculiaridades que diferencian a ambos procesos y a sus resultados (Llanos 1987: 161). Recién después de 1534 tienen lugar los primeros intentos hispanos de penetración de la amazonía noroccidental. En ese año, probablemente, Juan de Ampudia y Pedro de Añasco (lugartenientes de Sebastián de Benalcázar) salieron de Quito para explorar la ruta de El Dorado hacia el norte. Así fue que llegaron al valle de Sibundoy (alto Putumayo), reduciendo a los Kamsá y estableciendo contacto con los Mocoa, quienes jugaban el papel de 'etnia-bisagra' en la región limítrofe entre sierra y selva (Llanos 1987: 162; Rivas y Oviedo 1990: 44, 60). En dicho valle se estableció desde 1542 el «campamento oriental para la búsqueda de El Dorado», el cual va a seguir el

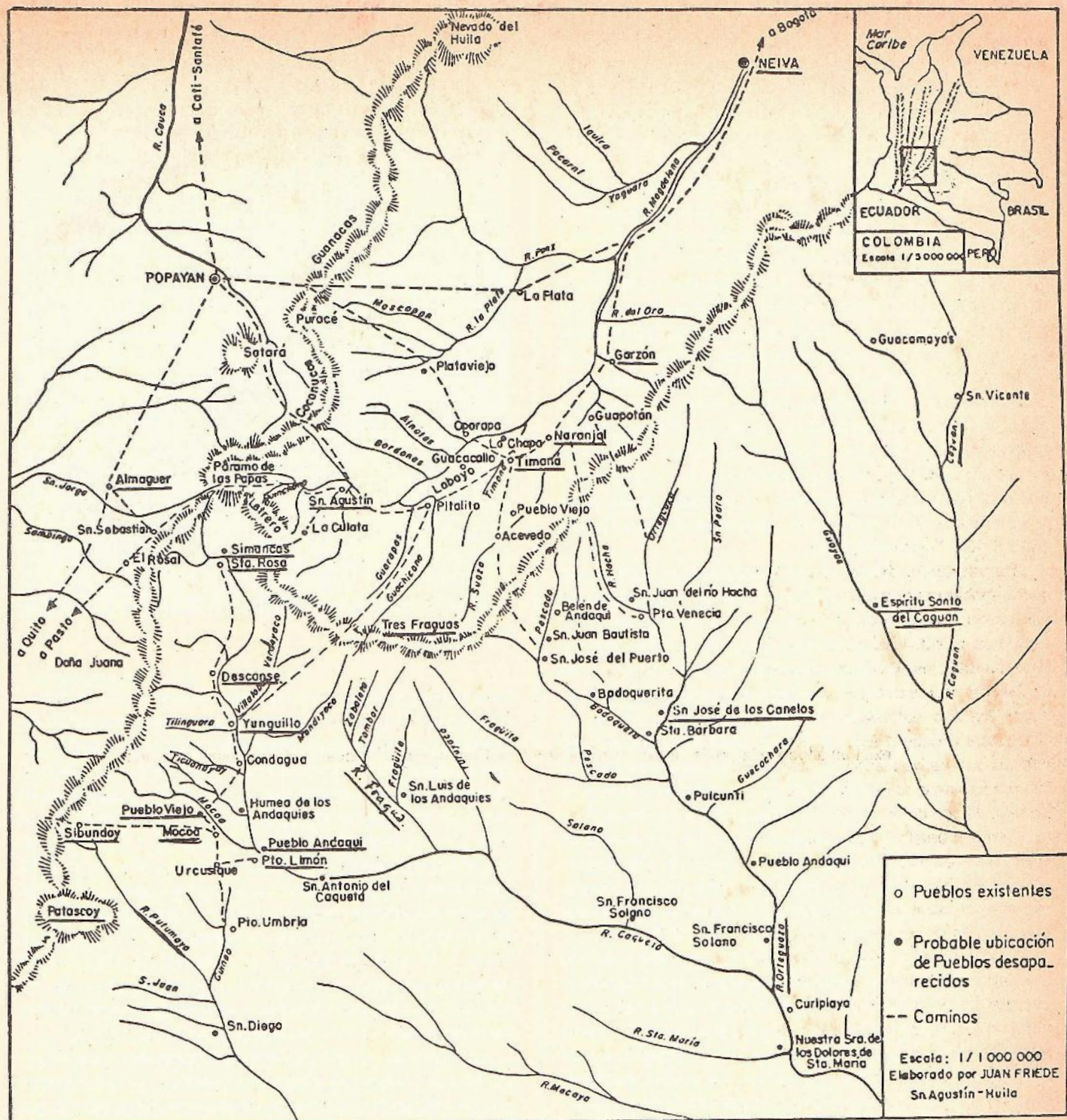
camino que conduce de San Francisco a Mocoa y al alto Caquetá (Rivas y Oviedo 1990: 52).

En 1535, Jorge de Spira al mando de un grupo expedicionario partió de Coro (Venezuela), cruzó los llanos de Barinas, de Apure, de Casanare y de San Martín (los cuales forman parte de la Orinoquía), atravesó luego la zona de los ríos Guayabero (Papamene) y alto Caguán, para finalmente remontar la cordillera andina oriental y retornar a Santa Fé de Bogotá (Llanos y Oviedo 1990: 162).

