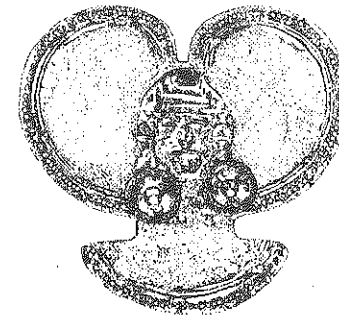


REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

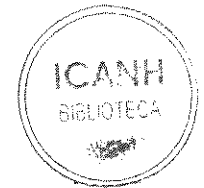


MINISTERIO DE CULTURA

VOLUMEN XXXIII

BOGOTÁ

1996-1997



This article describes the different messianic cults among the Indians of the rivers Guainía and Negro from the mid-nineteenth to the mid-twentieth centuries.

The conditions which have fomented the rise of these cults are analysed, together with their significance and their implications for the local population. The article demonstrates that the devotion of the population to the different "Messiahs", to their codes of behaviour and rituals, is the expression of a system of cultural representations which both assimilates and reacts to their unequal relationship with the world of the "whites".

This study is based on oral tradition recorded during field work, complemented by the relevant published literature.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo describe las manifestaciones mesiánicas que han tenido lugar entre los indígenas de los ríos Guainía y río Negro, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX¹.

El escenario geográfico en el cual se desarrollan los hechos está ubicado en el departamento del Guainía, entre los ríos Guaviare y Guainía. Esta zona se enmarca dentro de una región más amplia, conocida como Alto Orinoco-Río Negro que limita con Venezuela al oriente y con Brasil al sur. Sobresalen los ríos Inírida, Guaviare y Atabapo—pertenecientes a la cuenca del Orinoco— y el río Guainía, que después del canal del Casiquiare se

1 Hace parte de la investigación denominada "Caucho, Rebeldía y Mesianismo: Una historia oral del Guainía 1860-1945", propuesta como tesis para la maestría de historia de la Universidad Nacional y apoyada por el Programa de Religiosidad y Cultura del Instituto Colombiano de Antropología.

denomina río Negro y vierte sus aguas a la cuenca del Amazonas. La red hidrográfica regional, compuesta tanto por los ríos principales ya nombrados, como también por sus afluentes mayores, caños y quebradas, permite la comunicación entre las diferentes localidades.

Esta inmensa región se encuentra poblada por diversas comunidades indígenas y por pequeños poblados de blancos y mestizos dedicados por lo general a actividades económicas extractivas. Las diversas etnias indígenas, se ubican y organizan en un territorio predefinido tradicionalmente y reconocido por cada uno de sus miembros. De tal forma que en los cursos de los ríos, predominan etnias diferentes. Los curripaco, ocupan actualmente el curso alto y medio del río Guainía y los ríos Cuiarí, Isana, Negro, Atabapo, Querarí, el curso medio del Inírida, los ríos venezolanos Atacabi y Temi y el Ayarí en el Brasil (Romero 1993:5). Los baniva, se ubican en las riberas del curso medio del río Guainía, desde la población venezolana de Maroa, hasta la comunidad indígena de Guzmán Blanco y en los ríos Atabapo, Tomo e Isana brasileño. Los guarekena ocupan la comunidad de Guzmán Blanco en la orilla venezolana del río Guainía, los baré se ubican en el río Negro, desde la boca del Casiquiare hasta la piedra del Cocuy, los piapoco en el bajo Guaviare y el Orinoco, y los puinave a lo largo del río Inírida.

De las seis comunidades étnicas nombradas, sólo los puinave conforman una familia lingüística independiente. Las cinco restantes (curripaco, baniva, guarekena, baré y piapoco) son de filiación lingüística arawak (Ortiz 1965:172, Patiño Roselli 1987:126).

La investigación que aquí se presenta, se fundamenta en relatos orales logrados mediante el trabajo de campo², complementados con fuentes bibliográficas y documentales.

El trabajo de campo se realizó desde Puerto Inírida, capital del departamento del Guainía, hasta el río Guainía, recorriéndolo desde su cuenca media hasta su encuentro con el río Casiquiare. A partir de aquí, se siguió el curso del río Negro, hasta llegar a la población de Cocuy, Brasil. Se recogieron relatos orales en Puerto Inírida y en las comunidades de la cuenca media del río Guainía (Sabanita, Caño Colorado, Tigre, Cartagena, Sejal, San José, Tabaquén y Tonina). Siguiendo el curso del Guainía hacia abajo, se realizaron entrevistas en las dos orillas del

2 La recolección de relatos orales se realizó con el antropólogo Juan José Vieco.

Guainía, la colombiana y la venezolana. En busca de personajes aún vivos que trabajaron en la extracción gomera o que conocen por transmisión oral la historia de la época, se recorrieron las poblaciones de Maroa y las comunidades indígenas de Guzmán Blanco y La Comunidad en Venezuela, además de las comunidades de Catanacuname y Galilea, en la cuenca baja del río Guainía. Se realizaron también entrevistas en los corregimientos colombianos de San Felipe y La Guadalupe y en las poblaciones venezolanas de San Carlos del Río Negro y San Fernando de Atabapo.

MILENARISMO Y MESIANISMO: UN CONTEXTO GENERAL

La íntima relación entre los conceptos de milenarismo y mesianismo, pone en evidencia la necesidad de abordar su significación como fenómenos complementarios. Derivados de la doctrina apocalíptica judía en primera instancia y posteriormente adoptados y enriquecidos por la doctrina cristiana, en lo fundamental se refieren a un héroe salvador con dotes sobrenaturales que haría su aparición en la tierra, derrotaría el reino del mal, las privaciones y las injusticias; posteriormente, entre los elegidos, impondría el bien reinando entre los hombres durante un período de mil años (Cohn 1981:29).

Los relatos apocalípticos³ alimentados con los conceptos milenaristas y mesiánicos, conciben la salvación de los pueblos creyentes y por ende elegidos, por medio de la transformación completa de la vida en la tierra, la reinstauración del orden y de la autonomía.

El restablecimiento de un reino justo en la tierra se logra por la intervención de un ser sobrenatural, cuyo propósito es guiar a los hombres por el camino de la verdad. El, con su inmenso poder, inmanente y trascendente, castiga al mundo maléfico con el terror que causan las catástrofes, imponiendo el bien y reinando durante mil años.

Desde el siglo XIX, los términos milenarismo y mesianismo, han sido utilizados por los investigadores sociales para designar todas aquellas creencias de tipo salvacionista registradas en diversos pueblos y culturas,

3 Para Norman Cohn (1981:19-24), son varios los relatos apocalípticos: "El sueño de Daniel" escrito en el 165 a.C., el Relato de Baruch y Esdras, redactado en el siglo I a.C. y el Apocalipsis o Revelación del Apóstol San Juan durante el primer siglo de la era propiamente cristiana.

más allá del cuerpo simbólico puramente bíblico y de origen judeo-cristiano (Cohn 1981:19-24, Barabas 1991:18-19)⁴.

Diferentes autores han tratado el tema, registrando manifestaciones mesiánicas alrededor del mundo junto con los movimientos socio-religiosos que éstas han generado. Desde mediados de siglo se han presentado discusiones teóricas acerca del origen, la funcionalidad, el campo y la categoría social dentro de los cuales pueden ser circunscritos este tipo de movimientos. De acuerdo con Barabas (1991:19), la discusión ha girado en torno a la categorización tipológica del fenómeno. Los movimientos o bien han sido catalogados como movimientos prepolíticos (Hobsbawn 1968:32) presuponiendo irracionalidad y espontaneidad en sus manifestaciones, o por el contrario, se ha planteado su plena participación en el campo político "en términos de organización y orientación hacia fines públicos." (Barabas 1991:27).