Entre setiembre de 1541 y enero de 1543 se realizó en territorio colombiano la expedición amazónica más importante y numerosa en busca de El Dorado. La misma fue encabezada por Hernán Pérez de Quesada (hermano del Adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada) y estuvo compuesta por 270 españoles y más de 5,000 indios Muisca de servicio. La expedición fue costeadada por Pérez «gastando en ella una suma no menor de treinta mil pesos de buen oro». Partiendo de Bogotá, Pérez atravesó la vertiente oriental de la cordillera y tomó rumbo suroeste siguiendo por el piedemonte andino. Tras cruzar los ríos Ariari, Guayabero, Caguán, Orteguzaza, Pescado, Fragua y Caquetá, arribó al valle de Mocoa y luego al de Sibundoy, donde encontró a las huestes de Benalcázar. A lo largo de la travesía murieron 80 españoles (algunos se suicidaron) y más de 4,000 indios, víctimas de enfermedades y enfrentamientos, puesto que a lo largo de su recorrido no sólo encontraron condiciones geográficas inhóspitas, sino caseríos de indios Macos, Guaypis, Choques, Palenques o Canelos, Andakís, Guazabaras y otros sin identificar con quienes sostuvieron numerosos combates antes de entablar cierta relación de amistad (Rivas 1938: T.II, 190-204).

Aunque no se encontró El Dorado, con estas expediciones se dieron los primeros pasos para la colonización de la amazonía noroccidental. Una de las consecuencias más importantes de la expedición de Pérez de Quesada fue el traslado de indios Muisca, quienes al término de la misma se establecieron en el caserío de Sibundoy, conviviendo con los Kamsá lugareños (Reyes 1986: 109-110; Restrepo 1985: 91). Aunque sin mayor evidencia, la tradición oral conservada por algunos habitantes de esta región plantea que el poblamiento Inga en la zona del alto Caquetá-Putumayo también data desde esta expedición. Según la versión obtenida, en el grupo de Pérez de Quesada también participaron Ingas quienes llegaron con Benalcázar a Bogotá y quienes difundieron entre sus subordinados la historia de la existencia de El Dorado al oriente de la cordillera de los Andes. Es por esta razón que se habría llevado a dichos Ingas como guías de la expedición. Parte de estos Ingas se habrían quedado en un poblado Andakí que los españoles denominaron Valladolid (actual Puerto Limón), los restantes se habrían establecido en el valle de Sibundoy formando un caserío nombrado Santiago (Entrevista a R. Jiménez 1990).

En épocas posteriores a estas expediciones no hubieron intentos notorios por establecer centros de producción y poblamiento hispánicos en el oriente colombiano. Las inmensas posibilidades, tanto de tierras y recursos como de fuerza de trabajo, de las regiones andinas y de los valles fluviales intercordilleranos, el aislamiento geográfico de la región amazónica como resultado de las características físicas de la



El territorio Andakí. Tomado de Friede 1967.

cordillera andina oriental, y la belicosidad y capacidad guerrera que mostraron las etnias amazónicas al paso de los expedicionarios españoles, fueron motivos suficientes para obstaculizar el establecimiento de poblados de carácter permanente como los que se formaron en la región andina colombiana.

Desde 1542, y aprovechando el carácter de 'etnia-bisagra' que desde el período pre-colonial desempeñaban los Mocoas, se intentó establecer hacia el alto Caquetá los Reales de Minas que beneficiaran el oro aluvional de ese río y del río Afán. En

1544 se fundaron dos 'caseríos comunales' cercanos a los puntos de explotación a los que llamaron el pueblo del Caquetá y del Afán y que tenían por centro a Mocoa. Hacia 1557-58, probablemente, se agotaron los veneros y se produjo un primer levantamiento indígena, que concluye con la destrucción de Mocoa y de los caseríos nombrados y con el abandono de las explotaciones auríferas. A partir de 1563 se reinició dicha explotación en el alto Caquetá, esta vez en el propio río Mocoa y en un nuevo punto más al norte en el Caquetá llamado Iscansé (cerca del actual Descanse). Allí se establecieron

encomiendas para asegurar el trabajo indígena en el 'mazamorreo' (beneficio del oro aluvional).

Aunque dichas encomiendas fueron sancionadas pecuniariamente por su presunta participación en el intento separatista de Rodríguez de Avendaño en los Andes suroccidentales colombianos (1564), continuaron su explotación hasta 1583 cuando se suceden levantamientos indígenas más fuertes y generalizados que obligaron a la clausura de dichas encomiendas (Rivas y Oviedo 1990: 61-67). A fines del siglo XVI se intentó recuperar la explotación de los veneros auríferos en el alto Caquetá, esta vez implantando fortalezas militares para apoyar los poblados re-fundados con indígenas traídos de Almaguer y Sibundoy (siguiendo el modelo 'mitimae' de los Incas); se fundó la guarnición militar de Simancas (cerca del actual poblado de Santa Rosa) y se repobló Mocoa dotándola de fortaleza. Sin embargo, estos intentos duraron pocos años: en 1595 se establecieron los puestos militares y aproximadamente en 1600 los «andakí de la selva» destruyeron dichas avanzadas. Con ello terminaron los intentos coloniales por establecer enclaves mineros en la zona, dando paso posteriormente a las actividades misioneras (Rivas y Oviedo 1990: 67-68; Friede 1967: 82).

Mientras tanto, desde el alto Magdalena se organizaron desde épocas tempranas expediciones hacia los ríos Orteguzza y Pescado con el fin de explorar las posibilidades de iniciar algún tipo de actividad productiva. Después de 1538 algunos de los fundadores de Timaná, encabezados por el capitán Juan de Cabrera, incursionaron por el llamado camino del Andakí sin haber logrado establecer avanzadas hispanas en el río Orteguzza (Friede 1967: 32-33). A fines del siglo XVI las poblaciones nativas encomendadas en la región de Neiva y Timaná habían disminuido de 20 mil que existían al momento de la fundación de la Villa de Timaná (1538) a menos de 7 mil (aunque el cronista Simón aseguraba que los que quedaban eran menos de mil). Los indígenas que huían del alto Magdalena se establecieron en la selva alta entre los ríos Mocoa, afluente suroccidental del Caquetá, y Orteguzza, que fluye por el nororiente (Pineda 1985: 31; Friede 1967: 32-33 y 48).

Por ello, desde 1580 en adelante, los encomenderos del alto Magdalena organizaron diversas excursiones para proceder al 'rescate' de los indios huídos y de miembros de otras etnias amazónicas. Estas excursiones se dirigieron particularmente hacia las zonas del alto Caguan y del río Orteguzza, donde encontraron varios grupos indígenas, los cuales mediante diversos métodos (apresamiento, intercambio de hombres por mercancías, y 'adopción' de jóvenes y niños) fueron trasladados a los establecimientos hispánicos de Timaná, San Agustín y Neiva. Según el visitador Diego de Ospina, en 1628 en cuatro encomiendas de Timaná se encontraban 65 Tamas sobre un total de 176 indígenas encomendados. En otras encomiendas de la Gobernación de Neiva se encontraban indígenas Guentas y Pinaguajes sacados del río Caguan, y en menor número Andakíes apresados en algunas de las incursiones hacia la zona del Fragua (Pineda 1985: 31-37).

Desde fines del siglo XVI y durante las dos centurias siguientes, y como resultado del poco éxito obtenido en establecer encomiendas y reales mineros en la alta amazonía



Indio Sibundoy.

colombiana, se dió paso a los «conquistadores del espíritu», quienes por lo general iniciaron su labor misionera desde las avanzadas establecidas y afianzadas en la región andina. El modelo de colonización misionera en la amazonía colombiana -aunque no fue más exitoso que el civil-militar-, perduró más en razón de su carácter evangelizador no-económico. En el siglo XVII las misiones del Caguan, Caquetá y Putumayo les fueron encargadas a los frailes franciscanos, quienes en 1663 ingresaron y refundaron Espíritu Santo del Caguan y en 1685 iniciaron sus labores por el Putumayo y el Caquetá. Hasta 1712 habían formado once pueblos de misiones por el Putumayo, y hasta 1725 fundaron seis por el Caquetá. En 1750 habían completado 28 fundaciones por el Putumayo, pero ya varias de ellas habían sido abandonadas y sólo siete tuvieron relativa estabilidad durante este período (Llanos 1987: 163-65).

Las correrías apostólicas que se emprendieron desde los pueblos de misiones para lograr la reducción y traslado de otros grupos aborígenes no tuvieron mayor éxito. Sin embargo, las mismas permiten hacer un balance de los pocos avances logrados en la labor misional en general. En 1756 Fr. Juan de Santa Gertrudis realizó una correría por el alto Caquetá encontrando que en las fundaciones de Simancas, Santa Rosa, Yunquillo, Icansé y Pueblo Viejo habían menos de 30 familias Ingas, cuando las mismas se iniciaron en el siglo anterior con más de 2,000 indígenas encomendados. En 1758 el mismo fraile ingresó por San Agustín (Huila) al alto Caquetá para llevar 357 reses y 830 ovejas que debían ser repartidas entre las misiones del Caquetá y Putumayo con el fin de reanimar el trabajo misional y lograr el retorno de los indígenas huídos (Restrepo 1985: 104-05).

Desde mediados del siglo XVIII se había reforzado la actividad misional en la alta amazonía colombiana con la fundación en 1747 del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de la Gracia para intensificar la obra misionera en los ríos Putumayo y Caquetá. Dicha institución, que se estableció inicialmente en Quito, fue asignada a la religión de San Francisco; en 1755 fue trasladada a Popayán para poder manejar más eficientemente las misiones. A pesar de ello, las actividades misionales siguieron sin tener mayor éxito debiendo solicitar apoyo militar para la protección y continuación de dichas labores. A fines del siglo XVIII, mediante cédula real, se disuelven las fundaciones misionales en el Putumayo y se ordena su traslado hacia el Caquetá. Allí, en toda la región comprendida entre los ríos Caquetá, Fragua, Pescado y Orteguzza (conocida como la región del Andakí) se fundaron diversos poblados con indígenas selváticos traídos en base a promesas, regalos o por la fuerza; pero, por lo general, estos pueblos fueron abandonados sin que los indígenas dejen rastro alguno. En 1792 llega a su fin la actividad misionera colonial en la región Andakí, lo cual exacerbó los sentimientos anti-clericales en la administración virreinal y acentuó los enfrentamientos civiles-religiosos en torno a las características y modelos de colonización de la amazonía (Friede 1967: 243-47).