El creciente número de estudios sobre movimientos mesiánicos en sociedades indígenas ha profundizado en la reflexión sobre el origen y la causa de los mismos. Teniendo en cuenta que la mayoría de estas sociedades han sido objeto de un largo período de contacto cultural iniciado desde el momento del descubrimiento, incrementado en la época colonial y mantenido durante los años de independencia, es de suponerse que los ámbitos religiosos de los nativos habitantes han estado ampliamente influenciados por el trabajo misional y catequizador que ha impuesto la sociedad dominante. La descripción y el análisis de los movimientos mesiánicos que se han registrado en las distintas culturas tradicionales, están cargados de sincretismos e incluso de la presencia de conceptos salvacionistas en las diferentes mitologías y cosmovisiones, independientemente de la religión impuesta por la cultura exógena.

4 Alicia Barabas (1991:18-19) anota al respecto:

"Actualmente parece haber consenso en que la expectativa milenarista se configura a partir de la creencia en el acceso futuro a una edad o lugar, en la que la vida terrenal será para los hombres un paraíso de felicidad, abundancia, salud, justicia e inmortalidad.

En el contexto milenarista, el mesianismo constituye una dinamización de las creencias y de la acción, ya que la próxima llegada de un emisario divino que revela a los hombres el mensaje de salvación, sienta las bases para la constitución de una nueva comunidad (la de los "elegidos"), cuyas expectativas sacralmente legitimadas son totalizadoras (instaura próximamente, en la tierra, la sociedad perfecta), por lo que suelen encaminar las acciones de la colectividad hacia la rebelión contra la realidad establecida".

Según Barabas (1991:29), a partir de la década del 60, se empieza a hacer énfasis en los conceptos de crisis y privación social como causas fundamentales de los movimientos en mención. Estos, comienzan a plantearse como "respuestas de renovación política y cultural" dentro de un contexto específico. La existencia del movimiento bien puede responder a causas internas o a causas externas provenientes de la aculturación. Isaura Pereyra de Queiroz (1969:335), plantea dos causas fundamentales para la generación de movimientos mesiánicos: la primera respondería a procesos internos de anomia social y la segunda, a relaciones coloniales de contacto desigual. Para esta autora, los movimientos mesiánicos pueden cumplir varias funciones: Convertirse en movimientos de reforma en donde se busca trasponer el orden social existente, es decir la transformación de las relaciones de la sociedad dominante sobre la sociedad dominada o convertirse en movimientos de subversión, en un orden más amplio, a nivel nacional —o finalmente— ejercer una función conservadora en busca del restablecimiento de las relaciones tradicionales.

Debe destacarse la creatividad y el dinamismo al interior de las sociedades que se expresan y se reorganizan, trastocan o invierten las relaciones socio-políticas, por medio de movimientos mesiánicos. Estos implican el manejo de un orden práctico y simbólico alrededor del cual se pretende cambiar la realidad interior de un grupo o, el orden jerárquico establecido en la relación desigual con un grupo externo. Los diferentes movimientos de carácter socio-religioso cohesionan un grupo humano alrededor de un ideal, al mismo tiempo que le proporcionan la posibilidad de participar activamente en la transformación del presente con la perspectiva de experimentar un mejor futuro. Por lo general, la idea de salvación se transmite a través de un agente que cree poseer la verdad y siente el deber de difundirla. Este agente ha sido denominado en la literatura socioreligiosa como profeta o mesías. Weber (1944:116), define al profeta como aquel "portador personal de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino".

CONSIDERACIONES GENERALES ACERCA DE LAS RELACIONES DE CONTACTO DE LA POBLACIÓN REGIONAL CON LA SOCIEDAD DOMINANTE

Desde el momento mismo de la conquista y la posterior colonización del territorio, la población indígena se encontró en una relación desigual con la nueva sociedad dominante que se impuso bajo la fuerza de las armas. El curso normal de la cotidianidad indígena, se vio interrumpido por la

imposición forzosa de una ideología extranjera que se adueñó de su entorno geográfico y cultural. Esta, pretendió no sólo evangelizar sino también cambiar la organización global de la cultura tradicional de los nativos habitantes de la región. La estrategia de colonización española se afianzó por medio de la fundación de misiones que además de evangelizar pueblos enteros, los desplazaron y los redujeron, transformando las bases fundamentales de su organización espacial y formas de subsistencia tradicionales. Se trataron de implantar los modelos exógenos, construyendo pueblos nucleados y organizando plantaciones y hatos ganaderos donde los indígenas debían ir a trabajar por la fuerza.

Los pueblos indígenas se convirtieron en los principales proveedores de mano de obra durante la conquista, la colonia y posteriormente la joven república. El intercambio de esclavos por mercancías europeas, con pueblos guerreros como los caribe, los manao y los guaipunave fue una constante durante la época de la conquista (Useche 1987:92). Durante la colonia y la república, la población indígena se utilizó —generalmente por la fuerza— en la construcción de pueblos, caminos y en la fabricación de canoas como medio de transporte. Fueron proveedores de alimentos y de materias primas extraídas a la selva como la madera, la sarrapia y posteriormente el caucho y el chicle. La esclavitud y las relaciones de producción desiguales, el engaño y la explotación de los nativos, se convirtieron en las características fundamentales de la relación blanco - indígena en la región. Los siguientes apartes de una nota escrita por Codazzi en 1838, dirigida al gobernador de Guayana y recogida por Michelena y Rojas (1859: 332), describen ampliamente este caso:

“Los Indios, señor, no están seguros ni en sus casas, ni en sus labranzas, porque el día menos pensado les llega un aviso del Alcalde, para que se presenten a su tribunal: Allí reciben la orden de marchar á la cabecera del cantón á ponerse á la disposición del Jefe Político. Estos infelices tienen que tomar sus canoas y hacerse de víveres para diez o quince días; y al llegar delante de este sátrapa, son recibidos peor que esclavos y mandados de peones a la casa del mismo político y demás criollos: Los cuales los emplean, sea en la pesca, en la caza, en ir á la manteca, á la sarrapia, á buscar zarza, á cortar maderas, á hacerles lanchas u otras embarcaciones y no se les empieza á pagar sino el día que entran al trabajo ¿y de qué modo? en mercancías, á precios tan exorbitantes, que al fin del mes el hombre ha ganado un peso ó doce reales, graduado por ellos á cuatro o cinco pesos...

Al cabo de tres o cuatro meses vuelven á sus casas, si han venido otros a reemplazarlos, y tienen que gastar lo poco que han ganado para proveerse de

viveres para el viaje. Apenas están en el seno de sus familias para disponerse á trabajar para si mismos, cuando vienen otros empleados a su turno, y se los llevan; de manera que no les queda tiempo para proveer a la subsistencia propia; y tienen las mujeres y los hombres útiles que esforzarse á fatigas rigurosas para no perecer de hambre. Muchos de ellos aborrecidos de un trato tan infame como cruel, se huyen a los montes y quedan los pueblos solos....

Bajo otro régimen, ó con otros hombres, estos monteros que habitan sobre los ríos, Sipapo, Inirida, Guaviare, Guainia, Ventuari, Cunucunuma, Padamo y Mawaco, estarían en el día reducidos á población y sus brazos acostumbrados desde la infancia á la agricultura: harían florecer el comercio del río Negro no tan solo con cables, chinchorros y lanchas, sino con café, cacao, añil, algodón; y la abundancia de brazos traería la de las producciones naturales, como la zarza, el pucheri, juvia, brea y la goma elástica tan estimada en el comercio.....