La resistencia activa

En la región amazónica colombiana se dio desde épocas tempranas una resistencia indígena de carácter belicoso y guerrero -que caracterizamos como activa para diferenciarla de la espiritual e invocadora que hemos analizado anteriormente. No siempre la resistencia activa implicó el uso de la fuerza, puesto que otras acciones indígenas encaminadas a reconstruir el orden social perdido y a controlar el avance del nuevo orden implantado por el conquistador -como son los casos de mesianismo y de desobediencia general- también expresan este tipo de resistencia, diferenciándose de la que aquí denominamos 'resistencia pasiva'.

Desde la expedición de Pérez de Quesada los españoles conocieron y enfrentaron a diversas etnias especialmente combativas: los Choques, ubicados al sur del río Guayabero; los Palenques, habitantes de la zona que los españoles llamaron el País de los Canelos (por las grandes cantidades de canela de Quijos allí encontradas), en las cercanías del río Orteguzza; y los Andakí, asentados en las márgenes del Caquetá en el caserío que denominaron Valladolid, quienes los combatieron con especial ferocidad hasta el valle de Sibundoy (Rivas 1938: 196-204).

En la resistencia activa al avance español tuvieron fundamental importancia los Andakí, denominación que no identifica a una etnia amazónica específica, sino que es una voz genérica utilizada por los hispanos para identificar a una serie de grupos indígenas asentados en las zonas de selva ubicadas al oriente de la gobernación de Neiva. Según Friede, andakí es la adaptación fonética española de la palabra quechua antiki: gente (ki) de la montaña (anti). A fines del siglo XVI los Andakí

estaban compuestos no sólo por nativos de la amazonía, sino también por indígenas del alto Magdalena que desde antes de la mitad de siglo habían huído por la región del Cerro de las Tres Fraguas hacia las selvas ubicadas al sur y al oriente de dicha región (Friede 1967: 25-33).

Durante los dos siglos siguientes, los Andakí desarrollaron una táctica militar basada en ataques sorpresivos a los poblados y encomiendas hispanas fundamentalmente de la región de Timaná, los cuales obligaban a sus rivales a perseguirlos hacia la selva, donde las emboscadas, las enfermedades y el hambre contribuían a derrotarlos. Asimismo desarrollaron una economía de guerra basada en la existencia de pequeñas rozas de maíz convenientemente ubicadas; al retirarse ante el avance español quemaban ranchos y cultivos para que los españoles no pudieran utilizarlos. Además tenían una red de espías especiales conformada por 'infiltrados' en las encomiendas y vigías continuos en los puntos de entrada a la selva; atacaban de noche y en especial en los meses de tiempo más seco (diciembre a febrero); y mantenían salidas secretas en las 'guarniciones' construidas en los terrenos selváticos que ocupaban (Friede 1967: 105-06). Aunque Friede no reporta la existencia de alianzas militares entre diferentes etnias, ni la existencia de líderes o cabecillas destacados, se puede afirmar que los indígenas que se fueron agrupando en la región Andakí lograron desarrollar una fuerza militar con capacidad para enfrentar y derrotar a las tropas hispanas.

Entre 1637 y 1662 los Andakí atacaron en 14 ocasiones el pueblo de Timaná, originando igual número de expediciones punitivas todas ellas fracasadas. En 1657 se organizó la más importante de estas expediciones, financiada por los más ricos encomenderos (aquellos cuyos haberes eran mayores de 200 pesos oro), sin que ésta lograra obtener ni un solo prisionero entre los Andakí. Los españoles reconocieron tras este fracaso que el inmenso territorio ocupado por estos indígenas ->desde el Mocoa hasta el Caguan<- les permitía desaparecer fácilmente y contribuía al desbande de las expediciones punitivas. Por lo demás, cada nueva expedición contaba con menos soldados experimentados, algunos de los indígenas se negaban a participar en las correrías por temor a morir, y varios de los que aceptaban terminaban pasándose a las filas de los sublevados (Friede 1967: 201-06).

En 1663 los vecinos de Timaná se declararon incapaces de reducir y encomendar a los Andakí, los cuales según informes de la época, conformaban una fuerza de casi 600 guerreros. Se iniciaron, entonces, gestiones de paz mediante el envío de obsequios con algunos indígenas liberados para tal fin, pero la respuesta fueron nuevos ataques. Como resultado se propusieron diversas fórmulas para emprender la 'esclavización' de los Andakí, pero en 1691 se prohibió a todos los vecinos de la Gobernación de Neiva intentar siquiera nuevas expediciones hacia las selvas orientales. Simultáneamente se ordenó construir fuertes defensivos en las haciendas y se fundó la villa de Naranjal con indios Tamas para que éstos defendiesen dicho flanco de futuros ataques Andakí. Sin embargo, las incursiones continuaron y en 1734 se conformó una fuerza militar con los vecinos de Timaná -entre 14 y 60 años- que debía asumir la defensa armada de la provincia (Friede 1967: 207-10).



Tomado del mapa de sobrevuela (1799)

En el siglo XVIII los ataques Andakí se generalizaron hacia las fundaciones misionales del alto Caquetá-Putumayo; los mismos fueron respondidos por los misioneros con incursiones apostólicas que no fructificaron en la pacificación anhelada (Friede 1967: 240). En 1721 tuvo lugar la sublevación general de los indígenas del Putumayo y Caquetá contra las pautas culturales impuestas por los misioneros entre los nativos (monogamia, formas de vestir, lengua general, etc.) y contra los traslados obligatorios de poblaciones enteras hacia las fundaciones misionales (las que en ocasiones se hacían bajo la amenaza de las armas portadas por los frailes). Es muy probable que en esta rebelión generalizada los Andakí hayan jugado un papel importante, lo que explicaría que en 1739 los misioneros afirmasen que «era indispensable poner coto a las actividades sorprendidas de los Andakí» (Llanos 1987: 170; Friede 1967: 241).

En el último tercio del siglo XVIII, los Andakí fueron diezmados debido a una concatenación de factores: las guerras de exterminio emprendidas por los españoles, las enfermedades que aquejan a los indígenas (tanto tropicales como de origen europeo), y los peligros selváticos de los que ellos no pueden eximirse. Aparte de las consecuencias directas derivadas de los ataques Andakí a pueblos y haciendas, hay que señalar tres efectos importantes de esos ataques en la región del alto Magdalena: 1. la decadencia casi total de la ruta comercial que unía a Santa Fé de Bogotá con Quito y Perú, cruzando por Timaná y Popayán, la cual dejó de utilizarse en el transcurso del siglo XVII; 2. la creciente imposibilidad de afianzar la colonización española hacia la amazonía que se trataba de

realizar desde el valle del Suaza, al nororiente de Timaná; y 3. el despoblamiento relativo de las regiones de Timaná, Suaza, Garzón y Neiva debido a los continuos ataques durante el período colonial (Friede 1967: 212, 226 y 256).

También otras etnias desarrollaron formas de resistencia activa, no sólo cuando tuvo lugar la sublevación general de 1721, sino en otras fechas y bajo otras formas. La forma de rebeldía más común era la de abandonar los poblados de misiones, la mayor parte de los cuales a fines del siglo XVIII era sólo ruinas. Esta acción estaba asociada a la escasez de herramientas, alimentos y regalos en las misiones, los cuales habían sido utilizados para atraer a los nativos y persuadirlos de reducirse. En algunas ocasiones, cuando los misioneros salían por algunos días del poblado, al regresar no encontraban a ningún indígena; en otras, cuando se abandonaba el pueblo estando el misionero presente, éste no podía oponerse puesto que corría peligro de muerte. Este tipo de rebeldía se dio en casi todas las etnias de la región: Guaypis, Macos, Ceonás, Macaguajes, Tamas, Ocorazos, Encabellados, Piacomos, Murciélagos, y otros más repitieron dicha acción en diversas oportunidades (Llanos 1987: 170-71).

Otra forma de resistencia activa presentada por los indígenas fue el desobedecimiento general de las directrices dadas por los misioneros. Según tradición oral, así parece haber sucedido en el poblado de Santa Lucía del alto Caquetá:

«En la cabecera de la quebrada de Santa Lucía los jesuitas establecieron un poblado indígena, enviados por el Obispo de Quito en los años 1600. En una ocasión llegó un padre a darles una misión a los indios lunas (llamados así pues se pintaban una luna en el pecho y otra en la frente). Les trajo una imagen de Santa Lucía y les dijo que la cuidaran y que no dejaran enyerbar alrededor de la capilla. Pasó el tiempo y los indígenas se descuidaron, la capilla se enyerbó y la imagen se la comió el comején. Cuando volvió el misionero se llenó de indignación porque los lunas no cumplieron sus consejos. Los regañó y los maldijo; clausuró la capilla y les dijo que el castigo lo recibirían a su debido momento» (Entrevista a R. Jiménez: 1990)

De diversas formas, desde las más violentas hasta las más pacíficas, los indígenas presentaron hasta fines del siglo XVIII una continua resistencia a la colonización ibérica. Cabe señalar, sin embargo, que durante el período colonial no se presentaron al parecer movimientos mesiánicos en la amazonía colombiana. El proceso de dominación colonial y la resistencia indígena tuvieron graves consecuencias demográficas. Las guerras, las enfermedades, los traslados a medios diferentes y la muerte por aflicción moral provocaron una notoria disminución de la población aborigen.

Intercambio 'amistoso' y conflicto interétnico

Otro de los mecanismos para la expansión colonizadora en la amazonía colombiana lo constituyó la relación establecida entre europeos y aborígenes en base al intercambio de mercaderías por 'esclavos' indígenas y, en menor medida, por

productos nativos. En este intercambio no sólo participaron los españoles, sino también comerciantes y esclavistas luso-brasileros que operaban en la parte más oriental de la región amazónica novo-granadina.

En sus avanzadas hacia la región del alto Caquetá-Putumayo los hispanos provenientes de Quito utilizaron un antiguo camino que conducía del valle del Guamez al de Sibundoy, por el cual se había desarrollado un intenso intercambio pre-colonial entre 'negociantes' incaicos y etnias alto-amazónicas. Los conquistadores encontraron una compleja y activa red de intercambio entre tribus andinas y amazónicas, cuyos cálculos se realizaban mediante sistemas de cuentas en sartas de chaquiras. En dicha red los Mocoas desempeñaban el rol de 'etnia-bisagra' e incluso se les señalaba como activos comerciantes. Por esta razón, los españoles antes que 'sujetarlos' de forma violenta, intentaron establecer formas de intercambio de productos de origen europeo (hachas, machetes, telas, espejos, baratijas) por productos aborígenes (fundamentalmente oro). Según algunos cronistas, en 1559 los encomenderos de Mocoa y Sibundoy usaban el sistema de cuentas en sartas de chaquiras para llevar los datos correspondientes a sus exigencias de tributo (Rivas y Oviedo 1990: 43, 53 y 60-1).