Ojalá este informe pueda influir en beneficio de dos mil infelices que trabajan sin cesar para enriquecer a quince egoístas”.

Durante la época colonial y hasta la primera mitad del siglo XIX, tuvo alguna importancia la extracción de fibras silvestres y plantas medicinales propias del territorio. Pero sólo a partir de la segunda mitad del siglo, cuando el caucho empezó a tener auge como materia prima a nivel mundial, el territorio empezó a ser blanco de comerciantes que vinculaban a la población regional de una forma aún mucho más abominable que la narrada por Codazzi en su carta al gobernador de Guayana.

La economía extractiva se fundamentó desde un principio en el sistema del endeude. Domínguez y Gómez (1990:132), definen el sistema como una relación económica desigual que consiste en adelantar el pago del trabajo a realizar, en especie: comida, herramientas, telas y otras mercancías, por lo general evaluadas por los comerciantes y empresarios en un precio muy por encima del costo de los artículos; a su vez, el producto extraído por la población regional se paga a precios inferiores a su verdadero valor. Así las cosas, el trabajador que es “adelantado”, muchas veces no alcanza a pagar la deuda con el producto de su trabajo y se ve obligado a trabajar en el siguiente período, endeudándose aún más. En los peores casos, la deuda nunca termina de pagarse e incluso se hereda de padres a hijos, generando una cadena interminable de deuda-trabajo-deuda.

El sistema del endeude involucró a todos aquellos que participaban en el negocio en la región: el gran empresario, por lo general proveniente de los distintos centros urbanos, “adelanta” al pequeño comerciante regional, que



a su vez endeuda al grupo de trabajadores enganchados durante el período anual de extracción. La característica esencial de la economía del endeude era la ausencia casi total de la circulación de la moneda en el sistema (Pineda Camacho 1988:193). Esto fue corroborado a través de los distintos relatos obtenidos durante el trabajo de campo.

Hacia finales del siglo XIX y durante los primeros veinte años del presente, el sistema del endeude degeneró en una situación de esclavitud, en la cual los indios y mestizos trabajadores, extractores del caucho y la balatá, quedaron a merced de los patrones, quienes jugaron a su antojo con las cifras y con el precio del producto, obligándolos a trabajar indefinidamente sin obtener la posibilidad de saldar la deuda contraída. Este sistema se reforzó con métodos de intimidación, recurriendo continuamente al castigo físico, a la muerte y en una palabra, a la generación del terror. Era casi imposible que los nativos una vez enrolados en el proceso extractivo pudieran salir con bien del mismo, pues, aparte de que la deuda era ya de por sí el principal impedimento para hacerlo, tan solo intentarlo podía desembocar en su propia muerte.

Los métodos de intimidación y de violencia asociados con el sistema del endeude, están vivos en la memoria de la población. El paso del coronel Tomás Funes por la región⁵, su establecimiento en San Fernando de Atabapo y su sistema de intimidación, recordado a nivel nacional como la "Ley del Terror", gracias a la descripción que hace José Eustasio Rivera en la *Vorágine*, son hechos que aún se recuerdan con dolor en la zona. La totalidad de la población regional, narra los hechos ocurridos y recuerda con detalle capítulos de muerte y sufrimiento liderados por el coronel.

Los siguientes apartes, corresponden a distintas narraciones hechas por indígenas de la zona que alcanzaron a trabajar con Funes o que recuerdan los relatos de sus padres o parientes.

Horacio Camico, indígena baniva, recordó⁶:

"Funes, ese más malo, envidioso, ladrón, lo que era, porque mandaba matar a los trabajadores p'agarrarles la plata.

5 Desde 1913 hasta 1921, fecha en la cual fue fusilado por el general Arévalo Cedeño (Iribertegui 1987:197).

6 Maroa, río Guainía, Venezuela, diciembre 27 de 1994

Por ahí tengo un tío, todavía está vivo, está en Apure, una vez lo llevaron p'a una reunión, p'a matarle.

Funes, ese hombre era muy malo, menos mal que fue Arévalo el que lo terminó.

Severiano Linares, indígena Curripaco, narró⁷:

"Mi papá si contaba p'a nosotros, ahorita ya están libres, no como nosotros, pocos se escaparon d'ellos. Pobre gente los anteriores, hay un calabozo en San Carlos, puro de indígenas amarrados con cadenas, igualmente en San Fernando; en San Fernando estaba lleno, lleno.

Siempre contaba nosotros aquí, cuando el siempre pasaba por aquí, cuando nos llegó la libertad a nosotros.

Los demás son malos, si uno tiene cuentica, si no quiere trabajar más, lo amarra, lo echa p'al bongo, el amarró, le dio planas hasta que se cansó".

La crueldad de Tomás Funes y sus capataces trascendió en la historia cauchera de la zona, sin embargo Iribertegui (1987:197) plantea que Funes no fue más que un eslabón en la larga cadena de comerciantes y empresas caucheras que existieron en la región. Entre los caucheros de finales del siglo XIX también sobresalieron Germán Garrido y Otero, quien explotó los siringales localizados en las márgenes del río Isana y del alto río Negro con trabajadores curripaco y baniva (Pineda 1988:199), y Joaquín González Gómez Araújo, quien extrajo caucho de las riberas del río Negro (Iribertegui 1987:156).

La primera acción violenta contra el trabajador indígena fue la misma forma de atraerlo: con engaño o por obligación. Muchos nativos que se negaban a trabajar eran capturados y trasladados a los cauchales donde prácticamente se impuso un régimen esclavista. Esta situación fue corroborada por varios testimonios recogidos en la zona.

Entre 1920 y 1939, el proceso de extracción de caucho sufrió un período de recesión, causado por la competencia del producto proveniente de las colonias inglesas del sudeste asiático. Durante la segunda guerra mundial la producción cauchera se recuperó, manteniéndose aproximadamente hasta 1945.

Desde finales de la década del 30 y durante toda la época del 40, funcionaron en la región varias empresas gomeras que explotaban el

7 Comunidad de Tigre, río Guainía, enero 3 de 1995

pendare y el capure para la producción de chicle⁸. Durante este período sobresalió la empresa norteamericana "United States Rubber Development", ampliamente conocida en la región porque tuvo un campamento en San Fernando de Atabapo, desde donde se compraba y se acopiaba la mayor parte del caucho de la región. Los pequeños y medianos empresarios por lo general lo vendían a la Rubber y ocasionalmente lo hacían directamente en Puerto Ayacucho o Ciudad Bolívar (Venezuela), cuando salía por el Orinoco; o en Manaos (Brasil), cuando lo hacía por el río Negro.

Aunque el sistema del endeude siguió funcionando durante el segundo periodo de auge de extracción gomera, la población regional lo recuerda como una época de prosperidad y equilibrio. Los empresarios y patrones se describen como justos y la mercancía, barata, aun cuando en la realidad esto no fuera tan cierto. Las mercancías llegaban a la región con sobreprecio y las gomas extraídas se pagaban muy por debajo del valor real.

Puede afirmarse que la población regional no se resignó pasivamente a las relaciones impuestas por los empresarios de la goma. Esta respondió de distintas formas al reclutamiento forzoso de las huestes gomeras, enfrentándose a los patrones o adhiriéndose a los numerosos movimientos mesiánicos que se dieron en la región.

MANIFESTACIONES MESIÁNICAS EN LA REGIÓN DE ESTUDIO

Según Robin Wright (1981:276), el primer predicador de mensajes de redención del que se haya tenido noticia en la zona fue Venancio Cristo,

8 Domínguez (1985:198), define el pendare como el mismo juansoco (Couma spp). Este se denomina pendare en los ríos Guaviare y Río Negro:

"Es un árbol de más de 15 metros de altura que crece en terrazas y en tierra firme. El látex que se extrae al herir el tronco es de sabor dulce y se puede tomar como leche, aunque es indigesto. Es más utilizado para sacar chicle o como brea para calafetear embarcaciones".

De acuerdo con Gregorio Valderrama (diciembre de 1994), colono residente en Puerto Inírida:

"El látex del capure es amargo y se utiliza para mezclarlo con el látex del pendare mazaranduba que es dulce, para hacer chicle".

Domínguez (1985:182) define el pendare mazaranduba como el mismo balatá (Manilkara spp.; Mimusops spp.):

"Árbol de gran porte que se encuentra, sobre todo, en las zonas inundables de los grandes ríos negros. Su fruto es comestible...". "Hoy se industrializa como chicle igual que el PENDARE, de ahí que se tienda a confundirlos".

quien empezó su tarea como profeta y consejero en el río Isana en el año de 1856, logrando seguidores por todo el Alto Orinoco-Río Negro.

Lo conocieron no sólo en los poblados de las riberas del Isana, sino también en los del río Cuyarí, río Negro y Río Guainía. La profecía de Venancio era apocalíptica y anunciaba el juicio divino. Fue acusado de ser un agente político al haber intentado sublevarse contra el control brasileño, alentando y persuadiendo a la población Baniva del río Isana a emigrar hacia Venezuela. Tras la persecución ejercida por los agentes del gobierno brasileño, tuvo que huir y esconderse en el Caño Aque, afluente del río Guainía, dejando tres predicadores, mensajeros de su palabra, quienes se conocieron en la región con los nombres de Padre Santo, Santa María y San Lorenzo.

Hacia 1858 surgieron dos mesías más, esta vez sobre el río Vaupés y el Xié: Alejandro Cristo y Padre Santo. Frente a las amenazas de represalias militares, se movilizaron por todo el territorio y alcanzaron el caño Aque y la población de Maroa, donde se reunieron con Venancio. Alejandro, predicaba la determinación de Dios para que la gente tomara la rienda de su propio destino.

Entre 1875 y principios del siglo XX, aparecieron nuevos mesías: Aniceto (Koch-Grünberg 1995, 1:69), quien tuvo gran influencia sobre los Curripaco del Isana y el Guainía y sobre los Tucano del Vaupés y Vicente Cristo, quien se proclamó profeta al predicar que los patrones blancos, generalmente caucheros, iban a ser expulsados del Vaupés. Después de que esto sucediera, la población indígena se liberaría. Anunció la llegada de los Franciscanos que se establecieron en la zona entre 1880 y las primeras décadas del siglo XX, quienes fueron considerados por la población indígena como sus protectores frente a los patrones del caucho.

Hacia 1944 entró a la región la misionera evangélica Sofia Müller, acogida rápidamente por la población indígena. Su doctrina se transmitió, apoyada en la traducción del Nuevo Evangelio a las lenguas vernáculas. Tanto su discurso milenarista como su imagen mesiánica se difundieron por la zona, en donde las diferentes culturas nativas asumieron una práctica religiosa exógena y conciliaron algunas costumbres tradicionales con los nuevos hábitos que impuso el culto propiamente evangélico.

Wright (1981:276), afirma que los distintos mesías del Alto Orinoco - Río Negro, antes de Sofía Müller, fueron indígenas o mestizos que habían sido educados en centros misionales o por doctrineros de la religión católica⁹. Según Useche (1987:79), desde finales del siglo XVII, los misioneros jesuitas intentaron fundar misiones como estrategia de conquista, colonización y evangelización de las comunidades indígenas de la zona del alto Orinoco¹⁰. Hacia mediados del siglo XVIII, hubo presencia misionera de varias órdenes en la región: Capuchinos catalanes, Jesuitas andaluces y Franciscanos Observantes¹¹. De tal manera que el conocimiento de la doctrina católica se difundió y se impuso poco a poco. El conocimiento de la doctrina, el advenimiento de Cristo como Mesías y la idea de salvación a través de la conversión, se hizo presente en la mentalidad indígena de tal forma que fue posible la existencia de las sucesivas manifestaciones mesiánicas en la zona, desde mediados del siglo XIX.

De acuerdo con Pereyra de Queiroz (1969:233), entre las comunidades indígenas existen ciertas condiciones que posibilitan la aparición de manifestaciones mesiánicas, como la preexistencia de "un héroe civilizador en las creencias y mitologías aborígenes". La tradición cultural como marco de referencia y la superposición de los elementos cristianos conformarían la base para las manifestaciones en mención. Aunque es poco el conocimiento que se tiene hasta el momento de la cosmovisión indígena de las culturas curripaco, baniva, guarequena y baré, se sabe de la existencia de un héroe cultural en las comunidades curripaco y guarequena, dios creador de los

9 Wright (1981:276) presenta a Venancio como "un indio criado por un Don Arnao, doctrinero de San Carlos".

10 Hacia finales del siglo XVII, sobresalieron los intentos jesuitas por abrir un nuevo frente colonial. Los religiosos fundaron misiones en el Alto Orinoco, avanzando desde los ríos Casanare y Meta. El autor describe las fundaciones misionales que ya existían en la zona desde 1665. Las primeras misiones fueron San Joaquín de Atanarí entre los indígenas achaguas y Nuestra Sra. de los Sálivas entre estos últimos. Entre 1681 y 1684 se fundaron las misiones de San Lorenzo del Tabaje (en el río del mismo nombre) Santa María de los Adoles, San Cristóbal de Peruba y Maciba, en la margen izquierda de los raudales de Atures, y San Salvador de los Catarubenes, Duma y Carichana, en el Tuparro (Useche 1987:79-81).

11 Al respecto, Useche (1987:114) hace alusión al sitio de Uyapí, (la primera misión jesuita en el Orinoco, también conocida como La Purísima Concepción de Guayqueríes o Concepción de Uyapí) y al fortín de San Francisco Javier de Marimarota, anexo a la Misión de Carichana, en la desembocadura del Meta en el Orinoco. Se crearon misiones en el raudal de "Atures", afirmando la orientación y el avance de los Jesuitas hacia el sur.

humanos, ordenador de las etnias; es Iñapirricurri, para los curripaco (Vieco y Uruburu 1988:426), Nápiruli, para los guarequena (González Ñañez 1980:111), e Inapirikuli para los baniva del Isana (González Ñañez 1980:55 y Wright 1983:353). Este héroe a su vez, tuvo un hijo entre los hombres: Kúwai para los curripaco y Kúwe para los guarequena. De la misma forma que la divinidad creadora en la mitología de origen Arawak, existe también el espíritu del mal, identificado por González Ñañez (1980:61) como Idjénawi para los guarequena y que a menudo se confunde con Kúwai en el caso curripaco.

La preexistencia de estos conceptos mitológicos, la evangelización católica cristiana y el enfrentamiento de una crisis provocada por el contacto con el "blanco", crearon el clima propicio para la aceptación de personajes mesiánicos y el desarrollo de movimientos socio-religiosos de carácter milenarista, en la región.

EL CASO DE VENANCIO, "EL DEL CAÑO AQUE"

Venancio, es uno de los personajes mesiánicos más recordados en la zona del río Guainía-río Negro. Su nombre y su vida como líder de uno de los movimientos socio-religiosos de la región, fue ampliamente documentado por Wright (1981:276), en su tesis doctoral. Muchos de los recuerdos de sus hazañas sobrenaturales y sus dotes de adivinó y curandero, fueron recogidos en los relatos logrados durante el trabajo de campo de esta investigación.