Los misioneros franciscanos que se establecieron en el territorio Siona utilizaron los regalos como forma de atraer a los indígenas para que se asentaran en los pueblos de misión y posteriormente intercambiaban vestidos, herramientas y animales domésticos por cera y aceite de tortuga utilizados por los misioneros para la elaboración de velas y para iluminación (Langdon 1990: 15-6).

Este tipo de intercambios se desarrolló de manera 'normal' aunque con las típicas desigualdades; empero, el intercambio más inhumano y conducente al conflicto interétnico fue el de mercaderías europeas por esclavos indígenas. Este comercio se dio particularmente en la región del alto Caguan con los españoles y en la del bajo Caquetá con los luso-brasileros.

La 'esclavitud' indígena-especialmente de nativos en «edad tierna»- era práctica común entre las etnias del alto Caguan desde épocas pre-coloniales. Los esclavos aborígenes era bien tratados por sus 'amos' -los caciques de las etnias captoras- por lo que no se interesaban por huir e incluso al llegar a la edad adulta podían obtener su libertad (mediante el pago de un tributo, por muerte del amo, por compra o por matrimonio). Cuando los españoles conocen y llegan a comprender este tipo de comercio estimulan inicialmente a los indígenas del alto Magdalena y posteriormente a otras etnias alto-amazónicas a intensificar el proceso de esclavizamiento de jóvenes indígenas (en especial Tamas) para intercambiarlos por mercaderías españolas. Los españoles aprovechaban el interés cada vez mayor que tenían los captores en las mercaderías europeas y justificaban el intercambio de esclavos con el pretexto de que así evitaban que los indios capturados fueran 'comidos'. Así, según los nuevos amos, los nativos intercambiados podían ser cristianizados y aprender los oficios en los que debían laborar (Pineda 1985: 35-41).

A fines del siglo XVII no sólo se había difundido la anterior práctica, sino que se volvieron frecuentes las incursiones

hispanas para 'rescatar' indios y así evitar supuestamente los «castigos, robos e insultos» entre las etnias de la región. Los indios rescatados eran entregados a los encomenderos que patrocinaban las incursiones, quienes los ocupaban en sus haciendas y en servicios personales. Los españoles difundieron la práctica del rescate entre los pueblos indígenas utilizando el sistema de endeude: llevaban mercancías a un pueblo indio para asegurar futuros esclavos. Sin embargo, la práctica esclavista indígena, que por lo general era la antesala de rituales antropófagos, fue modificada sustancialmente por el esclavismo español, a través del cual el cautivo deja de ser objeto ritual para convertirse en 'fuerza de trabajo'. Según Pineda (1985: 42-6), esta situación condujo a un notorio incremento de la tasa de suicidios entre los esclavos del alto Magdalena durante los siglos XVII y XVIII.

El tráfico de indios esclavos por parte de los portugueses tuvo su auge en el siglo XVIII, en especial entre 1739 y 1752, período en el que se extinguieron muchos grupos aborígenes. Luso-brasileros, y en menor medida franceses y holandeses, se aliaron con grupos Caribes a través del sistema de endeude para esclavizar a otros indígenas amazónicos. Desde 1694 los portugueses fundaron la fortaleza de Barra en la desembocadura del río Negro en el Amazonas con el fin de intercambiar, primero con los Manao y después de 1725 con los Guaipunavis, mercaderías lusitanas por indígenas esclavos (Llanos 1987: 174; Useche 1990: 101-03).

En la segunda mitad del siglo XVIII, una fuente importante de esclavos para los asentamientos lusitanos del río Negro y bajo Amazonas fue la región del bajo Caquetá colombiano entre los raudales de Araracuara y los chorros de La Pedrera. En ese período los luso-brasileros establecieron mecanismos directos de intercambio, fundamentalmente de hachas por indígenas. Con la introducción de hachas de acero se produjeron varias consecuencias importantes entre las etnias amazónicas de la mencionada región: 1. los Andoques perdieron el monopolio que hasta ese momento habían mantenido sobre el comercio de hachas de piedra; 2. otras etnias ribereñas de la zona comenzaron a distribuir las nuevas hachas de acero; y 3. la obtención de hachas de acero se volvió un motivo de disputa entre las etnias del bajo Caquetá, generalizándose entre ellas la captura de nativos de etnias enemigas para cambiarlos por las hachas proporcionadas por los luso-brasileros. (Pineda 1990: 267-70).