Según Wright (1981:276-288), Venancio pudo haber nacido en la población venezolana de Maroa, localizada en el curso medio del río Guainía, o en la población de San Carlos, situada sobre la margen venezolana del río Negro. A mediados del siglo pasado, fue educado por un sacerdote en San Carlos, de quien recibió lecciones de vida de acuerdo a la doctrina cristiana. Durante 1850 fue empleado oficial del comisario de San Carlos, en el trabajo de aserrador. Por una deuda adquirida con él, estuvo en la cárcel. Posteriormente, salió de San Carlos hacia Maroa donde fue nuevamente empleado por el comisario de esta población. En su nuevo trabajo fue enviado a los ríos Isana y Cuiarí a comerciar con mercancías adquiridas bajo el sistema del endeude. Una vez más, tuvo problemas para saldar su deuda, por lo que salió de Maroa y se estableció en Santa Ana del Cuiarí. Allí, comenzó a predicar la palabra de Dios con una cruz en la mano. Venancio sufría de catalepsia; después de uno de sus ataques, contó a la población que había muerto y

que durante ese lapso de tiempo, Dios lo había llamado para convertirlo en su emisario, encomendándole la misión de evitar que los indígenas trabajaran para los "blancos". De igual forma, Dios le había encomendado la misión de predicar su palabra y le había concedido el don de perdonar los pecados.

Venancio continuó predicando mensajes de salvación en las poblaciones del río Isana. Allí lo llamaron "Santo", luego "Cristo" y por último "Dios". Finalmente se conoció como el "Cristo Milagroso del Isana". Logró seguidores por todo el Isana y el Guainía; lo conocieron en Marabitaná, en San Marcelino, en Santa Ana del Cuiarí, en San Felipe y en Maroa. Venancio logró fama de curandero de almas y de cuerpos, casaba y bautizaba, profetizaba el fin del mundo y el juicio divino, pero tal vez lo más relevante de su mensaje, fue su insistencia en la necesidad de liberar a la población regional de la opresión que ejercía sobre ella el sistema del endeude.

El "cristo del Isana", organizó rituales en los que se cantaba y bailaba en grupo alrededor de una cruz. Wright (1981:283), basado en documentos de archivo fechados en 1858, afirma que el sincretismo entre la cultura baniva y el cristianismo se hacía presente durante estos bailes. Por otro lado, comenta que al igual que Venancio, los chamanes baniva también se adjudican la capacidad de conocer el momento en el que el mundo terminará, y plantea la posibilidad de que Venancio mismo fuera un chamán.

Las prédicas de Venancio sobre el río Isana, pronto llamaron la atención de los representantes del gobierno brasileño. Además de plantear en sus sermones un rechazo general a la condición de sufrimientos e injusticia creada por la relación de la población nativa con los comerciantes, proponía una migración en busca de una vida mejor. Como consecuencia, el "profeta", fue acusado de ser un agente político que trataba de sublevarse contra el control brasileño y se vio perseguido y amenazado con ir a la cárcel, si no salía del territorio brasileño.

Venancio entonces, junto con un grupo de seguidores, se desplazó hacia Venezuela y se estableció en el caño Aque, muy cerca a la población de Maroa. En el Isana dejó tres discípulos, conocidos como Santa María, Padre Santo y San Lorenzo, que siguieron propagando su palabra y promoviendo su ritual.

Actualmente, Venancio ya no se recuerda ni como profeta, ni como Cristo, sino, como gran curandero y adivino, capaz de adelantarse al futuro

y augurar mejores tiempos. Hoy, ya no es llamado Venancio Cristo ni Padre Santo, sino, Venancio Camico o Venancio el del caño Aque. Su sepultura permanece en este pequeño afluente del Guainía y con frecuencia es visitada por los viajeros que van hasta allí a rogarle protección en el camino y a hacerle variedad de peticiones. Su tumba continuamente se ve iluminada por las velas que en agradecimiento dejan sus visitantes.

El siguiente relato¹² sobre Venancio hecho por Graciela Jordán vda. de Domínguez, indígena baré residente en San Felipe del río Negro, departamento de Guainía, coincide con muchos otros recogidos en la zona de estudio:

"Yo supe de Venancio, el del caño Aque, el que murió allá. Está sepultado allá, allá está la tumba, dicen que era como un santo, que hace milagros

Pero ahí yo sí creo, eso sí yo creo que hace milagros. Eso viajé, como ocho veces pasé por ahí. Y toda vez que yo pasaba tenía que ponerle una vela y plata, alguna cosa. Eso sí, le pedíamos por si le sucede algo a mi mamá que eso sí debe ser la creencia también, no?

Pero digamos uno le pide, le pide alguna cosa, no? que no le vaya a suceder nada a uno, que le vaya bien a uno en su viaje...."

El caso de Venancio es singular, pues si bien quedó documentada su existencia y su devenir como predicador entre 1850 y 1860, actualmente se ubica su actividad entre 1913 y 1921, época en que la población se vio explotada y perseguida por el "régimen del terror" liderado por Funes. Puede pensarse entonces, que se trata de dos Venancios distintos o que por el gran número de coincidencias, es el mismo Venancio, que en la memoria de la población ha sido trasladado en el tiempo. El hecho, es que sigue siendo recordado como un mediador, dotado de poderes sobrenaturales, con el don de anunciar tiempos mejores en los momentos de mayor tensión entre la población regional y los comerciantes.

Horacio Camico, indígena baniva, residente en Maroa, Venezuela, nos contó¹³:

"Venancio vivió en el tiempo de Funes. El sabía que iban a agarrar a Funes, como agarrar una gallina en un gallinero"

12 19 de enero de 1995

13 27 de diciembre de 1994

En las diferentes entrevistas aparece varias veces un mismo relato, en el cual se cuenta cómo Venancio comprobó tener capacidades extraordinarias, al salvarse de la muerte, después de haber sido encerrado en un cajón que sumergieron en el río. Posteriormente, lo encontraron en su casa en las orillas del caño Aque, tranquilamente sentado, confirmando de esta forma su poder en la mentalidad de la población regional.

Vinculada a la historia de Venancio, se encuentra la vida de Santa María, una de sus "discípulas". Su tumba se encuentra en Yavita, unos dicen que en la población indígena baniva, localizada a orillas del Temi, otros, que en la población que queda en las cabeceras del caño Pimichín. De la misma forma que la sepultura de su "maestro", la suya también es visitada por la población regional, la cual le deja velas y monedas a cambio de su protección.

Las coincidencias entre el personaje de mediados del siglo pasado, reportado por Wright (1981:281), como "Santa María" y el recuerdo de la población regional de María "la de Yavita", hacen pensar que pueda ser la misma. Al igual que en el caso de Venancio, aparece asociada a Funes y su sistema intimidante. Sus dotes también fueron extraordinarias: fue adivina y curandera, predijo el futuro, propició la captura del tirano, intermediando entre lo humano y lo divino y proclamó el advenimiento de mejores tiempos.

EL CASO DE SOFIA MÜLLER

Durante el siglo XIX, la ideología liberal radical de las diferentes repúblicas en formación, se había identificado con el protestantismo, en oposición al orden oligárquico establecido y apoyado por la Iglesia católica. Mediante el acercamiento a las asociaciones ideológicas en desacuerdo con la religión impuesta y reconocida por la nación, se buscaba profundizar las bases democráticas y guiar a la población hacia la creación de un estilo de vida propio de una sociedad moderna y progresista. Hacia mediados del siglo pasado la separación de la Iglesia y el Estado y la proclamación de la libertad de cultos¹⁴, permitió la acogida de asociaciones protestantes y círculos ideológicos disidentes, como la masonería. Según Bastian (1990:127), el comportamiento promulgado por el protestantismo, apoyado

14 El presidente José Hilario López (1849-1853) promulgó la separación de la Iglesia y el Estado. Política continuada por José María Obando (1853 - 1854) y posteriormente, por las posiciones claramente anticlericales de Tomás Cipriano de Mosquera (1861 - 1863, 1864 - 1867) (Arizmendi Posada 1989:307).

en conceptos puritanos de principios del siglo XIX —como la prohibición del consumo de licor y del tabaco, de los juegos de azar y de cualquier tipo de actividad licenciosa— debía desembocar en un "mejoramiento social y económico del individuo", dentro del proceso de expansión del capitalismo.

Hacia principios de siglo, el protestantismo norteamericano planteó su interés en evangelizar al amplio territorio de América Latina que aparecía hasta entonces, como fundamentalmente católico. Durante la década del 30, las distintas congregaciones misionales evangélicas, descubrieron que las comunidades indígenas, agredidas por la sociedad dominante, eran un campo abierto para la evangelización. Pronto se dieron cuenta que su palabra era escuchada y que las comunidades en mención, se convertirían fácilmente a su credo (Bastian 1990:124).

Hacia 1944, la norteamericana Sofía Müller entró a la región de estudio, como misionera de la congregación "Hacia las Nuevas Tribus", de la Convención Bautista del sur de los Estados Unidos (Müller 1952:5). El territorio del Alto Orinoco-Río Negro, se consideraba católico a su llegada, como resultado de los esfuerzos de adoctrinamiento que la Iglesia hacía desde el siglo XVII.

El procedimiento de evangelización católica había tenido un relativo éxito en la región, en contraste con el método de evangelización protestante adoptado desde mediados del presente siglo. La doctrina católica se utilizó en primera instancia como estrategia de conquista y colonización de la región, para trasladar poblaciones enteras de culturas diferentes a pueblos de misiones. Posteriormente, intentó irradiar su ideología desde los centros misioneros¹⁵, localizados en los principales núcleos urbanos del territorio, desplazando predicadores en forma esporádica a las comunidades. Al contrario de la estrategia católica, el método impuesto por Sofía y continuado por otros misioneros evangélicos de las Nuevas Tribus, fue el establecimiento de los predicadores en los mismos asentamientos, el apoyo en la lengua vernácula y la participación en la cotidianidad cultural de las comunidades.

15 Durante las últimas décadas del siglo XIX la evangelización estuvo a cargo de los misioneros franciscanos, posteriormente de los montfortianos establecidos en Mitú y hacia mediados del presente siglo, en Puerto Inírida. En las últimas décadas ha sido encargada a los misioneros javerianos en Colombia y a la comunidad Salesiana, en Venezuela.

Sofía Müller llegó inicialmente a Sejal, población curripaco, localizada sobre el curso medio del río Guainía. Convencida de su misión como portadora de la palabra de Dios, con quien se sentía en continua comunicación, se aventuró sola por los ríos y caños, construyó su casa e inició su tarea "salvadora". Su objetivo era enseñar el camino de la "verdad" entre los curripaco, a quienes consideraba individuos que estaban en "una completa oscuridad espiritual". La palabra de Dios debía ser difundida entre un "conjunto de almas que vivían y morían, sin tener la oportunidad de escuchar y ser salvados del infierno eterno" (Müller 1952:7).

Como primera medida aprendió el curripaco, luego, empezó a enseñar a adultos, jóvenes y niños a leer y a escribir y el manejo de las operaciones matemáticas básicas. Comenzó el proceso de evangelización, simultáneamente con la traducción del Nuevo Testamento a esta lengua.

Según Campo Elías Ventura, indígena curripaco, capitán de Caño Colorado, comunidad ubicada en el medio río Guainía¹⁶:

"Cuando llegó Sofía, yo estaba pequeño, ella iba dictando clase.

Anteriormente eran los padres católicos, ellos vinieron desde Mitú para'cá, de Mitú. Los antiguos eran católicos.

Sí, cuando Sofía llegó, empezó a organizar a la gente, los muchachos, a leer, a hablar bien. Cuando dejó eso, llegó Juan Muñoz. Llegó ahí, nos llamó a nosotros para que aprendamos a sumar, restar, multiplicar, dividir, de todo".

Como quedó consignado en el diario de la misionera, publicado en 1952, Sofía trabajó en el proceso de evangelización por todo el río Guainía. Posteriormente, se desplazó al río Cuyarí y al río Isana. Bajó el Isana, hasta encontrar el río Negro y visitó las comunidades del río Ayarí. Después, continuó sus visitas a los poblados, para reforzar y supervisar el proceso de adoctrinamiento. Formó pastores y educó multiplicadores que se encargaron de continuar la transmisión de la doctrina cristiana protestante a las nuevas generaciones. Posteriormente se le vio también por el Inírida, el Atabapo y el Orinoco.

Según Adela vda. de Díaz, residente en Puerto Inírida, Guainía¹⁷:

"Sofía andaba por todos esos ríos solita, con puros indígenas. Muy valiente, los indígenas echando canaleta y ella sentadita, ella no les tenía miedo".

16 1 de enero de 1995

17 21 de diciembre de 1994

Junto con el proceso de evangelización, Sofía, concentró y organizó poblados, prohibió manifestaciones culturales tradicionales e impulsó un proyecto educativo a través del cual aseguró el mantenimiento de los preceptos ideológicos básicos de su doctrina. Pero por otro lado, afirmó la importancia de la lengua, se apoyó en las bases fundamentales de la organización social y el parentesco, aprovechó los lazos comunitarios y censuró radicalmente las relaciones desiguales que las comunidades indígenas habían mantenido con el "blanco".

Sofía, animó el traslado de las viviendas que se ubicaban en las orillas de los caños, hacia los asentamientos localizados sobre los principales ríos. Organizó las viviendas alrededor de una plaza central y en cada comunidad se construyó un comedor comunal y una pequeña iglesia. Actualmente, los miembros de la comunidad se reúnen diariamente en el comedor para compartir el desayuno y la comida, antes y después de volver de la jornada de trabajo (agricultura, caza o pesca).

Müller, a través de su trabajo de evangelización en las comunidades indígenas, prohibió manifestaciones culturales que sustentaban la ideología tradicional de las diferentes etnias de la región. Debe advertirse que no todas las comunidades indígenas aceptaron la doctrina evangélica. Aunque son muy pocas, algunas permanecieron católicas, entre ellas Tigre (sobre el río Guainía), La Comunidad (en el alto río Negro) y Meray (en el Atabapo); al igual que los grandes núcleos poblados como Maroa sobre el río Guainía y San Felipe y San Carlos, sobre el río Negro.

Al respecto, Severiano Linares de la comunidad de Tigre, río Guainía cuenta su experiencia y el porqué de la decisión tomada por el capitán Pancho Guaca, frente al rechazo de la doctrina evangélica¹⁸:

"Sólo lo tigrero como católico. El evangelismo ya se reunieron como ahorita, comenzaron a amontoná gente, yo no sé qué, a rezar, siempre a convencerno a nosotros, a mandar razón p'a que bajara y bueno... Ella comenzó p'acá, p'allá, y bueno, ella contenta.

Y ella dijo, ¿porqué tu no me ayuda capitán? No, le dijo capitán, No señorita Sofía, yo estoy ayudando todo, como tu llega primero, yo te recibo bien, yo no peleo contigo.

Si capitá, t'a bien, usted tiene que bautizá sus nieto, en nombre de Jesucristo p'a que no tome aguardiente, p'a que tu no va a morir, yo no sé qué.

18 3 de enero de 1995

Pero tampoco capitá, yo no se qué pasó al capitán, no le gustó eso del evangelio. No nosotros vamo a quedar católicos, por eso nosotros quedamos así.

Porque mucha gente que aconsejaron nosotros, eso es pura mentira. Vamo a ver la gente que anda metida con ella, a ver si es verdá, que no pelea, que no regaña, que no roba, que no fuma, que no toma aguardiente, vamo a esperá verdá si es cierto! ello más que toma aguardiente, fuma cigarrillo y pelea. Más que nosotros. Un día un pastor salió p'a Inírida y de una vez su cerveza allá. Y viene aquí con su libro.... Después capitán dice: eso no sirve así, mejor quedarnos quietico. Nosotros católico, nacimos católico, por eso es que estamos católico".

De acuerdo con la ética protestante, Sofia Müller logró abolir los bailes tradicionales, los instrumentos musicales y las bebidas embriagantes, en casi toda la región. Al respecto Müller (1952:14) comentó: "Las danzas tienen apariencia extraña y demoníaca" (Traducción mía). Refiriéndose a su paso por el Guainía describió y comentó acerca de un ritual chamánico (Müller 1952:86):

"Un médico brujo del río Guainía cantó desde la medianoche entre sus protegidos, quienes descansaban en sus hamacas, rodeándolo. El continúa siendo uno de los enemigos del Evangelio y no cesará de pervertir el camino correcto hacia el Señor" (Traducción mía).

En un pasado reciente eran frecuentes las prácticas de brujería, el curanderismo y la utilización de los venenos con objetivos prácticos. Se podría afirmar que hoy en día desaparecieron estas manifestaciones culturales, pero que bajo el hábito del evangelismo, aún subsisten algunas prácticas como el curanderismo y algunas alusiones a la brujería. De la misma forma, se podría plantear que el poder que pudo haber tenido el brujo en el pasado, puede asemejarse en la actualidad al poder que ejerce el pastor indígena entre la comunidad. Actualmente el pastor cumple las funciones de guía, consejero e intermediario entre el mundo sobrenatural y el mundo real.

Los bailes tradicionales fueron reemplazados por reuniones semestrales y anuales, denominadas "conferencias" y "Santa Cena". En ellas además de celebrarse los rituales evangélicos en donde se lee la biblia, se interpretan sus pasajes y se reflexiona sobre el destino, se da paso al encuentro comunitario de amigos y parientes de diferentes asentamientos. Es una

fiesta de la abundancia, en donde se comparten sentimientos de grupo y se canta hasta el amanecer.

Durante la oración cotidiana, dirigida por el pastor, son constantes la preocupación apocalíptica y los consejos sobre los caminos hacia la salvación. La población se prepara diariamente para el advenimiento de la segunda venida de Cristo, por medio de la oración y el canto de temas cristianos. Es frecuente observar el funcionamiento de instituciones al estilo norteamericano como la escuela dominical, en donde los niños son inducidos al mundo bíblico y a la observancia de la ética protestante.

Al respecto Francisco Evaristo, indígena curripaco nacido en Sejal, comunidad ubicada sobre la cuenca media del río Guainía y que actualmente reside en San Felipe del Río Negro, sobre el río del mismo nombre, departamento del Guainía, comentó¹⁹:

"Nosotros recordamos como era el dabucuri, el baile de toda la comunidad. Los instrumentos, el mabaco, instrumento de pedazo de hueso de cualquier animal. Un pedazo así, p'a baila, p'a soplá, como flauta pequeña. Antiguamente toda esa gente hacía baile por aquí, lo llaman dabucuri, muy bueno. Sofia llegó, eso se acabó, pecado".

Desde su llegada, Sofia Müller confrontó el mundo blanco con el mundo indígena en la región. Rechazó al "blanco" a quien identificaba con el mal. Condenó las relaciones desiguales y animó a los indígenas en contra de la injusticia y el engaño, al que con frecuencia se enfrentaban, por lo general en sus relaciones con los comerciantes.

Matías Vásquez, colono residente en La Guadalupe (Río Negro). Guainía, adujo al respecto²⁰:

"Yo admiro a Sofia Müller, como también le rechazo su misticismo y siempre ese espíritu de confrontación que ella hizo entre el colombiano, o el blanco o el criollo, o de cualquier otro país, con el indígena. Porque siempre presentó a todo lo que tuviese que ver con el gobierno fuera de Colombia, Venezuela o Brasil, como la parte negativa, la parte del demonio y que únicamente la parte de la salvación, las cosas buenas, solo estaban al lado de ella, entonces yo veo en eso una falla tremenda, otra cosa que me parece aterradora es que

19 24 de enero de 1995

20 15 de enero de 1995

ella castró la tradición, porque por el hecho de presentar a Cristo como la verdad máxima, entonces les prohibía, porque decía que todo lo que no fuese Cristo era del diablo, sacrificando así centenas de años, de cultura y tradición”.

Otra visión es la de los indígenas evangélicos. Campo Elías Ventura, indígena curripaco, residente en Caño Colorado, río Guainía, comentó²¹:

“Antes los comerciante trataban de hablar mal de ella, porque ella va a venir a organizar la gente. Porque la gente estaba así como yo le dije a usted, nosotros estabamo antiguamente como el finao de mi papá, mi abuelo, casi esclavo, ello dejaban la fiesta, por eso lo comerciante no querian que ello deja eso.

Ella decía, usted tiene que trabajá, usted tiene que ver con su patrón, dice la Biblia, pero usted tiene derecho qu'el patrón tiene que pagar, trabajar bien con patrón”.

De acuerdo con Robin Wright (1981:85) y con Gloria Triana (1985:118), la personalidad carismática de Sofia Müller, sus acciones y su interrelación con los diferentes actores de la región, la hacen aparecer como una “líder mesiánica” más en la zona. Durante el trabajo de campo (Uruburu y Vieco 1994-1995), Sofia fue descrita varias veces por los entrevistados como la “diosa blanca del Orinoco”

Los resultados de su actuación, fuertemente polémicos, invitan a una reflexión que tal vez permita acercarse a la comprensión del fenómeno mesiánico que se ha repetido una y otra vez en la zona.

CONCLUSIONES

Durante el trabajo de campo se recopilaron relatos de ancianos y de adultos jóvenes, en su gran mayoría indígenas, que han conocido y transmitido su historia, al igual que sus antepasados, a través de la palabra, el verbo, la vía oral. En sus narraciones, se pudo comprobar la existencia de las manifestaciones mesiánicas en la memoria histórica de la población regional.

Los informantes entrevistados, vinculados directa o indirectamente con los procesos extractivos de la zona, recuerdan y adecúan los sucesos a

21 1 de enero de 1995

aquellas vivencias más próximas a sus propias experiencias. Es así como se comprobó que “Venancio Cristo” y su discípula “Santa María”, reseñados por Wright (1981:282), entre 1850 y 1860, aparecen hoy, en la memoria histórica regional, identificados como “Venancio, el del Caño Aque” y “María, la de Yavita”. Actualmente, la población regional los ubica entre 1913 y 1921, época en la que se vio involucrada en el recordado “régimen del terror”, liderado por el coronel Funes, desde su epicentro, San Fernando de Atabapo.

Los discursos de salvación emitidos por los diferentes mesías, cargados de expresiones simbólicas —mezcla de elementos cristianos con prácticas culturales autóctonas— organizaron a la población regional en torno a la búsqueda de una solución a la situación de explotación en la que se encontraba inmersa.

Debe destacarse, la creatividad y el dinamismo al interior de estas sociedades que invirtieron las relaciones de orden jerárquico mantenidas con los patrones de la actividad extractiva. Los diferentes movimientos de carácter socio-religioso cohesionaron las comunidades nativas alrededor de un ideal, proporcionándoles la posibilidad de participar en la transformación del presente con la perspectiva de experimentar un mejor futuro.

Dos de los tres líderes mesiánicos encontrados en el trabajo de recopilación de historia oral de la zona, comparten características similares. Venancio y María fueron indígenas de filiación lingüística arawak, herederos de una misma cultura e inmersos en la misma situación histórica, económica, política y social. De los dos se dice que fueron adivinos, tal vez brujos o tal vez chamanes. Los dos, fueron expertos en el arte de la curación. Igualmente, los dos fueron influenciados por las lecciones de los sacerdotes católicos cristianos. En una solución sincrética de las dos culturas, se adelantaron a los hechos, predijeron la muerte de Funes, el opresor, y promulgaron la liberación de los trabajadores indígenas. Se promulgaron como mediadores entre lo divino y lo humano. Como humanos se involucraron en el sistema, fueron endeudados y perseguidos por sus patrones. Como mesías y profetas, huyeron de esa situación y propusieron lo mismo a sus seguidores.

El caso del tercer personaje mesiánico, Sofia Müller, fue diferente. Perteneciente a una cultura exógena, identificada con un modelo de sociedad capitalista y educada como misionera evangélica, llegó a la región

convencida de su misión en la tierra e inició el proceso de evangelización entre los indígenas.

Se analizó este proceso con el objeto de comprender el porqué fue aceptada su doctrina, a costa de la desaparición de numerosas manifestaciones culturales. Se pudo establecer, como Müller fue considerada como un mesías más en la región, con un nuevo discurso de salvación. Frente a los ojos de los indígenas, intercedió por ellos ante los "blancos"; aunque ya no mantenían una explotación de la magnitud de la época funesta de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las relaciones con la cultura dominante seguían caracterizándose por desigualdad.

Puede sugerirse que el discurso milenarista y apocalíptico adoptado por los diferentes mesías y —aceptado y manejado actualmente por la mayoría de las comunidades indígenas de la región— pudo derivarse de una situación socio-política y económica específica, contando con la preexistencia de conceptos mitológicos y un proceso de evangelización cristiana. De acuerdo con Pereyra de Queiroz (1969:233), entre las comunidades indígenas existen ciertas condiciones que posibilitan la aparición de manifestaciones mesiánicas, cuando se cuenta con la preexistencia de "un héroe civilizador en las creencias y mitologías aborígenes". La tradición cultural como marco de referencia y la superposición de los elementos cristianos conformarían la base para las manifestaciones en mención.

Aunque es poco el conocimiento que se tiene hasta el momento de la cosmovisión indígena de las culturas curripaco, baniva, guarequena y baré, se conoce la existencia de un héroe cultural en las comunidades curripaco y guarequena. Estudios especializados sobre los aspectos mitológicos de estas dos etnias, referidos a la problemática tratada en este artículo, contribuirán a aclarar la razón por la cual estas comunidades se han visto inmersas en las diferentes manifestaciones mesiánicas.

BIBLIOGRAFÍA

ARIZMENDI POSADA, Ignacio

1989 *Presidentes de Colombia. 1810-1990*. Bogotá. Ed. Planeta.

BARABAS, Alicia

1991 Movimientos socio-religiosos y Ciencias Sociales. En: *El Mesianismo Contemporáneo en América Latina*. Religiones

Latinoamericanas No. 2:17-43, A.M. Barabas (coord.). México D.F. Ed. Centro Alternativo Antropológico Latinoamericano.

BASTIAN, Jean Pierre

1990 *Historia del Protestantismo en América Latina*. México, D. F. CUPSA A. C.

COHN, Norman

1981 *En Pos del Milenio*. Madrid. Alianza Universidad.

DOMÍNGUEZ, Camilo

1985 *Amazonia Colombiana*. Bogotá. Banco Popular.

DOMÍNGUEZ, Camilo y Augusto Gómez

1990 *La Economía Extractiva en la Amazonia Colombiana*. Bogotá. Tropenbos - COA.

GONZÁLEZ Ñ., Omar

1980 *Mitología Guarequena*. Caracas. Monte Avila Eds.

HOBSBAWN, Eric

1968 *Rebeldes Primitivos*. Ediciones Ariel, Barcelona

IRIBERTEGUI, Ramón

1987 *Amazonas, El Hombre y El Caucho*. Caracas. Ed. Texto.

KOCH - GRÜNBERG, Theodor

1995 *Dos Años entre los Indios*. Bogotá. Ed. Antropos. Universidad Nacional.

MICHELENA y ROJAS, F.

1867 *Exploración oficial por la primera vez desde el norte de América del sur: siempre por ríos, entrando por las bocas del Orinoco, de los valles de este mismo y del Meta, Casiquiare, Río Negro y Guainía y Amazonas, hasta Nauta en el Alto Marañón, o Amazonas, arriba de las bocas del Ucayali. Bajada del Amazonas hasta el Atlántico, comprendiendo en ese inmenso espacio los Estados de Venezuela, Guayana Inglesa, Nueva Granada, Brasil, Ecuador, Perú y Bolivia.*



Viaje a Rio de Janeiro desde Belén en el Gran Pará, por el Atlántico, tocando en las capitales de las principales provincias del Imperio, en los años de 1855 a 1859. Bruselas. A. Lacroix, Verboeckoven, y Ca.ed.

MÜLLER, Sofia

1952 *Beyond Civilization. Brown Gold Publications, New Tribes Foundation.* Wisconsin, USA. Woothword.

ORTIZ, Sergio Elías

1965 *Lenguas y Dialectos Indígenas de Colombia.* En: *Historia Extensa de Colombia.* Tomo 1. Bogotá. Eds. Lerner Academia Colombiana de Historia.

PATIÑO ROSELLI, Carlos

1987 *Aspectos Lingüísticos de la Amazonia Colombiana.* *Boletín de Antropología.* Vol. 6, No. 21:125-140. Medellín, Universidad de Antioquia.

PEREYRA de QUEIROZ, Isaura

1969 *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales.* México. Siglo XXI eds.

PINEDA CAMACHO, Roberto

1988 *El Ciclo del Caucho (1850 - 1932).* En: *Colombia Amazónica: 183 - 208.* Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, Fondo FEN.

RIVERA, José Eustasio

1985 *La Vorágine.* Bogotá. Ed. Oveja Negra.

ROMERO, Manuel

1993 *La territorialidad en los Curripaco.* En: *Informes Antropológicos,* 6:5-31. Santafé de Bogotá. Ican-Colcultura.

TRIANA, Gloria

1985 *Los Puinaves del Inirida. Formas de subsistencia y mecanismos de adaptación.* Bogotá. Ed. Guadalupe.

URUBURU, Sonia y Juan José Vieco

1994 - 1995 *Recopilación de la Historia Oral Río Guainía - Río Negro.* Trabajo de campo, Guainía, Colombia - Venezuela, ms.

USECHE L., Mariano

1987 *El Proceso Colonial en el Alto Orinoco - Río Negro (Siglos XVI - XVII).* Bogotá. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República.

VIECO, Juan José y Uruburu Sonia.

1988 *Diagnóstico socio-económico y caracterización etno-cultural de los curripaco de las cuencas alta y media del río Guainía.* Bogotá. Cider, Universidad de los Andes.

WEBER, Max

1944 *Economía y Sociedad.* México. Fondo de Cultura Económica.

WRIGHT, Robin

1981 *History and Religion of the Baniva People of the Upper Rio Negro Valley.* Tesis Doctoral. Stanford University.