En base a varias leyendas recopiladas en la zona donde se hacía dicho intercambio, Pineda nos muestra la diversidad de situaciones al interior de las etnias y de relaciones entre ellas que tienen lugar como consecuencia de la aparición de las hachas de acero. Las reflexiones indígenas frente a estas herramientas son diversas. Para los Muinanes las mismas representaban la posibilidad de obtener frutos y así el progreso de la comunidad; para los Huitotos significaban miedo y terror por la esclavitud que se generó en torno a su obtención. Para algunas etnias la obtención de herramientas justificaba la muerte de quienes se oponían a este tipo de comercio, así como la entrega de indígenas 'huérfanos' (o esclavos) a cambio de las herramientas traídas por los negociantes procedentes del oriente (los luso-brasileros). Dichas muertes y

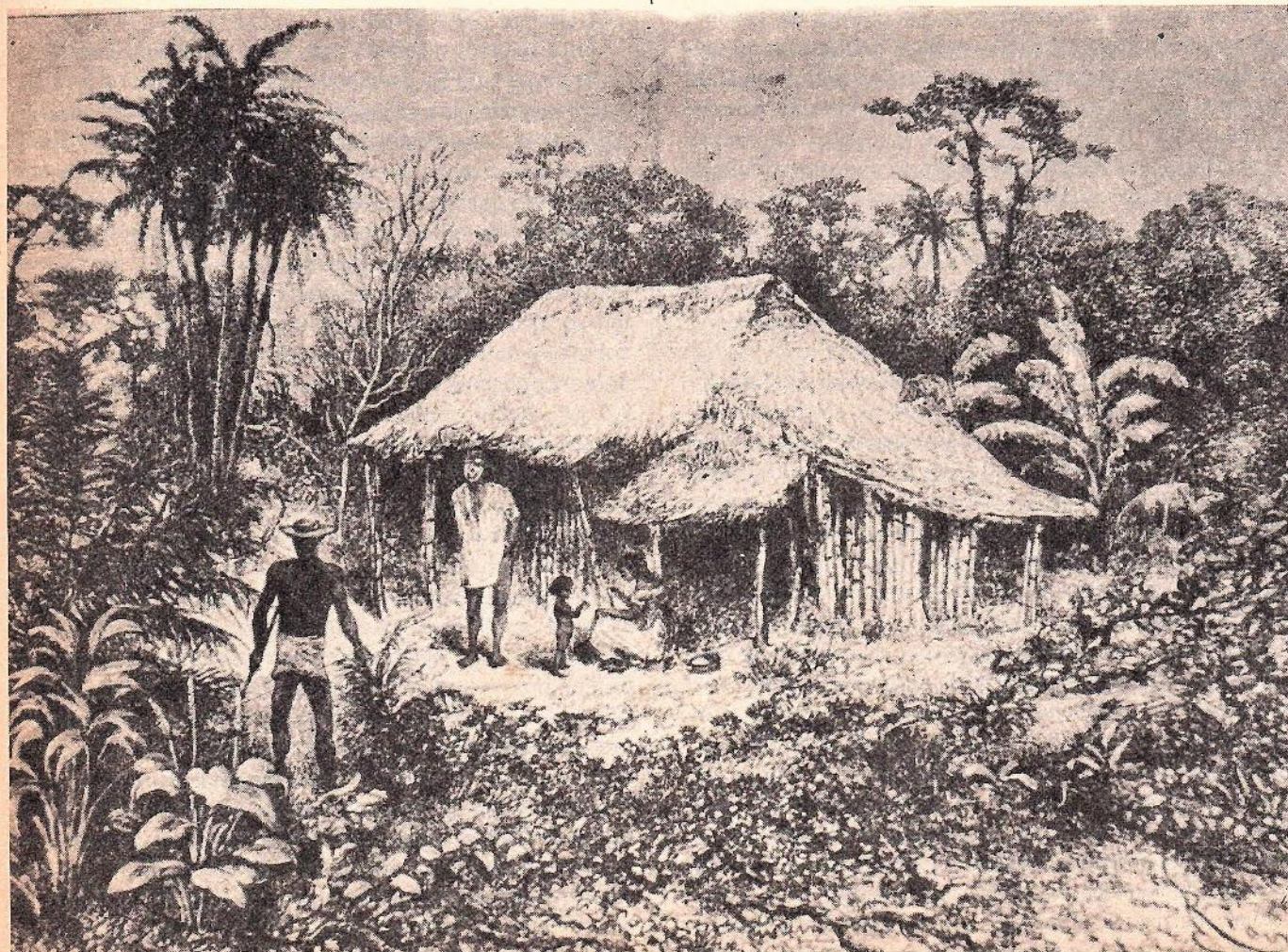
entregas de esclavos constituían el sacrificio necesario para que los 'hermanos' que permanecían en la región pudiesen obtener frutos y alimentos en abundancia. Así, el hacha del miedo se convirtió en el hacha que da almidón, en raíz de vida. Sin embargo, a la vez que se resaltan las características benéficas de las modernas herramientas, también se señala en las leyendas que los comerciantes luso-brasileros son una especie de shamanes-caníbales que a la vez que traen vida a las comunidades indígenas a través de su comercio, traen la muerte puesto que aparecen enfermedades desconocidas hasta ese momento (Pineda 1990: 271-81).

A manera de conclusión

A través del presente trabajo es posible aclarar algunas de las consecuencias fundamentales del proceso de conquista y colonización de la amazonía colombiana en el período colonial: 1. la expansión colonizadora europea, tanto de carácter militar como religiosa, no implantó una dominación profunda y total de las etnias amazónicas, ni se tradujo en asentamientos definitivos y perdurables de los 'invasores' extranjeros; 2. las consecuencias demográficas de este proceso entre los pueblos amazónicos colombianos fueron graves: enfermedades europeas, guerras, traslados obligatorios, esclavitud, trabajos for-

zados y la exacerbación de los conflictos interétnicos fueron algunas de las causas que produjeron una fuerte disminución demográfica entre dichos pueblos e incluso la desaparición de algunos de ellos; 3. durante el período colonial se puso en marcha en la región amazónica un proceso etnocida de amplias consecuencias culturales y sociales: desde las expediciones en busca de El Dorado, hasta el esclavizamiento de indígenas para intercambiarlos por mercaderías europeas, pasando por la reducción y el rescate de indígenas, fueron fenómenos que condujeron a modificaciones fundamentales en la organización socio-política y en los sistemas culturales originales de las etnias amazónicas; y 4. los indígenas amazónicos presentaron diferentes formas de resistencia a la presencia y acción del conquistador europeo: inicialmente formas pasivas (espiritual y que convoca fuerzas naturales); posteriormente activas, tanto pacíficas (abandono de las misiones, desobediencia) como violentas (guerras, muertes, sublevaciones). A través de estos mecanismos los indígenas resistieron con algún éxito el proceso de ocupación iniciado por los españoles en la región amazónica colombiana.

Indudablemente las afirmaciones anteriores no son finales ni definitivas; por el contrario, abren espacios de reflexión y análisis para contribuir a la comprensión de nuestro pasado común con vistas a afrontar más claramente el porvenir.



Chozas y habitantes del bajo Magdalena.

Fuentes

Orales

Entrevista comunidad Inga. Encuentro de colonos y fundadores del Caquetá; Florencia, noviembre 1989.

Entrevista a Reinaldo Jiménez; Puerto Limón (Putumayo), abril 1990.

Escritas

Friede, J. 1967. **Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática**; Fondo de Cultura Económica; México.

Langdon, J. 1990. «La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

Llanos, H. 1987. «Tiempos y espacios coloniales amazónicos»; en **Colombia amazónica**, Imprenta de la Universidad Nacional - F.E.N.; Bogotá.

Parra, J. 1991. «Etnohistoria del bajo Putumayo»; en Jorna, Malaver y Oostra (coords.), **Etnohistoria del Amazonas**; Abya-Yala; Quito.

Pineda, R. 1985. **Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá**; F.I.A.N./Banco de la República; Bogotá.

———. 1990. «El comercio y la legitimidad de la violencia en el bajo Caquetá colombiano»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

Pineda, R. y B. Alzate (comps.). 1990. **Los meandros de la historia en la amazonía**; Abya-Yala; Quito.

Restrepo, J. 1985. **El Putumayo en el tiempo y el espacio**; Editorial Bochica; Bogotá.

Reyes, R. 1986. **Memorias, 1850-1885**; Fondo Cultural Cafetero; Bogotá.

Rivas, R. 1938. **Fundadores de Bogotá**; Editorial Stella; Bogotá. (tomo II)

Rivas, G. y A. Oviedo. 1990. «Colonización temprana de la alta amazonía colombiana (1535-1595)»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

Useche, M. 1990. «Colonización española e indígenas en el alto Orinoco, Casiquiare y río Negro»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

LEYENDA DEL PAJARO DORMILON (O PAJARO MILONGA)

«Cuando antes del descubrimiento, el cacique inga dijo a los demás curacas, el que pueda defenderse defiéndose porque van a venir gentes, que nos van a venir matando, ya no es gente de nosotros sino gente blanca; ellos nos van a matar, el que quiera defenderse pues defiéndose, el que pueda hacerse tigre pues tigre se hace, y para que no los robaran se hacían enterrar, por eso es que hay unos tontos ingenuos que hablan de guacas; había uno que dijo que se iba a la luna, que allá no lo matan, él no tenía familia, sólo su mujer y fue y le dijo: «vamos a ir a la luna, pero no le vaya a contar a nadie». La mujer le dijo que ella no contaba, pero cada que iba a una casa se ponía a decir: «mañana a esta hora quien sabe adonde estaremos», ese era el cuento de la vieja, no decía más. Pasó el día hasta que se iba llegando la hora de irse y el curaca pensó: «no me llevo a la vieja, pa'qué se pone a contar tanto». Cuando llegó el día le dijo a la mujer: «hágase una olla de barro y me la trae llena de agua»; la vieja se fue, hizo la olla y la llenaba de agua pero se le desbarataba en el camino. Mientras esto el otro juntó la cáscara del frijol para hacer el humito en que se iba a ir pa'la luna y se fue volando; en eso la mujer al fin pudo traer la olla con agua y al llegar alcanzó a mirar que el marido iba bien arriba, y empezó a llorar: «aaayyyyy, se me fue mi marido». Como ella sabía hacer el humito, aperó más cáscara de frijol pa'ir a alcanzar al curaca; ella echó más candela y se fue en el humo detrás y lo iba alcanzando, entonces él la vio que ya lo alcanzaba y le tiró una patada pa'tras y la vieja cayó derecho abajo y se volvió pájaro y todavía desde el suelo le canta: «aaayyyyy, se me fue mi marido», y esa es la leyenda que quería contarle»

(Entrevista Inganos, 1989; transcripción de Roberto Ramírez Montenegro).

* Sociólogo colombiano. Actualmente cursa la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO).