

LOS BARÍ

Su mundo social y religioso

Número monográfico con motivo de los 20 años de la pacificación de los barí venezolanos por los misioneros capuchinos de Castilla (1960-1980).

PRINCIPALES ABREVIATURAS EMPLEADAS

<i>Antr.</i>	Antropológica. Fundación La Salle (Caracas)
<i>Atl.</i>	Atlantis
<i>BIV.</i>	Boletín Indigenista Venezolano
<i>Franc.</i>	Franciscanum (Bogotá)
<i>JSA.</i>	Journal de la Société des Américanistes
<i>JWAS.</i>	Journal of the Washington Academy of Sciences
<i>Kasm.</i>	Kasmera (Maracaibo)
<i>MSCN.La Salle</i>	Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle
<i>MH.</i>	Missionalia Hispanica
<i>Mont.</i>	Montalbán. UCAB (Caracas)
<i>NM.</i>	Nuevo Mundo. Revista de Orientación Pastoral. Caracas
<i>OM.</i>	Objets et Mondes
<i>RH.</i>	Revista de Historia (Venezuela)
<i>RGA.</i>	Revista geográfica americana (Buenos Aires)
<i>RIEN.</i>	Revista del Instituto Etnológico Nacional (Bogotá)
<i>Ven.Mis.</i>	Venezuela Misionera
<i>Zeit.Ethn.</i>	Zeitschrift für Ethnologie

Prólogo

"Cada indígena anciano que muere sin que sus conocimientos sean recogidos, es una biblioteca que desaparece" (Unesco)

Durante mucho tiempo los indígenas «barí» —llamados tradicionalmente «motilones»— han sido objeto de incomprendiones lamentables; entrando, cuando menos, en el campo de la fantasía e imaginación desbordadas del blanco. Desde su calificativo «motilón» —meramente externo, equívoco e inadecuado para expresar la realidad de esta etnia—, pasando por su historia —en gran parte confundida con la de los «yukpa» y otras tribus limítrofes—, y terminando por la actitud de los «civilizados», que han fustigado constantemente su cultura, no rectamente comprendida, y su habitat, injustamente arrebatado, la historia y cultura barí han tenido, salvo raras excepciones, mala prensa y peores tratos.

Desde 1960, fecha en que se contactó, por fin, de forma pacífica y permanente con ellos, se han realizado copiosos estudios sobre su historia, lengua, habitat... Antonio de Alcácer, Oswaldo D'Empaire, Jaulin, Adolfo de Villamañán y otros, han pretendido acercarse a la comprensión de la cultura de este gran pueblo desde las perspectivas históricas y etnológicas.

Sin embargo, a excepción del trabajo, muy elemental, aunque interesante, de Adolfo de Villamañán sobre *Cosmovisión y religiosidad de los barí* no tenemos conocimiento de otro alguno que haya tratado de penetrar con cierta seriedad científica en los aspectos socioreligiosos de aquéllos¹.

1. A. DE VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión y religiosidad de los barí*, en *Antr.* 42 (1975) 3-27. Con anterioridad el mismo autor había publicado algunos artículos en relación a este tema: *Misión y antropología. El mundo según los motilones*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 330-332; *Misión y antropología. Origen de los hombres y cosas del otro mundo según la tradición de los motilones barí*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 269-271. Consideramos que estos dos últimos son de menor altura científica que el citado anteriormente. Los estudios que a lo largo del trabajo irán apareciendo sobre la cultura barí suelen hacer referencia, aunque de modo muy parcial y sin el debido detenimiento, al tema que nos ocupa.

Es lo que ha motivado el presente análisis de este grupo etnológicamente tan característico: LOS BARÍ.

Nuestro trabajo de campo intenta adentrarse en el conocimiento de los *aspectos sociorreligiosos de los mismos desde una perspectiva preferentemente fenomenológica*. Creemos que se presenta, por tanto, con una particular novedad.

Desde el primer momento fuimos conscientes de los riesgos que suponía la pretensión de acercarnos a esta cultura preliteraria.

La falta de conocimiento profundo de su lengua, nuestra condición de «mente occidental», tan diferente a la suya en el modo de entender y expresar el sentido de la vida; la posible reminiscencia de anteriores contactos con la civilización, han sido condicionamientos que han dificultado nuestro intento de penetración en el alma de este gran pueblo. Lo subrayamos desde un principio para no dar valor absoluto a las conclusiones de nuestra investigación. Admitimos las limitaciones propias de estos estudios. El nuestro queda abierto, obviamente, a otras posibles interpretaciones y rectificaciones ulteriores que admitimos ya como presupuesto de elemental honradez científica. Aun suponiendo un esfuerzo por ser objetivos, consideramos que la «objetividad pura» nunca podrá lograrse en estos trabajos. Algunas de estas dificultades hemos intentado superarlas con la preciosa colaboración recibida en la elaboración de nuestro estudio y a la que luego aludiremos.

El método adoptado en nuestro trabajo de campo durante los nueve meses que hemos convivido con ellos, en doble tiempo consecutivo, ha sido el siguiente:

En primer lugar, escogimos dos grupos de los más ancianos y representativos que, en principio, no supieran castellano, correspondientes a los dos sectores principales de los Centros Misionales barí venezolanos: Bokshí y Saimadoyi. Tratamos de recoger todo el material posible que ellos mismos «contaban» sobre su historia, costumbres, mitos, etc., en cintas magnetofónicas.

Por otra parte, nos reuníamos con dichas personas, junto con otras que conociesen, aunque rudimentariamente, el castellano para estudiar esos mismos temas en mesa redonda. Para que contasen lo que habían oído relatar de sus mayores. Después de un intercambio de opiniones entre ellos, a veces muy reposado, nos manifestaban las conclusiones a las que llegaban sobre las preguntas que les hacíamos.

Las cintas recogidas en original barí de un sector fueron traducidas por algunos barí, conocedores del castellano, del otro sector, con el

fin de apreciar las posibles diferencias en las narraciones, que instintivamente ellos mismos anotaban, como posibles tradiciones diferenciadas y en puntos accidentales muy distintas.

Este trabajo en directo sobre su historia, sus mitos, sus costumbres, etc., fue ampliado y revisado en los diálogos mantenidos con los misioneros y misioneras de ambos Centros y con otros misioneros —religiosos y seculares— que habían convivido durante algún tiempo con ellos, en particular en los primeros años inmediatamente posteriores al 1960.

Finalmente nos pusimos en contacto con toda la literatura conocida sobre los barí y que indicaremos en la bibliografía adjunta a este trabajo. La utilizaremos con una actitud crítica que irá apareciendo a lo largo del mismo. Observamos cierta precipitación en algunos estudios realizados por algunos etnólogos y antropólogos en los primeros años de su contacto ².

Nuestro estudio ha sido lento y, creemos, objetivo. Nos hemos situado en línea regresiva: en búsqueda de elementos culturales autóctonos, no adulterados, en lo posible, por el contacto de los civilizados.

Nuestro interés se ha dirigido a adentrarnos en su ayer, partiendo desde su hoy: tratando de descubrir y analizar desde una perspectiva preferentemente fenomenológica el hecho sociorreligioso barí, núcleo esencial de su cultura, expresión viva de sus ideas, valores y sentimientos del grupo.

2. Entre los autores que sobresalen en estos juicios precipitados merece destacar al etnólogo francés R. JAULIN, *La paz blanca*. Introducción al etnocidio, Buenos Aires 1973. En dicho libro, publicado en francés el año 1970, hace ciertas afirmaciones que resultan infundadas desde la antropología. A partir de su experiencia ofrece imágenes muy concretas de lo que él califica de etnocidio, del proceso de negación cultural de civilizaciones vivas, de los barí. Ciertamente, en este proceso de culturación del pueblo barí, se han podido dar situaciones no plausibles desde las ciencias antropológicas. Creemos, sin embargo, que la crítica debe hacerse sin apasionamientos, ni puede estar justificada por meras referencias a la prensa desde su cuartel general parisino. Quizá pueda explicarse su postura al considerar a su libro como «el primer momento de una investigación» (11). Sobre ciertas apreciaciones etnológico-antropológicas que el autor hace en su libro iremos emitiendo nuestro juicio a lo largo de nuestro estudio. Por lo demás, durante nuestra estancia entre los barí y los yukpa, fuimos testigos de cómo se realizaban algunos estudios antropológicos con sólo contactar unos días con ellos, sin el menor rigor científico requerido en estos casos.

Por lo que se refiere al «tema motilón» como objeto de novela, puede consultarse el libro de uno de los grandes novelistas hispanoamericanos de nuestros días E. CABALLERO CALDERÓN, *Azote de sapo*, Madrid 1975, en el que se relata la aventura del profesor Frobenius en la selva barí.

En nuestro trabajo de campo hemos pretendido acercarnos a la comprensión de la cultura sociorreligiosa barí dentro de los límites antes señalados. A este propósito, después de un rápido análisis histórico cultural de dicha etnia, nos detendremos en el examen de su mundo social y religioso, que constituye el punto de interés central de nuestro estudio, presentando, al final, los distintos relatos míticos recogidos por nosotros en cintas magnetofónicas y traducidos lo más fielmente posible al castellano con ayuda de nuestros informadores-traductores barí.

Confiamos en que nuestro estudio servirá para esclarecer la cultura barí, para rehabilitar la auténtica imagen, históricamente tan deformada, del tradicionalmente llamado pueblo «motilón» y para ayudar a los misioneros en la presentación de la «Buena Noticia» de Jesús, que respete lo positivo del mundo social y religioso de esta privilegiada etnia preliteraria.

I. Mundo social barí

A. Acercamiento histórico-cultural

"Diario que formo yo, don Sebastián Joseph Guillén, Tesorero Interino de estas cajas de Maracaibo, de la entrada que hago por el Río Santa Anna, a efecto de continuar la pacificación principiada con la bárbara Nación Motilona...

Expondré algunas cualidades y prerrogativas que concurren en esta Nación Motilona, según lo que hasta aquí he podido averiguar..." (Guillén 1772).



LENGUAS INDIGENAS
ACTUALMENTE HABLADAS EN VENEZUELA

1. Acaguayo	?	Edo. Bolívar y Guayana Esequiba
Akawaio. Cfr. 1		
2. Araguaco	?	T. Delta Amacuro y G. Esequiba
Arawako. Cfr. 2		
3. Arutani	100	Edo. Bolívar
4. Baniva	407	T. Amazonas
5. Baré	238	T. Amazonas
6. Barí	800	Edo. Zulia
7. Caribe	?	Guayana Esequiba
8. Cariná	500	Edo. Bolívar
9. Cariñá	2.776	Edos. Anzoátegui y Bolívar
10. Curripaco	212	T. Amazonas
Gálibi: Cfr. 7		
11. Guaiguay	?	Guayana Esequiba
12. Guajibo	5.397	T. Amazonas, Edo. Apure
13. Guajiro	45.000	Edo. Zulia

14.	Guapichana	2.000	Guayana Esequiba
15.	Guarao	15.000	T. Delta Amacuro, Edos. Sucre y Monagas, Guayana Esequiba
16.	Guarekema	367	T. Amazonas
17.	Japreria	80	Edo. Zulia
18.	Joti	?	T. Amazonas
	Kariná: Cfr. 8		
	Kariñá: Cfr. 9		
	Kurripako: Cfr. 10		
19.	Macusi	?	Guayana Esequiba
20.	Makiritare	4.970	Edo. Bolívar, T. Amazonas
	Makuchí: Cfr. 19		
21.	Mapoyo	200	T. Amazonas
	Motilón: Cfr. 6		
22.	Panare	1.117	Edo. Bolívar
23.	Paraujano	4.306	Edo. Zulia
24.	Patamona	?	Guayana Esequiba
25.	Pemón	11.000	Edo. Bolívar
26.	Piapoko	99	T. Amazonas
27.	Piaroa	1.736	T. Amazonas
28.	Puinabe	240	T. Amazonas
29.	Sapé	150	Edo. Bolívar
30.	Tunebo	?	Edo. Apure
	Wahibo: Cfr. 12		
31.	Waika	5.000	Edo. Bolívar y T. Amazonas
	Waiwai: Cfr. 11		
	Wapichana: Cfr. 14		
	Warao: Cfr. 15		
	Yanomani: Cfr. 31		
32.	Yabarana	64	T. Amazonas
33.	Yaruro	1.427	T. Amazonas y Edo. Apure
34.	Yeral	?	T. Amazonas
35.	Yucpa	2.057	Edo. Zulia

CLASIFICACION GEOGRAFICA

Amazonas: 4, 5, 10, 12, 16, 18, 20, 21, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34.
 Anzoátegui: 9.
 Apure: 12, 33.
 Barinas: 30.
 Bolívar: 1, 3, 8, 9, 20, 22, 25, 29, 31.
 Delta Amacuro: 2, 15.
 Guayana Esequiba: 1, 2, 7, 11, 14, 15, 19, 24.
 Monagas: 15.
 Sucre: 15.
 Zulia: 6, 13, 17, 23, 35.

CLASIFICACION POR FAMILIAS LINGÜISTICAS

1. *Familia Arawak*: 2, 4, 5, 10, 13, 14, 16, 23, 26.
 2. *Familia Caribe*: 1, 7, 8, 9, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 35.
 3. *Familia Chibcha*: 6, 30.
 4. *Familia Tupí-Guaraní*: 34.
 5. *Aisladas o no clasificadas*: 3, 12, 15, 17, 27, 28, 29, 31, 33.

1. UBICACIÓN CULTURAL

Culturamente, los barí contemporáneos, según Beckerman, pertenecen a la época meso-india de Rouse y Cruxent que floreció en Venezuela entre 5000-1000 a. C., aproximadamente ³.

Desde las expediciones iniciales al Lago de Maracaibo en 1529 realizadas por Ambrosio de Alfínger, hasta el año 1622, no se menciona este pueblo con el término «*motilón*», con el que se denominará desde esta fecha hasta incluso después de su reciente pacificación.

Al principio se les denominó *Indios Zulias*, como aparece en varios documentos de principios del siglo xvi, especialmente en los Oficios del capitán Juan de Maldonado, fundador de la Villa de San Cristóbal y pacificador de la región ⁴. Todo ello motivado por su entorno geográfico perteneciente al río Zulia.

Es fray Pedro Simón el primero de los grandes cronistas hispano-americanos que se refiere expresamente a ellos y los populariza con este nombre. En efecto, al referir en su *Noticia Cuarta* la expedición

3. St. BECKERMAN, *Datos etnohistóricos acerca de los barí (motilones)*, en *Mont.* 8 (1978) 255. Cf. R. LIZARRALDE, *Notas etnográficas sobre los indios motilones barí* (M. S.) Inédita, Maracabio 1961.

4. Se trata de un documento que aparece por vez primera en 1622, calificado de investidura del primer gobernador de la provincia de La Grita, creada a propósito de hacer algo con la «nación de Indios, llamados Motilones...». Para este tema, puede consultarse Herm. NECTARIO MARÍA, *Los orígenes de Maracaibo*, Madrid 1959, 404 ss. en cuyas páginas se analiza dicho documento.

Para el tema de la historia barí, pueden consultarse: C. DE ARMELLADA, *Los motilones. Raza indómita desde el siglo xv al xx, 1499-1949*, Caracas 1954; A. de ALCÁCER, *El indio motilón y su historia*, Bogotá 1962; ID., *Los barí. Cultura del pueblo motilón*, Bogotá 1964; ID., *En la Sierra de motilones. Sudores, sangre y... paz*, Valencia 1965; B. de CARROCERA, *Los indios motilones. En el segundo centenario de su primer contacto pacífico (1722-1972)*, en *MH.* 30 (1973) 191-223; St. BECKERMAN, *a. c.*, 255-294.

que comandaba Alonso Pérez de Tolosa, nos indica que, atravesando el valle de Cúcuta, penetró hacia la serranía de los Carates «en la Tierra de los que llaman Motilones hoy día»⁵.

Poco después aparecen los motilones designados con dos nombres que van siempre juntos: motilones y aruacos⁶.

En la segunda mitad del siglo XVIII prevalece el calificativo de motilones, con el que se les ha venido nombrando posteriormente.

Alrededor de 1835 comienza a llamárseles «Yuko»; pero con un matiz particular, impuesto por los colonos: para diferenciarlos de los otros «Yuko» —los yukpa—, que habitaban en la Sierra de Perijá. Estos eran considerados como «motilones mansos»; aquéllos, en cambio, pasarían a la historia como «motilones bravos»: los actuales barí.

En 1950 se introduce otro nombre para designárseles: «*Dobokubí*». Paul Rivet y Cesáreo de Armellada, en un estudio comparativo lingüístico, basado en el Vocabulario inédito colectado por el P. Cata-roja (1738), deciden imponerles este nombre, para designárseles genéricamente⁷.

¿Qué decir sobre estos nombres? Por lo que se refiere al término *motilón* creemos que debe desaparecer de la literatura antropológica. No tiene justificación lingüística ni antropológica. No expresa la propia identidad de estos indígenas y ha sido completamente desconocido por ellos. Los primeros colonizadores lo emplearon para designar a ciertos indígenas que vivían en los márgenes de los ríos Zulia y Catatumbo y que, a diferencia de otros, se cortaban el pelo casi al rape, de

6. PEDRO SIMÓN, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Cuenca 1626. En la *Noticia Cuarta* nos indica: «andaban entre los indios, que se llaman motilones hoy día» (195). En la *Noticia Quinta* vuelve a afirmar: «...fueron metiéndose por entre los indios, que hoy se llaman motilones (que son los que infestan las márgenes de aquel río, y estorban el navegar por él, desde la laguna de Maracaybo) en la serranía de hacia los indios carates, que son los que están a las espaldas de la ciudad de Ocaña, a la vanda del Norte» (379). En la *Noticia Sexta*, al narrar la expedición de Pedro de Ursúa al Maraón, se hace referencia varias veces a «las diversas Provincias de los motilones» (406. 404); «pueblos de los motilones Santa Cruz» (406. 414); «en el pueblo de los motilones» (411); «río de los motilones» (416, varias veces, y 417).

¿Dónde estaban los barí durante el tiempo anterior a esta fecha? Beckerman trata de presentar las distintas soluciones que se han aportado en relación a este problema (a. c. 262 ss.).

6. Cf. St. BECKERMAN, a. c., 265; A. de ALCÁZER, *Los barí...*, 15.

7. P. RIVET - C. de ARMELLADA, *Les indiens motilons*, en *JSA*, 39 (1950) 15-57.

manera particular. Luego, ha pasado a utilizarse sin discriminación para designar a todos los indígenas que llevaban un peinado corto especial.

Además de no ser término autóctono, debemos reconocer que, a partir de la segunda mitad del siglo xx, ha creado una enorme confusión respecto a su aplicación.

Con este mismo nombre han sido calificados otros grupos indígenas de la Sierra de Perijá en sus dos vertientes de Colombia y Venezuela, pertenecientes a la familia caribe y tan distintos culturalmente de los habitantes de las hoyas del Río Catatumbo, Río de Oro y Sardinata⁸.

8. Con el término *motilón* los primeros colonizadores se referían a los aborígenes americanos, para designar a ciertos indígenas, ubicados en las márgenes de los ríos Catatumbo y Zulia, que se cortaban el pelo de forma llamativa, casi al rape. Y así fueron llamados durante siglos. ¡No porque en los últimos tiempos conservasen aquellas costumbres! (cf. A. de ALCACER, *El indio motilón...*, 152). La confusión creada al haber aplicado el término genérico *motilón* a los indígenas que viven a ambos lados de la Sierra de Perijá (Colombia-Venezuela) ha sido nefasta para el pueblo barí. Desde el punto de vista etnológico-antropológico ha significado confundir esquemas culturales tan distintos como el barí y el yukpa. El error proviene del siglo xix y particularmente de principios del xx. Al establecerse los misioneros capuchinos valencianos en la Misión de Santa Marta (Colombia), se observa en las descripciones de misioneros y antropólogos afirmaciones completamente inexactas respecto a su forma de ser, costumbres, etc., aplicando a los llamados motilonos de la Colonia formas de ser y comportarse exclusivamente yukpa. Así, en los informes que presenta Camilo de IBI, recogidos en *Las Misiones Católicas de Colombia*. Labor de los Misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Auraca. Informes año 1918-1919, Bogotá 1919. En su *Cuarta Parte*, titulada Misión de los Indios Motilonos, se cita textualmente en varias páginas dicho informe en el que se confunden constantemente nombres típicamente yukpa, carácter, vestido, costumbres, religión, bravura, etc., con los patrones culturales barí (155-178). Después del estudio sobre la cultura barí nos resulta incomprendible cómo hayan podido aplicarse a ésta elementos radicalmente diversos de la cultura yukpa, si no es porque, en realidad, hubiese ese desconocimiento tan elemental de los barí auténticos. Cf. en esta misma línea Camilo de IBI, *Curiosos datos etnográficos y expedición a la Sierra de los Motilonos*, Bogotá 1919. Pero resulta todavía más sorprendente cómo B. de Carrocera, refiriéndose a dicho misionero, pueda escribir en 1972 lo siguiente: «redujo a los indios motilonos de la parte colombiana y estuvo plenamente consagrado desde 1918 hasta su muerte» (B. de CARROCERA, IBI, Camilo de, en *Diccionario Eclesiástico de España* II, 1114, Madrid 1972). Eugenio de VALENCIA, en su *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilonos* (Colombia) 1868-1924, Valencia 1924, nos habla de *Usos y costumbres de los indios motilonos* (c. III): casas, costumbres... con idéntica confusión (235-237). Igualmente Fr. Jesualdo de BAÑERES, *Motilonos*, Riohacha 1950. Sufren también esta confusión etnólogos tan distinguidos como Bolinder, Teodoro de Booy, Reichel-Dolmatoff, Jahn, etc. El estudio de G. REICHEL-DOLMATOFF, *Los indios motilonos*. Etnografía y Lingüística, en *RIEN*. 2 (1945) 15-115, más 34 láminas preciosas sobre el tema, que suele citarse en este asunto, es preciso interpretarlas

Por lo que respecta al nombre de *Dobokubí* indicado por Rivet-Armellada y adoptado en 1960 por Ginés-Wilbert como el más preferido por el momento para denominar a dicho pueblo aunque, quizá, no el más indicado con su realidad, tampoco es autóctono ni se reconocían por él entre sí, como repetidas veces nos indicaron en nuestras conversaciones con ellos⁹.

Sobre los estudios lingüísticos de Ernst (1887), Jahn (1927), Mason (1950), Reichel-Dolmatoff (1945 y 1960), Rivet y Armellada (1950), Wilbert y Villamañán, este último introdujo, más tarde, el término de autodenominación «*bari-barira*». Con este nombre se designan ellos mismos y se distinguen de todos los otros grupos humanos por ellos conocidos. Es el que aparece en sus mitos y con el que los designaremos en el presente trabajo¹⁰.

como referido a los yukpa. Igualmente los siguientes trabajos que se acostumbra citar con idéntico motivo: W. LÜTHY, *Motilon-Indianer*, en *Atl.* 6 (1934) 268-272; P. HUNGER, *Zur Ethnologie der Motilonen Indianer*, en *Atl.* 21 (1950) 129-131; P. HOLDER, *The Motilonen: Some Untouched Tropical Forest Peoples in North-Western South America*, en *JWAS.* 37 (1947) 417-427. María de BETANIA, *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus americanas*, Madrid, 1964. 114 ss.

Como se apreciaban ciertas diferencias entre los situados de un lado y otro de la Sierra de Perijá y la llamada Sierra de los Motilonen, se trató de distinguirlos con los calificativos de «motilonen bravos» —Sierra de Valledupar— frente a los «motilonen mansos» —ya conocidos anteriormente por los misioneros valencianos—. Pero ambos pertenecían al grupo caribe —yukpa— y de ninguna forma pueden confundirse con los antiguos «motilonen» de los tiempos coloniales, tan distintos en todos los aspectos, como irá apareciendo en nuestro trabajo de campo.

Como muy bien precisa A. de VILLAMAÑÁN: «Los motilonen auténticos y de siempre —como ya hemos advertido— no son los 'yuko' ni los 'yukpa' de la Sierra de Valledupar o de Perijá; el nombre de motilonen que les han colgado a estos indios caribes, se debió, sin duda, a una confusión fundada en la fiereza de algunas de sus tribus. sólo por esto asimiladas a la tradicional fiereza de los motilonen de la época colonial. Los motilonen de verdad son los que viven en las cuencas de los ríos Aricuaisá, Lora, Río de Oro y Cataumbo, tanto en Venezuela como en Colombia» (*Para la pacificación de los motilonen en Colombia*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 217).

Para este tema, pueden consultarse: A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros contactos con los motilonen de Lora y Río de Oro*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 79; A. R. PONS-OTROS, *Los motilonen. Aspectos médico-sociales*, en *Kasm.* 1 (1962) 15 ss.; A. de ALCÁCER, *Los barí...* 25 ss.; *Id.*, *El indio motilón...*, 30 ss. El mismo término «motilón» fue degenerando hasta significar en el Vocabulario de la Real Academia «lego», utilizándose hoy con sentido despreciativo sobre alguna persona.

9. Cf. Hno. GINÉS - J. WILBERT, *Una corta expedición a tierras motilonas*, en *MSCN. La Salle* 20 (1960) 160-161.

10. K. RUDDLE, en su artículo *El sistema de autosubsistencia de los indios yukpa*, en *Mont.* 6 (1977) 565 atribuye a Wilbert el mérito de haber sido el

Por lo que concierne a su *filiación lingüística* no ha sido menos la confusión reinante. En un primer momento se creyó pertenecían a la familia caribe —al stock lingüístico caribe—. Su lengua era considerada como un dialecto más dentro de los diferentes grupos de la gran familia caribe. Fueron confundidos con el origen de los yukpa, que pertenecen a aquella familia.

Hoy, después de los estudios realizados por Rivet-Armellada, podemos afirmar la procedencia lingüística de los barí del antiguo pueblo *chibcha* que pobló los Andes colombianos¹¹. Los barí enlazan con la familia lingüística de pueblos amerindios que se establecieron en la actual Colombia y en la zona ístmica de América Central. Hoy en la región fronteriza entre Venezuela y Colombia. Esta diferencia con los caribe queda también confirmada por los estudios del grupo sanguíneo, cuyos análisis nos presentan resultados de diferencias fundamentales con los caribe¹².

introducir el término «barí» (baríra) —gente— en el año 1962. No estamos de acuerdo con esta opinión, pues A. de VILLAMAÑÁN escribía ya en abril de 1961: «se llaman a sí mismos *barira*» (*Cómo se llaman los motilonos*, en *Ven. Mis.* 23 (1961) 100). Y en ese mismo año, algo más tarde, volvía a escribir: «Observé el placer que experimentaban al reconocerles yo con el nombre de 'barí', que a sí mismo se dan» (*Una expedición que pudo ser trágica*, en *Ven. Mis.* 23 (1961) 247). Podemos, en cambio, admitir, que fue Wilbert quien le hizo adquirir carta de ciudadanía en la antropología actual.

Ciertamente es este nombre el más apropiado y con el que aparecen denominados en sus mitos (narración de sus orígenes...). Directamente significa «gente», sujetos, personas de su propio grupo etnológico. En cuanto a la terminación en «ra» (baríra) pertenece a la parte de Colombia, y no es propiamente plural sino artículo. Las terminaciones en «ra» suelen ser bastante frecuentes en la parte colombiana; con menos frecuencia aparecen también en la venezolana.

11. Cf. P. RIVET - C. de ARMELLADA, *a. c.* Sobre su ubicación cultural chibcha, pueden consultarse: A. de VILLAMAÑÁN, *Cómo se llaman...*, 99; Hno. GINÉS - J. WILBERT, *a. c.*, 160-161. 166-168; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 154 ss. donde se encuentran los argumentos principales a favor de esta procedencia cultural etnológica de los barí. El día 24 de julio de 1960, a pocos días del contacto pacífico definitivo, se realiza la visita de GINÉS - WILBERT en la que, del estudio filológico, se constata el hecho de que se trata realmente de una lengua de la familia chibcha (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Segunda entrada por tierra a los motilonos*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 360; U. SANTOS FUENTE, *El indio motilón barí. Clasificación lingüística, vocabulario, literatura, bibliografía*, Caracas 1973.

12. «La Universidad del Zulia ha realizado un estudio sobre el grupo sanguíneo de ambas parcialidades indígenas [barí-yukpa]. En los días 11 al 14 de diciembre de 1960 se trasladaron al bohío motilón de la Virgen de Fátima los doctores Adolfo Pons, Benigno Pérez y Alonso Núñez Montiel, Director este último del Banco de Sangre de Maracaibo, en compañía de los Padres Misioneros del Tucuco. Se ha demostrado que no son del grupo cari-

Esta identificación con el grupo lingüístico chibcha no evita el reconocimiento de la variedad de patrones culturales de estos pueblos ¹³.

2. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Uno de los temas que con más seriedad y objetividad se han estudiado en relación a los barí ha sido el de su habitat a lo largo de su historia.

Creemos que el adentrarnos en su conocimiento nos servirá, sin duda, para comprender mejor el juicio que durante tanto tiempo se ha hecho sobre la belicosidad de este pueblo.

Desde la época de la Conquista hasta nuestros días, los barí se han visto obligados a defender su territorio aborigen, para mantenerlo intacto frente a los usurpadores incontrolados. Precisamente esta situación de referencia negativa hacia los civilizados es una nota característica que ha quedado fuertemente arraigada en sus tradiciones orales, tal como ellos mismos nos las relatan: constante repliegue de su inmenso territorio ante los repetidos acosos de los civilizados y lucha tenaz, que narran con fuerte imaginación, por defender su habitat.

Siguiendo la línea general de estos estudios, podemos distinguir cuatro períodos en la demarcación sucesiva de su ubicación geográfica ¹⁴.

be al que pertenecen los modernos motilones colombianos de la Sierra de Valledupar» (A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros contactos con los motilones de Lora y Río de Oro*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 79. Para más detalles sobre el estudio hematológico, puede verse: A. R. PONS-OTROS, *a. c.*, 53 ss., en cuyas páginas se analizan los aspectos médicos y el estudio hematológico de los barí.

13. La familia chibcha muestra una gran variedad de patrones culturales, como aparece en el estudio comparativo entre los barí y otros pueblos pertenecientes a la misma familia chibcha, como los muiscas y tunebos (cf. Hno. GINÉS - J. WILBERT, *a. c.*, 166 ss.). Para detalles sobre estos distintos patrones culturales chibchas, puede verse A. de ALCÁZER, *En la Sierra de Motilones. Sudores, sangre y... paz*, Valencia 1965, 15 ss.; F. CAMPO DEL POZO, *Los Agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela*, en *Mont.* 8 (1978) 55-63.

Sobre el origen del hombre americano existen distintas y variadas tesis. Resulta un problema complejo. Para un estudio del encuadre de la familia chibcha dentro de esta problemática, pueden consultarse: J. COMAS, *Antropología de los Pueblos Iberoamericanos*, Barcelona 1974, 15 especialmente; W. KRICKEBERG, *Etnología Americana*, México 1974, en 348 sobre los motilones ubicados al suroeste del lago de Maracaibo; A. KRIEGER, *El hombre primitivo en América*, Buenos Aires 1974, en 43 directamente de los barí; P. J., *Indios del Estado Zulia*, en *Ven.Mis.* 29 (1967) 280-283 (yukpa-guajiro-motilón).

14. Para este tema pueden consultarse: Hno. GINÉS - J. WILBERT, *a. c.*, 161-166; A. R. PONS - OTROS, *Los motilones...*, 16-19; A. de ALCÁZER, *El indio motilón...*, 25 ss.; Id., *Los barí...*, 17-29; J. MONTOYA SÁNCHEZ, *Los barí o*

1.º *Comienzos de la Conquista española hasta fines del siglo XVIII*

El habitat barí comprendía un vasto territorio: gran parte del Estado Zulia de Venezuela (Táchira, Distrito Colón, parte del Distrito Bolívar y del de Perijá, así como la zona baja del río Chama, en Mérida) y del Departamento Colombiano de Santander.

«Un estudio y análisis de los documentos, relatos y hechos históricos ocurridos en las épocas de la Conquista y la Colonia nos permiten concluir que los motilones, para el siglo XVII, ocupaban el vasto territorio de 21.300 Km² formado por las llanuras y abundantes ríos que circundan el Este y Sur del Lago de Maracaibo, comprendido entre el Río Apón, del Distrito de Perijá al Norte; la Serranía de Perijá al Este y la Cordillera de los Andes, en Colombia y los Estados Táchira y Mérida de Venezuela al Sur, llegando por su límite Noroeste hasta las proximidades del pueblo de Gibraltar en el Distrito Sucre del Estado Zulia»¹⁵.

2.º *En el siglo XVIII se inicia una variante en ubicación geográfica debido al acoso de los colonos del Sur. Los barí retiran paulatinamente su influencia sobre las zonas del Sur y la extienden hacia el Norte en las cercanías de Maracaibo.*

«Los indios tratan de extender su influencia por el Norte y por el Este. Así, llega un momento en que avanzan de tal forma con sus incursiones que llegan hasta las mismas puertas de Maracaibo. Atraviesan por otro lado, el río Chama y siembran el terror en los valles de Santa María y San Pedro, al sur de la Laguna. Es en este momento sobre todo cuando dejan sentir su nefasta influencia en las jurisdicciones de La Grita, Mérida, Gibraltar, Trujillo. Por el Oeste la situación no

motilones del Catatumbo, en *Franc.* 13 (1971) 43-44; G. ALVAREZ, *Grupo étnico barí-motilón* (ciclostilado), Bogotá 1978, 1; St. BECKERMAN, *a. c.*, 257 ss., con mapas referentes a los distintos períodos muy conseguidos; lo consideramos el trabajo más completo de todos; B. de CARROCERA, *Los indios motilones*. En el segundo centenario de su primer contacto pacífico (1772-1972), en *MH.* 30 (1973) 193 s. Aunque sea uno de los temas que con más precisión se han estudiado, tenemos que tener en cuenta la observación de Beckerman: «No disponemos de criterios seguros para señalar nítidamente las áreas propias; la sugerencia de que las misiones circundaban el área original de habitación es muy general y no válida si se trata de reconstruir áreas precisas» (*a. c.*, 299-300). St. BECKERMAN, *The Motilones Barí: Reactions to Land Pressure*, Mexico City 1974.

15. A. R. PONS - OTROS, *a. c.*, 16.

varía; tan sólo alguna que otra incursión hacia Ocaña, pero sin adentrarse mucho en el terreno»¹⁶.

3.º *A fines del siglo XIX* se produce una nueva variante en detrimento de su anterior territorio, quedando reducido el área barí.

«A fines del siglo pasado el territorio motilón se extendía desde los ríos Yasa y Negro en Perijá hasta los ríos Zuliano y Catatumbo al sur, dificultando con sus numerosos ataques la construcción en esta época del ferrocarril de Encontrados a Cúcuta. Las exploraciones de las compañías petroleras, desde principio de este siglo, los empujaron hacia el noroeste hasta los ríos Santa Ana, Lora y de Oro, cerca de la Serranía de Perijá. En los años de 1945 al 1947 un estudio aerofotográfico de la región, realizado por el servicio de Cartografía Nacional del Ministerio de Obras Públicas, muestra numerosos bohíos ubicados desde los ríos Yasa y Negro al Norte»¹⁷.

4.º *Desde 1947 hasta nuestros días* se recrudece la invasión, ya más organizada, de sus territorios por la parte de Perijá, llegando a situaciones verdaderamente trágicas durante los años 1958 y 1959. Se queman bohíos, se asesinan cruelmente a los barí ocupando sus tierras de la forma más inhumana. Se ven reducidos en número y obligados a replegarse violentamente hacia la Serranía, donde lograron hacerse fuertes.

Después de laboriosos trabajos en los Ministerios por parte de los misioneros, se obtiene, finalmente, el reconocimiento oficial de la Zona Indígena por parte de los Gobiernos de Colombia y Venezuela. Mediante Decretos-Leyes se declaran Zonas Reservadas los siguientes territorios:

— Parte Colombiana: Zona comprendida entre el río Suroeste, Río de Oro (hasta Caño Tomás), la zona Bobalí comprendida entre los cerros Willcox y Guzmán, Río de Oro y las cabeceras del río Catatumbo.

— Parte Venezolana: Zona comprendida entre la llamada Sierra de los Motilones, Río de Oro, Cerro Abokshánki —llamado Marewa por los indígenas yukpa— y río Kokóma —Sukúmu yukpa—.

16. A. de ALCÁZAR, *El indio motilón...*, 28.

17. A. R. PONS - OTROS, *a. c.*, 17. Para el área del territorio barí durante los siglos XII-XIX, cf. O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí*, en *Kasm.* 2 (1966) 181.

Desde el 5 de abril de 1961 el territorio barí comprende oficialmente una extensión aproximada de 1.470 Km². Está situado entre los paralelos 9° y 9° 50' N. y los meridianos 72° 50' y 73° O ¹⁸.

Resumiendo, los barí han perdido a lo largo del tiempo unas tres cuartas partes de su territorio. Desde esta perspectiva, podemos comprender ciertas afirmaciones que durante siglos se han venido haciendo sobre la belicosidad del pueblo barí. La defensa de sus tierras, frente a los «supuestos civilizados» lo explican a placer.

Actualmente se caracteriza su habitat por el clima de grandiosa selva tropical, con vegetación prolífera, exuberante, por su riqueza vegetal con rica fauna y flora, por su gran reserva hidrográfica, atravesado por numerosos ríos y caños. Todo ello hace que este territorio constituya un verdadero ensueño para el visitante y una constante tentación para los colonos que lo rodean. Para los barí significa una adquisición pacífica de algo suyo en el que se sienten felices y contentos y que pretenden defender contra cualquier intento de usurpación.

3. SÍNTESIS HISTÓRICA BARÍ

La historia del pueblo barí ha sido estudiada principalmente por Alcácer, D'Empaire, Beckerman y otros. Para un conocimiento más detallado y exhaustivo de la misma remitimos a ellos ¹⁹.

18. Texto oficial en *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, año 89, mes VI, n.º 26.520. 197 Ministerio de Agricultura y Cría y de Justicia, Caracas 5 de abril de 1961. Sobre la ubicación en 1960, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 322 con nota correspondiente; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 28-29. Para la descripción de la expedición realizada por Willcox en 1920 por los territorios barí de ambas zonas, puede consultarse con gran utilidad H. Case WILLCOX, *An Exploration of the Río de Oro, Colombia-Venezuela*, en *Geographical Review* 21 (1921) 372-383. De interés para el territorio actual barí, F. M.ª de VEGAMIÁN, *A través de la motilonia*, en *Ven.Mis.* 28 (1966) 214-217. 276-281. 300-305. 324-328. Para división actual de zonas misionales (barí-yukpa), cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Cuatro pueblos motilonos nacen para Venezuela*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 242.

19. A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, esp. 64 ss.; ID., *Los barí. Cultura del pueblo motilón*, Bogotá 1964; ID., *En la Sierra de Motilonos...*, 50 ss.; O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 233-457; St. BECKERMAN, *a. c.*, 255 ss.; C. de ARMELLADA, *Los motilonos. Raza indómita del siglo XVI al XX, 1499-1949*, Caracas, 1954; creemos de notable interés el cuadro sintético de principales fechas de la historia barí que presenta Alcácer en su obra *Los barí...*, 97-103. A. NEGLIA - F. HERNÁNDEZ (eds.), *La Colonización del Catatumbo*, 4vv., Vol. III: *Los Indios Motilonos*, Bogotá 1971.

Para mejor acercarnos al propósito de nuestro estudio, nos interesa, recoger sucintamente las fechas principales, como hitos que marcan las referencias fundamentales de su historia.

Desde que se tienen noticias de contactos o referencias de los mismos, podemos distinguir con Beckerman *seis periodos*:

1.º 1529-1622: Primera exploración seria de la región del Lago de Maracaibo por Alfínger. Durante este primer período no se menciona en documento alguno el término «motilón», aunque aparecen descripciones, relatos de las culturas de los aborígenes que ayudan a iniciar el estudio de estos indígenas.

Los colonizadores de estas tierras se encuentran con un mosaico de unidades lingüísticas y culturales. En espera de ulteriores documentos que puedan clarificar más expeditamente este primer período, existen distintas opiniones sobre su designación primitiva²⁰.

2.º 1622-1772: Por vez primera aparece el término *motilón* con el que se designa a estos indígenas, tal como hemos indicado antes, y se describen algunas de sus características que llamaron la atención a los conquistadores²¹.

Pedro Simón lo populariza. Durante este período surgen distintas poblaciones en torno al área barí. En los relatos pertenecientes a esta época se alude con frecuencia a los ataques que estas poblaciones (Provincias de Mérida, San Cristóbal, Maracaibo, Ocaña, Cúcuta, Salazar de las Palmas, San Faustino y otras) experimentan por parte de este pueblo. Se destaca la importancia de este grupo indígena durante este tiempo y la resistencia que oponen a las incursiones de los conquistadores. Son los primeros contactos indirectos, no pacíficos y señalan momentos cruciales de lucha.

En realidad estos hechos no serán sino consecuencia de una defensa de sus propios intereses amenazados.

20. Además de la bibliografía citada en la nota anterior, pueden consultarse: EL CRONISTA, *Pacificación de los motilonos. Síntesis histórica*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 328-332; 23 (1961) 50-51; C. de ARMELLADA, *¿Cuál es la verdad sobre los motilonos?*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 268-269; Id., *Los motilonos de antaño*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 333-335; B. de CARROCERA, *Los indios motilonos...*, 191-223.

21. Para un análisis del documento en el que se menciona por vez primera el término motilón para aplicárselo a estos indígenas, cf. la obra de Nectario María, citada en la nota 4. Relatos interesantes de este período pueden verse en C. de ARMELLADA, *Los motilonos. Raza indómита...*, 15 ss.

3.º 1772-1818: El 1767 Alberto Gutiérrez apresa a 27 barí; entre ellos, «el intérprete», bautizado como Sebastián José. En marzo de 1772 se logra con ayuda de éste el primer contacto pacífico con ellos. Dicho contacto se sella definitivamente con la expedición dirigida unos meses más tarde (22 de agosto de este mismo año) por Sebastián José Guillén, tesorero interno de las cajas de Maracaibo. Dicha expedición estaba formada por setenta y nueve hombres entre los que se hallaba el capitán Alberto Gutiérrez, fray Fidel de Rala (capuchino) y el intérprete Sebastián José²². Se obtiene un éxito completo. Durante este período se fundan pueblos barí y, salvadas algunas tensiones excepcionales, se vive en paz con los civilizados²³.

22. Contamos con los dos relatos referidos a estas expediciones. Para la expedición dirigida por el capitán A. Gutiérrez, puede verse su publicación, por primera vez, en B. de CARROCERA, *a. c.*, 212-223. Para la dirigida por José Guillén, A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 259-277. Para el estudio de los intentos de pacificación a partir de 1745. pueden consultarse B. de CARROCERA, *a. c.*, 198 ss.; C. de ARMELLADA, *o. c.*, 30 ss.; *Id.*, *Motilones apresados en el año 1767*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 210-211.

23. Para atender a las necesidades surgidas del contacto pacífico con los barí, los capuchinos fundaron algunos poblados. Las fundaciones no se hicieron propiamente en los lugares donde residían los barí, sino que trataban de agruparlos fundando poblados distantes de su residencia habitual natural (cf. A. R. PONS-OTROS, *Los motilones...*, 17 s.). Si se tiene en cuenta, como más tarde veremos, la forma de organización socioeconómica de los barí, nos vemos precisados a pensar que esta separación de sus lugares naturales en la formación de pueblos no estuvo muy conforme con aquella. Puede explicar también cómo este procedimiento, por interesante que desde el punto de vista práctico se presentase, impidió conocer realmente el modo de pensar y de vivir barí, al sacarlos de su habitat natural. Para relación de estas fundaciones, o «reducciones», cf. A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 215 ss.; C. de ARMELLADA, *Estampas de los Pueblos motilones del Zulia (a finale sdel siglo XVIII y principios del XIX)*, en *RH.* 3 (1966) 37 ss.; St. BECKERMAN, *a. c.*, 295. Muy interesantes a este propósito los estudios de C. de ARMELLADA, *Los Pueblos motilones en el siglo XVIII*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 10-12; *Ib.*, 70-72 (Comercio); *Ib.* 120-122 (Iglesias); *Ib.* 136-138 (Iglesia de Santa Bárbara); *Ib.* 170-172; *Id.*, *Los Pueblos motilones en el siglo XIX*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 40-42. Para estos dos períodos, sobre todo para el comprendido por los años 1772-1818 existen informes de sumo interés del Archivo General de Indias, recogidos en *Misiones de los Padres Capuchinos*. Documentos del Gobierno Central de la unidad de la raza en la exploración, población, pacificación, evangelización y civilización de las antiguas Provincias Españolas hoy República de Venezuela 1646-1817. Siglos XVII-XVIII y XIX. Coleccionados bajo la dirección y estudio de Fray Froilán de Ríonegro, Misionero capuchino. Editados y publicados por el Gobierno Venezolano, Pontevedra 1929; esp. los nn. 27. 31. 32. 38. 39. 51. 54. 55. 56. En ellos se hace referencia directa a esta época, desde Sebastián Guillén, números provisionales de indígenas, etc.

4.º 1818-1913: La Guerra de la Independencia, iniciada en 1810, alcanza el área barí. El 28 de febrero de 1813 son derrotados los ejércitos realistas por los republicanos; las poblaciones son saqueadas. En 1818 se abandonan las misiones existentes. En 1821 logra Maracaibo la independencia definitiva de la metrópoli española y los misioneros se ven forzados a abandonar las misiones y a volver a su patria. Con la salida de los capuchinos, los indígenas se dispersan y regresan a la selva, perdiendo gran parte del territorio que ocupaban antes de la primera pacificación. El proceso de aculturación se paraliza, es completamente abandonado, reasumiendo su vida primitiva y original. A excepción de algunos ataques e incursiones esporádicas por tierra, se produce un corte tajante en el contacto con ellos²⁴.

5.º 1913-1960: El descubrimiento de yacimientos petrolíferos hace entrar de nuevo en relaciones de hostilidad entre civilizados y el pueblo barí. Se invade gran parte de su territorio y comienza a disminuir su habitat y población de forma dramática. La exploración y subsiguiente explotación industrial de sus terrenos por las Compañías petrolíferas, la construcción del Oleoducto, el Ferrocarril de Encontrados a Cúcuta y carreteras, así como otras instalaciones, como la entrada de los hacendados, hacen de este período una época triste, de clásica guerrilla en la que van disminuyendo paulatinamente el área barí y su población²⁵.

6.º 1960-hasta nuestros días: El 25 de mayo de 1943 se erige canónicamente el Vicariato Apostólico de Machiques, entregado a los PP. Capuchinos de Castilla (España). Una de sus primeras intenciones fue la de adentrarse en territorio cercano al barí, como sitio de avanzadilla. Así, el 2 de octubre de 1946 fundan el Centro Misional Los Angeles del Tukuku con la finalidad de atender a los indígenas yukpa, al mismo tiempo que vivir en las inmediaciones del territorio barí con el objeto de preparar la campaña para acercarse a ellos definitivamente.

24. Para darse cuenta de lo que supuso el abandono de las reducciones barí y la situación de los misioneros en este período, cf. A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 229 ss.; ID., *En la Sierra de los Motilones...*, 77 ss.; B. de CARROCERA, *a. c.*, 206 ss.; St. BECKERMAN, *a. c.*, 302-304.

25. Para este período pueden consultarse de modo especial: A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 28; A. de VILLAMAÑÁN, *¿Los motilones invaden o son invadidos?*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 276-277; A. R. PONS-OTROS, *a. c.*, 17 ss.; St. BECKERMAN, *a. c.*, 304-319.

El día 20 de mayo de 1947 comienza la campaña aérea de pacificación con el lema «Dádivas quebrantan peñas»²⁶. Por fin, el día 22 de julio de 1960 se logra el tan ansiado contacto definitivo, por helicóptero y por tierra, en territorio venezolano²⁷.

Desde aquel día los misioneros han tratado de lograr, de distintas formas, estar compartiendo con ellos su vida y sus afanes, en constante proceso de integración cultural. Los propósitos siguen siendo los de abrirse a una nueva cultura, aunque sin dejarse absorber por ella²⁸.

26. Para esta etapa, puede consultarse, principalmente, al iniciador de esta campaña, C. de ARMELLADA, *Los motilonos...*, 55-83.

27. Sobre este contacto definitivo existe abundante bibliografía. Presentamos alguna de ella en la que se narran directamente estos acontecimientos. A. de VILLAMAÑÁN, *Los motilonos*. Descubierta nueva tribu, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 225-229; *Id.*, *Los misioneros capuchinos establecen contacto con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 230-235; *Id.*, *Primeros días de amistosa convivencia de los misioneros en los bobíos motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 257-261. 291-298. 321-327; *Id.*, *Segunda entrada por tierra hasta los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 358-364; *Id.*, *Primeros contactos con los motilonos de Lora y Río de Oro*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 79-83; *Id.*, *Una expedición que pudo ser trágica*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 246-249; P. de SANTELLOS, *Tres horas con los motilonos*. Los misioneros capuchinos pacifican por fin a los motilonos, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 262-264; R. de RENEDO, *Llegamos por aire y por tierra a los "bravos motilonos" y nos quedamos con ellos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 298-300; *Id.*, *Pacificación de los indígenas barí-motilonos*, en *Ven.Mis.* 42 (1980) 228-230. 233; *El primer contacto pacífico con los motilonos*, en *BIV.* 8 (1963) 83-85; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 251 ss; *Id.*, *Los barí...*, 78 ss.; R. JAULIN, *La paz blanca...*, 24-28; St. BECKERMAN, *a. c.*, 319. Conservo en mi poder, por atención de A. de Villamañán, una copia de los artículos que irán apareciendo en *Ven.Mis.* sobre *Los barí cuentan su historia*. En ellos se recogen las impresiones de los barí sobre la pacificación definitiva. Hasta el momento de la publicación de nuestro estudio ha aparecido sólo el primero de ellos, en *Ven.Mis.* 41 (1980) 27-30; C. de ARMELLADA, *Pulsación indigenista. Los Capuchinos entraron a la región de los motilonos*, en *Ven.Mis.* 42 (1980) 226-227.

Para el contacto con los barí de Colombia, cf. B. OLSON, *For This Cross I'll Kill You*. Carol Stream, III, Creation House 1973, 81-94; A. de VILLAMAÑÁN, *Para la pacificación de los motilonos en Colombia*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 217-218; R. JAULIN, *o. c.*, 85-109. 189 ss.; St. BECKERMAN, *a. c.*, 321-322.

28. Para este proceso lento, pero de respeto hacia la cultura barí, cf. A. SETIÉN PEÑA, *Los motilonos de ayer y de hoy*, en *Ven.Mis.* 33 (1971) 306-307. 376-378; *Id.*, *El pueblo barí y otros pueblos indígenas*, en *Ven.Mis.* 42 (1980) 234-236; G. ALVAREZ LÓPEZ, *¿Educar o civilizar?* (Problemas del actual sistema de educación en los sectores indígenas), en *NM.* 75 (1977) 188-190; *Id.*, *Bogotá: una comunidad indígena hoy*, en *NM.* 68 (1976) 109-111; *Id.*, *Una comunidad indígena hoy* (Análisis de un modelo comunitario), en *NM.* 85 (1979) 66-70; *Id.*, *Barí-motilonos: Veinte años de contacto*, en *Ven.Mis.* 42 (1980) 242-248.

4. CONFIGURACIÓN PSICOSOMÁTICA

Sobre el modo de ser del pueblo barí se ha escrito en abundancia, si bien no siempre con acertado sentido crítico²⁹.

Las primeras relaciones que conservamos en torno a este tema se refieren a ellos como a «gente belicosa, pueblo salvaje y cruel, amante de daños y asesinatos, pánico de los civilizados, atrevidos y fieros»³⁰.

Es la idea que sobre el pueblo barí se conserva durante los dos primeros períodos de su historia. Este ha sido también, con cierta frecuencia, el modo de pensar y de expresarse sobre ellos en la época inmediatamente anterior al 1960 y, aún después, en ciertos medios de información.

Es en el inicio del tercer período de la historia barí cuando nos encontramos con apreciaciones más objetivas, más directas y más cercanas a la verdadera configuración psicosomática de este gran pueblo que manifiesta una gran riqueza antropológica.

Guillén nos relata en su Diario de 1772, con un sentido de auténtica admiración ante ellos, algunas de las cualidades observadas en su primer encuentro. Entre ellas, hace resaltar la índole agradable y dócil de los barí, su religiosidad de la verdad, su oposición al hurto, su recíproca sociabilidad, su unión fraternal y mancomunidad, su laboriosidad y su respeto a los mayores...³¹.

Hoy nos hallamos en situación de mejor conocimiento de este pueblo. Y después de un estudio más sereno y objetivo, contrastadas opi-

29. Cf. A. BORJAS ROMERO, *Una visita a los indios motilonos*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 314-318; A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia con los motilonos*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 321-323; A. de ALCÁZER, *El indio motilón...*, 38-46; ID., *Los barí...*, 27-29, 35-36, 45, 46; A. R. PONS-OTROS, *a. c.*, 19-28; O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 286-299; R. LIZARRALDE, *Notas etnográficas sobre los indios motilonos barí* (M. S.) Inédita, Maracaibo 1961; ID., *Los barí...*, Caracas 1975; M. GONZÁLEZ C., *Los indios motilonos y sus costumbres*, en *Ven. Mis.* 32 (1970) 369-371; R. JAULIN, *o. c.*, 99-100; P. J., *Así son los motilonos*, en *Ven. Mis.* 32 (1970) 22-23.

30. Pedro Simón los califica de «gente belicosa» (*o. c.*, 600). El resto de estas características negativas se constata en el Documento de 1622, antes citado, de NECTARIO MARÍA, *o. c.*, 404; J. BESSON, en su *Historia del Estado del Zulia*, t. I, Maracaibo 1943, 103 define a los «motilonos» como «tribu brava, indómita y en todo momento en guerra con los españoles». Para los juicios de la historia antigua desde esta misma perspectiva, cf. St. BECKERMAN, *a. c.*, 266 ss.; A. de ALCÁZER, *El indio motilón...*, 39 ss.

31. Cf. S. J. GUILLÉN, *Diario*, recogido por A. de ALCÁZER, *El indio motilón...*, 275-276.

niones y examinados sus mitos y su historia, podemos acercarnos con sentido más objetivo a señalar sus características psicosomáticas más sobresalientes y que más llaman la atención a los que contactan con ellos.

Entre sus cualidades psicoculturales merecen destacarse:

- Conciencia y alta estima de su propio grupo étnico, como pueblo diferente de los demás. De ahí arranca una especie de orgullo tribal sano, de superioridad, frente al resto de los grupos por ellos conocidos, incluidos los blancos, celoso de su cultura y de su independencia, pero sin racismo. El mito de sus orígenes, como veremos más tarde, lo confirma satisfactoriamente. El barí es un enamorado de lo suyo: su gente, su selva, sus tradiciones...

- Equilibrio psíquico, manifestado en un propio sistema orgánico de pensar, sentir y actuar en conformidad con este alto concepto que tienen de sí mismos. Creemos que esto puede explicar el gran sentido comunitario que manifiestan y la reacción violenta subsiguiente contra todo lo que signifique ingerencia en lo que consideran de la comunidad barí: territorio, costumbres, vidas de sus miembros... Sus personas y sus bienes merecen el máximo respeto de los propios y de los extraños.

- Animo de pronta vivacidad, reposado, sereno y tranquilo; pacífico con los suyos y no pendenciero ³².

32. Su modo de pensar sobre el mundo y el hombre son primarios y simples. Satisfechos de sí mismos y de sus tradiciones, exigen respeto a todo cuanto se relacione con ellos: su habitat, sus vidas... Precisamente es ésta una de las características que más sobresalen, como veremos luego, en sus mitos y en la que intentan basar su organización social de mutuo respeto y de no ingerencia con los otros pueblos que conocen.

Este hecho no parece concordar con la mala prensa que el pueblo barí ha tenido entre los civilizados y con la leyenda negra formada en torno a la agresividad natural barí. Creemos que es preciso acudir a otras motivaciones ajenas a ello para explicar su tradicional hostilidad y fiera. El aprecio por todo lo suyo —por lo que consideran suyo desde antiguo—: sus tierras, personas, tradiciones... podría aclarar de modo más correcto y aceptable ciertas actitudes agresivas, históricamente confirmadas, de este pueblo, como legítima autodefensa. Refiriéndose a este sentido de respeto del pueblo barí, escribe con acierto A. de ALCÁCER: «En esto se echa de ver el alto concepto que el motilón posee de la paz; de tal forma que la lucha contra el blanco es por estricta necesidad, para defenderse de ataques o para recuperar las posesiones perdidas en manos de los supuestos civilizados» (*Los barí...*, 68). En esta misma línea se mueve R. JAULÍN (*o. c.*, 294). Los barí no son naturalmente agresivos; más bien hay que calificarlos de personas que defienden su libertad, sus tierras, sus mujeres, sus hijos: lo que consideran suyo. Para todo lo referente

- Amante de la verdad y opuesto a cualquier simulación o mentira y opuestos al hurto. Es ésta una de las cualidades que más admiraba Guillén en su Diario: «Es uno de los inviolables atributos entre ellos la religiosidad de la verdad, abominando con tedio la mentira. Reputan por delito capital el hurto y francamente ofrecen al necesitado lo que pide»³³.

- Gran espíritu de intuición y observación, sobre todo con los desconocidos y susceptibles en un primer momento de reacciones fuertes contra posturas de extraños no suficientemente clarificadas.

- Al principio manifiestan un espíritu receloso, tímido, taciturno, desconfiado y reservado, hasta que descubren que sus interlocutores merecen confianza a la que se abren con amplia generosidad, alegría y compartiendo todo lo suyo, mostrándose vivos, inteligentes y despiertos. Su simpatía es característica y su sonrisa a flor de labio proverbial, como muestran los mitos sobre sus orígenes. Su respeto, hospitalidad y simpatía comunicativa con los extraños fueron mandados ya por su dios tribal, como veremos.

- Amantes de la vida que es intangible y que la proclaman con cierta dignidad personal. Con sentido práctico de vivir al día, opuesto a lo que signifique sumisión a la sociedad de consumo, previsión y preocupación excesiva por el futuro³⁴.

- Quieren ser libres, no viviendo prisioneros de nada ni de nadie. «El pueblo barí es un enamorado de lo suyo: ama su selva y se identifica con ella hasta el punto de solidarizarse con su belleza y su misterio»³⁵.

a la leyenda negra barí, cf. *La leyenda negra del motilón*, en *Ven.Mis.* 28 (1966) 176-179 (artículo recogido de «Crítica», Maracaibo); A. BORJAS ROMERO, *o. c.*, 317.

Aun admitiendo la alta estima que el barí tiene de su propio grupo étnico —su orgullo tribal—, disintimos de A. de Alcácer en la manera de interpretar su estancamiento cultural y hermetismo. Dicho autor pretende motivarlo desde su altivez y orgullo que le lleva a considerar su propia cultura como la mejor y al resto dignas de desprecio (*Los barí...*, 35-36). Creemos que en esta situación de estancamiento han contribuido factores socioculturales, ambientales, históricos... muy diversos y complejos, resultando, según nuestra opinión, demasiado simplista la motivación aportada por Alcácer.

33. S. J. GUILLÉN, *o. c.*, 275.

34. Creemos que este atributo del pueblo barí es uno de los que más dificultan la inculturación actual barí. Los nuevos valores que les ofrece la sociedad de consumo, como el ahorro, la previsión para el futuro, etc. no encajan fácilmente en su manera de interpretar y de vivir su libertad en la selva.

35. G. ALVAREZ, *Grupo étnico bari-motilón* (ciclostilado), Bogotá 1978, 5.

- Evita en lo posible conflictos con los de su propia raza desde un sentido altamente comunitario, sin inmiscuirse en otras familias, respetando la institución familiar e intimidad de la misma.

- El barí es gran caminante a paso ligero, pero sin correr en sus grandes recorridos, sin descansar y sin hablar³⁶.

- Con gran sentido de su propia dignidad para no embriagarse, a pesar de conocer y tener a mano todos los materiales con los que se confeccionan las bebidas fuertes. Una cualidad que de veras extrañaba a Guillén en comparación con el resto de otros pueblos³⁷.

Estas y otras cualidades que irán apareciendo a lo largo de nuestro trabajo de campo, manifiestan los altos valores antropológicos de este pueblo. No es extraño se haya podido con toda justicia, escribir sobre ellos: «El pueblo barí es una comunidad sana. En la panorámica nacional es el grupo humano más completo y perfecto»³⁸.

36. Esta forma de ser nos llamó la atención desde los primeros instantes que tuvimos que emprender el viaje con ellos a través de su selva. Su carácter, pero también los condicionamientos ambientales —trópico, trochas estrechas por las que resulta prácticamente imposible caminar juntos, silencio impresionante de la selva...— pueden explicar el silencio de los barí en sus largas distancias de recorrido. El barí somete a sus hijos, ya desde pequeños, a estos entrenamientos de largo recorrido...

37. «No acostumbran estos Indios más bebida que es la del agua, y no hay duda que a esta virtud debe dársele de justicia el atributo de singular y admirable, porque siendo todo Indio inclinado a la embriaguez y teniendo éstos a la mano todos los materiales de que se confeccionan y fabrican las bebidas fuertes, como son la palma que destila el vino, el maíz y yuca de que forman la chicha y masato, a ninguna se aplican, esto es hablando de los que he comunicado hasta aquí y residen en los cinco consabidos Pueblos, no siendo menos digna de notar la especialidad de no comer el caimán ni de sus huevos, cuando para toda calidad de Indios es una vianda de tanta estimación y aprecio» (S. J. GUILLEN, *o. c.*, 276-277). Esto mismo hay que decir respecto al fumar. Los barí son una excepción entre los indígenas de su entorno, por lo que llamaron también la atención de los que contactaron con ellos en 1960. «No fuman; creemos que tampoco se emborrachan; en el bohío no vimos otra bebida fuera del agua» (A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 325). Esta misma apreciación la encontramos en A. de ALCÁZAR, *En la Sierra de los Motilones...*, 60.

38. A. SETIÉN PEÑA, *Los motilones de ayer y de hoy*, en *Ven.Mis.* 33 (1971) 306. Motivo por el que se ha podido escribir de los barí: «Es una raza interesante y que tiene grandes valores; es una riqueza antropológica para Colombia y Venezuela que deben ayudarlos, protegerlos de la ambición de tantos, estimularlos a elevar su nivel de vida, sin permitir que nadie, bajo ningún pretexto destruya esa raza y esos valores» (M. GONZÁLEZ C., *a. c.*, 371). Cf. J. MONTOYA SÁNCHEZ, *a. c.*, 45. Ya en el *Documento de Santa Fe* del 5 de julio de 1783 se afirmaba: «Los tales indios —refiriéndose a los llama-

Por lo que se refiere a su configuración *somática* se han verificado estudios pormenorizados desde su último contacto pacífico con ellos. A ellos nos remitimos para mayores detalles³⁹.

Todos estos estudios resaltan las diferencias considerables con los caribe, particularmente con sus vecinos más inmediatos, los yukpa.

El barí presenta, por lo general, unos rasgos mongoloides bien proporcionados en su configuración somática. Su altura media fluctúa entre 1,60-1,65 en los hombres y 1,50-1,60 en las mujeres⁴⁰.

Presentan unos rasgos expresivos y dignos en todo su cuerpo: buena musculatura; braquicéfalos, cara color trigueño, castaño oscuro, bronceado. Frente ligeramente combada, pómulos algo salientes; pelo liso, no suelen encontrarse personas calvas ni canosos; ojos negros, grandes, salientes, con brida mongoloide y penetrantes con el característico pliegue epicántico interno; cejas y pestañas despobladas en los más ancianos. Totalmente lampiños; con frecuentes escoriaciones de la piel; boca ancha; dentadura bien formada y conservada; labios angostos y finos, con sonrisa constante característica; nariz pequeña, algo abultada en los extremos; rostro con frecuente mancha pigmentaria mongoloide. Particular agudeza auditiva; hombros amplios, sin grasas; tórax espaciado y musculoso; físico destacado en la mujer; manos y dedos anchos; piernas gruesas y musculosas; pies muy desarrollados, con gruesa callosidad, con dedos abiertos y extendidos, bastante abiertos en sus membranas y con pronunciada separación del dedo gordo. Total: en cierta forma, figura bien proporcionada y atlética⁴¹.

dos motilonos— son los más prácticos e inteligentes de aquellos territorios» (cit. por A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 214); P. J., *Así son los motilonos*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 22-23.

39. Pueden consultarse las obras citadas en la nota 29 de Borjas, Villamañán, Alcácer, Pons - Otros, D'Empaire, Lizarralde, M. González C., J. Montoya Sánchez.

40. Hemos recogido aquí la opinión de A. R. PONS - OTROS, *a. c.*, 19, basada en la verificación «in situ» en los primeros años de su contacto pacífico definitivo. Opinión con la que, prácticamente, concuerdan cuantos han contactado con los barí. A. BORJAS ROMERO, *a. c.*, 316, propone como media regular entre 1,70 a 1,75, lo que no consideramos sea exacto.

41. Como dato etnológico interesante los autores resaltan el haberles llamado la atención el desarrollo pronunciado del dedo gordo del pie izquierdo. No coincidimos con la explicación que aportan: «Nos explicamos esto porque el motilón fija su arco en el suelo y lo sostiene con el dedo gordo del pie izquierdo, el cual soporta la tracción» (A. BORJAS ROMERO, *a. c.*, 316). Precisamente una de las diferencias con los yukpa es ésta: mientras los yukpa realizan de esa forma el tiro de arco, los barí raramente lo hacen. Tienen suficiente fuerza para colocarlo en alto y raramente con el pie. Ellos mismos lo consideran denigrante, sintiéndose superiores a sus vecinos. La explicación que

5. ESTRUCTURA DEMOGRÁFICA

Otro de los puntos misteriosos de este pueblo es el de su demografía a lo largo de su historia. Durante los siglos XVI y XVII se desconoce en absoluto el número de su población. Desde los primeros contactos no pacíficos hasta el siglo XVIII existe una gran confusión. Dada la amplitud de su territorio y las frecuentes incursiones en tierras civilizadas motivaron con frecuencia que la fantasía de los civilizados cayese en afirmaciones un tanto legendarias sobre la población concreta barí. El problema de determinar concretamente su demografía en estos siglos resulta, prácticamente, imposible.

Los mismos censos verificados por los misioneros ya en el siglo XVIII adolecen de ciertas precipitaciones e irregularidades: se verifican sin el debido control y globalmente, con dificultades infranqueables que podemos suponer, por lo que no ofrecen la garantía científica suficiente. Podemos adoptar una actitud de sospecha justificada ante las cifras que aparecen durante este tiempo⁴².

Hacia el 1767 el censo da como resultado la cifra de unos 2.000 barí, residentes en varios pueblos.

Otro censo realizado en 1783 ofrece como resultado el de 921 habitantes. Y el censo realizado antes de la Guerra de la Independencia, en 1810, arroja el número de 1.025, si bien supone una compilación restringida.

Por lo que respecta a las cifras arrojadas en los años inmediatamente anteriores o posteriores a la última pacificación barí, Villamañán escribe: «Todos los censos que hasta ahora se han dado han sido completamente fantásticos, fundados únicamente en el territorio por ellos

podría presentarse como satisfactoria es la siguiente: los barí, además de andar siempre descalzos por la selva, lo que les obligaría a cierta distensión de los dedos, sostienen la cabuya o cordcles para hacer las flechas y arcos con dichos dedos y las mujeres los utilizan para tejer.

42. Beckerman estudia detenidamente el tema a lo largo de los distintos períodos de la historia barí, a partir de su primera pacificación (*a. c.*, 291-322). Para los cuadros de población barí durante todo este tiempo, puede consultarse el mismo artículo (295-299), expuestos con todo detalle. Cf. también A. JAMIN, *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*, Caracas 1927, 62, 70; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...* 173, 216-218; *Id.*, *Los barí...*, 20-25; C. de ARMELLADA, *Estampos de los Pueblos motilonos...*, 35 ss.; A. de VILLAMAÑÁN, *Los motilonos. Cuántos son y dónde viven*, en *Ven.Mis.* 34 (1972) 84-87; B. de CARROCERA, *o. c.*, 194-196; C. de ARMELLADA, *Los Pueblos motilonos en el siglo XVIII*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 12.

ocupado y por los bohíos o casas comunales, que se podían contar desde el aire. Hoy sabemos que un grupo de unos 50 individuos pueden tener hasta seis o siete bohíos, que habitan con una periodicidad seminómada. Su bravura en defenderse de los ataques de los enemigos contribuyó a las exageraciones»⁴³. Por otra parte, al contacto con nuestra civilización, los barí tuvieron que pagar su cuota a las epidemias, para las que no estaban debidamente preparados. La disminución del territorio y población barí se han notado, especialmente, en los grupos locales limítrofes a la civilización. En Venezuela, en los primeros años, hubo un centenar de muertos, número que se duplicó en Colombia, donde la atención médica era mucho más deficiente⁴⁴.

A principios del año 1970, los misioneros capuchinos realizan otro censo, ya de carácter más científico, verificado con fotografías de todas las familias tomadas en frecuentes visitas, etc. Y se señalan 563 en territorio venezolano. En la parte colombiana, por algunas visitas particulares que Villamañán realiza y por informes recibidos se calcula en unos 300 habitantes⁴⁵.

43. A. de VILLAMAÑÁN, *Los motilones...*, 84. Creemos que este hecho es una de las que más ha contribuido al «mito motilón» tradicional y que debemos tener en cuenta para no hacer afirmaciones excesivas sobre la población barí, como con cierta frecuencia se hace.

44. Creemos exagerada la opinión de R. Jaulin, para quien las cifras de muertes con tal motivo ascendieron a un 50 por ciento (*o. c.*, 9. 27). Su postura respecto a este tema está motivada, principalmente, por la tesis que propone en su obra sobre el «etnocidio» y a la que nos referiremos repetidas veces a lo largo de nuestro trabajo de campo. Beckerman, en cambio, aparece más moderado al referirse a esta situación en la que los barí fueron diezmos (*a. c.*, 321-322).

Esto no hace que quitemos importancia a la situación dramática de los primeros contactos del año 1960 con los barí en cuanto al descenso de población se refiere. Hemos podido recoger de nuestros informadores barí y de A. de Villamañán cuanto concierne a este período. Aun después de la pacificación y de la presencia pacífica de los barí en la misma ciudad de Machiques, estos han sufrido asesinatos, envenenamientos, destrucción de sus bohíos por parte de hacendados y otras personas interesadas en que no se llevase este acercamiento pacífico al pueblo barí. En las Navidades de 1960, a cinco meses del contacto pacífico con ellos, desciende un helicóptero, que no procedía de la Misión, sino entrado por el río Arikuaisá, repartiendo bocadillos de carne envenenada, produciendo una situación lastimosa en el bohío de *Karibáidakái*. Y en mayo de 1963 son atacados por el río *Ihki* (Río de Oro) por incontralados (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Los barí cuentan su historia*, IV, en *Ven.Mis.* 42 (1980) 106-111). Para años después, A. de VILLAMAÑÁN, *Grave situación que confrontan los motilones*, en *Ven.Mis.* 27 (1965) 413-317.

45. A. de VILLAMAÑÁN, *Los motilones...*, 84. Cf. St. BECKERMAN, *a. c.*, 319-320; R. LIZARRALDE, *Los barí*, Caracas 1975. Sobre las declaraciones que

En los primeros días del año 1975 se vuelve a realizar otro censo con el siguiente resultado: 868 individuos distribuidos en 206 familias: 441 varones y 427 hembras ⁴⁶.

En los primeros días de diciembre de 1978, fecha en la que estábamos realizando este trabajo de campo, obtuvimos del Equipo Misionero dedicado a los barí el censo de población de los distintos poblados y caseríos existentes en la parte venezolana. Lo consideramos con la suficiente garantía científica y lo representamos gráficamente, a continuación, en histogramas de rectángulos yuxtapuestos.

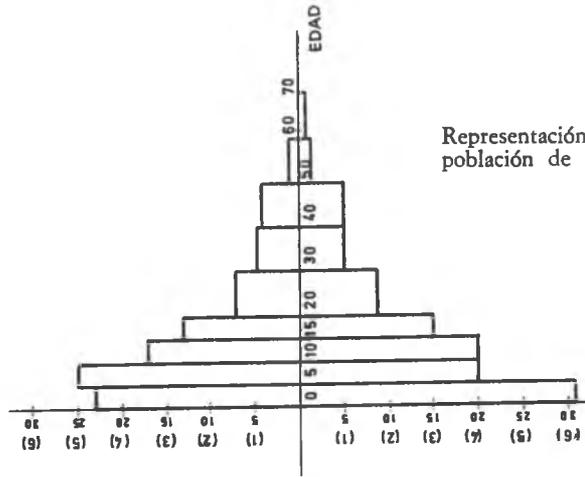
El censo corresponde a los siguientes poblados y caseríos: Saimadoyi - Bokshí - Kugdayí - Yégbachí - Aragtōba y Cerro - Bachichídda - Somemé e Ischirabayiró - Dakūma.

Existen otros caseríos y poblados barí en esta zona: Primavera - Campiña - La Serrita - Altamira - Campo Rosario... Algunos de ellos los visitamos, aunque no nos fue posible hacer un censo fiable. De todas formas, son pequeños grupos-familias que no cambian significativamente el presente censo y que, por otra parte, van progresivamente integrándose en los otros poblados con más futuro.

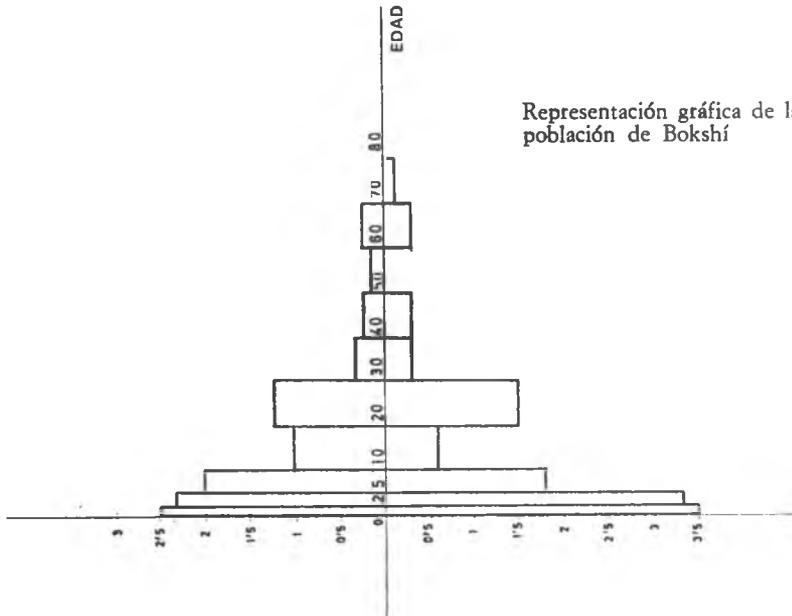
En la presentación gráfica, el eje vertical señala el intervalo de edad; el eje horizontal el sexo: la derecha corresponde a los varones y la izquierda a las hembras. El eje vertical de intervalo comprende en todas las representaciones la edad entre 0-5 a 70 años, a excepción de la población de Bokshí que incluye hasta los 80.

hizo B. Olson los días 9 y 10 de agosto de 1964 en relación al censo realizado por él en la parte colombiana, debemos admitir la opinión de Jaulin, compartida por algunos misioneros de la zona venezolana de aquel entonces: «B. Olson no hizo nunca el menor censo» (a. c., 191); cf. St. BECKERMAN, a. c., 319-321.

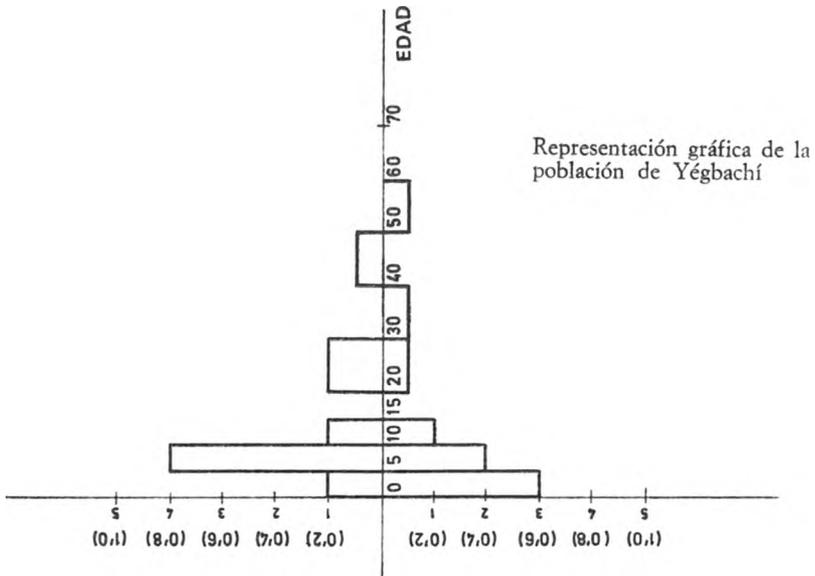
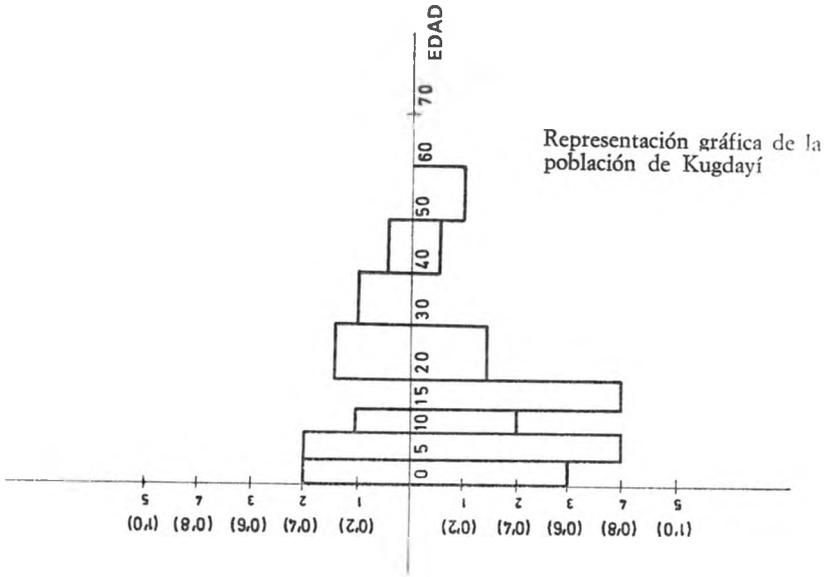
46. A. de VILLAMAÑÁN, *Aumenta la población motilona o barí según censo recientemente efectuado*, en *Ven.Mis.* 37 (1975) 72-75.

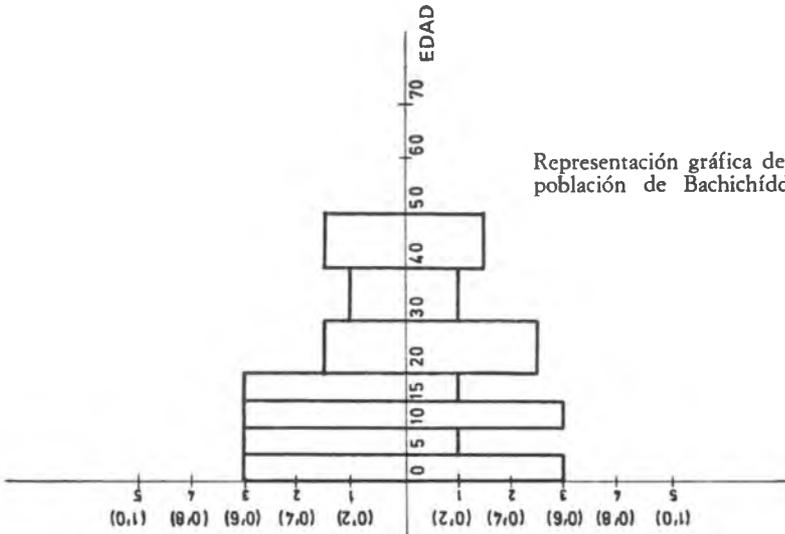
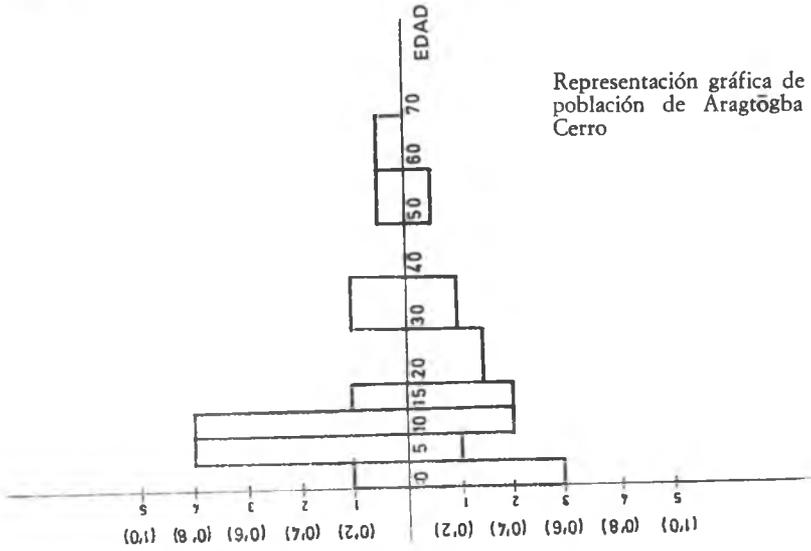


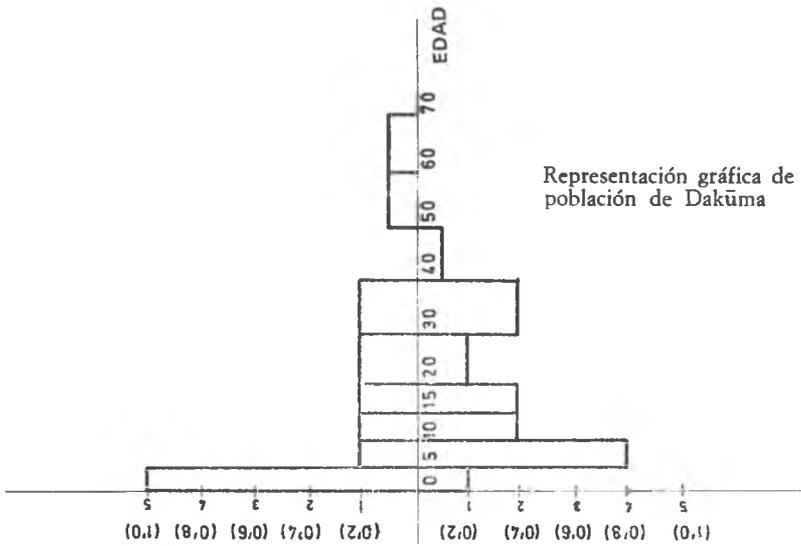
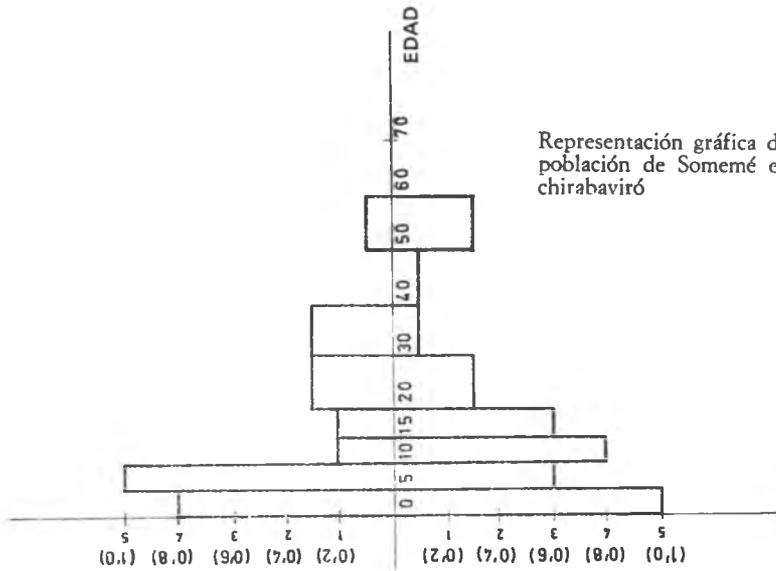
Representación gráfica de la población de Saimadoyi



Representación gráfica de la población de Bokshí







6. ACCESO AL MUNDO BARÍ

Durante nuestra estancia entre los barí mantuvimos contacto con varios poblados situados en la zona venezolana. Sin embargo, nuestro trabajo de campo, como ya hemos indicado, se realizó en los *Centros Misionales* existentes en dicha zona: *Saimadoyi* y *Bokshí*. Los seleccionamos intencionadamente: por considerarlos los más representativos para realizar nuestro estudio. En efecto, además de ser los dos poblados que tenían mayor número de habitantes, eran los dos Centros pilotos de esta zona, encontrándose en ellos componentes de distintos grupos antiguos barí. Estas circunstancias favorecían nuestro propósito.

Saimadoyi: «Sueño del turista», como alguien dijo al descender del caballo en su primer viaje a este poblado. La Sierra Abokshánki (Maréwa para los yukpa) y la Sierra de los Motilones forman como una pared que se va cerrando hasta resguardarlo por sus costados. Los ríos Barakái y Bachichídda se juntan en el mismo poblado, cerrándole el cerco y acariciando sus pies hacia el Este. Está formado por casitas de madera y palma (se ha iniciado ya su nueva construcción con materiales más resistentes), puestas en simetría casi perfecta de derecha a izquierda del mismo. Capilla, Escuela, Dispensario, Equipo Misionero integrado por tres Hermanas de María Inmaculada (familiarmente conocidas por Misioneras de la Madre Laura) y un veterano capuchino (P. Licinio Luis), junto a los 237 barí allí residentes, es lo más sobresaliente de este poblado⁴⁷.

47. Además de los poblados y caseríos sobre los que se realizó el censo, visitamos *Campo Rosario*, *Primavera*, *Altamira*, *Santa Rosa* y *La Serrita*. *Campo Rosario*, a 13,50 kms. de la carretera de Machiques-Colón, desvío izquierda según se va hacia el Puente del Catatumbo (Puente Ecuador); a una distancia de 110 kms. desde Machiques hasta el desvío y a unos 7 kms. del Puente del Catatumbo. Se encuentra un grupo barí de unos 74 habitantes, provenientes de la parte de Yera hacia abajo, en su mayor parte. Habitan en casas arregladas por la Compañía Petrolera Shell, bastante destartaladas. De momento, atendidos por unas Hermanas misioneras. *Primavera*: bajando desde el Catatumbo y pasando el río Lora y el Arikuaisá encontramos un desvío a la izquierda (derecha desde Machiques-Colón), a 13 kms. se encuentra este otro grupo barí. En nuestra visita no tuvimos suerte; por la situación de la casa pudimos apreciar la habían abandonado hacía unos meses; posiblemente por motivos de nueva plantación del conuco. Era la zona propiamente barí antigua; se encuentran en el llamado Rodeo de un montecillo entre haciendas de civilizados. Siguiendo la carretera desde Lola (puesto del desvío para Primavera) se encuentra *Altamira*, donde reside otro pequeño grupo barí; a 21 kms. de Lola. Por último, entre el río Santa Rosa y Río Negro se encuentran *Santa Rosa*, a 20 kms. de desvío hacia la derecha viniendo del Catatumbo y

Bokshí: Poblado barí ubicado en la cabecera del Río de Oro (I^hkí) —que divide las fronteras colombiana y venezolana— y Sierra de Perijá, es el Centro Misional más apartado de la región del Zulia. Para llegar a él por la parte del Catacumbo se utiliza la carretera Machiques-Colón hasta el puente del Catatumbo, desde donde se navega en canoa durante siete u ocho horas entre paisajes formados por el río y la vegetación verdaderamente paradisíacos. Y recibe el nombre precisamente del cañito que se encuentra en aquel lugar.

Por su peculiar situación de aislamiento geográfico, el poblado se ha ido transformando con calma y con criterios de inculturación respetuosa en un grupo social abierto, al mismo tiempo que conservando los moldes sociales propios barí, particularmente en su sistema marcadamente mancomunitario. Sus casitas, ya casi todas ellas de cemento y de zinc, construidas por ellos mismos y observando costumbres de situación característica barí. Capilla, recientemente reconstruida con estilo de casa comunal antigua, Escuela, Dispensario, Bohío (que se alza como testimonio afectivo de la antigua «Soáikái» —casa comunal de palma real— y un Equipo Misionero integrado por tres Hermanas Misioneras de la Madre Laura y el P. Gregorio Alvarez, joven capuchino, junto a los 109 barí allí residentes, constituye lo más notable del mismo⁴⁸.

Nuestro trabajo de campo lo iniciamos, en cuanto nos fue posible, con previo vaciamiento de toda idea preconcebida. Fue la recomendación más encarecida que nos hicieron los misioneros y la actitud que

La Serrita, con seis familias, más un grupo de solteros. En estos tres últimos sitios la población barí censa, en total, unas 50 personas. La situación de estos poblados y caseríos es bastante deplorable, a pesar de los esfuerzos de los misioneros por atraerles hacia emplazamientos con más futuro. Para la historia de *Campo Roserio*, cf. R. JAULIN, *o. c.*, 111 ss.

Para un mayor conocimiento del Centro de Saimadoyi, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Saimadoyi y Baradancu. Estaciones Misionales de la Motilonia*, en *Ven. Mis.* 29 (1967) 353-355; *Id.*, *Centro Misional de Saimadoyi*, en *Ven. Mis.* 30 (1968) 244-247; *Id.*, *Así nace un pueblo. Centro Misional de Saimadoyi*, en *Ven. Mis.* 31 (1969) 34-37; *Id.*, *Navidad en Saimadoyi. Celebran por primera vez con los motilonos las Hermanas Lauras*, en *Ven. Mis.* 31 (1969) 86-89; *Id.*, *Saimadoyi, Agdoda, Bogsí* (Tres residencias de las Hermanas Lauras entre los motilonos), en *Ven. Mis.* 31 (1969) 188-191; *Id.*, *Nueve años viviendo con los motilonos*, en *Ven. Mis.* 31 (1969) 230-232; A. SETIÉN PEÑA, *Los motilonos de ayer y de hoy*, en *Ven. Mis.* 33 (1971) 306-307. 376-378.

48. Para conocer mejor el origen y situación de este Centro, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Estaciones Misionales de la Motilonia: Orocori, Berikogsanda y Bogsí*, en *Ven. Mis.* 29 (1967) 396-399; R. de RENEDEO, *Tragedia en la Motilonia. Agua y fuego destruyen dos Estaciones Misionales*, en *Ven. Mis.* 32 (1970) 314-315; G. ALVAREZ, *Bogsí: una comunidad indígena hoy*, en *NM.* 68 (1976) 109-111; *Id.*, *Una comunidad indígena hoy*, en *NM.* 85 (1979) 66-70.

llevábamos teniendo en cuenta nuestra postura fenomenológica: pretendíamos que el mundo social y religioso barí se manifestase expeditamente como fenómeno propio, sin forzarlo con previas interpretaciones. Con esta intención escogimos informadores y traductores barí para que nos ayudasen en nuestro estudio. Entre ellos, se impone señalar, por orden de importancia, los siguientes:

1.º *Informadores pertenecientes a Saimadoyi*

Akairagdóu, Adolfo
 Akuéro, Fernando
 Ukschurí, Emiliano
 Koronbará, Luis Asebo
 Abrúma, Lorenzo
 Akokdakái, Arturo
 Akirikdá, José

2.º *Informadores pertenecientes a Bokshi*

Comunidad de hombres
 Comunidad de mujeres
 Iktobarí, Basá
 Okiáno, Alirio
 Akogdakágda, Francisco (Atáida)
 Akairogbá, Pablo
 Addó, Juana
 Ayibáschki, Israel
 Abusánki, Agustín
 Okshabí, José

3.º *Traductores*

Bakéki, Jesús
 Arurí, Daniel
 Ashundubá, Flory
 Anbiá, Josefina
 Abigyá, Florentina
 Karebadóu, Daniel
 Abaktuséba, Octavio

También debemos resaltar la aportación ofrecida por los Equipos Misioneros de ambos Centros en cuanto se refiere a informaciones de los primeros tiempos del contacto pacífico del 1960.

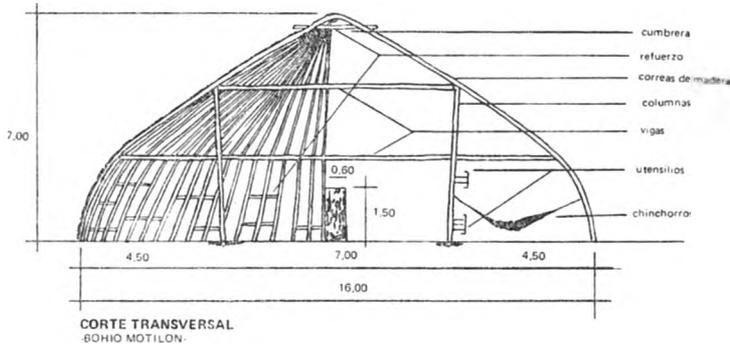
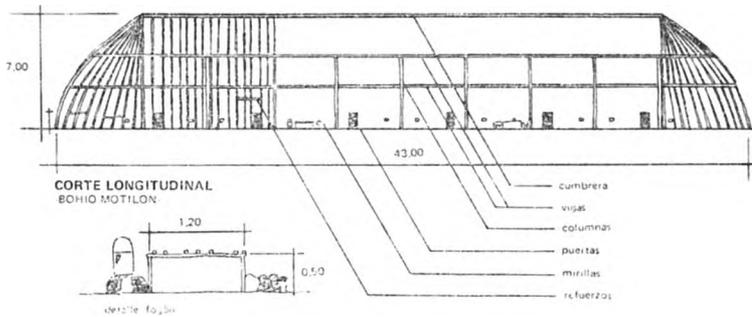
Por lo que respecta a la transcripción de términos originales barí hemos preferido hacerlo de modo uniforme, a pesar de que, en algunas ocasiones, hemos podido apreciar ciertas variantes existentes entre los que pertenecieron a distintos grupos antes de 1960. No obstante, cuando lo consideremos de interés para nuestro trabajo, señalaremos también dichas variantes. La transcripción de los términos originales barí nos ha supuesto un detenido análisis y repetidas experiencias. Recogíamos los diversos términos en cintas magnetofónicas haciéndoselos repetir a distintas personas —hombres, mujeres, niños— para poder apreciar la pronunciación coincidente y, a veces, las posibles diferencias entre ellos. Para indicar en nuestro trabajo los posibles matices del sonido de las vocales, nos serviremos de signos particulares sobre las mismas. Así, en el término *Sabasëba* hemos podido apreciar una cadencia particular en los más ancianos, apenas perceptible, pero que consideramos interesante y más primitiva que la de las personas jóvenes, por la que nos hemos visto precisados a transcribirla con diéresis sobre la e. Este mismo método lo utilizaremos en casos de vocales alargadas, indicándolo con una rayita sobre la vocal pertinente. No obstante, admitimos las posibles correcciones futuras, cuando se hagan estudios lingüísticos más serios y directos sobre la lengua barí. Por lo que respecta a los vocablos toponímicos, nuestra transcripción se verificó, si se quiere, con más precisión, por la ayuda aportada «in situ» por el profesor Elbano Vivas, del Pedagógico de Caracas.

B. Aspectos sociales: Organización social - socioeconómica y tradiciones

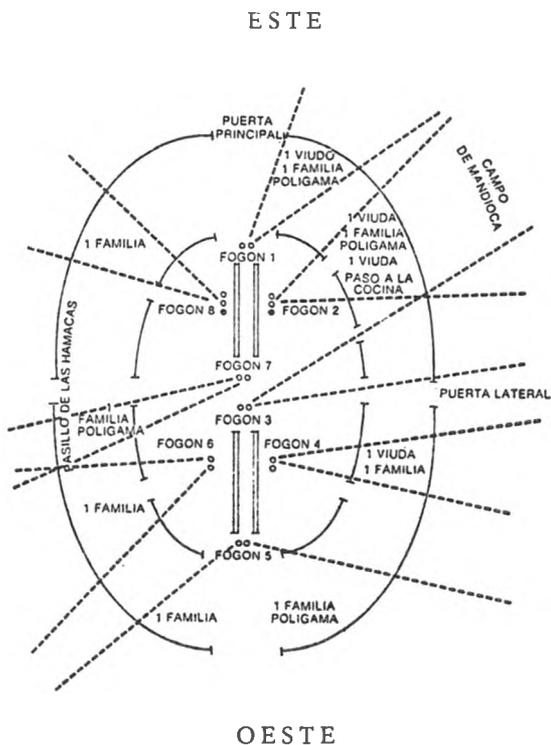
“Mantienen entre sí una recíproca sociabilidad y, según se averigua, trabajan y cultivan sus haciendas de comunidad y semejantemente exigen de ellas lo que cada uno de ellos necesita para el diario alimento de sus familias...”

No viven sujetos a superior que los domine, y según lo que pude examinar, sólo observan una fraternal unión procediendo en todo de unánime conformidad y sólo hay entre ellos algunos a quienes prestan más atención, porque se aventajan en la agudeza de sus discursos y siendo mayores en edad, dan la Ley a los jóvenes ilustrándolos con la narrativa de las hazañas y tragedias de tiempo inmemorial, cuyas Historias tienen archivadas en la biblioteca de la memoria” (Guillén 1772).

“El bohío motilón es uno de los elementos culturales más valiosos dentro de su cultura y el más representativo” (Villa-mañán).



Esquema del bohío *Karibáidakái* («Virgen de Fátima») tal como se hallaba en diciembre de 1960, según reproducción gráfica de PONS - OTROS, *a. c.*, 32-33 y completada por nosotros en algunos detalles interesantes.



Ejemplo de casa barí (Orobia, año 1964): Distribución de los fogones y las familias, según R. JAULIN, *o. c.*, 50. Cf. nota 62 de nuestro trabajo para su identificación exacta.

1. ORGANIZACIÓN SOCIAL BARÍ

Uno de los elementos culturales que ya llamó poderosamente la atención de los que en siglos pasados contactaron por primera vez con los barí fue su organización social. Esta constituye un conjunto de mecanismos visibles, fuertemente integrados, en los que se tiene en cuenta, a la vez y con extraordinario equilibrio:

- su gran sentido comunitario y respeto a la comunidad,
- su consideración especial en relación a la particularidad del individuo y de la familia, dentro de la comunidad más amplia del grupo.

La libertad personal y familiar en perfecto entendimiento con las exigencias colectivas del grupo constituyen las características esenciales del pueblo barí. Sobre este pilar descansa y funciona la comunidad primitiva barí, tal como se manifiesta en toda su organización social, ya desde su misma infraestructura material.

1.1. *Su habitat*

La casa comunal barí —«Soái-kái»— (casa de palma) es el símbolo de esta manera tan característica de relacionarse entre los distintos miembros del grupo humano que la comparten ⁴⁹.

49. *Bobío* es el término que se utiliza para designar, en ciertas regiones, las grandes casas comunales, colectivas de los indígenas. Antiguamente se les llamaba «buhío» (cf. PEDRO SIMÓN, o. c., *Quinta Noticia*, 379 y *Sexta Noticia*, 412. 419). Sobre el significado del bohío barí escribe, muy acertadamente, Beckerman: «El patrón especial de la casa barí está ligado íntimamente a su estructura social» (o. c., 311).

Para los temas de su ubicación, construcción y descripción, pueden consultarse: A. BORJAS ROMERO, *Una visita a los indios motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 317; A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia con los*

Desde la descripción y comprensión de este fenómeno material podemos adentrarnos y descubrir el significado de su organización y concepción sociales.

«El bohío motilón, se ha escrito con toda justificación, es uno de los elementos culturales más valiosos dentro de su cultura y el más representativo»⁵⁰.

«La casa es la unidad humana fundamental: sus ritos de entrada, su forma, la disposición de las familias y sus relaciones recíprocas, forman un todo»⁵¹.

El bohío fue lo que en primer lugar llamó la atención de los civilizados en sus contactos por tierra y por aire con el pueblo barí. Este no es nómada, sino plurirresidencial, estructurando una comunidad o grupo residencial muy especial. A simple vista, el mundo social barí se manifiesta como constituido por un conjunto de elementos estructurales muy simples. Sin embargo, a medida que nos vamos acercando e internando en su comprensión, va apareciendo una estructura, en su misma organización, rica en su simplicidad, lo más completa posible y en la que se van entremezclando el sentido práctico de un modo particular de vivir y de una comprensión más amplia del mundo y del hombre que se transparenta en sus mitos. La organización social barí integra con admirable sentido práctico y con una naturalidad nada común las coordenadas de toda auténtica convivencia social y a las que antes aludíamos.

El bohío aparece, en medio de la selva, como todo un símbolo de una infraestructura social y cultural característica del pueblo barí.

motilonos, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 324; ID., *Segunda entrada por tierra hacia los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 259; ID., *Diez años entre los motilonos*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 200-203; ID., *La vivienda entre los motilonos*, en *Ven.Mis.* 33 (1971) 54-55; ID., *Los motilonos. Cuántos son y dónde viven* en *Ven.Mis.* 34 (1972) 84-87; A. de ALCÁZER, *El indio motilón y su historia*, Bogotá 1962, esp. 35-37; ID., *Los bari. Cultura del pueblo motilón*, Bogotá 1964, 37. 50-51; A. R. PONS - OTROS, *Los motilonos. Aspectos médico-sociales*, en *Kasm.* 1 (1962) 29-34; Hno. GINÉS - J. WILBERT, *Una corta expedición a tierras motilonas*, en *MSCN. La Salle* 20 (1960) 173 ss.; O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí*, en *Kasm.* 2 (1966) 190-198; M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres de los motilonos*, en *Ven.Mis.* 30 (1968) 56-57; ID., *Los indios motilonos y sus costumbres*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 369-371; S. PINTON - R. JAULIN, *La maison barí et son territoire*, en *JSA.* 61 (1972) 31-44; A. JAULIN, *La paz blanca*, Buenos Aires 1973, 46-72. Puede ilustrar la comparación con la estructura social de la cultura chibcha «tuneba» (cf. J. WILBERT, *Zur Sozialstruktur der Tunebo Antropologica*, en *Antr.* 57 (1960) 159-174).

50. A. de VILLAMAÑÁN, *La vivienda...*, 54.

51. R. JAULIN, o. c., 77.

Según el mito de origen de los barí, los primeros barí —Saimado-yí— nacieron, como luego veremos, de un grupo familiar primitivo surgido de las piñas tropicales, partidas por Sabaséba.

También la «*Soái-kái*» se parece a una piña partida por el medio, si bien de grandes proporciones. La relación entre mito y realidad adquiere en este caso un perfecto paralelismo: se presenta como todo un mundo al que se pretende dar un sentido profundo y fundarle con radicalidad.

En relación a la ubicación y construcción del bohío es todo el grupo el que se pone en actividad.

Antes de la construcción de aquél, se inicia una especie de inspección del terreno por los máximos responsables de la comunidad.

El sitio tiene que presentar unas características particulares, impuestas por las necesidades ambientales y de subsistencia:

- Se ubica siempre cerca de caños de ríos: el agua se considera elemento esencial de subsistencia: para abastecerse de agua y pesca suficiente para comer;
- debe situarse siempre en una altiplanicie con el fin de protegerse de posibles inundaciones en tiempos de lluvia tropical; se rechaza cualquier sitio húmedo o pantanoso;
- debe estar cercano a terreno fértil, para contar con el conuco que ha de servir de medio de subsistencia de la comunidad⁵²;
- por último, debe estar dentro de los límites señalados —correspondientes a cada grupo—.

Una vez que se ha logrado dar con el sitio apropiado para la construcción, se prepara el conuco: se hace una tala de árboles... y se comienza la plantación de los medios de subsistencia, para contar con sus productos, una vez terminado el bohío.

Es entonces cuando se inicia propiamente la construcción del bohío. Se hace una tala y limpieza de cierta extensión de terreno —aproximadamente unos 200 metros a la redonda— para que quede como área libre, para su construcción. Y se comienza a acarrear los materiales precisos.

La dirección del mismo corresponde propiamente al «Ñatubái» o jefe del grupo, si bien es acompañado en su responsabilidad por otras

52. *Conuco*: Con este término designamos la parcela de tierra en la que colectivamente se cultiva todo lo necesario para la subsistencia de los miembros de un bohío.

personas entendidas en la materia en un clima de corresponsabilidad. Toda la comunidad se pone a las órdenes del primero, que distribuye los distintos roles u oficios según sus tradiciones.

A los hombres les corresponde talar el material más fuerte, cortar madera y bejucos y acarrearlos a hombros hasta el sitio anteriormente seleccionado.

A las mujeres y niños les pertenece recoger la palma regia —«Soái»— para construir la casa comunal.

El material empleado era de calidad distinta, según los distintos puntos del bohío a los que se destinaba.

Cada uno cumplía su función propia. Entre los materiales utilizados, podemos indicar los siguientes:

- Karikká: Cañahuate (columna del bohío).
 - Birokbóbbá: Desconocida su traducción (columna de apoyo).
 - Loksó: Sin traducción posible (madera rajada, colocada en posición horizontal).
 - Kéki: Mopora (de arriba a abajo —vertical—).
 - Siragbú: Yaya (une el armazón del bohío, posición horizontal).
 - Trabú: Yaya gigante (posición vertical de la base del vértice).
 - Asakbóbbá: Madera que va dando la forma redonda al bohío.
 - Trunkarú: Madera más fina (va de arriba a abajo del bohío).
- Muchos nombres barí. Se desconoce su traducción.

Y, por supuesto, la palma regia —«Soái»— de la que recibe el nombre el bohío —casa de palma regia—.

Una vez que se habían preparado todos los materiales, se comenzaba a poner la infraestructura del bohío.

Para la buena marcha de la construcción, el Ñatubái escogía a varias personas —todos varones— para ocupar los distintos puestos claves en la dirección del mismo, bajo su inspección general.

Es donde mejor se trasluce el sentido comunitario participativo. Siendo el bohío la fundamental estructura barí, de ahí que sea en su construcción donde resplandezca con mayor claridad su modo de concebir la organización social y vivirla.

El Ñatubái escoge a cuatro personas de su confianza y entendidas en el asunto del que se trata y les señala a cada una su propia misión. Los nombres que cada cual recibe, y que arrancan de su milenaria tra-

dición, corresponden a los distintos nombres que se daban a los distintos palos que servían de soporte del bohío.

Cada uno de ellos se situaba en su puesto correspondiente desde el que supervisaba y dirigía la construcción.

- Ñatubái: Jefe del bohío y primer jefe de construcción. Ocupaba el puesto del palo central —viga maestra— que atraviesa todo el bohío desde arriba, como sostén fundamental y el que da consistencia a toda la casa comunal. Era el sitio más importante y, a la vez, el más arriesgado.
- Abyíyibái: Segundo jefe de construcción. Nombre correspondiente al palo que sostenía las partes laterales de arriba. Ukshurí asegura llamársele también a este segundo jefe Rurübibái.
- Ibáibaibái: Tercer jefe de construcción. Nombre correspondiente al palo que sostenía las partes laterales más pequeñas.
- Atakiromínaibaibái: Cuarto jefe de construcción. Nombre correspondiente a los palos laterales más bajos.
- Akschayromínibaibái: Quinto jefe de construcción. Su nombre correspondía a los palos que rodeaban el bohío por dentro, donde iban guindados los chinchorros.

En toda esta concepción aparece un excelente sentido de unidad y de responsabilidades compartidas, si bien dirigidas por el principal responsable de la comunidad, expresado en formas culturales de corte arquitectónico.

A las mujeres les correspondía en la construcción el entregar la palma a los hombres para ir recubriendo desde arriba hasta abajo la cubierta del bohío⁵³.

Con el fin de finalizar la construcción del bohío lo antes posible, acostumbraban invitar a otros barí de distintos grupos para que les ayudasen en dicha tarea.

53. Las mujeres entregaban la palma a sus respectivos maridos o familiares; pero no propiamente en la parte que correspondía a sus propias familias, en contra de lo que afirman algunos autores; cf. A. D'EMPAIRE, *o. c.*, 191; R. JAULIN, *o. c.*, 47; A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión y religiosidad de los barí*, en *Antr.* 42 (1975) 19. El reparto de los sitios que han de ocupar las distintas familias se realizaba una vez terminado el bohío, como luego veremos. La construcción del mismo es plenamente mancomunitaria: ni propiedad ni uso particular; no se realiza ni con sentido de propiedad personal o familiar, ni siquiera referida ya al uso determinado de las familias.

La construcción solía durar entre mes y medio a dos meses, si se trataba de bohíos de mayores proporciones.

Durante este tiempo, por lo general, iban y venían del bohío anterior que seguía sirviendo de residencia habitual hasta que tenían terminado el nuevo. De madrugada salían del bohío viejo al que volvían de nuevo al atardecer.

¿Cuál era la forma del bohío? El bohío es todo él un perfecto logro de arquitectura primitiva con una estructura sencilla, inteligentemente ideada y realizada a la perfección.

Se comienza asentando en la tierra las bases infraestructurales del mismo con palos, fuertemente enlazados con bejucos, en forma circular. Unos y otros palos se van uniendo hasta llegar a la cumbre en la que quedan apuntalados todos ellos por el Natubái en la viga maestra. Los medios utilizados para levantar la infraestructura son, por tanto, de naturaleza simple y muy primitiva, pero ofrecen la máxima seguridad en la construcción.

Sobre el modo de construir estas casas comunales se ha escrito bastante, aunque no siempre con la debida exactitud. Alcácer es uno de los autores que con mayor brevedad y precisión recoge lo referente a este tema. Dice textualmente: «Plantan aquéllos —varones— en el suelo varios palos resistentes, especie de columnas, y sobre los mismos tienden cuatro travesaños formando un cuadrilátero. Apoyándose en dichos palos colocan luego otros de menor grosor, los que vienen a unirse en la parte superior de la choza, en donde queda la cumbre: una gruesa viga que sirve de contrapeso a las fuerzas laterales. En sentido longitudinal y como formando una red algo tupida colocan otros troncos, cortados por la mitad, los que quedan unidos a los primeros por medio de resistentes bejucos. Mientras tanto, las mujeres han ido amontonando las hojas de palmera real, llamada por los motilones «soaira», y llegado el momento, las van acercando a los hombres, quienes desde dentro y comenzando por arriba, las colocan con extrema habilidad en el almacén, de tal forma que el estípite envuelva el tronco y la palma quede por fuera. Al mismo tiempo, otras mujeres se dedican a elaborar las cestas y los chinchorros que servirán, como nuevos muebles, y utensilios para comodidad de todos»⁵⁴.

El bohío, respetando siempre su forma elíptica, piramidal, rematada en cumbre recta y techumbre de palmas, puede tener distintas dimen-

54. A. de ALCÁCER, *Los bari...*, 50-51.

siones, según el número de las familias de las que se componga el grupo que debe acoger.

En los contactos realizados inmediatamente después de la última pacificación, se constataron bohíos con una media de 10 a 60 m. de largo por 8 a 25 de ancho y unos 10 a 12 m. de altura, según los distintos casos⁵⁵.

El bohío, como casa comunal, es, fundamentalmente, el lugar de comidas y de descanso familiar. Lo que explica sus características apropiadas a tales funciones prácticas.

El interior está compuesto de tres naves. Dos situadas entre la pared y las estacas que actúan de rodrigones, y otra constituyendo la parte central del bohío, donde se encuentran los fogones.

En las dos primeras naves, que recorren todo el bohío, se respira un ambiente familiar casero: en ellas se encuentran guindados los chinchorros a cierta distancia y a distintas alturas formando distintos pisos, según el número de habitantes. Los utensilios personales, como flechas, guayucos, etc., se hallan hundidos en la pared del techo o cuelgan de las estacas o de los bejucos y cabuyas que se desprenden del techo.

La nave central está ocupada por los fogones y en ella se desarrolla todo lo referente a la comida y al intercambio de tradiciones...⁵⁶.

Dos puertas principales, situadas hacia Oriente y Occidente, respectivamente, de altura media de 1,50 m., servían de acceso principal al bohío. En los bohíos de mayores proporciones había otras puertas pequeñas laterales, principalmente para situaciones de emergencia. Todas ellas permanecían cerradas con palmera regia durante la noche como sistema de protección y de defensa.

El bohío quedaba iluminado únicamente por algunas ventanillas, o mirillas llamadas «*ōká*», situadas a unos 40 cm. del suelo, por las que se hacía entrar una mínima claridad durante el día que favoreciese la visibilidad dentro del bohío, tanto para preparar la comida como para las tareas de tejer que realizaban las mujeres y preparar material de pesca los hombres.

55. Para la descripción de los bohíos tal como se encontraban en la última pacificación, dimensiones, etc., puede consultarse la bibliografía indicada en nota 49. R. Jaulin afirma que las dimensiones de los bohíos oscilaban entre 5 a 15 m. de alto, por 6 a 20 de ancho y 10 a 43 de largo (*o. c.*, 48).

56. Existían tantos fogones cuantas familias existían en el bohío, en contra de lo que afirma O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 193. En este caso, el fogón era utilizado por la familia en sentido extenso, no sólo por padres e hijos.

Alrededor de las naves laterales el suelo estaba cubierto con esterillas, usadas preferentemente para el trabajo de las mujeres (se sentaban mientras tejían e hilaban) y para dormir las mismas (especialmente cuando tenían niños pequeños).

El interior del bohío, oscuro, presentaba una temperatura ciertamente agradable en medio de la selva.

La inauguración del mismo constituía toda una fiesta comunitaria con ritos especiales, aunque sencillos.

Se avisaba a los bohíos vecinos para que participasen también en la alegría. Hacia las nueve de la mañana comenzaba el acto propio de la inauguración.

Los varones se ponían en fila india. La abría el Ñatubái o jefe del bohío, seguido de los otros corresponsables de la construcción, seguidos del resto de los hombres y niños. Daban tres vueltas consecutivas a todo el interior del bohío por las naves laterales: una primera con el arco (*Karí*), otra con el chuzo (*Schuddá*) y, por último, otra con las flechas (*Chí*).

En cada una de esas vueltas iban tocando con dichos objetos las paredes, al mismo tiempo que proferían unos ensalmos, recitados personalmente de manera repetida a lo largo de todo el recorrido y que más tarde analizaremos con detención. Estos ensalmos los iniciaba el Ñatubái a quien seguía, luego, el resto de los asistentes.

La finalidad mágica que pretendían era evidente: evitar en el bohío la existencia de los famosos pitos, cucarachas y otros insectos o animales pequeñitos que tan funestas consecuencias comportaban para los barí, como agentes de graves enfermedades, sobre todo para los pequeños.

Mientras los varones realizaban estos ritos de inauguración, las mujeres y niñas curioseaban desde fuera, mirando por las puertas y ventanillas y riéndose, según ellas mismas confiesan.

Una vez terminado este rito de inauguración, se pasaban los objetos a los sitios que a cada familia les hubiese correspondido en la distribución realizada con anterioridad por el Ñatubái.

La colocación en el bohío se realizaba también con un cierto orden de preferencia y con un sentido de convivencia en el que se respetase al individuo y a las distintas familias.

Se observaba el siguiente orden: El Ñatubái ocupaba, junto con su familia, el primer sitio a la izquierda de la puerta de entrada. El segundo jefe —*Ibáibaibái*— se situaba, junto con su familia, en el primer sitio

a la derecha. El tercero —*Abyiyibái*— al lado del Ñatubái con su propia familia. Seguidamente se distribuían el resto de las familias de las que constaba el grupo, según la distribución efectuada por el Ñatubái⁵⁷.

Toda esta operación solía terminar hacia el mediodía. Colocaban sus corotos personales y familiares y se echaban a dormir.

Dentro de la distribución familiar existía también un orden de preferencia, en la indicación de los chinchorros —lugar para dormir—, impuesto por el sentido práctico, tan característico del pueblo barí. Los jóvenes ocupaban el sitio más alto, los viejos en medio y las mujeres, con los niñitos abajo, en esterillas apropiadas.

La parte que le correspondía a cada familia pasaba a ser disfrutada por ésta con todas sus consecuencias. Las mujeres de cada familia eran las encargadas del aseo de su propio departamento. El bohío solía estar limpio, aunque nuestros informadores subrayan la gran preocupación que tenían los papás para corregir a sus niños en este aspecto, con el fin de que lo mantuviesen debidamente curioso, lo que no era tan fácil de conseguir.

Sin embargo, tal como aparece con toda claridad en sus mitos, lo testifican los ensalmos de la inauguración y lo reconocen nuestros informadores, la salubridad del bohío no era tan obvia ni tan deseable como es decantada, a veces, por ciertos antropólogos y etnólogos. Ciertamente no existían mosquitos, tan característicos de la selva —la casi constante permanencia del fuego lo impedía—. Pero sí existían pitos, cucarachas y otros insectos que, junto a los vómitos frecuentes de los niños, diarreas habituales, sudor por la noche, orina, esputos, excrementos de los niños, etc., producían ciertas enfermedades usuales y epidemias comprensibles. Esto nos manifiesta que la defensa del «paraíso perdido» del bohío, por el que con nostalgia y obstinación abogan ciertos antropólogos y etnólogos contra la inculturación del «faraonismo

57. En torno al tema de la preparación de la casa comunal y del rito de su inauguración hemos observado ciertas imprecisiones en el art. cit. de A. de Villamañán (19-20). En contra de lo que allí se afirma, la elección del sitio no es obra exclusiva del Ñatubái; por otra parte, las mujeres y niñas no intervienen activamente en el rito de la inauguración del mismo, ni con tal motivo se cantaba a los «basunchimba». Estas aclaraciones nos las hicieron los informadores, a los que, para mayor seguridad, les preguntamos en varias ocasiones sobre dichos detalles.

cristiano» y la labor «neocolonial» de los misioneros, no está muy justificada⁵⁸.

58. Uno de los etnólogos que con más apasionamiento y virulencia defiende y añora el bohío —«la casa del mito»—, como él mismo lo llama, es R. Jaulin (*o. c.*, 63). Todas las referencias que a lo largo de su libro se hacen en torno al bohío son un canto lírico al mismo. Aprovecha cualquier oportunidad para proponer los argumentos materiales y relacionales en contra de la inculturación en este aspecto concreto (78. 352-354). Analiza los efectos simples y formales de las modificaciones materiales y su aspecto sociológico (345-346). Se exponen las ventajas de la casa colectiva sobre la familiar (348 ss.): aquélla favorece la intimidad familiar (52-53. 55), el trabajo de la mujer (55-56), la seguridad (56). El suelo de aquélla —simplemente la tierra limpiada por las mujeres— favorece, más que el hormigón de las nuevas casas, la limpieza de la orina, excrementos de los niños, etc. (49. 52-53. 56-58). Se resaltan también los males causados por esa inculturación material de la casa primitiva: egoísmo —sedentarismo forzado—, indiferencia hacia el vecino —negación del otro—, soledad de las actividades de producción (351. 49). Las nuevas casas, de zinc y hormigón, son «horriblemente inadaptadas y poco confortables» (48), «hornos inhabitables» (171). En una palabra, es una muestra más, según dicho autor, «del proceso de destrucción cultural (115-116), del neocolonismo (46) y del faraonismo cristiano» (344). La sustitución del bohío primitivo ha destruido todos esos valores tan propios del pueblo barí, sobre todo el respeto a la individualidad y a la familia, embruteciéndolos (9).

Reconocemos que el tema abordado por Jaulin es muy serio desde el punto de vista de la antropología cultural. Creemos, sin embargo, que la forma de presentarlo y de aportar soluciones no respeta esa seriedad que merece. Es preciso admitir, en honor a la verdad, que en este proceso de inculturación del pueblo barí no siempre se han tenido en cuenta ni se han respetado con honradez intelectual y sentido práctico algunos principios esenciales de la antropología cultural. Concedemos, también, credibilidad a algunos detalles poco laudables en dicho proceso y que el autor expone en su libro, y critica con toda justicia. Pensamos, sin embargo, que la defensa que Jaulin hace de la necesidad de la permanencia a ultranza de algunas instituciones materiales barí, no se realiza con la debida seriedad científica y práctica que él mismo propugna. Se cae en ciertas excentricidades teóricas y prácticas que no pueden ser, además, propuestas en nombre de las ciencias antropológicas. Por otra parte, nos extraña la falta de lógica que manifiesta en la defensa del bohío en estas páginas si se comparan con sus afirmaciones sobre la situación en que vivió durante los ocho primeros días de su estancia entre los barí: «El bohío era pequeño; éramos alrededor de cien amontonados los unos sobre los otros. Hacía un calor de fines de estación seca, agravado por la perpetua humedad de la selva. El lugar estaba sucio; se dormía "escondido" en la hamaca, para evitar en lo posible las escupidas de los vecinos cuyas hamacas estaban colgadas sobre mi cabeza; me sentía un poco despechado por la suciedad, la falta de comodidades y el clima; pero, en fin, todo eso tenía olor de vida; era una suerte de corte de los milagros de una comunidad de carne y hueso. El contacto divertía e interesaba...» (*o. c.*, 169). Creemos que, ante esta cita, sobra todo comentario. El retrato que nos hace no creemos sea como para pensar en ese «paraíso perdido» con la inculturación de la vivienda y al cual haya que volver...

Nuestros informadores barí reconocen las diversas enfermedades de tipo contagioso que se contraían precisamente debido a la falta de esta salubridad elemental de los bohíos, como más tarde veremos.

A cada bohío se le imponía un nombre, por el que era reconocido por los distintos grupos barí. Sobre el número de bohíos y su ubicación en la zona venezolana en tiempos inmediatos a 1960, fecha del último contacto definitivo con ellos, se ha escrito bastante. En las varias exploraciones que tanto por tierra como por helicóptero se realizaron se llegó a localiar hasta 22 en la zona de Venezuela⁵⁹.

59. Para el tema del número de bohíos y su ubicación en el primer tiempo del último contacto pacífico con ellos, pueden consultarse: *Por parte venezolana*: A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 322; mapa y nombres de Santos aplicados a los bohíos descubiertos: 17; *Id.*, *Segunda entrada por tierra hasta los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 359; *Id.*, *Diez años con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 168; A. R. PONS - OTROS, *Los motilonos. Aspectos médico-sociales*, en *Kasm.* 1 (1962) 17-19. A finales de 1958 y principios de 1959 se vuela en helicóptero por la Comisión Indigenista realizando un estudio y planificación de los bohíos y se preparó un mapa sobre su situación (nota del *Boletín Indigenista Venezolano*, Ministerio de Justicia, Organo de la Comisión Indigenista, año VII. Tomo VIII, n. 1-4, Caracas 1963, 84). El día 7 de septiembre de 1960 Villamañán y Vicente realizan una exploración en el helicóptero y localizan hasta 17 bohíos en las cabeceras del Arikuaisá y Río de Oro (cf. *EL CRONISTA, Pacificación de los motilonos*. Síntesis histórica, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 332). Un mes más tarde, el 22 de octubre, Villamañán y Epifanio realizan otra expedición aérea y localizan en la parte venezolana unos 20 bohíos (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Segunda entrada...*, 359; *EL CRONISTA, a. c.*, 23 (1961) 50. No hemos podido contactar con el Mapa topográfico perfecto al que alude C. de Armellada en *Los motilonos...*, 82, realizado por las Compañías petroleras con la ubicación de las 50 casas o bohíos.

Por parte colombiana, puede consultarse: M. GONZÁLEZ C., *Los indios motilonos y sus costumbres*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 369, donde afirma la localización de 17 bohíos por P. Ramírez y la autora. Vicente de Gusendos fue comisionado para hacer una reconocimiento de los bohíos existentes en parte colombiana, «llegando al convencimiento de que la población indígena motilona está distribuida casi por igual a un lado y a otro de la frontera» (A. de VILLAMAÑÁN, *Para la pacificación de los motilonos de Colombia*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 217; R. JAULIN, *o. c.*, 88 ss. 100 ss. 169-170).

Para el proceso de inculturación en materia de vivienda y poblados barí, pueden consultarse: A. de VILLAMAÑÁN, *San Francisco de Bidayá. Nueva Estación Misionera entre los motilonos*, en *Ven.Mis.* 25 (1963) 352-354; *Id.*, *San Pedro de Antrai en los confines de la motilonía*, en *Ven. Mis.* 25 (1963) 384-386; *Id.*, *Cuatro pueblos motilonos nacen para Venezuela*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 242-245; *Id.*, *Primer lustro de la Misión de los motilonos*, en *Ven.Mis.* 29 (1967) 68-74; *Id.*, *Saimadoyi y Baradancu. Estaciones Misionales de la Motilonía*, en *Ven.Mis.* 29 (1967) 353-355; *Id.*, *Desde Dacuma (Venezuela) a Curumani (Colombia) a través de la selva motilona*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 370-372; *Id.*, *Hermanas Misioneras entre los motilonos*, en *Ven.Mis.* 29 (1967) 164-167; *Id.*, *Orocori, Baricogsanda y Bogsí. Estaciones Misionales de la Motilonía*, en *Ven.*

Debido a la falta de precisión que encontramos en las referencias anteriores, nos propusimos estudiar el tema. Se trataba de hacer recordar a nuestros informadores los nombres de sus bohíos anteriores a la pacificación definitiva, su situación, los jefes o Ñatubái y el número de personas de que se componían.

Mis. 29 (1967) 396-399; Id., *Ogbabú, Sabitó y Aructatá*. Estaciones misionales para motilones criollos del Río de Oro (Ikí) y del Catatumbo (Dará), en *Ven. Mis.* 30 (1968) 21-23; Id., *San Pedro de Agdoda*. Centro Misional de la Motilonia, en *Ven. Mis.* 30 (1968) 90-92; Id., *San Felipe de Kodayí y San Mateo de Yégbachi*. Estaciones de Aricuaisá, en *Ven. Mis.* 30 (1968) 146-149; Id., *Centro Misional de Saimadoyi*, en *Ven. Mis.* 30 (1968) 244-247; Id., *Así nace un pueblo*, en *Ven. Mis.* 31 (1969) 34-37; Id., *Nueve años viviendo con los motilones*, en *Ven. Mis.* 31 (1969) 230-232; Id., *Diez años con los motilones*, en *Ven. Mis.* 32 (1970) 200-201; Id., *La vivienda entre los motilones*, en *Ven. Mis.* 33 (1971) 54-55; G. ALVAREZ, *Bogsi: una comunidad indígena hoy*, en *NM.* 68 (1976) 109-111; Id., *Una comunidad indígena hoy*, en *NM.* 85 (1979) 66-70 (el mismo problema que el del art. anterior actualizado).

Entre los objetivos que la comunidad barí de Bokshí se propuso en su proceso de inculturación resalta el de su mejoramiento habitacional. Y lo justificó no sólo por razones higiénicas, sino también por motivos sociológicos: mayor integración de la familia, posibilidad de mejorar sus técnicas habitacionales... (G. ALVAREZ, *Una comunidad...*, 68). Lo que parece no estar de acuerdo con la postura de Jaulin. Ciertamente que dicho proceso ha seguido en los últimos años unas normas respetuosas con la cultura barí: selección de recursos en concordancia con su estilo de ser y pensar comunitario, motivaciones psicológicas ante cualquier cambio, autogestión comunitaria (cf. *a. c.*).

En cuanto a la nueva forma habitacional se ha respetado en lo posible la cercanía de familiares, relaciones de amistad y pactos... El mismo Natubái actual de Bokshí, Alonso Añandóu, nos aclaraba sobre este asunto de la vivienda y otros relacionados con él: «es muy fácil pensar en dejarnos como estábamos y justificarlo por algunos profesores que, después de pasar por aquí una temporadita, vuelven a sus lujosos pisos de sus respectivos países civilizados para juzgar nuestra actuación y la de los misioneros desde una oficina...».

Respecto a las críticas que algunos antropólogos hacen contra los cambios introducidos en la vivienda y la desaparición del bohío como «casa comunal», hacemos nuestra la afirmación de Alvarez: «La sustitución del legendario bohío por viviendas familiares puede ser discutible; pero parece que ni supone ningún atentado serio contra la estructura sociocultural si el grupo es quien ha sentido la necesidad de hacerlo así y motiva el cambio de forma natural y no por imposición. Ellos mismos levantan sus hogares y los acondicionan a sus necesidades» (*a. c.*, 69). Creemos que aquí pueden aplicarse también las palabras de reto que Alvarez lanza en otro de sus artículos, refiriéndose a parecidas acusaciones: «Acusados de etnocidas, explotadores y mediatizadores... sugerimos que "vengan y vean" todos aquellos que juzgan nuestra actuación desde una oficina o despacho» (*Bogsi: una comunidad indígena hoy*, en *NM.* 68 (1976) 110).

En esta misma postura negativa ante todo el proceso de civilización del pueblo barí, presenta E. Caballero Calderón al protagonista de su novela histórica. Frobenius. Se muestra partidario de la actitud crítica de Jaulin (36), reconoce la labor negativa tanto de los misioneros como de las Compañías petroleras (36. 37. 39. 43. 46. 74). «Civilizar a los indios, resume su protagonista en sus

Nuestro propósito no resultó nada fácil. Después de repetidos sondeos y contrastados distintamente en Bokshí y Saimadoyi, llegamos a los siguientes resultados que publicamos, indicando su *nombre, situación geográfica, jefes y número de personas*⁶⁰.

notas, meterlos en la jaula de tela metálica, vestirlos de harapos, enseñarles a recitar oraciones o a retener de memoria el inventario de las herramientas del taller, ¿no es algo tan antinatural y cruel, como domesticar a las fieras?» (43-44) (E. CABALLERO CALDERÓN, *Azote de sapo*, Madrid 1975).

60. Debido a la precariedad de su sistema decimal, no pudimos precisar con exactitud el número de los miembros de cada bohío. Si bien intentamos clarificar este punto, tanto en Bokshí como en Saimadoyi obteníamos siempre la misma respuesta: nos mostraban sus manos con los dedos completamente abiertos mientras repetían: «¡Uf! muchos, bastantes»: «Wi, Skijbé»...

Ante esta dificultad, pensamos tomar como puntos de referencia o patrones para nuestra investigación el bohío de *Karibáidakái*, donde descendió el helicóptero por primera vez, del que teníamos algunas referencias escritas y directas de los misioneros, y también del actual bohío de *Bokshí*. Según esto, pudimos ya precisar algo más. El número de personas que registramos en cada bohío es, por tanto, indicativo, aproximativo. Por otra parte, no debe olvidarse que un mismo grupo barí podía tener o haber tenido varios bohíos. Por lo que hacemos constar que, de las referencias numéricas aquí recogidas, no puede inferirse un cuadro exacto de la población barí en zona venezolana. Aún más, nuestro estudio pretendía esclarecer el tema de las casas comunales que los ancianos recordaban haber tenido o tener, con sus respectivas situaciones geográficas y jefes correspondientes. De ahí que fueran los ancianos los que mejor recordaban y los que nos proporcionasen los datos que a continuación presentamos.

Respecto a la transcripción de los nombres de los distintos bohíos, ríos y jefes, tenemos que hacer constar que hemos recogido la que nos ha parecido concordar mejor con la opinión de los más representativos de nuestros informadores. Desde un primer momento apreciamos ciertas diferencias tanto en el Centro de Bokshí como en el de Saimadoyi, no solamente en distintos grupos antiguos, sino aun dentro de un mismo grupo.

Referente al número de miembros de que constaba el bohío de *Karibáidakái* no hemos encontrado escrito el número preciso en ninguno de los documentos escritos de los primeros días después del contacto verificado en 1960 con los barí. Sí hemos hallado, por el contrario, referencias directas a las medidas, más o menos precisas, de los mismos, ya anotadas anteriormente. Sin embargo, A. BORJAS ROMERO, precisa que había guindados unos 120 chichorros y algunas esteras en el suelo para dormir (cf. *Una visita a los indios motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 316). Sabiendo que en algunos chinchorros y esterillas dormía la mamá con algunos niños, podemos establecer un número aceptable y muy aproximativo de unos 150. En realidad, es también la apreciación que nos hicieron los mismos misioneros Villamañán y Renedo personalmente. Por parte colombiana, nos confirma esta misma afirmación de media en los bohíos M. GONZÁLEZ C., al afirmar que solían vivir en ellos unos 80-100-200 (*Los indios motilonos y sus costumbres*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 369).

El pueblo de *Bokshí* —segundo punto de referencia, desde el que pretendimos acercarnos comparativamente al número aproximativamente real de los que habitaban los distintos bohíos— tenía 109 habitantes en el momento en que realizábamos nuestro trabajo de campo.

<u>Nombre</u>	<u>Sit. geogr.</u>	<u>Jefes</u>	<u>Habitantes</u>
1.º Karibáidakái	Kokdoibabá	Asagdóuchimbá Aragdóuchimbá Akairagdóu	ca. 140/150 ⁶¹

Karibáidakái, bohío habitado por ellos en el momento de descender el helicóptero de los misioneros el 22 de julio de 1960, y la población del actual poblado *Bokshí* nos han servido, por tanto, de clave de interpretación para establecer el número de miembros que habitaban cada uno de los bohíos que nos iban describiendo. Creemos que nuestra referencia es bastante aproximativa, sobre todo después de haber constatado con paciencia y repetidas veces los resultados con los distintos grupos de nuestros informadores y los misioneros que contactaron con ellos en los primeros tiempos de la pacificación definitiva.

61. En la enumeración de los bohíos seguimos un orden alfabético. Exceptuamos los dos primeros por considerarlos especiales para nuestro trabajo: fueron con los que los misioneros contactaron en primer lugar, por aire y por tierra, respectivamente. Nos han servido de puntos de referencia para nuestras conclusiones, al mismo tiempo que nos han condicionado en nuestras apreciaciones sobre los siguientes.

El bohío de *Karibáidakái* fue con el que los misioneros entraron en contacto por helicóptero el día 22 de julio de 1960. El día 26 de dicho mes, se le denominó «Nuestra Señora de Fátima», o «Virgen de Fátima», nombre con el que se le conocerá durante los primeros años, reconociéndole como el bohío central y Centro Misional fundamental barí. Cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Los misioneros capuchinos entablan contacto con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 235; *Id.*, *Primeros días de amistosa convivencia de los misioneros en los bohíos motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 321. 327; *Id.*, *Segunda entrada por tierra hasta los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 359. 360; C. de ARMELLADA, *Por fin viví con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 113. En dicho artículo (112) se muestra una perfecta fotografía de este bohío tal como se encontraba al tiempo de contactar con él.

Sobre sus dimensiones no existe uniformidad. A. BORJAS ROMERO, en *Una visita a los indios motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 317, indica tener unos 60 metros de largo por 25 de ancho y unos 12 de altura. A. de VILLAMAÑÁN, en cambio, le señala unos 48 metros de largo (cf. *Primeros días...*, 324). Estaba situado, según indican nuestros informadores y confirman los misioneros, en el caño del río Barakái, entre Koró y Barakái, o río Kokadasái. El Natubái o jefe del Karibáidakái era *Akairagdóu*, uno de nuestros más fieles informadores. Ukshurí habitaba en él, pero no era el jefe, como se creyó en un primer momento, quizá por ser persona considerada entre ellos y quien favoreció a los misioneros en momentos ciertamente trágicos; sobre este equívoco cf. R. de RENEDO, *Llegamos por aire y por tierra a los "bravos motilonos" y nos quedamos con ellos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 299. En *Ven.Mis.* 22 (1960) 258 aparece una fotografía de Villamañán con la siguiente inscripción: «El P. Villamañán coloca el pabellón nacional en un arco motilón y se lo entrega al jefe del bohío motilón, para ser izado por primera vez en la Motilonia desde los tiempos de la Independencia». Sobre el número de miembros que lo habitaban ya hemos aludido a cierta referencia que creemos importante, en la nota anterior. De todas formas, los escritos de aquellos primeros momentos hacen referencia todos ellos a que habitaban más de un centenar (cf. declaraciones del

<u>Nombre</u>	<u>Sit. geogr.</u>	<u>Jefes</u>	<u>Habitantes</u>
2.º Obagyiákái	An'agsá	Abokíndóuchimbá	ca. 100/120 ⁶²
3.º Aischinchákái	Wairí(Dái)	Agdokosagdóuchimbá	ca. 50/60 ⁶³
		Bagagdóuchimbá	
		Akokdaséinchimbá	
		Guañabayáchimbá	

Dr. Pons en *Numerosos indios motilonos afectados del mcl de la lepra*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 320).

En Navidades de 1960 este bohío sufre un descenso numérico notable debido al envenenamiento provocado por los civilizados, tal como hemos indicado antes (cf. nota 44). Este hecho debe tenerse en cuenta a la hora de enjuiciar las diferencias que existen, a partir de aquella fecha, en torno a los habitantes del *Karibáidakái* (Jaulin lo llama, siguiendo, quizá, la denominación más primitiva, *Karibaidakaira*, o. c., 25).

62. El bohío de *Obagyiákái* es con el que los misioneros entraron en contacto por tierra el día 22 de julio de 1960. También a éste, como al anterior, se le dio una denominación castellana el día 26 de dicho mes. Como el día en que contactaron con él se celebraba la festividad de Santa María Magdalena, se le impuso este nombre. Desde entonces será conocido por el bohío de *Santa María Magdalena*; cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Los misioneros capuchinos...*, 235; Id., *Primeros días de amistosa convivencia...*, 297. 321; Id., *Segunda entrada...*, 364.

En *Ven.Mis.* 22 (1960) 293 se muestra una fotografía panorámica de dicho bohío, tal como se encontraba en el momento de entrar los misioneros. Se hallaba situado a unos 8 kms. del anterior (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 297). Estaba situado en el caño *An'aksá*, cerca de *Augdebiá*, río que se oculta durante un largo recorrido produciendo una confusión en la cartografía nacional, según Villamañán (cf. *La toponimia barí solicita entrada en la Cartografía nacional*, en *Ven.Mis.* 37 (1975) 47). El *Natubái* de este bohío era *Abokíndóuchimbá*, padre de Luis Asebo, según confirman nuestros informadores, concretamente su hijo y *Akuéro*, al que se atribuyó en un primer momento la jefatura del bohío indebidamente (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Los motilonos. Cuántos son y dónde viven*, en *Ven.Mis.* 34 (1972) 85. Esta confusión se explica por la muerte trágica de *Abokíndóuchimbá*, ahogado en el río al poco tiempo y el nombramiento inmediato de *Akuéro* para ocupar el puesto de *Natubái*.

Jaulin lo llama *Obbadiá* (o. c., 25). Resulta extraña la afirmación de este mismo autor: «...el grupo *Orobia*, entonces instalado cerca de *Arajtokba* [sic], había vacilado en matar al padre Villamañán, en el momento de su llegada en helicóptero» (*Ib.*). Este hecho ocurrió en el bohío de *Karibáidakái* y en ausencia de Villamañán, que se encontraba en *Obagyiákái*; cf. R. de RENEDO, o. c., 298-300; EL CRONISTA, *Pacificación de los motilonos*. Síntesis histórica, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 331-332; A. de VILLAMAÑÁN, *Los barí cuentan su historia*, en *Ven.Mis.* 42 (1980) 27-30. 42-47. 82-86. 106-111.

63. El río *Wairí* (contra la transcripción de Villamañán: «*Oairí*», en *La toponimia barí...*, 47), afluente del *Dag'da* (Dái) o Río del Norte que, a su vez, corre hacia el Río de Oro (*Ihkí* en barí).

<u>Nombre</u>	<u>Sit. geogr.</u>	<u>Jefes</u>	<u>Habitantes</u>
4.º Araktōgbakái	Barakái	Barráchimbá Aragdóuchimbá	ca. 140/150 ⁶⁴
5.º Aschikái	Yungyimba	Araktakdóuchimbá	ca. 100/120 ⁶⁵
6.º Atrabekái	Atrabekokí	Aragdóuchimbá Akairagdóu	ca. 140/150 ⁶⁶
7.º Bagyubikái	An'trai	Ayundadóu	ca. 130/140
8.º Bakái	Schokuái	Araktakdóuchimbá Abokíndóuchimbá	ca. 100/120
9.º Barakái	Rótakbái	Akuéro	ca. 100/120 ⁶⁷
10.º Bariduákái	Bagbishí	Askedóuchimbá Baskiribaidóuchimbá	ca. 120/140 ⁶⁸
11.º Bariságbakái	Bachichídca	Abokíndóuchimbá Akuéro	ca. 100/120 ⁶⁹
12.º Barukái	Borogbirú	Baskiribaidóuchimbá Araktakdóuchimbá	ca. 100/120 ⁷⁰

64. La pronunciación no es común. Mientras unos parecen hacer síncope (*Ag'tōba*), otros parecen pronunciar *Aragtōgbakái*. Hemos elegido ésta. Este bohío es anterior al de Karibáidakái. De ahí la confusión, no infrecuente, de llamar indistintamente por uno de los nombres a dicho bohío. El *Barakái* (casa de barro) es llamado tradicionalmente *Arikuaisá*. En contra de R. Jaulin (*o. c.*, 74), Akairagdóu no fue Natubái de este bohío, aunque fuese del mismo grupo.

65. El río *Yungyimba* (arena oscura) es el llamado tradicionalmente *Santa Rosa de Aguas Negras*. Villamañán opta por la transcripción «Yunyimba».

66. Este bohío de *Atrabekái* existió antes de *Karibáidakái*. Según nuestros informadores, se cayó y se construyó otro. El caño *Atrabekokí* se halla situado entre Somemé y Aragtōgba, más cerca de éste que de aquél.

La existencia del siguiente bohío (*Bagyubikái*) nos la indicaron en el grupo de Campo Rosario; no en los otros grupos de nuestra información.

67. Se hallaba situado Saimadoyi arriba, hacia el monte frente a Saimadoyi.

68. Este bohío recibe otros nombres: *Baridoaikáig* (A. de VILLAMAÑÁN, *Los barí cuentan su historia...*), *Baridoa* (JAULIN, *o. c.*, 25). En este bohío descendió, sin dejar funcionar las élites el Dr. Lizarralde el 19 de julio de 1960 (cf. A. de VILLAMAÑÁN, en *Ib.*). El caño *Bagbishí* (tripa de pauij) cae al caño Koró, cuyas aguas, a su vez, desembocan en el Barakái.

69. Este bohío es posterior al de Obagyiákái. El río *Bachichídca* (esterilla blanca) recoge las aguas del Boiabag y desembocan en el Barakái, cerca de Augdebiá. Ha existido una confusión no poco frecuente al denominar indistintamente los bohíos de *Bariságbakái* - *Aragtōgbakái* - *Karibáidakái*.

70. El río *Borogbirú* (ahí está el plátano), que con frecuencia pronuncian Brogbirún, se encuentra pasado el poblado de Bachichídca hacia Saimadoyi y es afluente del Barakái.

<u>Nombre</u>	<u>Sit. geogr.</u>	<u>Jefes</u>	<u>Habitantes</u>
13.° Bobokuákái	Bagbishí	Aragdóuchimbá Asagdóuchimbá Aschikórichimbá	ca. 140/150 ⁷¹
14.° Brubúndakái	Bigdayá	Ogschiámachimbá Agbagtróuchimbá Ogschiámachimbá Barakáichimbá Aragdóuchimbá Asagdóuchimbá	ca. 140/150 ⁷²
15.° Dōkaikái	Barakái	Akairagdóu	ca. 140/150
16.° Dokschokínkái	Augdebiá	Abokíndóuchimbá Akuéro	ca. 100/120 ⁷³
17.° Dorobiákái	Agdodabú	Abidóuchimbá	ca. 120/130 ⁷⁴
18.° Kagdubiákái	Dag'da	Akairagdóu	ca. 120/140 ⁷⁵
19.° Kamaschékanikái	Bagbishí	Akuéro	ca. 100/120
20.° Karigbáikái	Ayungyimbará	Abokíndóuchimbá	ca. 100/120 ⁷⁶
21.° Karikágyakái	Koró	Aragdóuchimbá Akairagdóu	ca. 140/150 ⁷⁷
22.° Karkaaigkakái	Barakái	Akairagdóu	ca. 140/150
23.° Kiobóyikái	Kokōma	Akokóchimbá	ca. 100/120 ⁷⁸

71. Este bohío se hallaba situado cerca de Saimadoy, en el caño *Bagbishí*. Otros pronuncian Bakkúsisí.

72. A. de Villamañán lo llama *Burbúnda* (cf. *Diez años con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 201. En él estaba Atattabá, como él mismo confiesa. El río *Bigdayá* (desviado) es afluente del *Dág'da*, que corre hacia el Río de Oro (*Ihkí*).

73. El río *Augdebiá* (que sale del paso), a quienes otros llaman Obdebiá, es afluente del Barakái. Se oculta en un largo trecho, causando confusión a la Cartografía aérea, que lo confunde con el An'agsá (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *La toponimia...*, 47).

74. Era el bohío de Josefina. El río *Agdodabú* (roca del gavián), se une al *An'trai* (Río Intermedio), cayendo juntos en el *Ihkí* (Río de Oro).

75. El *Dág'da* (cubierto o escondido) es el *Río del Norte*, notable por sus numerosos afluentes.

76. A este grupo perteneció Jaibí. Se encontraba en la parte más baja del río.

77. A este grupo perteneció, además del *Natubái* *Akuéro*, Israel *Ayibáshki*. Se hallaba situado en la confluencia del *Koró* y el *Kogdáibabá*, antes de caer al Barakái.

78. A este grupo perteneció Carmelo. El río *Kokōma* (arbusto de fruto muy apetecido por las aves) es el llamado tradicionalmente *Santa Rosa de Aguas Claras*. Se hallaba situado en el caño *Ochiabagbarí*.

<u>Nombre</u>	<u>Sit. geogr.</u>	<u>Jefes</u>	<u>Habitantes</u>
24.° Kiróndakái	Yungdyimba	Abokíndóuchimbá	ca. 100/120 ⁷⁹
25.° Kogdakíkái	Kokōma	Akokóchimbá	ca. 100/120 ⁸⁰
26.° Kokōmakái	Kokōma	Abokíndóuchimba Babuschádóuchimbá Sakómadóuchimbá Abokíndóuchimbá	ca. 100/120 ⁸¹
27.° Kunbirigbaríkái	Agdodabú	Aragdóuchimbá Agdokosádóuchimbá	ca. 140/150 ⁸²
28.° Logsoyínkái	Augdebiá	Abokíndóuchimbá	ca. 100/120 ⁸³
29.° Okuátrikái	Wairí	Agdokosagdóuchimbá	ca. 50/60 ⁸⁴
30.° Orokōriokái	Orokōriokí	Agdokosagdóuchimbá Akogdaséíndóuchimbá	ca. 50/60 ⁸⁵
31.° Ótaikái	Okchidabú	Aragdóuchimbá Akairagdóu	ca. 140/150 ⁸⁶
32.° Tanakánikái	Trabá	Akairagdóu	ca. 120/140 ⁸⁷

79. A este grupo perteneció Kairo. Se encontraba entre el *Yungyimba* y el *Kokōma*.

80. A este grupo perteneció también Carmelo. Se hallaba situado en el caño *Ochiabagbarí*.

81. De este grupo formaban parte Mary y Carmelo.

82. De este grupo formaban parte Mary y Carmelo.

83. A este grupo perteneció Carmelo. Cerca de Bachichídda.

84. A este grupo perteneció Agustín.

85. Francisco vivió en este bohío.

86. Además del *Ñatubái* *Akairagdóu*, perteneció a este grupo Tocayo. Exactamente se hallaba situado entre el *Okchidabú* (estrecho que se ensancha) y el caño *Barínkagayá*, cerquita de *Wairí*.

87. Se hallaba en el caño *Trabá*, cerquita del *Okchidabú*.

En la exposición ofrecida de las «Soáikái», o casas comunales, hemos pretendido ser fieles a nuestros informadores. Conocíamos la bibliografía surgida a raíz de la última pacificación; pero no la hemos utilizado hasta haber recogido este material de primera mano. Una vez recogida dicha información, tratamos de contrastarla con los bohíos que allí se indicaban. Apreciamos que existía una gran confusión al señalar bohíos con nombres que no correspondían a los que los mismos barí asignaban. Igualmente, notamos la misma imprecisión al señalar nombres de jefes o *Ñatubái*, que los barí reconocían como tales. Para mayor garantía de nuestras informaciones, tratamos de que se nos indicasen, a ser posible, los nombres de aquellas personas, aún sobrevivientes, que pertenecían a los distintos grupos y los bohíos que habitaron. Así lo hemos recogido en nuestro estudio.

Sobre las imprecisiones que hemos notado en algunos autores, señalamos las siguientes. En O. D'EMPAIRE, *o. c.*, se reparte la región de los fértiles valles de Santa Rosa, Arikuaisá, Lora y Río de Oro entre «nueve cacicazgos gobernados por Aroci, Akuero, Azimbiá, Boró, Ariká, Dabrokuá y Guañagua».

1.2. *Su estructura interna*

El bohío nos ha manifestado una infraestructura que, a su vez, reflejaba ya una estructura social interna particular a la que ahora pretendemos acercarnos.

En ésta sobresalen los mismos elementos, perfectamente coordinados, a los que antes aludíamos: la libertad personal y familiar junto con el sentido de grupo tan enraizado en el pueblo barí. Dentro de esta estructura se comprende el significado y puesto del jefe, la familia, el grupo, la relación entre los distintos grupos barí y de éstos con otros grupos extraños a ellos.

1.2.1. *El jefe del grupo: Ñatubái*

Es uno de los componentes esenciales del grupo. Sus funciones aparecen bien pronto definidas y limitadas. Motivo por el que llamó la atención desde los primeros contactos con este pueblo. Ya en 1772 anotaba Guillén: «No viven sujetos a superior alguno que los domine, y según lo que pude examinar, sólo observan una fraternal unión procediendo en todo de unánime conformidad y sólo hay entre ellos algunos a quienes prestan más atención, porque se aventajan en la agudeza de sus discursos y siendo mayores de edad, dan la Ley a los jóvenes ilustrándola con la narrativa de las hazañas y tragedias de tiempo

yá». Sabemos que Aroci no era propiamente el jefe, sino Abokíndóuchimbá; tampoco Azimbiá [sic], sino Akairagdóu; igualmente Boró, sino Akairagdóu; Karigbacai [sic] era distinto bohío al de Karibáidakái; Dabrokuá no era jefe, sino componente del grupo de Karigbáikái; por último, Guañaguañá era Guañabayá.

Para la situación de los distintos grupos en años posteriores tanto en zona reservada indígena como fuera de ella, puede consultarse A. de VILLAMAÑÁN, *Los motilonos. Cuántos son y dónde viven*, en *Ven.Mis.* 34 (1972) 84-87. Entre las casas comunales de la parte colombiana se menciona particularmente Aytrabá.

Para las casas comunales situadas en la zona colombiana, pueden consultarse: M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres de los motilonos*, en *Ven.Mis.* 30 (1968) 57; menciona tres ejemplares: *Adchankaira*, *Bourará*, *Sebakarikaira*; R. JAULIN, *o. c.*, 88 ss. 100 ss. 169-170. Jaulin menciona principalmente los de *Aschugúndi* (74), que, en p. 90 cita como *Asbukunikaira* del grupo de Abokoko, trasladado luego a Agdoda con su jefe Undachíra (78); *Atrabana* (26), citado como Aytraba en 88, del grupo de Aytrabana; *Iki* (en los bordes de este río) del grupo de Ayagobi (74). Las imprecisiones, como puede constatar-se, son notables.

inmemorial, cuyas Historias tienen archivadas en la biblioteca de la memoria»⁸⁸.

El grupo se encuentra estructurado socialmente mediante una autoridad a quien llaman «Ñatubái».

Su elección no se llevaba a cabo simplemente por designación directa de su antecesor, como se ha escrito⁸⁹; sino que eran los hombres del grupo —los que llevaban «Tarikbá» (guayuco)— los que tenían derecho a elegirle.

El modo era sencillo, como correspondía a su vida social. No estaba precedido de ritual alguno especial. La sencillez y naturalidad fueron siempre atributos congénitos del pueblo barí y se traslucían en el modo de interpretar la vida y de vivirla en sus instituciones más elementales y ordinarias.

Por la mañanita se reunían los varones. En esta reunión, los ancianos, a los que se tenía una profunda veneración, informaban sobre el asunto: importancia, cómo pensaban ellos... y, al final, decidían todos los asistentes con sentido perfectamente democrático.

La elección estaba supeditada, naturalmente, a las *condiciones de validex* que se transmitían por tradición oral, tal como lo habían enseñado los Saimadoyi.

Entre las cualidades o *requisitos socio-personales que debían reunir, se señalaban:*

- Ser varón reconocido «oficialmente» por la comunidad: llevar el «tarikbá». Las mujeres no gozaban de voz activa ni pasiva.
- Estar casado: los solteros podían asistir a estas reuniones y manifestar su voto, pero estaban excluidos de este cargo.
- Gozar de cierta prestancia ante el grupo. Se le exigía cierto primado en las tareas comunitarias: ser el primero en las carreras,

88. S. J. GUILLÉN, *Diario*, recogido por A. de ALCÁCER, *El indio motilón y su historia*, Bogotá 1962, 276.

89. O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí...*, 188. En 187 s. se encuentran algunas afirmaciones poco exactas sobre la función del Ñatubái y su sucesor. Sobre el origen mitológico del primer Ñatubái, así como sobre los orígenes de los títulos barí, R. Jaulin ha escrito páginas poco fundadas científicamente y de pura fantasía en algunos aspectos (cf. R. JAULIN, *La paz blanca...*, 59-62, 70-72). Para el tema de la organización socioeconómica y política barí, cf. R. LIZARRALDE, *Organización social y económica de los indios barí*, en *Actas y memorias del XXXVI Congreso Internacional de americanista*, Sevilla, vol. 6, 5 (3) (1966) 413-416; S. PINTON - R. JAULIN, *Organization politique des indiens barí*, en *OM.* 6 (1966) 329-340.

en la pesca, en la construcción del bohío, así como ocupar los puestos más arriesgados (construcción del bohío, pesca...). Eran los diversos menesteres que debía saber, aunque los efectuase por medio de otros sustitutos.

- Varón prudente, sensato y fuerte.

Las condiciones exigidas confirman, por tanto, que su prestigio debía ser excepcional. No era la acumulación de riquezas o poder lo que le daba la categoría para poder dirigir el grupo, sino sus dotes para servir de coordinador y animador de su gente en los distintos menesteres.

El Ñatubái gozaba de gran autoridad y prestancia; pero no de tipo impositivo o coercitivo, sino por sus condiciones morales de organizador. No usaba distintivo alguno de mando, tan característico en otras tribus, particularmente en sus vecinos caribes los yukpa. Era el prestigio lo que importaba. No era propiamente un cacique. Su sistema sociopolítico no necesitaba mandatos, leyes u órdenes. El Ñatubái tiende a gobernar más por la persuasión que por la fuerza. Para vivir el grupo en armonía se seguía un procedimiento particular, que aún hoy día se aprecia. Teóricamente asumía la iniciativa total de la actividad comunitaria del grupo. Pero, en la práctica, tenía una especie de «Consejo de ministros» por los que dirigía y desempeñaba las distintas funciones comunitarias de gobierno. Las decisiones se tomaban en grupo, después de unas prolongadas horas de cambio de impresiones, en las que se consideraban de manera particular las opiniones de los mayores o más ancianos⁹⁰.

Además de los cuatro jefes de construcción, anteriormente indicados, existían *otros cargos con funciones sociales particulares*, respondiendo a su sistema de responsabilidad compartida.

90. Aún hoy día se conserva este estilo de deliberaciones comunitarias tal como lo hemos visto en Bokshí. El Ñatubái se reúne en alguna casita con los más significativos del pueblo y deciden sobre los asuntos concernientes a la caza, pesca... Si son asuntos de mayor importancia, es toda la comunidad la que lo discute y decide. Los ancianos —«Sag'dóu»— siguen teniendo un puesto preeminente en la conciencia barí. De tal forma que, cuando se dirigen a ellos, no suelen emplear su nombre propio, sino el de simple «Sag'dóu». Esto lo hemos observado de modo particular en las informaciones que recogimos en cintas magnetofónicas. Cuando el que hacía de entrevistador barí se dirigía a Akairagdóu, constantemente le pregunta con el nombre de «Sag'dóu», no con su nombre propio.

- 1.º Taisáisaibái: encargado de la pesca.
 - 2.º Duruscháisaibái: encargado de la caza.
 - 3.º Dōbasáisaibái: encargado de lo conucos.
 - 4.º Kasáisaibái: encargado de la construcción de bohíos, de su arreglo...
 - 5.º Dunkunámai: encargado de organizar las carreras.
 - 6.º Dónamai: encargado de abrir caminos, trochas, limpiarlos.
 - 7.º Dasáisaibái: encargado de otros trabajos a realizar con machetes.
 - 8.º Yakúikuibái
 Yekámamai
 Yakrúmi
 Karibáidadóu
- } Curanderos ⁹¹.

El Ñatubái estaba esencialmente en función del grupo, no de la casa, como afirma con poca precisión Jaulin ⁹². Ni permanecía siempre en el bohío, como indica Villamañán en sus primeras impresiones ⁹³.

Además de dirigir la construcción del bohío como principal responsable, el Ñatubái tenía otras funciones propias: supervisar el bohío —por sí o por otro— para que no hubiera goteras o desperfecto alguno, invitar a otros grupos barí a que visitasen el bohío o cuidar las relaciones con ellos, supervisar las distintas funciones de sus colaboradores que eran los responsables inmediatos de los trabajos que se les encargaba, inaugurar el bohío, distribuir los puestos a las distintas familias en el mismo, ocupar el primer puesto a la izquierda de la entrada, organizar las luchas contra las tribus no barí o contra los blancos (a las que tenía que asistir el primero, mantener la paz dentro del grupo, organizar y supervisar las empresas de la comunidad.

91. No siempre se transcriben estos nombres de la forma que lo hacemos en nuestro trabajo. Sin embargo, debemos reconocer que nuestra transcripción ha sido realizada después de habernos informado pacientemente y en distintos grupos, como ya hemos observado. Nuestros informadores no reconocieron el nombre de «Yobó-kuikuibai» para indicar el «médico-religioso», como hace O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 190. Tampoco son reconocidos los vocablos de «Rugchisáicaibai» ni «Iddónamai Ñatubái», con los que A. de Villamañán designa a los responsables de organizar la cacería y las carreras, respectivamente (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión y religiosidad barí*, en *Antr.* 42 (1975) 17. En Saimadoyi tampoco reconocían el término «Yekónomi» para designar al curandero.

92. R. JAULIN, *o. c.*, 60.

93. A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 323.

Respecto a los problemas internos que surgían en las familias, el sistema barí ofrecía el máximo respeto a la intimidad familiar. Se observaba una política familiar de no ingerencia. Era un precepto recibido desde los orígenes del pueblo barí y que se mantenía con toda rigurosidad. Eran los papás los encargados de organizar sus propias familias y de arreglar posibles desaveniencias internas. El Ñatubái intervenía, a lo sumo, cuando era requerido por los miembros de cada familia, como consejero.

Se desconocía la existencia de cárceles o sitios de reclusión punitiva, tan característicos de otras tribus limítrofes. A veces, cuando por asuntos pertenecientes a la comunidad, tenía que corregir en público a alguna persona, era considerado este hecho como el mayor castigo que un barí podía sufrir.

Los cargos eran temporales: mientras los podías desempeñar con cierta decencia y en beneficio de la comunidad. En caso de muerte prematura del Ñatubái, era sustituido por el segundo jefe de construcción —el Abyíyibái—. Igualmente en caso de ausencias temporales.

1.2.2. *Familia*

La familia puede considerarse como la célula primaria de la comunidad barí, la unidad básica de producción y socialización en torno a la que gira el resto de sus organizaciones sociales.

En la forma originaria de familia estricta o nuclear se compone de padre - madre - hijos. Y en su nomenclatura barí se le designa de la siguiente forma:

Atáida (padre) Abiobái-Abāma (madre-mamá) Asasíyi (hijos)

Este núcleo se amplía, como es natural, en la familia más extensa y que comprende a los bisabuelos, abuelos y tíos. El cuadro completo de la familia nuclear y prolongada en nomenclatura barí es el siguiente:

	Asébaatáida (bisabuelo)	Asébaabāma (bisabuela)
	Asasí (abuelos)	
Abisási (abuelo-a paterno-a)		Agbáiyi (abuelo-a materno-a)
Atáida (padre)		Abiobái-Abāma (madre-mamá)
	Asasíyi (hijos)	
Asasí (hijo)		Ashíá (hija)
	Asāri (Sāri) (hermanos, sean de padre o madre sólo)	
	Asāyi Aiká (tíos)	
Agbái (tío)		Aschí (tía)
Asāyasaisí (Asāyasí) (tío paterno)		Asāyaiká (tía paterna)
Aschīadakú (tío materno)		Aschīaiká (tía materna)

La familia estricta constituye una unidad social autónoma, si bien dentro de la estructura de mayor alcance del «grupo», con el que se relaciona en perfecta convivencia y respeto. Cada familia ocupa un puesto determinado, señalado por el Ñatubái el día de la inauguración del bohío, en el que se desarrolla su vida con cierta independencia. A cada familia se le señala una parte precisa para que coloque también su fogón, que comparten con toda la familia, incluso con los tíos, situado en la nave central y otra para la colocación de unos chinchorros y esterillas (*Chidda*) para descansar en la lateral. Las mamás con los niños pequeñitos descansan en el suelo, en unas esterillas, tejidas por las mujeres para este propósito. Los hombres descansan en chinchorros (*bo, boshóro*), guindados de forma que constituyan como distintos «pisos», de mayores a jóvenes, que ocupan la parte de arriba por razones prácticas explicables.

Este sistema de distribución facilita el respeto mutuo a la intimidad familiar, dentro de lo posible, entre las distintas familias. No existía en modo alguno promiscuidad (relaciones sexuales arbitrarias e irreguladas), amor libre y falta de pudor a los que algunos autores se

refieren, sin sentido crítico alguno, al describir el tipo de vivienda barí⁹⁴.

¿Cómo se llega a formar una familia? Los pasos para su formación, desarrollo y desaparición son los siguientes.

La mentalidad barí está esencialmente dirigida hacia la formación del grupo familiar. La soltería resulta un fenómeno raro entre ellos y se explica por ciertos condicionamientos psicofísicos de fácil comprensión. Hasta tal punto ocupa un puesto fundamental esta concepción entre los barí que, los mismos solteros, tal como aparece en sus mitos de ultratumba, contraerán matrimonio en el lugar de los muertos.

La formación de la familia se iniciaba con el *noviazgo*.

Cuando un barí deseaba contraer matrimonio, trataba de buscarse mujer. Era el hombre quien tomaba la iniciativa en este «affaire». A veces, los mismos amigos del joven le indicaban o presentaban alguna muchacha de otra casa comunal.

Una vez que un joven se había fijado en alguna muchacha y creía que le convenía, se dirigía personalmente a los papás de aquélla. Primeramente hablaba con su mamá y, a continuación, con su papá. Estos consideraban seriamente la petición del joven y, si veían que el pretendiente tenía las debidas condiciones para contraer matrimonio, según las costumbres del pueblo barí (entre las que sobresalían ser trabajador y cuidadoso y no tener impedimento alguno de parentesco), se la entregaban para que fuese su esposa.

El consentimiento de los papás de la núbil era la base jurídica del matrimonio barí, reconocido como tal por todo el grupo comunal al que pertenecía. En las costumbres barí no existió vestigio alguno de sistema de compraventa o de indemnización por la entrega de su hija, como aparece en otras tribus primitivas. Tampoco existió entre los barí el compromiso de matrimonio honorífico o costumbre de comprometer una niña esperada o menor de edad para que, llegado el día, la esposase alguna persona determinada.

La sociedad barí, como todas las sociedades, pero particularmente las primitivas, reconoce el *parentesco*. Sobre este sistema se orienta gran parte de su estructura social. El parentesco sirve de base para

94. «El tipo de vivienda que tienen, un bohío alargado, de gran capacidad, donde viven en promiscuidad más de un centenar de indígenas». Estas revelaciones se atribuyen al Dr. Pons en un art. sin autor: *Numerosos indios motilonos afectados del mal de lepra*, en *Ven.Mis.* 32 (1960) 320; cf. A. de ALCÁCER, *Los barí...*, 72-75.

delimitar la composición de ciertas unidades sociales y, en particular, la matrimonial. Igualmente, las relaciones surgidas del parentesco crean entre ellos un sentido de pertenencia a un grupo determinado o familia particular más amplia con los que se relacionan de forma característica y entre los que surge una regulación de los matrimonios.

Dentro de los distintos y variados sistemas culturales de selección y de designación del parentesco que nos presenta la antropología cultural, el pueblo barí optó desde sus orígenes, como lo atestiguan sus mitos, por un tipo determinado. El tipo de organización seleccionado se basa en el *principio patrilineal de descendencia unilateral*. La extensión del parentesco se verifica según este principio. Por él quedan incluidos los hijos (e hijas), los hijos de sus hijos (pero no los hijos —ni hijas— de sus hijas), sin limitación ascendente o descendente. Según este procedimiento ancestral, todos los hijos (e hijas) de sus hijos que emparenten con generación del padre, sea en línea ascendente o descendente y sin limitación alguna temporal, entran a formar parte de dicha familia extensa o grupo familiar: son considerados como parte integrante de un mismo tronco familiar.

El grupo de parentesco se forma, por tanto, por *filiación unilateral paterna: sistema patrilineal*.

A todos ellos les está prohibido tener relaciones sexuales y, por consiguiente, no les está permitido contraer matrimonio. Sus relaciones sexuales se consideran *incestuosas*: uniones sexuales ilegítimas entre personas culturalmente consideradas como parientes genéticos.

La extensión del parentesco exogámico es patriarcal hasta remontarse al tronco original y descendiendo a su posteridad sin excepción temporal, mientras dicha línea no se extinga o no se interrumpa.

La lógica de estas determinaciones no es de naturaleza biológica simplemente, sino cultural: depende de los dogmas de un sistema social determinado. Ciertamente, divide arbitrariamente la población, según nuestro modo occidental de pensar, no según la mentalidad barí, predeterminada por ciertas herencias sociales. Aunque genéticamente estén igualmente próximas dos personas, no lo están según el parentesco culturalmente determinado.

Pudimos constatar en Saimadoyi que, mientras se veía lógico entre los «sag'dóu» —ancianos más reconocidos— que un abuelo materno ya bastante anciano, estuviese casado con su nieta, condenasen duramente, por otra parte, la postura de las Hermanas Misioneras que no veían dificultad alguna, en que dos jóvenes barí que emparentaban en

un tronco común ascendente patrilineal de varias generaciones anteriores, desconocidos por completo por los novios, pretendiesen contraer matrimonio.

A pesar de esta facilidad que tienen los ancianos de remontarse hasta sus orígenes ancestrales, en la cultura barí no hemos podido apreciar ni remotamente referencia alguna totémica. En su cultura y tradiciones no aparece vestigio alguno de totemismo social o de clan. No se sienten emparentados, a pesar de los nombres que reciben de pequeñitos muy afines a algunos animales..., con determinada especie animal, vegetal, mineral o fenómeno natural peculiar que justifique esta ley exogámica entre ellos. Las motivaciones de tal procedimiento no son tampoco de forma exclusiva de tipo biológico, sino que emergen de su manera de considerar su sociedad desde aspectos multifuncionales⁹⁵.

Por más que nos interesamos en averiguar las verdaderas causas que podían motivar este sistema preferencial de parentesco y su consecuente exogamia, siempre obtuvimos idéntica respuesta: no puede contraerse matrimonio entre dichas personas: es tabú: Son «Sadóyi», nombre con el que los barí expresan este parentesco particular. Y que nosotros, siguiendo la nomenclatura de la antropología natural, podemos llamar primos paralelos: los padres con los que se emparentan, según el principio patrilineal de descendencia unilateral indicado, son del mismo

95. Esto prueba, una vez más, la complejidad de los motivos de las leyes de parentesco en los pueblos primitivos. Ni los factores biológicos ni psicológicos dan razón fundada de las regulaciones del incesto. Contra ciertas posturas simplistas de ciertos antropólogos, es preciso acudir a factores socioculturales más amplios, más complejos y no tan fácilmente identificables, sobre todo teniendo en cuenta las características multifuncionales por las que se rigen las sociedades primitivas. De interés para este tema, A. ADAMSON HOEBEL, *El hombre en el mundo primitivo*. Introducción a la Antropología, Barcelona 1961, esp. 316 ss. 389-400, sobre sistema de parentesco, con bibliografía en 400; RALPH BEALS - HARRY HOIJER, *Introducción a la Antropología*, Madrid 1968, 475 ss.

Precisamente por este motivo resulta fuera de propósito tratar de convenir a los «sag'dóu» de la irracionalidad de su tradición acudiendo al sistema de análisis de sangre del grupo. Es una razón que comprenden los jóvenes, fuera ya del contexto tradicional de esa ley de parentesco; pero resultará incomprensible para los ancianos. Vista la importancia que la tradición barí reconoce a este aspecto del parentesco, resulta evidente la confusión que en este punto concreto presenta Camilo de IBI, cuando, al hablar del matrimonio barí, escribe: «no se fijan en el parentesco de los que tratan unir» (en *Las Misiones Católicas de Colombia...*, 168, obra a la que hacíamos referencia en la nota 8). No cabe duda que tiene aplicación a otra etnia distinta a la barí.

sexo. La traducción que creemos más afín sería la de *parientes-hermanos*.

La prohibición de contraer matrimonio, según la costumbre del pueblo barí, recae sobre los padres en relación a sus hijos e hijas y de éstos entre sí, y sobre los que eran considerados Sadóyi, según el principio de filiación unilateral paterna.

Los barí, particularmente los ancianos, son muy escrupulosos en observar esta ley de impedimentos a la hora de conceder el permiso de contraer matrimonio a sus hijos e hijas. Existe entre ellos un verdadero horror al incesto.

Según la tradición oral recibida de los Saimadoyi —sus mayores—, los ancianos recuerdan los graves castigos que se infligirían a los que no cumplieren con esta ley exogámica. Castigos que se cumplirían automáticamente, siguiendo el procedimiento de los tabús.

En concreto, los ancianos señalan cinco castigos: a los que inflijan esta ley recibida desde antiguo los mataría el rayo, los comería el tigre, o «Karíma» (animal mitológico parecido a la danta), les picaría la culebra o enfermarían de fiebres. Creemos que esta determinación es muy significativa para precisar la conciencia de gravedad e importancia de esta prohibición, puesto que son los cinco mayores enemigos reconocidos por los barí.

Creemos que con ellos se pretende fundar esta prescripción y darle el sentido de tabú sagrado, que no admite posibilidad de duda ni de explicación satisfactoria de su origen. Se trata de un dogma que simplemente se acepta por la tradición de los mayores.

MATRIMONIO: Si los papás aceptan al muchacho y no existe impedimento alguno que motive su prohibición, se realiza el matrimonio.

Entre los barí no existía rito especial para contraer matrimonio. Se realizaba por la vía de la naturalidad, tan característica de este pueblo. Lo que no quiere significar que no tuviese para ellos sentido profundo y «religioso».

Antes de entregar la hija, los padres aconsejaban al novio para que cumpliera y se comportase debidamente con ella. Las recomendaciones eran siempre idénticas y sencillas: que fuese bueno con ella, la tratase bien, no la riñese, que fuese trabajador. También a la hija se le dirigían algunos consejos: que fuese, a su vez, buena con él, le fuese fiel y, como nota curiosa, pero significativa dentro de su contexto socioeconómico, le tuviese preparada la comida a su tiempo.

Una costumbre original que recuerdan los más ancianos era la de que el papá echaba a su hija tabaco en piernas y senos con finalidades procreativas.

La entrega oficial se realizaba en una comida sencilla, después de la cual iban a convivir en un mismo chincorro y comenzaban a hacer vida marital en el sitio reservado a la familia de ella.

No parece existiese otro rito especial o fiesta determinada por la costumbre. El Ñatubái o jefe permanecía al margen de este asunto que se consideraba privativo de los padres de los interesados.

Por lo que respecta a las relaciones prematrimoniales, no existen entre nuestros informadores posturas uniformes. Mientras unos nos indican que existían con relativa frecuencia, otros, sin embargo, no recuerdan existiesen como reconocidas oficialmente por el grupo.

Cuando la muchacha tenía algún hijo sin estar aún oficialmente casada, la mamá de ésta lo recogía con naturalidad y lo cuidaba como si se tratase de matrimonio reconocido⁹⁶.

En cuanto a las formas de matrimonio barí, la más extensiva y la que dominaba primordialmente era la monógoma. Esta, según nuestros informadores, no era la fase terminal de un proceso evolutivo desde la promiscuidad primitiva, sino la comúnmente aceptada desde los tiempos más remotos. En casos excepcionales, admitían la poligamia sucesiva en su forma de poliginia. Se desconoce entre ellos la poliandria.

Pero, aun en casos de poliginia, debemos precisar que tal forma de matrimonio tenía diferente significado social y cultural al que tiene en nuestra cultura occidental cristiana. No debe, por tanto, enjuiciarse con el canon occidental. La poliginia en el pueblo barí es un fenómeno complejo relacionado con factores culturales, sociales y económicos, que significa un posible equilibrio social dentro del grupo y que no tiene que ver nada con nuestras categorías morales occidentales. Los barí se organizan, como los pueblos primitivos, en sistema de funciones y no de derechos.

Esta forma particular de organizarse socialmente debe tenerse en cuenta a la hora de interpretar este fenómeno.

96. Podía ocurrir que los papás de la joven se opusiesen en algún caso por ciertas razones que ésta no comprendiese. Esta situación podría provocar, aunque rara vez, la huida de la hija hacia otro grupo comunal. Los papás, tal como reconocen nuestros informadores, alguna vez salían en su búsqueda; otras, no. Pero, caso de que volviese con un niño reconocido por el papá de éste, aquéllos entregaban ya a su hija para que conviviese en matrimonio con él.

Existían dos casos en los que con cierta normalidad se optaba por la forma polígama de matrimonio:

- 1.º Cuando la mujer con quien se había esposado un hombre no podía cumplir debidamente sus funciones biológico-sexuales-sociales propias en su matrimonio, el marido podía escoger otra segunda mujer para que la supliese en dichas funciones. Lo que ocurría en caso de esterilidad congénita o senil. Pero ésta primera no era rechazada ni abandonada. La esterilidad no conducía entre ellos al repudio, sino a la poligamia. Seguía formando parte integrante del grupo familiar nuclear, al que se iban añadiendo una o varias progresivamente. En cuanto al número, de hecho, nuestros informadores no conocieron hombre alguno que tuviese más de tres.
- 2.º Otro de los casos de poliginia era producido por la muerte del hermano casado. Aunque no existía una norma reconocida como ley del levirato, sin embargo, existía un reconocimiento social de la conveniencia de que el hermano de aquél esposase a la mujer viuda. Los motivos no eran propiamente los de garantizar la descendencia de su hermano o la de perpetuarle, como era la intención del levirato en Israel y otros pueblos, ni la búsqueda de la estabilidad de los bienes materiales, que no existían. La intención primordial era para que quedase recogida, proporcionándole seguridad económica y social, tanto a ella como a sus posibles hijos. Caso de que el marido muerto no tuviese más hermanos, el mismo Ñatubái solía recogerla y esposarla⁹⁷.

En tales circunstancias, sobre todo, el pueblo barí apreciaba la poliginia. No obstante, no solía ser frecuente, debido a las dificultades que proporcionaba.

La poliginia, lejos de crear fricciones, se incardinaba con naturalidad y equilibrio en su sistema social, no creando mayores dificultades a la unidad familiar. Todas las esposas eran reconocidas con su propia fun-

97. La intención de la ley del levirato israelita, expresada en Dt. 25, 5, era distinta. Esta institución, existente también en otros pueblos antiguos (asirios, hititas...), tenía por finalidad perpetuar la descendencia y garantizar la estabilidad de los bienes familiares. Entre los barí no se podían dar estas motivaciones, ya que vivían en otra infraestructura socioeconómica que hacía inútil este propósito.

ción dentro del grupo familiar, según nos atestiguaron algunos de los que anteriormente tuvieron varias mujeres.

Ya el mismo Guillén se admiraba de esto: «Celebrase entre ellos el contrato matrimonial con una o dos mujeres y, según ví, aunque incurrían en la poligamia y la primera mujer llegue a mayor de edad no la repudian, antes bien, la cuidan y constituyen en el mismo grado de estimación que a la que es joven»⁹⁸.

La viudez, según este sistema de tradiciones, era momentánea entre los barí. La mujer viuda pasaba a vivir con su familia hasta que otro hombre la desposaba, fuese su cuñado u otro varón. Solía demorarse el nuevo matrimonio de quince a treinta días —una luna—. Igualmente sucedía en el caso del hombre que enviudaba.

Todas ellas seguían perteneciendo al grupo familiar con los mismos derechos, si bien con distintas funciones, dentro de una misma organización social unitaria.

La primera mujer, una vez que el marido se casaba con otra, pasaba a ocuparse de las funciones de la casa: preparar alimentos, cocinar, limpiar la parte del bohío que le correspondía y educar a los niños. La segunda, acompañaba al marido en los menesteres de la recolección y cumplimentaba los deseos sexuales, de reproducción y de reafirmación del grupo. Caso de cohabitar con tres, la distribución que se hacía era la siguiente. La más anciana cuidada de los niños y los educaba. Se consideraba como mamá de los mismos. La razón que aportan nuestros informadores al preguntárseles por los motivos de esta designación de funciones sobre los niños, aunque no fuesen suyos, es la de la mejor experiencia educativa: «Joven no sirve», «Cabeza maluca»... La segunda era la encargada, con preferencia, de arreglar la casa y de cocinar. La más joven solía acarrear la leña, los alimentos, prepararlos para la comida... y era también la preferida para las relaciones sexuales en orden a reafirmar el grupo.

Dentro de esta normalidad y naturalidad, nuestros informadores reconocen que, en algunos casos, surgían ciertas desaveniencias, debido a la forma chismosa de proceder algunas mujeres; pero que eran superadas sin mayor dificultad. El marido solía llevarse bien con todas ellas y, de modo ordinario, no solían existir riñas ni malentendidos, sino que existía cierta armonía.

98. S. J. GUILLÉN, *Diario...*, 276.

Por otra parte, y esto hemos de dejar constancia por la trascendencia que tiene a la hora de enjuiciar esta forma de matrimonio barí, los que tenían varias mujeres solían ser los mejor considerados dentro del grupo. Lejos de ser reputados como inmorales, gozaban de cierto prestigio, no económico, sino moral: se les presuponía con ciertas dotes de trabajador —con posibilidad de alimentarlas a todas—, capaz de cierta convivencia pacífica, altruistas, equilibrados... Honrados, en una palabra, aunque no según nuestros modelos morales occidentales⁹⁹.

El matrimonio barí presentaba un alto grado de cohesión y estabilidad. Era resultado de múltiples causas. Entre éstas, debemos hacer resaltar la integridad moral y la responsabilidad social de los cónyuges, junto a la integración social que el grupo comunal ofrecía.

La fidelidad matrimonial no estaba garantizada o protegida por leyes institucionalizadas particularmente, que dificultasen su disolución. Sin embargo, ésta solía ser rara. Según atestiguan nuestros informadores, no era considerado normal abandonar a su mujer, a pesar de su sistema patriarcal. Existía, sin embargo, la posibilidad de ruptura por cualquiera de las dos partes; aunque se verificaba en realidad sólo en algunas excepciones que, por otra parte, eran enjuiciadas como «atrákári» —no eran bien vistas, por considerarlas malas—. Los mismos informadores conocieron en sus tiempos jóvenes algún caso que no fue bien visto por el grupo comunal.

A pesar de no estar garantizada la fidelidad matrimonial por ley alguna institucional, sin embargo, los ancianos recordaban que existía en la tradición barí una prescripción optativa, atribuida a Sabaséba, que

99. De hecho, entre los que mejor se comportaron con los misioneros en su entrada definitiva y los que han sido sus mejores amigos en los primeros tiempos inmediatamente posteriores, se encuentran varios que eran polígamos: Akairagdóu, Ukschurí... Dentro del grupo son personas reconocidas por sus valores personales y de servicio a la comunidad. Esta manera de concebir la poligamia, tan distinta a la que se figuran las morales tradicionales occidentales, ha presentado serios problemas a la hora de la inculturación realizada por los misioneros. Conocemos la solución moral católica tradicional, empleada en todas las misiones de los varios continentes. Sin embargo, creemos que deberían tenerse en cuenta la antropología y la renovación bíblico-teológica actuales para salir de situaciones límite. Consideramos de sumo interés el estudio de B. HÄRING, en *Moral y Evangelización del mundo de hoy*, Madrid 1974, 126-136; cf. J. GOETZ, *Antropologie sociale. Ethnosociologie religieuse*, Roma 1971. 132 ss.; J. OMOREGBE, *¿Son compatibles poligamia y cristianismo?*, en *Misiones extranjeras* 58 (1980) 349-357.

aconsejaba a los esposos vivir juntos y no separarse. Así lo transmitieron sus Saimadóyi. Y así se cuenta entre ellos.

A todo esto contribuía, sin duda alguna, su particular sistema matrimonial. Existían entre los barí dos formas de matrimonio, reconocidas oficialmente desde los tiempos primitivos. El «Kañagbaitán asindayá» (matrimonio abierto) y el «Kañagbaitán burík» (matrimonio cerrado).

El primero de ellos —matrimonio a prueba—, con posibilidad de experimentar una vida matrimonial, hasta que se viese más o menos asegurada su fidelidad, adoptado en casos particulares. Y el segundo, con imposibilidad de disolución, por ofrecer garantías seriamente fundadas. Era una forma práctica de enfrentarse con un problema social que podía acarrear consecuencias nefastas para una sociedad grupal unitaria, de sesgo patriarcal y simplificada, como era la sociedad barí.

Las relaciones entre los esposos se efectuaban con cierta naturalidad. Como muestras de cariño y de ternura, propias de unos esposos, no existían, entre ellos, besos, abrazos, caricias... Creemos, no obstante, que podemos correr el riesgo de pronunciarnos con excesiva precipitación, como de hecho se ha dado, al no prescindir de nuestras categorías occidentales. Efectivamente, no existen entre ellos esos signos concretos por los que en nuestros modelos culturales occidentales nos manifestamos el cariño y el aprecio. No debemos olvidar, sin embargo, que aquéllos son formas concretas, propias de unos comportamientos humanos particulares y cuya inexistencia no indica, sin más, carencia de amor y cariño. Sus relaciones afectivas se muestran de forma más natural y con gestos expresivos distintos a los nuestros.

Es interesante observar sus reacciones de extrañeza ante nuestras formas concretas de manifestarnos el cariño. Por pertenecer a otros modelos culturales, no son signos expresivos, indicativos, para ellos. Más bien, les resulta ridículas y suelen ser objeto de comentarios, de sonrisas maliciosas y de hilaridad bien intencionada entre los mismos ¹⁰⁰.

100. No podemos admitir, en consecuencia a lo expuesto, las graves afirmaciones que sobre este asunto se permite hacer, acriticamente, A. de ALCÁZAR, *Los barí...*, 73. Hoy día, la forma más común de mostrarse el afecto y de saludarse no suele ser efusiva. Simplemente con una palmadita en el hombre intenta expresar su alegría por la presencia del amigo o del familiar. Pudimos constatar esto mismo, y en un primer momento nos sorprendió, al ver cómo un hijo barí saludaba a su madre que se encontraba en distinto poblado y hacía tiempo que no se veían. Incomprensible también la afirmación que, sobre el matrimonio barí, hace J. MONTOYA SÁNCHEZ, *a. c.*, 45: «sólo implica una necesidad biológica».

Cuando existían posibles desavenencias entre ellos, particularmente en algunos matrimonios jóvenes, eran los papás los que se encargaban de intervenir. Mediante consejos oportunos procuraban serenar los ánimos y volverles a la normalidad de la vida familiar, dentro de este respeto a la intimidad matrimonial y familiar. El Ñatubái no solía intervenir en absoluto en sus problemas. Permanecía en actitud de política de no ingerencia, a no ser que expresamente se solicitase su presencia como consejero o amigo.

EMBARAZO: Cuando una mujer sentía los síntomas de embarazo, se lo comunicaba a su mamá. Esta era la persona que primero recibía la alegre noticia, mientras se ocultaba a su propio marido.

Durante el embarazo, como en los demás pueblos primitivos, la mujer barí se sometía a unas costumbres o tabús que solían observarse con todo rigor y minuciosidad.

Una vez más se acudía a los orígenes ancestrales para fundar estos usos. Sabasëba los había preceptuado a los Saimadoyi. Desde entonces, se venían observando con fidelidad.

Se trataba, más bien, de dar respuesta a ciertas situaciones de poderes incontrolados desde la sabiduría y la experiencia populares.

La mujer encinta debería abstenerse de ingerir determinados alimentos y de realizar ciertos actos para alejar de su hijo en gestación todo peligro. En realidad, estos tabús partían de experiencias milenarias peligrosas e incontrolables a las que se pretendía hacer frente, liberándose de los temores, para garantizar mejor el desarrollo ideal del feto dentro del seno materno y evitar graves consecuencias en su nacimiento.

Nuestros informadores, particularmente mujeres, nos mencionan algunas de estas prohibiciones:

- respecto a la comida: estaba prohibido comer iguana, cachicamo, oso grande, cambur topocho (caso contrario, el nacimiento del niño era lento y peligroso o moría); pepa de monte (moría el niño); plátanos y yuca dobles (nacían gemelos); nutria —durkbá— (sus espinas perjudicaban al niño), etc.;
- respecto a ciertas acciones: no podía mirar culebra alguna («huele fea», es sospechosa y se muere el niño), ni sangre (peligraba el niño); tenía prohibido dormir mucho durante el mismo embarazo (motivo por el que nacían niños «arikhá» —subnormales—; con lo que el pueblo barí trataba de explicar la exis-

tencia de algunos casos, aunque raros, encontrados entre ellos). La mujer encinta debía seguir trabajando y haciendo sus labores con la misma normalidad que antes del embarazo, para que el niño crezca con fuerza y agilidad (posible respuesta al hecho fisiológico del frecuente sopor en aquélla), etc.

ALUMBRAMIENTO: Cuando una mujer sentía los primeros síntomas de alumbramiento, con premura avisaba a su mamá, quien, con otras cuatro mujeres —entre las que se encontraba la hermana de aquélla, si la tenía— y su cuñado, salían hacia el monte, cerquita de la casa comunal, donde pudiesen encontrar sitio con agua. El modo de dar a luz era muy primitivo. Existían diversos métodos. El que se aplicaba de modo ordinario era el siguiente.

Una de las mujeres acompañantes limpiaba el terreno y colocaba sobre el suelo abundantes hojas de bijao. Al comenzar los dolores de parto, la mujer encinta, de pie, se asía a un árbol («kéki»). Su cuñado cuidaba entonces de sujetarle fuertemente las manos; el resto de las mujeres hacían de comadronas: mediante masajes, forzaban el vientre de la parturienta para ayudar a salir al niño; su mamá, constituida en abuelita desde entonces, lo recogía, depositándolo en las hojas de bijao, preparadas antes a este efecto. Una de las asistentes cortaba el cordón umbilical con «tána» —pico de pato de agua—, o con alguna hoja cortante; lo anudaba con un bejuco apropiado, enterrando la placenta envuelta en una hoja de bijao para que no produjese mosquitos ni la pudieran comer los zamuros. A continuación, se limpiaba con agua el recién nacido. Terminado el alumbramiento, la mamá recogía a su niño, lo colocaba entre la «dukúra» —falda femenina típica barí— y su cuerpo y, sin rito ni cánticos especiales, se dirigían de nuevo al bohío ¹⁰¹.

101. Otro modo de dar a luz consistía en colocarse en cuclillas sobre hojas de bijao, mientras era ayudada por las mujeres acompañantes. El niño no era recibido por ninguna de ellas, sino que se dejaba caer directamente al suelo (cf. O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí...*, 277). Simplemente nos permitimos indicar el fenómeno, sin creernos capacitados para hacer una ulterior interpretación sobre si no se trataría de expresar en este hecho algo que se encuentra en otros pueblos primitivos: la tierra como auténtica madre es quien recibe en primer lugar ese nuevo hijo. Por más que nos interesamos por la intencionalidad de dicho fenómeno, los ancianos no expresaron ni la más mínima indicación que nos diera pie para interpretarlo de este modo. Sobre la interpretación que A. de VILLAMAÑÁN hace del entierro de la placenta: «se entierra para que la mamá pueda tener más hijos» (*Cosmovisión y religiosidad de los barí...*, 18) tampoco nos permitimos hacer hipótesis alguna. Señalamos sencillamente el hecho, ya que nuestros informadores no nos dieron

Durante el alumbramiento, el marido permanecía en la casa comunal o seguía en sus tareas normales. Todo este «affaire» era considerado como asunto femenino, para el que no se requería la ayuda ni la presencia del marido. Antes bien, lo tenía prohibido.

Según la tradición antigua barí, caso de que el marido viese nacer a su hijo, automáticamente experimentaría aquél una dificultad especial en la garganta que le imposibilitaría para poder cantar posteriormente.

Según los ritos preceptuados, la noticia del nacimiento se la comunicaba su cuñada; a no ser que tuviese una segunda mujer, en cuyo caso era ésta la encargada oficialmente de realizarlo. Si era niño, el nuevo papá se alegraba con la noticia; no así si era niña. Durante algún tiempo le estaba prohibido al papá tomar en brazos a su hijo, a quien contemplaba desde el chinchorro de arriba, desde donde lo miraba con cariño. Se interesaba por él mediante otra persona de su familia.

Transcurrido este tiempo —que oscilaba entre cinco días a varios meses, según insisten nuestros informadores—, lo recibía en sus manos y lo depositaba en el chinchorro, en señal de reconocimiento oficial de su paternidad. Si tenía segunda mujer, ésta era quien se lo entregaba ¹⁰².

pista alguna que garantizase dicha interpretación o alguna otra, por interesante que se nos ofreciera. «En Ganda se guarda cuidadosamente la placenta del rey durante toda la vida, así como su cordón umbilical... La misma concepción fundamental vale también para el hombre normal, no sólo para el rey. Piensan que, al nacer, la placenta es un segundo niño con su propia alma, y la llaman gemelo del niño...» (G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 404). Podríamos hacer también nosotros unas aplicaciones «fantásticas» del fenómeno que constatamos. Pensamos, sin embargo, que no hay suficiente fundamento para emitir suposiciones improcedentes.

Tampoco vemos justificado lo que el mismo A. de Villamañán indica, a continuación, sobre algunos detalles relacionados con el alumbramiento: «La hemorragia la corta el marido, aplicando tabaco consagrado a los *basunchimba*. Una vez terminado el parto, se canta para que oigan los *basunchimba* y protejan al recién nacido» (a. c., 13). El papá, como hemos indicado, no asiste al parto de su mujer. Ni nuestros informadores recuerdan se hiciesen ritos o cánticos especiales con tal motivo. Y menos a los *basunchimba* o muertos. No obstante, sobre el significado e importancia de los *basunchimba* en la tradición barí, hablaremos más tarde.

102. Es interesante subrayar la aparente falta de lógica interna que se manifiesta en la tradición barí en torno a la participación de los hombres en el nacimiento de los niños. Mientras es requerido el hermano del marido, se prohíbe a éste asistir al parto de su propia mujer. Sin embargo, tal ilogicidad es meramente aparente; se comprende si consideramos la importancia que dicha tradición barí ofrece a los cuñados, como luego veremos. La ausencia del marido y ciertos concomitantes posteriores al nacimiento nos hizo pensar, en un primer momento, si no nos halláramos ante sistemas ocultamente camuflados de «couvade» —covada—, costumbre muy extendida entre los indígenas sudamericanos y en otras culturas primitivas y aún desarrolladas... Sin embargo, por

Pasado algún tiempo, cuando el niño(a) presentaba ya con su sonrisita o algún modal particular parecido con alguna realidad, como por ejemplo un pájaro, flores, árbol, etc... se le daba un nombre con el que se le reconocía, cuidando añadirle una terminación cariñosa como era la de «chi». No hemos notado en esta costumbre significado de totemismo alguno. Era más bien fruto del admirable sentido barí de la observación.

¿Por qué esta preferencia por el niño-varón? La familia, y no sólo el papá, manifestaba estas preferencias. Influían en ello motivos de diversa índole: por su rentabilidad económica-social (el hombre rendía más que la mujer: era el encargado de aportar los alimentos a la unidad familiar, trabajaba, pescaba, cazaba, y se relacionaba socialmente con el grupo...); y por motivos prácticos comunitarios posteriores (las mujeres solían ser, a la hora de la verdad, más problemáticas en la vida familiar y más chismosas (sic) que el varón, algo que le habían hecho aborrecer al barí desde tiempos inmemoriales...). Estos son los motivos fundamentales en los que nuestros informadores resumen las preferencias de los barí por el varón frente a la hembra. Motivos fundados, principalmente, en su infraestructura económico-social.

Dentro de este sistema preferencial, se explica el *comportamiento barí con los gemelos*, bastante extendido entre los pueblos primitivos.

Cuando una mujer barí daba a luz gemelos, era costumbre general el abandonar o matar a uno de ellos. La dificultad económica y la imposibilidad de ofrecer el pecho a dos por parte de la mamá motivaban este comportamiento. En realidad, se trataba de mantener el equilibrio social entre hombres y mujeres, tan importante en las sociedades primitivas. Cuando los gemelos eran de distinto sexo, la costumbre barí imponía la preferencia por el varón; a la niña se la abandonaba en el monte o se la mataba. Esta última forma se realizaba de modo muy sencillo: se le apretaba la nariz y boca con un palito por la misma mamá hasta ahogarla. Esta preferencia nuevamente se explica por las razones a las que antes hemos aludido ¹⁰³.

más que pretendimos se hiciese patente su posible intencionalidad fenomenológica, no lo conseguimos. Por lo que no nos ha parecido honrado sacar conclusiones no debidamente fundadas. ¿Estáramos ante una forma particular de reconocimiento oficial de la paternidad, realizada mediante las costumbres barí señaladas?...

103. Este abandono o infanticidio lo han conocido aún hace pocos años los misioneros. María Eugenia Yaibí, niña que recogieron las Hermanas de la Madre Laura y vive con ellas en Bokshí, fue hallada en el monte, después de

La familia conyugal barí se constituía según unas funciones básicas a las que pretendía responder: institucionalización de la manifestación natural de la vida heterosexual y su consiguiente regulación, perpetuación y aumento de la fuerza del grupo como deber del adulto frente a la comunidad, mediante la procreación, educación y adiestramiento cultural básico de las próximas generaciones dentro de la comunidad y la adquisición de los medios de subsistencia mediante la división del trabajo.

La educación y adiestramiento de los hijos era una de las funciones principales de la familia barí y ésta la tomaba con la debida seriedad, dentro de sus posibilidades y exigencias.

Hasta cerca de los tres años dependía, fundamentalmente, más de las atenciones de la mamá que las del papá. Aunque ambos volcaban su afecto de padres hacia ellos¹⁰⁴. A partir de esa edad, el papá se encargaba de ir iniciando al hijo varón en el adiestramiento para la vida. La educación barí se orientaba, sobre todo, hacia la preparación para la vida. Con este fin, el papá se hacía acompañar por el niño en las tareas específicas del hombre: lo llevaba con él al campo, con pequeño arco y flechas, para que se fuese ensayando en la pesca, en la caza menor y en la preparación del conuco.

La hija, a su vez, no se apartaba del lado de la mamá, ayudándola en sus quehaceres de casa, acompañándola al conuco y a la pesca, iniciándose, de esta forma, en la recolección de los alimentos y en las restantes tareas de la mujer dentro del propio grupo.

El objetivo de la educación barí era el de preparar a los pequeños para la vida, en cuanto miembros de una comunidad a la que pertenecían y a la que tenían que acostumbrarse a servir, cada uno desde su propio sexo, y dentro de sus propias necesidades y ambiente familiar.

haber sido abandonada por sus papás a continuación de un parto de gemelos. Los motivos que se aportan para justificar este abandono son los que hemos indicado en nuestro trabajo. Este mismo hecho puede hacernos comprender el significado que adquiere el término «Atáida» —padre— entre los barí: más que decir referencias a un hecho genético-biológico, connota el cuidado, la alimentación, la educación que recibe. Por lo que los que componen el Equipo Misionero son llamados con todo rigor «padres y madres».

104. Tampoco en este sector los papás barí se muestran excesivamente efusivos; lo que pudiera, una vez más, provocar en nosotros apreciaciones inexactas sobre el cariño a sus hijos. También aquí es preciso advertir la diferencia existente entre el hecho del amor de padre hacia sus hijos, muy entrañable, y las manifestaciones concretas del mismo, muy distintas a las nuestras.

Además de los papás, ocupaban un puesto preferente en la educación de los niños los tíos paternos y la abuelita. En caso de poliginia, era la mujer de más edad la que se encargaba de su educación. La razón que aducen nuestros informadores es la de que «porque es ella quien los comprende mejor y sabe educarles en las tradiciones; la joven suele ser descuidada y no sabe atenderles debidamente, por falta de necesaria experiencia».

La educación se hacía, principalmente, por medio de consejos pacientes de los papás. Pero, llegadas ciertas circunstancias, también empleaban los castigos con sus hijos (¡nunca con los hijos ajenos!). Los motivos más frecuentes por los que los niños solían ser castigados eran los propios de su edad: orinar en el bohío o cerquita del mismo; la falta de respeto a los mayores, como podía ser el jugar estrepitosamente con el agua mientras se bañaban en presencia de los ancianos; el reñir durante la comida, pidiendo ser servidos los primeros y no observando el debido orden; marcharse lejos del bohío, sin el debido permiso, por el peligro de ser picados por alguna culebra; subirse a los árboles en busca de pájaros con peligro de caerse...

Las formas de castigos eran diversas: darles en el brazo, espalda o muslos con la mano o con hojas de «Krikdá» (ramitas de árbol o arbustos) para ponerles en orden, golpeándoles con la palma de la mano en la boca, o haciéndoles rasguños en la frente con los dientes de pescado o con un cuchillo —una vez que lo adquirieron— hasta que derramase un poquito de sangre. Era la forma de volverles mansitos y ordenaditos: extraerles la mala sangre que habían acumulado dentro. También solían darles con hojas de «Krikdá» para fortalecerles y hacerles capaces ya desde pequeños para las peleas que tuvieran que sostener una vez llegados a adultos. Esto último aparece con frecuencia en sus mitos: en las luchas que en ellos se cuentan, la razón que se aporta para explicar el porqué son vencidos es la de que, cuando eran pequeñitos, no se les fortaleció con dichas hojas...

Preguntados nuestros informadores por el juicio que merecía la familia barí actual, en contraposición a la anterior, tal como ellos la vivieron, no dudan en pronunciarse a favor del modelo familiar antiguo, en el que existía más respeto, más laboriosidad, más aprecio por las tradiciones de los Saimadoyi...¹⁰⁵.

105. A. de Alcácer habla de castigos particularmente duros y rituales: atados a un árbol se les daba con una vara con especial solemnidad (cf. *Los barí...*, 78). Preguntados nuestros informadores, a propósito, sobre la referencia de este

Otra de las funciones fundamentales de la familia barí era la de *adquirir los medios de subsistencia o producción de los mismos* dentro de la unidad económica que aquélla representa. Lo que obtenía *mediante la división del trabajo*.

La división del trabajo según el sexo, la edad y el aspecto físico es reconocida por toda la historia de la cultura. La división del trabajo según el sexo, más en concreto, aparece como un hecho primario y un fenómeno antiquísimo y natural en la organización de los pueblos primitivos y es fielmente observada por el grupo familiar barí.

Es algo que llama la atención aún hoy en día. Se manifiesta como el reconocimiento práctico de las diferencias y particularmente de los distintos sexos vistas desde su perspectiva sociocultural particular¹⁰⁶.

La división del trabajo según los sexos, tal como aparece en el pueblo barí, no implica, sin más, como a veces se piensa, infravaloración o inferioridad alguna de la mujer por parte del hombre en su concepción patriarcal. Se trata, más bien, del reconocimiento de los diversos roles o funciones de los distintos componentes familiares, de acuerdo con sus diferencias específicas admitidas desde tiempos inmemorables y que los barí respetan.

Ver, por ejemplo, a una mujer barí con una enorme carga de yuca sobre sus espaldas en medio de la selva, mientras su marido viene detrás de ella con el arco, las flechas y el machete simplemente, podría producirnos la sensación de estar ante un régimen patriarcal en el que la mujer fuese esclava o «el animal de carga» al servicio del marido. Sin embargo, es todo lo contrario. Es el resultado del respeto a las

autor, nos respondieron siempre negativamente. Creemos que no trataron de ocultarnos la verdad, ya que volvimos sobre el asunto cuando ya habíamos ganado su confianza plenamente.

Este pronunciamiento sobre las ventajas de la familia barí antigua sobre la actual lo manifiestan particularmente los más ancianos, aunque reconocen, por otra parte, los cambios favorables en la misma. Donde mejor se analizan estas diferencias positivas y negativas es en los cursos de orientación comunitaria que los barí realizan, guiados por los misioneros de los Centros Misionales de Bokshí y Saimadoyi.

106. Contra lo que con cierta frecuencia se afirma, la división del trabajo no deriva necesariamente y por exclusividad de las diferencias biológicas entre hombre y mujer; más bien la provocan las motivaciones socioculturales que presuponen, por tanto, las diferencias sexuales. El medio ambiente y otras circunstancias de tipo cultural inciden en esta división. Nos consta que, al menos en algunas de las funciones realizadas por la mujer, no tienen que ver nada con la opinión del «sexo débil». Sabemos, también, que, dentro del mismo sexo, existía cierta división de trabajo en razón de distintas funciones, como antes hemos señalado.

distintas funciones que cada cual tiene dentro de la unidad familiar barí. El hombre ha desempeñado ya su oficio durante largas horas en el conuco. Ahora corresponde a la mujer desempeñar el suyo, que es respetado con fidelidad¹⁰⁷.

Dentro de esta organización socio-económica de la familia barí *corresponden al hombre los quehaceres diferenciados siguientes* que suponen ciertas cualidades físicas y de agilidad especial:

— *Dentro del bohío*

- Construcción del bohío y atención a su reparación ulterior.
- Inauguración del bohío: actuar en el rito de la inauguración.
- Hacer arcos y flechas, así como proporcionarse y componer todo el material necesario para la pesca y caza (a excepción de canastas, etc., que es específico de la mujer).
- Elección del jefe o Ñatubái.

— *Fuera del bohío*

- Cortar y acarrear todo el material para la construcción del bohío, a excepción de la palma real.
- Cortar leña para cocinar.
- Dedicarse a la caza variada, preferentemente mayor, a la que se dedican con agrado y sentido de aventura. El barí es un cazador apasionado.
- Dedicarse a la pesca con arpones y flechas. Preparar la «Kiróra» (represa) por la parte alta del río.
- Hacer el telar, especie de huso.
- Preparación y plantación del conuco.
- Entablar guerras y peleas con otras tribus.
- Transmitir las tradiciones oralmente, particularmente los ancianos.
- Carreras.

107. Además de estas motivaciones profundas, existen otras de tipo práctico. Una vez que el hombre ha realizado su trabajo en el conuco o en la pesca, procura venir libre, con arco y flechas en la mano, para responder con presteza a las posibles sorpresas que le depare la selva durante el camino en materia de caza... Si surgen, el hombre se dedica a perseguir a sus presas, mientras la mujer y los pequeños continúan su camino hacia el bohío.

A la *mujer*, en cambio, le correspondían con exclusividad las tareas que estaban más relacionadas con el cuidado y educación de los niños en sus primeros años y en las proximidades al bohío:

— *Dentro del bohío*

- Ayudar a la construcción del bohío entregando la palma a los hombres.
- Limpiar y asear la parte que le correspondía a su propia familia: fogón y lugar lateral correspondiente.
- Preparar la comida.
- Cuidar de los niños y niñas pequeñitos y educarles durante los primeros años.
- Dedicarse a los trabajos de artesanía y manufacturas de vestidos y de otros instrumentos útiles: preparar el vestido de los hombres («Tarikbá»), el de las mujeres («Dukdúra»), tejer cestas y canastas («Iddá»), distintas para los diversos menesteres: para traer pesca, para niños y niñas, para la ropa... Hacer esterillas («Chiddá») para el bohío, cinta para recoger el pelo a los varones, niños y mayores, hacer chinchorros, preparar totumas para el agua.
- Todo aquello que estaba ligado más directamente al hogar, a la casa.
- Realizar el cántico de la Dukdúra.

— *Fuera del bohío*

- Adquirir la palma y acarrearla para la construcción del bohío.
- Limpiar el conuco (yucal, platanal, pepas...).
- Buscar, recoger y traer comida.
- Expulgar a los niños al sol: sacaban los niños al sol para expulsarles. Se comían los piojos.
- Dedicarse a la pesca menor y traer la pesca a casa.
- Lavar la ropa.
- Caza de animales menores, sin arco y sin flechas.
- Ojear en la pesca y pescar con la mano en los corales, preparar la «Kiróra» (represa de pesca) por la parte baja del río.
- Obtener el agua y acarrearla, junto con la leña para la comida.

1.2.3. *El grupo*

Al iniciar el estudio de la organización social barí subrayábamos el equilibrio que se observaba en ellos entre el sentido personalista familiar y su inserción al grupo más amplio, constituido por cierto número de familias reunidas en un habitat material particular: la «Soái-kái» o casa comunal.

El bohío no es sino el símbolo de una realidad más profunda y estructurada a la que corresponde: el grupo comunal.

Este está constituido por un cierto número de personas entroncadas en familias determinadas que, a su vez, componen el núcleo esencial del que aquél se deriva y la organización interna del pueblo barí: el grupo como unidad social.

Aparecen tan íntimamente unidos la familia y el grupo comunal que, a veces, resulta difícil descubrir quién está en función de quién.

Es debido a esa trama estructural interna tan sencilla en la que se conjugan a la perfección el sentido comunitario y la integridad familiar.

Guillén señalaba ya en 1772 este hecho entre las prerrogativas que concurrían en el pueblo barí: «Manténían entre sí una recíproca sociabilidad... y, según lo que pude examinar, sólo observan una fraternal unión procediendo en todo de unánime conformidad»¹⁰⁸.

El grupo comunal era nominado, según lo confirman nuestros informadores, por el nombre del bohío, y no por el del Ñatubái¹⁰⁹.

Ya hemos analizado su organización interna de gobierno al estudiar las funciones del Ñatubái y sus colaboradores. Existe entre todos sus miembros una mutua armonía, destacada por cuantos se han acercado a estudiar su cultura y costumbres. Su misma forma seminómada de vivir en la selva se lo exige. El sentido comunitario lo manifiestan en todos los campos de su actividad. Desde el respeto a la intimidad dentro del bohío hasta en los trabajos comunales: preparación del material

108. S. J. GUILLÉN, *Diario...*, 276.

109. O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí...*, en 187 escribe que dicha unidad «se distingue por el nombre de su cacique». Esta afirmación suele ser frecuente en los estudios sobre los barí (cf. A. de ALCÁZER, *Los barí...*, 20. 76). Al conocer estas opiniones, que no concordaban con los resultados que habíamos obtenido en nuestros primeros contactos con los barí, volvimos repetidas veces sobre este asunto para que nuestros informadores nos aclarasen la verdad; obteniendo confirmación de las conclusiones a las que antes había llegado.

del bohío, su construcción, preparación y cultivo del conuco, pesca, caza... Todos se hallan unidos por idénticos intereses de subsistencia, por lo que se ven precisados a desarrollar ese sentido de grupo de forma tan sorprendente.

Existe entre ellos una conciencia de grupo y no de mera agrupación o yuxtaposición de gentes. Opinamos que, para explicar estas características del pueblo barí, no es necesario acudir a causas más profundas: proceden de su interdependencia social y económica que el mismo ambiente les impone para su misma subsistencia.

Dentro del grupo no se dan clases privilegiadas. Todos se consideran iguales y con las mismas oportunidades, salvados siempre los condicionamientos de su régimen patriarcal, en el que las mujeres quedan excluidas de poder ejercer ciertos derechos y tomar ciertas responsabilidades.

Los jefes, como ya hemos visto, no son elegidos por su prestigio o poderío económico, sino por su prestigio personal y sus funciones, más que de mando, son de auténtico servicio al grupo comunal.

Los ancianos o «sag'dóu» son también muy considerados en el grupo; pero sin encontrarse en su forma de gobierno gerontocracia alguna o Consejo de ancianos, como clase especial de mando a la que el grupo se supeditase. Es el grupo como tal, representado en los varones —desde que llevan el «Tarikbá» o guayuco— el que decide en plan de asamblea comunitaria, y en la que todos son escuchados.

La regulación de estas relaciones, además de la experiencia que va acumulando el grupo a lo largo de su historia, se hace derivar de un origen común y sagrado: Sabasëba las fue indicando a los Saimadoyi en todos sus más mínimos pormenores y circunstancias. Los papás, particularmente los ancianos, son los encargados de transmitir las oficialmente.

La respuesta justificativa al porqué racional —secularizado— de esos preceptos o deseos de Sabasëba siempre es idéntica: «Así nos dicen que mandó Sabasëba a los Saimadoyi ¹¹⁰. Con este sistema de tradiciones

110. El recurso a Sabasëba para darle carácter fundacional definitivo, «sagrado» a leyes, costumbres, instituciones... hasta en sus más mínimos detalles aparece constantemente en la conciencia del pueblo barí. Nos encontramos aquí con un fenómeno propio de las culturas primitivas. Su intención es bien manifiesta. Pretenden, así asegurar sus instituciones con fuerzas y normativas «no racionales» para hacer frente a cualquier intento de «secularización» de las mismas que llevaría, sin duda alguna, a desquiciar sus sistemas tradicionales de convivencia.

se pretende asentar los postulados normativos como respuestas existenciales a problemas reales surgidas de la experiencia milenaria, contrastada con la experiencia del grupo.

Debido a esta «fundación» ancestral, la sociedad comunal barí se va manteniendo fiel a sus orígenes fundacionales a través del tiempo y del espacio y, a su vez, profundizando en su sentido de pertenencia a su grupo.

Para mantener esta estructura grupal debidamente ensamblada y libre de posibles peligros de desarticulación, los barí son orientados en su educación para la vida desde este contexto comunitario y «sagrado», permaneciendo fieles a su tradición: cuidando de ser pacíficos entre sí, respetuosos con los demás, enemigos de la mentira y del hurto, servidores del bien común, leales al propio grupo... Era precepto de Sabasēba, según atestiguan con insistencia los ancianos¹¹¹. Por otra parte, la forma misma de convivencia exigía esas virtudes para mantenerse en paz dentro del grupo.

Los lazos que unían a los distintos componentes del grupo o familias no eran exclusivamente de parentesco de sangre. Existían también entre ellos agrupaciones afiliadas mediante una relación artificial, no basada en la sangre, pero no por eso menos significativa y empeñativa. Eran las relaciones interfamiliares nacidas de una *alianza especial*, libre-

111. Estas características del pueblo barí son rasgos que ya resaltaba Guillén, al exponer las cualidades que concurrían en ellos (cf. *o. c.*, 276). Lo mismo hacen notar los que contactaron con ellos en 1960. Así, A. R. PONS-OTROS, escriben: «Es admirable el respeto que tienen por lo ajeno hasta los niños pequeños en su vida de comunidad. Cada familia utiliza sólo sus propios alimentos y utensilios. En nuestro segundo viaje encontramos en el mismo lugar e intocados los objetos que habíamos dejado meses antes en el interior del bohío, incluyendo comida y artículos de gran utilidad para ellos» (*Los Motilonos. Aspectos médico-sociales*, en *Kasm.* 1 (1962) 44-45). Y A. de VILLAMAÑÁN: «La educación que reciben los niños está orientada desde los tiernos años al respeto mutuo y a la colaboración familiar. Los motilonos no toleran a sus hijos costumbres desordenadas y los castigan con cariño y con firmeza; como consecuencia de esta educación ni el robo, ni las reyertas, ni las borracheras, ni otras lacras degradantes de nuestra sociedad se pueden observar entre ellos. Llevo ya 9 años viviendo con los motilonos y puedo testificar sobre esto» (*Los motilonos reclaman a sus hijos*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 228).

Nos extraña el juicio de A. de ALCÁCER, quien, después de alabar la armonía que existía entre ellos dentro de su grupo, prosigue: «El motilón fundamentalmente se preocupa de sí mismo; mucho de su familia, especialmente de sus hijos, casi nada de los de su propio grupo y menos todavía de los demás» (*Los barí...*, 67). Creemos que el autor olvida la diferencia entre «no preocuparse» y «política de no ingerencia», a la que ya nos hemos referido y que el barí observaba con toda fidelidad.

mente efectuada entre sus miembros. Mediante esta forma particular de relación —o pacto de amistad— dos o más familias quedaban entroncadas selectivamente, situándose en idéntica categoría de la de los otros miembros. Se situaban en relación de aliados —«Obyíba» u «Obyibadóu». Era un pacto que procedía no de parentesco de sanguinidad alguno, sino de afinidad de intereses y por especial amistad.

El objeto de estas alianzas eran diversos. Principalmente se pretendía con ellas el cuidado y fortalecimiento de sus respectivos miembros, la ayuda en la obtención de alimentos —caza, pesca...—, preparación del conuco, educación y atención a los niños, etc. El modo concreto de realizarse tales alianzas era absolutamente secreto. Por más que en nuestro trabajo de campo nos interesamos por adentrarnos en el modo de realizarse, siempre obtuvimos la misma información: se realizaba en secreto y en máxima intimidad. Los ancianos barí actuales desean permanecer fieles a ellos.

Entre las personas no afiliadas por entronque común genético, pero aliadas entre sí, no pesaba la prohibición del matrimonio. Más bien, en casos particulares, como ocurría en la muerte de la esposa, se aconsejaba. Se verificaba esta alianza secreta entre cuñados, sobrinos de hermanas, etc... ¹¹².

A un grupo particular comunal se podía pertenecer por distintos procedimientos: por nacimiento, por compromiso matrimonial con persona de otro grupo —la mujer pasaba a formar parte del bohío de los padres del novio para construir su nuevo hogar— o por adhesión voluntaria reconocida por el Ñatubái de la casa comunal, que consultaba a la comunidad.

Como es natural, el mismo hecho de nacer de unos padres pertenecientes a un grupo determinado, justificaba ya de por sí la adhesión de pertenencia a él. Sin embargo, existía entre los barí una costumbre de «reconocimiento oficial» o rito de iniciación al mismo que se cumplía desde tiempos antiguos. Un miembro del grupo —varón o hembra—

112. Fuimos testigos del aprecio y cariño que los cuñados manifiestan hacia sus sobrinos. Les tratan como si fueran sus propios hijos. Tal es la fuerza afectiva que supone esta afinidad particular. En esta manera de interpretar las relaciones por afinidad es difícil que los niños queden abandonados por cualquier causa; su organización social no se lo permite. Sobre el origen mitológico de esta alianza entre los barí, J. Jaulin escribe páginas muy sugestivas, pero de pura fantasía (cf. *o. c.*, 65-66. 349). Para ampliar el tema de alianzas y pactos de sangre en los pueblos primitivos, es interesante el análisis que realiza V. MULAGO, *Simbolismo religioso africano*, Madrid 1979, 69 ss.

pasaba a ser considerado oficialmente como perteneciente a tal grupo con todos los derechos y obligaciones del mismo cuando se sometía a cierto rito de reconocimiento de pertenencia.

Cuando el niño o la niña iban siendo mayorcitos —a partir de los 11 años, aproximadamente, precisan nuestros informadores —eran conducidos al río más cercano. Se metían en el agua y sobre una piedra, generalmente, el tío paterno les ponía el «Tarikbá» (guayuco masculino) o la «Dukdúra» (falda femenina), respectivamente. A los varones se les entregaba también el arco y las flechas. Y, a continuación, el tío paterno les imponía otro nombre distinto al que recibieran al poco tiempo de nacer. Era ya el definitivo. La imposición de estas prendas y del nuevo nombre les introducía con pleno derecho como miembros efectivos de la comunidad grupal barí. Desde entonces podían ejercer las funciones de las personas mayores: podían unirse sexualmente, y elegir esposa, trabajar, concurrir en los cánticos tradicionales, y el joven, además, concurrir en carreras, funciones que estaban prohibidas ejercer durante la infancia.

Con esta costumbre se pretendía indicar, según pudimos inferir, que los niños habían pasado de la niñez a la madurez humana suficiente para pertenecer con todo derecho al grupo barí comunal. Nuestros informadores no manifiestan el porqué de este fenómeno cultural. Sólo nos indican sus consecuencias.

Con las niñas existía también otra costumbre inmemorial. Coincidiendo con las primeras menstruaciones, se encerraba a la joven dentro del bohío en un lado del mismo entre cuatro esterillas («Chiddá»). La mamá le servía allí la comida por una ventanilla. Así estaba durante unos diez días. De las sobras de su comida nadie podía comer. Lo había preceptuado Sabasëba y así estaba asegurado por la costumbre inmemorial. El incumplimiento del precepto traería consigo, automáticamente, un fuerte dolor de garganta, que hacían provenir del mismo precepto de Sabasëba ¹¹³.

113. Creemos que en este rito de iniciación a la pertenencia al grupo nos encontramos ante un auténtico *rito de adolescencia-madurez*, aunque no plenamente consciente en los actuales barí, por ancianos que sean. La estructura significativa es idéntica a la que se manifiesta en otras tribus primitivas, si bien menos diferenciada. Es preciso atender cuidadosamente a sus mitos —en concreto al mito de iniciación por parte de *Dababosá*, que más tarde analizaremos y en el que aparecen más elementos y de forma más diferenciada— para percatarnos del sentido profundo que manifiestan interiormente estos hechos, narrados con sencillez por parte de los ancianos.

El grupo comunal sufría, con relativa frecuencia, las secuelas de enfermedades propias de la selva tropical y de la insalubridad del bohío.

Los primeros contactos con la civilización les originaron ciertas epidemias momentáneas, como es natural, y por cuya causa murieron algunos. No estaban debidamente preparados para afrontar esta situación.

Sin embargo, las enfermedades que presentaban, a pesar de una primera impresión de buen aspecto físico, no fueron fruto de dicho contacto, como, a veces, se ha afirmado sin consideración. Los barí estaban afectados desde muy antiguo de múltiples y variadas enfermedades. Por otra parte, la mortandad infantil era frecuente, como confiesan nuestros informadores.

Preguntados éstos sobre la existencia de enfermedades y las causas de la muerte entre los barí antes de la última pacificación, respondían: «¡Uf! “Wí”, “Skjibé”. “Muchas”... “Bastantes”»... Antes morían muchos barí de pequeñitos, sobre todo, pero también de todas las edades...». Y se ponían, a continuación, a detallarlas: fiebres, dolor de estómago, de garganta, diarreas frecuentes, picadura de culebra... y otras.

Según A. de Alcácer, raro era el barí que pasaba de 40 años¹¹⁴. Las causas de esta situación penosa eran muy variadas. Sus mismas condiciones materiales las provocaban y favorecían. El interior del

En los primeros momentos de contactar con ellos se hallaron algunos detalles que llevaron a creer en posibles ritos de iniciación de las hembras. Así, se nos relata el siguiente acontecimiento: «Observamos algo que no pudimos entender: una muchacha de unos 15 años, bien desarrollada, situada a unos doce metros del bohío, en el mismo sitio siempre, cambiaba de postura y se daba cuenta perfecta de lo que sucedía a su alrededor, pasaba como inadvertida para ellos. Cuando pregunté al capuchino, me informó que tenía dos días en ese lugar, que allí comía y en la noche la metían al bohío, para sacarla al día siguiente. ¿Cómo y con quién informarse? ¿Sería castigo? ¿Sería acaso la época de su formación como mujer o sería algo semejante al blanqueo prematrimonial de nuestros guajiros? Cuando entendamos al motilón o el motilón nos entienda a nosotros, sabremos estas y ¡cuántas cosas más!» (A. BORJAS ROMERO, *Una visita a los indios motilones*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 316). Nos informamos sobre este hecho y nos dijeron que era costumbre hacerlo para curarse de fiebres palúdicas. De todas formas, más tarde analizaremos algunos mitos en los que aparecen ritos de intencionalidad iniciática para la mujer.

114. A. de ALCÁCER, *Los barí...*, 89. A pesar del influjo de los primeros contactos con la civilización en las enfermedades contraídas por los barí en aquellos momentos, creemos que se ha exagerado bastante y no aceptamos la postura de J. Jaulin en este tema (cf. o. c., 170).

bohío, si bien resultaba propicio contra el calor tropical y les defendía de posibles ataques de animales de la selva, proporcionaba, por otra parte, situaciones favorables a incubaciones de ciertas enfermedades y a su natural contagio entre los miembros del grupo que lo habitaban.

Verificada la pacificación definitiva de los barí, se iniciaron inmediatamente los debidos reconocimientos médicos. La Comisión de Estudios de Patología Regional, dependiente de la Universidad del Zulia, bajo la dirección del Dr. Adolfo Pons, y algunos otros, nos ofrecieron un muestrario bastante exacto de la situación real patológica. Las enfermedades que aparecían con más frecuencia eran las siguientes: paludismo, con sus manifestaciones tan características y que con tanto detalle aparecen en los mitos y tradiciones barí, como escalofríos, hemorragias, afecciones intestinales..., gastroenteritis, bronquitis y otras enfermedades pulmonares, frecuentes casos de parasitismo, conjuntivitis crónicas, ceguera, anquilostomiasis, carate, leishmaniasis y algunos casos del mal de Hansen o lepra... ¹¹⁵.

115. Para un estudio más detenido de este tema. cf. A. BORJAS ROMERO, *Una visita a los indios motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 315-318; *Numerosos indios motilonos afectados del mal de lepra*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 319-320; A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia con los motilonos*, en *Ven.Mis.* 22 (1960) 321; *Id.*, *Los motilonos enfermos*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 321; A. de ALCÁGER, *Los barí...*, 88-90; A. R. PONS-OTROS, *a. c.*, 53 ss.; M. GONZÁLEZ C., *Los indios motilonos y sus costumbres*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 370-371.

A pesar del cuadro deprimente de esta situación, el pueblo barí ha sido resistente en medio de la selva, como lo prueba su misma conservación y sus características psicossomáticas a las que hemos hecho referencia antes. Para examinar cuáles eran las enfermedades más temidas por los barí, basta analizar en sus mitos los castigos que Sabasëba promete a los incumplidores de sus preceptos. Ya hemos hecho alusión parcial a ello. La afecciones pulmonares se explican, en gran medida, según los que convivieron con ellos, por el contraste que experimentaban entre el clima del bohío —tenían costumbre de acercarse bastante al fuego para calentarse— y el ambiente de fuera en circunstancias de tiempo de lluvia. La conjuntivitis parece explicarse, en gran medida, debido a la costumbre de arrancarse completamente las cejas y pestañas. Con relativa frecuencia se hacían brechas en la frente con material cortante, con el objeto de luchar contra los dolores fuertes de cabeza, sangrando. Lo más notable para los que realizaron los estudios primeros de reconocimiento médico fue la existencia de la lepra entre ellos, particularmente en mujeres, por ser extraña en las tribus indígenas americanas. Para estas apreciaciones, cf. la bibliografía indicada en esta misma nota. Se observaron también ciertas anomalías de cojera y otras contusiones debidas, según pudo constatar, a disparos de escopetas de los civilizados.

Creemos que esta simple enumeración de enfermedades comprueba, una vez más, que la opinión defendida por algunos etnólogos, estudiosos de la cultura barí, sobre el «paraíso perdido» y su mundo feliz es marcadamente infantil, acrítica y de pura fantasía...

Los procedimientos utilizados para remediar estas enfermedades eran típicamente rudimentarios y primitivos. En casos de fiebres normales (*Sará*) o altas (*Itánsará*) y catarro (*Irigbá*) solían hacerse pequeñas incisiones en la frente. En otros casos, se empleaba tabaco (*Rō*) mezclado con una especie de resina (*Karañá*) aplicado a las partes dolientes, como panacea de todos los males, con un rito y significado especiales que más tarde consideraremos.

1.2.4. *Intergrupos barí*

En la actualidad el barí tiene una conciencia clara de formar parte de un grupo étnico especial. Lo que le lleva, a veces, a exaltar sus valores sobre los otros grupos étnicos por ellos conocidos. Esta particularidad se encuentra ya fuertemente arraigada en sus mitos y tradiciones.

El reconocimiento común de su diferencia radical de las otras etnias se observa ya en el mito de los orígenes, tal como nos lo narran sus ancianos. El pueblo barí, como más adelante examinaremos con más detalle, cree tener un origen muy distinto al de los otros pueblos. Los yukpa, guajiros, blancos... proceden de las cenizas de «*Sibabió*», una viejecita despreciable en la tradición barí por su conducta antropófaga condenable. Ellos, en cambio, y lo recalcan con fuerza, proceden de una de las frutas más bellas y apetitosas de la selva tropical: la piña («*Nangadú*»).

La misma tradición atestigua que Sabasëba impuso a los barí el precepto de no casarse con personas que no perteneciesen a su propio grupo étnico. Este sentir milenario era la forma mejor de que el pueblo barí tomase conciencia de sus propios valores y la exigencia de lealtad a sus tradiciones ¹¹⁶.

116. Actualmente se encuentra ya algún matrimonio entre barí-yukpa. No obstante, el grupo barí no es partidario de estas situaciones. Aducen, constantemente, las tradiciones barí y el precepto de Sabasëba. Pero creemos que las motivaciones profundas deben buscarse, más bien, en la forma de ser y de interpretar la vida que, siendo tan distintas, suponen serias dificultades para convivir en matrimonio. El fundar experiencias milenarias en «algo sagrado», como es el precepto de Sabasëba a los Saimadoyi, supone asegurar ese individualismo étnico, tan característico y tan arraigado en este pueblo.

Su etnia está integrada por una forma particular de ser, pensar, vivir y un ambiente geográfico concreto que les pertenece como grupo. Todos los grupos comunales, residan en la zona venezolana o colombiana, se consideran parte de esa otra realidad más amplia que la integran.

Dentro de esta concepción unitaria colectiva existe, también, en el pueblo barí una conciencia clara de su mutua independencia. Sus relaciones intergrupos se regían por el principio, varias veces anotado a lo largo de nuestro trabajo, de armonía e independencia, conciencia de formar un grupo, pero con una política de no ingerencia entre los distintos grupos comunales.

Estos grupos o parcialidades son conscientes de integrar ese gran pueblo barí con sus mitos, tradiciones, características psicobiológicas, lingüísticas y territoriales comunes por las que ellos se reconocen como distintos de los demás pueblos.

Tanto en la documentación antigua sobre los barí como en su historia reciente se constata de continuo esa armonía mutua. Sólo se conoce un Documento antiguo en el que nos habla de sus mutuas rivalidades y, precisamente, por causa de sus parcialidades territoriales ¹¹⁷.

Cada grupo comunal ocupaba un territorio determinado, apropiado para situar, además de la casa comunal, sus respectivos conucos, para dedicarse a la pesca y caza... con libertad, que era fielmente respetado por los otros grupos con naturalidad. Cada grupo, con su casa y territorio comunales, se mantenía independiente de los otros grupos barí vecinos. Cada grupo hacía su propia vida sin preocuparse indebidamente de sus vecinos ¹¹⁸.

117. Se trata de un Documento del Archivo General de Indias, Sevilla, Audiencia General, leg. 338 y recogido por A. de ALCÁZER, *Los barí...*, 24-25. Dice textualmente: «se mantienen por lo común en muchas hostilidades y a veces se matan unos a otros sin otro motivo que el de ser de distinta parcialidad». Nos resulta llamativo, por ser el único Documento que se refiere a este carácter de mutua rivalidad, tan extraño a las tradiciones y mitos barí y al resto de documentación histórica sobre este pueblo, como venimos apreciando a lo largo de este trabajo y pudimos constatar al hacer referencia a las cualidades psicosociales de este grupo étnico. ¿No podría tratarse, en tal Documento, de otro grupo étnico no propiamente barí? Resultaría interesante un estudio detenido y crítico de dicho Documento en franca oposición a la tradición barí y al *Diario* de Guillén, en el que afirma: «Es entre esta Nación indisoluble instituto la paz y la conformidad entre sí y el herirse o quitarse las vidas unos a otros, lo estiman por crimen delito» (o. c., 276).

118. Quizá esta forma particular de ser del pueblo barí pudo haber originado interpretaciones no correctas, atribuyéndole un excesivo individualismo y despreocupación desconsiderada respecto a todo lo que no sea su propia fa-

A pesar de esta particular independencia, los distintos grupos comunales se relacionaban entre sí en ciertas ocasiones y por motivos especiales. Cuando se iniciaba la construcción de un bohío se invitaba a otros vecinos para que les ayudasen, con el fin de terminarlo lo antes posible, si urgía. El día de la inauguración de aquél era considerado un gran día, al que también se invitaba a otros grupos, particularmente a los que habían contribuido a su construcción. Otro de los momentos de interrelación se verificaba con motivo de visitas especiales, a las que el barí era muy dado. Por último, cuando tenían que agruparse para defender su propio territorio frente a agresiones de otros grupos étnicos.

Toda visita a una casa comunal barí, distinta de la propia, se regulaba por unas formas tradicionales rituales que eran cumplidas con toda exactitud y la mayor naturalidad. El visitante (o los visitantes) permanecían en el umbral de la puerta del bohío, de pie, en espera de que se les invitase a pasar, demorándose todo el tiempo preciso hasta que se les invitase personalmente. Una vez ofrecido el permiso, se adentraba en el bohío, sin especiales ritos o muestras de cariño, aunque fuesen íntimos o familiares. A continuación, se le invitaba a participar de la comida de la familia anfitriona y, terminada ésta, a veces, en casos especiales, se le obsequiaba con flechas o algunos otros regalos.

Durante la estancia, se observaba la tradicional política de respeto y de no ingerencia. Si la visita se prolongaba, existía entre ellos una costumbre de hospitalidad muy enraizada en la tradición antigua y que nuestros informadores recuerdan. Los padres de la familia que invitaba entregaban alguna de sus hijas al huésped en señal de hospitalidad, para que conviviese sexualmente con ella durante la noche. Igualmente, las mujeres autorizaban a sus maridos para que libremente satisficieran el apetito sexual de la chica que venía en plan de visita al bohío, aunque estas visitas eran menos frecuentes. Entre los barí no tenía esta

milia o grupo (cf. A. de ALCÁZER, *o. c.*, 67). Nada más extraño a su forma de ser. Se trata, más bien, de ser fieles a la norma de respeto a los demás, tan típica de este pueblo. Creemos que R. Jaulín ha recogido en esta ocasión con exactitud el motivo de tal comportamiento: «Tanto entre los individuos de un mismo grupo como entre los grupos diversos la regla consiste en no pesar demasiado sobre el otro. El deseo de compatibilidad, el temor a las ingerencias abusivas —y la cólera fría a la que esas ingerencias pueden llevar— son rasgos específicos de los habitantes del Amazonas» (*La paz blanca...*, 30). El respeto a lo «del otro» (conuco, utensilios...) aún hoy día es algo que llama la atención de los visitantes.

costumbre nada de criticable; antes bien, era considerado como gesto de fraternidad, de elegancia y de reconocimiento de mutua amistad ¹¹⁹.

Por último, se veían también precisados a relacionarse y unirse cuando eran atacados por otros grupos extraños, no barí. Los mitos y tradiciones relatados por sus ancianos narran con frecuencia hechos belicosos contra las yukpa y blancos. Todos los grupos comunales barí, aunque perteneciesen a zonas distintas, acudían con rapidez para defender sus intereses de grupo, particularmente su territorio, tantas veces amenazado a lo largo de su historia.

Exceptuados estos casos especiales, cada grupo vivía en absoluta independencia dentro del propio territorio y organizaba su vida comunal respetando sus tradiciones y siendo respetado, a su vez, por todos los otros grupos.

1.2.5. *Su relación con otros grupos étnicos*

La leyenda ha descrito a los barí como un pueblo belicoso y pendenciero. Como ya hemos visto, nada más extraño a la realidad y a su tradición cultural. El pueblo barí se presenta en sus tradiciones como gente pacífica, reposada, dueña de sí misma y con un alto concepto de paz. Fue ésta una de las recomendaciones que Sabasëba dio a los Saimadoyi y que con más interés repiten los ancianos en sus relatos.

Sin embargo, en sus mitos y relatos tradicionales se nos habla con cierta frecuencia de hechos violentos con otros grupos étnicos. Particularmente con los blancos y los yukpa.

119. Sobre estos ritos de entrada, pueden consultarse A. de ALCÁCER, *o. c.*, 65-67; O. D'EMPAIRE, *Introducción...*, 292; R. JAULIN, *o. c.*, 30; A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión y religiosidad barí...*, 20.

Esta costumbre de hospitalidad no se realizaba sólo con el Natubái, o jefe de los distintos bohíos, sino con cualquier visitante mayor que cumplimentase los requisitos antes indicados. Tanto en Bokshí como en Saimadoyi insisten que no se cedían las propias mujeres, sino alguna de sus hijas. El ceder esposas en ciertas ocasiones a los visitantes de otros grupos es una práctica muy difundida entre los primitivos. Se han aportado distintas explicaciones. No creemos que en nuestro caso pueda admitirse como si se tratase de una supervivencia de la promiscuidad o comunismo sexual primitivos, o mancomunidad de mujeres que, como hemos visto, nunca existió en el pueblo barí. Más bien lo consideramos como señal de amistad. Rehuir este signo sería considerarse enemigo del que lo ofrece. Para un estudio más detallado de este tema antropológico, puede consultarse E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, Londres 1925, vol. I, 224-230, con abundantes referencias bibliográficas y etnológicas.

¿Cómo compaginar estas afirmaciones, al parecer, contradictorias? El punto de partida para un posible acercamiento correcto a la comprensión de esta situación puede ser el siguiente: los pueblos primitivos presentan siempre una cierta antipatía y recelo hacia otros grupos distintos a los de su raza con los que han entrado en contacto a lo largo de su historia. Característica que se refleja también en los barí. Por otra parte, como ya hemos examinado, el pueblo barí se ha visto constantemente amenazado a lo largo de toda su historia. Lo que puede explicar que su relación con otros grupos étnicos no haya sido pacífica.

Los móviles de sus enfrentamientos no han sido nunca de carácter religioso, ni de apetencia social o económica, como en otros pueblos primitivos. Tampoco han sido de carácter individual, o de ciertas familias que buscasen un status social determinado y de preponderancia. Los motivos han sido de grupo. Se han visto atacados como grupo en su libertad, territorio, personas... Algo que consideran muy suyo y que se hallan dispuestos a defender de forma implacable. Cuando se sentían atacados, respondían con tenacidad y perspicacia con objeto de defenderse y vengarse de las injusticias que se cometían contra ellos.

Sus enfrentamientos se efectuaban en dos frentes principales: blancos y yukpa.

Los primeros —«Dabaddó» o «Abirú Dabaddó» (blancos)— aparecen en los más antiguos relatos y mitos barí como los principales y constantes usurpadores de sus territorios. En tales tradiciones se les presenta con caracteres particulares —verdaderas pinceladas psicológicas nacidas de la observación—. Por lo que se refiere a los medios de combate, se les pinta siempre superiores: Admiran sus embarcaciones, animales, escopetas, vestimenta... Los barí, en cambio, tenían que defenderse con técnicas primitivas de clásica guerrilla y emboscadas bien preparadas, con la única ventaja del mejor conocimiento del terreno y de la mejor preparación natural para resistir las inclemencias climatológicas de la selva tropical.

Estas emboscadas las organizaba y dirigía el Ñatubái o jefe del grupo comunal que más se sentía afectado por los ataques de sus enemigos. En ellas participaban todos los otros grupos comunales del territorio. La noticia corría de forma rápida, tan propia de estos indígenas. Se reclutaba a todos los varones mayores —que llevaban ya el «Tarikbá» (guayuco) y se consideraban valientes (¡a quienes el corazón no les hacía «tuc, tuc, tuc»!, síntoma de miedo y cobardía, como con-

fiesan nuestros informadores)—. Les acompañaban también las mujeres, pero quedándose lejos. Se encargaban de preparar la comida durante el tiempo que duraba la pelea. Las armas que empleaban eran las que su cultura les permitía: el arco, las flechas (de macana o palma negra y muy resistentes) y, posteriormente, las flechas de hierro y el machete.

Estas guerras de guerrillas nos son conocidas ya desde los tiempos de la Conquista ¹²⁰. Actuaban con verdadera picardía, conociendo perfectamente el terreno que pisaban, defendiéndose y atacando en el preciso momento, preparado con toda exactitud, principalmente por la noche, a la luz de la luna. Llevaban una especie de tambor para asustarlos.

Para evitar posibles señales de pista y reconocimiento y no dejar siquiera rastros de sus pisadas, por la noche solían ponerse hojas de árboles en los pies, procurando, también, siempre que el terreno y otras circunstancias se lo permitía, caminar por encima de los troncos de árboles caídos. Igualmente, al travesar los ríos, a su orilla trataban de borrar las posibles huellas. Era la forma mejor de crear desconcierto en el enemigo y de pillarle de sorpresa.

Los ancianos suelen dar rienda suelta a su imaginación al contar estos relatos. Cada cual añade detalles que cree interesantes y sorprendentes para exaltar el valor de su gente. Es un verdadero gozo y satisfacción el que sienten al recordar hazañas, bien sean éstas de épocas antiguas o de hechos vividos por ellos antes de la última pacificación.

Terminada la guerrilla, volvían de nuevo a sus respectivos bohíos. Allí, si la lucha había finalizado a su favor, contaban con todo detalle a sus familias lo ocurrido y lo celebraban, aunque sin ritos especiales.

El otro frente, más ordinario y menos llamativo, era el del grupo de los yukpa, que reciben diversos nombres, como veremos, según su distinta situación geográfica. Estos fueron siempre considerados en la tradición barí como inferiores a ellos en todos los aspectos.

Con el elevado concepto que el barí tiene de sí mismo, y siendo tan evidentes las diferencias psicobiológicas de aquel grupo en relación a los barí, no es de extrañar que éstos, desde muy antiguo, se hayan

120. Cf. A. de ALCÁZAR, *o. c.*, 80 ss. Para el examen de la leyenda sobre el carácter guerrero de los barí y luchas tenidas para defender su territorio, pueden verse las notas 8. 24. 25. 32. 44 de este mismo trabajo de campo. Los misioneros que contactaron con ellos en 1960 por tierra atestiguan que nunca vieron a los barí quienes, según información de éstos, les fueron siguiendo y acechando en sus reacciones desde que entraron en territorio barí hasta llegar al primer bohío.

sentido orgullosamente superiores, nos lo relaten en sus tradiciones y, en la actualidad, lo proclamen con gestos y relatos, a veces, de verdadero humor negro¹²¹.

¿Cómo se iniciaron estas relaciones conflictivas? Una vez más la tradición barí vuelve a los orígenes. Cuando los yukpa salieron de la ceniza de Sibabió, como luego veremos, Sabasëba les indicó un lugar geográfico preciso para que lo ocupase el grupo, lo respetasen, no juntándose con los barí. Pero no lo cumplieron. Un día, nos cuentan, desobedeciendo esta orden, encontraron en territorio barí a varios de éstos, a quienes asesinaron con cuchillos especiales. Desde entonces, los barí se convirtieron en sus enemigos. Otra tradición, esta vez proveniente de Bokshí, trae a colación una pelea que en la antigüedad tuvieron los barí y los yukpa y que relatan de esta forma: «Un día, los barí salieron de casa, como de costumbre. Descubrieron una trocha especial y, cuando caminaban por ella, uno de ellos fue flechado de repente. La flecha era de los yukpa. El que lo flechó, con los de su grupo, lo colgaron de un árbol con la cabeza hacia abajo —«con las patas arribita», traducen nuestros colaboradores—. Y desde entonces, los barí son enemigos de los yukpa».

Otra de las razones que con carácter de ingenuidad maliciosa aportan nuestros informadores para justificar la culpabilidad de los yukpa en su enemistad con los barí es la siguiente: Viendo éstos que los yukpa tenían mejor calidad de flechas (de hierro especial), machetes, collares, ropas bonitas, de todo lo que los barí carecían, trataron éstos

121. Para estimar el peso que esta tradición de superioridad sobre los yukpa ha dejado en el pueblo barí, es interesante ver cómo contrastan sus costumbres con las de los yukpa. Cuando, por ejemplo, afirman que el barí nunca comió ratas, la razón potísima que ofrecen es la de que «eso lo hacen los yukpa», soltando una sonrisa maliciosa muy expresiva y cargada de sentido de cierta desestima de aquéllos. Detalles como éste hemos visto con bastante frecuencia. El barí, al mismo tiempo que tiene conciencia de superioridad de grupo, manifiesta un constante sentido de humor negro para expresarla. En las mismas convivencias intergrupos que los *Centros Misionales de Bokshí y Saïmadoyi* (barí) han realizado para analizar sus problemas comunes, junto al *Centro Misional de Los Angeles del Tukuku* (yukpa), la superioridad barí se trasluce también en los diversos test que se aplicaron con este motivo. Precisamente es éste uno de los aspectos en el que con más interés está trabajando el Grupo de Misioneros, para que, sin perder su propia identidad étnica, traten de inter-relacionarse con otros grupos con sentido de mutuo respeto entre sus etnias.

de hacerse con ello por todos los medios posibles y les preparaban emboscadas, robándoles cuanto podían...¹²².

Tal como aparece en los relatos barí, los yukpa son siempre cobardes. Desde lejos, los barí sienten los «tuc, tuc, tuc» de su corazón, que tiene miedo cuando salen a pelear o cuando caminan por la selva cerquita del territorio barí, a quienes temen como a sus mayores enemigos. Aún más, cuando eran atacados por los barí, emprendían la fuga rápidamente, abandonando todo cuanto traían con ellos y les impedía correr: flechas, comida y hasta los mismos niños. Los barí, en cambio, se mostraban valientes y se defendían siempre como podían...¹²³.

122. Como se deja entrever, no siempre los motivos de búsqueda de culpabilidad de los yukpa por parte de los barí es correcta. Aun reconociendo cierta superioridad étnica en diversos aspectos de éstos sobre los yukpa, lo que aparece con evidencia, creemos que la tradición barí no siempre presenta el origen de estas luchas con objetividad. Existe una infraestructura intencional milenaria, que consideramos inconsciente, que proporciona a los relatos material cargado de ingenuidad maliciosa, desde donde se interpreta o se inventan acontecimientos para ejemplarizar el presupuesto del que se intenta partir. Creemos que es una infraestructura que se halla en la raíz de todos los mitos etiológicos. También la tradición yukpa pretende responder al porqué de sus luchas con las otras tribus vecinas. En nuestra información obtenida en el *Centro Misional de Los Angeles del Tukuku* de indígenas yukpa se nota en todos ellos cierta infravaloración de su grupo en relación a los barí. Particularmente en el tema que nos ocupa. Sin embargo, aun reconociendo su culpabilidad, proponen también su explicación en la que los barí son inculcados de esta situación, debido a su tradicional fiera que tanto era temida por ellos. Sobre los mitos etiológicos yukpa por los que se intenta justificar su separación de los otros grupos vecinos distintos de su etnia, pueden consultarse J. WILBERT, *Yupa Folktales*, Los Angeles 1974, 75 ss.; A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y Antropología. Origen del mundo y de los hombres y vida después de la muerte según la tradición de los yucas del Aponcito*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 266-267. 298-299.

En el análisis de la estructura significativa de estos relatos barí apreciamos una constante confusión de planos. En ellos se relatan algunos acontecimientos relativamente recientes que se van añadiendo a la tradición antigua, como si se tratase de hechos que justificasen y fundasen «desde los orígenes» situaciones actuales del grupo. Esta pérdida de referencias al tiempo determinado es típica en estos relatos y debe ser tenida en cuenta a la hora de interpretarlos con rigor crítico.

Para el tema de contactos barí con blancos y yukpa, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Recuerdos de antiguos contactos de los barí con otras gentes: Los españoles y los yucas*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 14-15.

123. De hecho, en Saimadoyi se encuentran familiares de niños(as) yukpa abandonados por sus papás y su grupo en dichas peleas, que fueron recogidos por los barí y educados por ellos. Testimonio vivo fue la mamá de Emiliano Ukshurí, abuelita de Pedro Kamachingái (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. Recuerdos de antiguos contactos de los barí con otras gentes: Los españoles y los yucas*, en *Ven.Mis.* 32 (1970) 15). Prueba fehaciente de que el barí no es, en realidad, como la leyenda negra lo ha decantado. En dicha p.

2. ORGANIZACIÓN SOCIOECONÓMICA

Cuanto más primitiva y menos desarrollada es una civilización, tanto más se presenta en estricta dependencia del medio ambiente natural y más se hace notar en ella el sistema económico vigente. Este supedita, en gran medida, el modo de vivir de un pueblo y de sus instituciones sociales, a la vez que éstos hacen sentir su influjo en aquél.

La economía asegura la vida del hombre mediante la obtención de alimentos, del vestido y la elaboración de los bienes culturales materiales para hacer frente a las necesidades más urgentes de un pueblo.

El pueblo barí aparece en su organización socioeconómica en fuerte dependencia de su medio ambiente natural. De tal forma afecta a aquélla que, durante siglos, se manifiesta realmente con pocas posibilidades de transformación en su forma de organización social y económica.

Ya hemos analizado anteriormente cómo su organización social se ha mantenido intacta a lo largo del tiempo. Por lo que respecta a su organización socioeconómica, parece no haberse producido transformación importante alguna. Durante siglos, los barí han permanecido fieles a su vida y modo de obtener los alimentos y de transformar su técnica en dicha adquisición. Con razón se ha escrito: «Dentro de su evolución y en conformidad con su mentalidad, el nivel de vida del motilón corresponde a sus aspiraciones del momento. Es feliz con lo que tiene, mientras no se le quite. No aspira a mayores cosas. Le sobra poder vivir holgadamente; tener abundante caza y pesca; que su mujer le corresponda y que sus hijos crezcan felizmente»¹²⁴.

Lo que no se ha preguntado este autor es por qué no ha sentido otras aspiraciones. La respuesta no debe darse, sin más, desde la forma del ser del barí. Naturalmente que esto influye. Pero no basta. Creemos que se ha llegado precisamente a esa situación por una especie de determinismo ecológico y económico, difícil de superar en tales circunstancias. En efecto, la falta de inventiva en búsqueda de nuevas aspiraciones hizo de los barí un pueblo satisfecho en pacífica posesión de sus necesidades humanas elementales más o menos cubiertas. Pero

se encuentra una fotografía que avala esta afirmación: Ukshurí con parte de su familia. Todo esto nos hace considerar injusta la afirmación de Alcácer de que «los motilones roban mujeres y niños mestizos aún hoy» (*El indio motilón...*, 48).

124. A. de ALCÁCER, *Los barí...*, 61.

a esto le condujo lo reducido de su unidad económica, a la que respondía desde unos niveles mínimos, pero que le satisfacían. La falta de contacto con otras culturas de economía más avanzada que dejase la impronta de la necesidad de una mayor productividad y de intercambio de mercancías, obstaculizó el progreso cultural y socioeconómico.

El concepto mismo que el barí tiene formado del trabajo es, sin duda alguna, muy primitivo: como simple medio de adquirir lo que necesita para el sustento diario de él y de los suyos. En consecuencia, el barí trabajaba cuando se sentía urgido por la necesidad inmediata. «Vivir al día» es una de las cualidades más sobresalientes de su forma de interpretar la vida. El trabajo no aparece, en modo alguno, como medio de acumular bienes y hacerlos rentables. El ahorro, la superación, el desarrollo mediante una mayor productividad competitiva, es incomprensible para el barí. Se contenta con aprovechar los recursos espontáneos del medio ambiente y utilizarlos para sus necesidades inmediatas. La cultura barí es protomorfa, no especializada.

De ahí que su economía esté basada en la caza, la pesca y en una rudimentaria agricultura, cuyas técnicas se van repitiendo con los modos ancestrales, tal como las recibieron de los Saimadoyi, sin espíritu creador alguno. Cuando a un barí se le pregunta, por ejemplo, por qué pescan, cazan, etc..., determinada manera, la respuesta es siempre la misma: «Así lo enseñó Sabasëba a los Saimadoyi, para que da la misma forma lo hiciéramos siempre los barí». Con ello pretenden fundar hoy, aún inconscientemente tal vez, un sistema precario de economía y darse razones de su plena satisfacción en su modo actual de vivir.

El sistema de intercambio, propio de sociedades más desarrolladas, no existía entre ellos. En el sistema socioeconómico barí no hay acumulación de riqueza, ni permite excedentes de producción. El comercio queda yugulado, por tanto, desde el momento en que no se produce más de lo que se consume. No existe entre ellos comercio mudo, o de trueque, ni monetario. Los alimentos no son susceptibles de cambio para ellos. Tampoco se da el fenómeno de venta de superproducción; ni la posesión de determinados productos se adscribe a jefes en virtud de su linaje, fomentando la existencia de clases sociales hereditarias, como acontece en otras tribus primitivas. El poder adquisitivo de los bienes fue ignorado durante siglos por ellos.

El barí se siente, ante todo, libre, sin pretensiones de acumulación, que condicionaría su vida en la selva. Organizar de otra forma su

vida, sería cercenar ese atributo al que supedita cualquier cosa, y que su misma situación seminómada se lo propiciaba e imponía ¹²⁵.

La tierra con sus ríos es la fuente original de sus medios de subsistencia. El sentido comunitario, tan fuertemente arraigado en su estructura social, como hemos visto, vuelve a aparecer en el sistema económico de subsistencia. La propiedad forma parte esencial de toda sociedad, si bien es diversamente interpretada en los distintos pueblos. En el sistema barí la tierra, como objeto de propiedad de mayor importancia, es propiedad comunal, del grupo, accesible a todos y compartida en común. Los recursos son tenidos como bienes comunes. El mismo seminomadismo en que este pueblo ha vivido durante siglos, le imponía esta forma de propiedad comunalmente compartida, haciendo imposible, o prácticamente muy difícil, la propiedad privada del terreno en el que se movían.

Cada grupo local se identificaba por el territorio en que vivía y compartía. La comunidad es propietaria de las zonas de producción. En consecuencia, no se daban diferencias sociales surgidas del sistema de propiedad privada. En los conucos no existían parcelas individuales, ni pertenecientes al Ñatubái (cacique) o familia. Eran todos cultivados por y en beneficio de la comunidad. Así nos lo confirman los ancianos, particularmente el viejo Ukshurí.

A. de Alcácer resume de esta forma la diferenciación existente entre las distintas materias de diversa propiedad: «Hay unos bienes que son de propiedad y uso común: tal, por ejemplo, las parcelas que las siembran cuando necesitan para su sustento; los platanares y los conucos de caña brava. Todos los del bohío pueden tomar de sus productos de conformidad con sus necesidades y conveniencias. El bohío es igualmente de uso común: todos, por tanto, deberán contribuir a su construcción y mantenimiento, lo mismo que a su defensa en caso de peligro. Tienen también idéntico uso común los bosques y los ríos, así como las represas en ellos construidas. Hay otras cosas que son propiedad privada: el sitio reservado a cada familia dentro del bohío; el fogón, los chinchorros, las esteras, las canastas, las vasijas, las flechas aunque es el jefe de familia quien dispone de ellas; el telar, adminis-

125. En la situación actual de aculturación en la que se pretende vayan acercándose paulatinamente a nuevos sistemas económicos para responder a las nuevas exigencias, el barí se resiente aún de su tradición milenaria. Experimenta serias dificultades de acomodación al sistema de acumulación de bienes y de intercambio con la civilización.

trado por la esposa. La comida que cada familia recolecta, caza o pesca, es destinada exclusivamente al consumo de la misma»¹²⁶.

El sistema de herencia, al poseer pocos bienes en particular, se encuentra poco desarrollado. El equipo personal de trabajo del hombre o de la mujer es administrado por cada uno de ellos, respectivamente. En caso de muerte de uno de éstos el equipo pasaba a ser de la persona que enviudaba hasta que volviese a casarse, en cuyo caso volvía a pertenecer a la persona que dentro de la familia hacía las veces del difunto(a), y cuyas funciones desempeñaba. Pero esta transferencia se efectuaba sin reglas de procedimiento consuetudinario reglamentado.

Como hemos visto, no existía la transacción económica ni el poder adquisitivo del dinero. Sólo se daba el intercambio de regalos —lo más típico de flechas, guayucos y faldas— en caso de visitas especiales de los habitantes de un bohío a otro. Su importancia no era de signo económico, sino de relación social y de amistad.

Su sistema de vida variaba según las distintas épocas del año se lo imponía. Durante los meses de lluvia, los barí optaban por una forma de vida más sedentaria. Los hombres se dedicaban, entonces, con preferencia, a preparar el material de caza, pesca, cultivo y cuidado de los conucos, mientras las mujeres empleaban el tiempo en sus telares, dentro del bohío, fabricando y tejiendo canastas, esteras, guayucos, faldas... En el verano, en cambio, seguían una vida más abierta a la selva, dedicándose con más frecuencia a la caza y la pesca...

Como antes hemos indicado, la economía barí estaba basada en la caza, la pesca y la agricultura. Todo ello suponía un arte y entrega o dedicación particulares, para lo que utilizaban técnicas milenarias que se iban transmitiendo de unos a otros con todo rigor y que contribuían a formar en ellos conciencia de pueblo distinto a los otros que conocían¹²⁷.

126. O. c., 57-58.

127. Para estos tres temas de economía barí, puede consultarse con utilidad la bibliografía siguiente, si bien son estudios muy parciales del asunto que nos ocupa: A. BORJAS ROMERO, *Una visita a los indios motilonos*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 317; Hno. GINÉS - J. WILBERT, *Una corta expedición a tierras motilonas*, en *MSCN. La Salle* 20 (1960) 168-173; A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días de amistosa convivencia de los misioneros en los bohios motilonos*, en *Ven. Mis.* 22 (1960) 324-325; Id., *Cosmovisión y religiosidad de los barí...*, 21-23; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 48-55; Id., *Los barí...*, 37-41. 57-58; M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres de los motilonos*, en *Ven. Mis.* 30 (1968) 57; Id., *Los indios motilonos y sus costumbres*, en *Ven. Mis.* 32 (1970) 370; O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí...*, 214-219. 296 s.

2.1. *La caza*

Mientras para los yukpa la caza era una actividad secundaria, para los barí era algo de suma importancia. Además de ser esencial para su subsistencia —prácticamente era la única fuente de carne accesible a ellos—, se convertía en una especie de deporte al que se dedicaban con agrado y con espíritu de aventura. El barí era por naturaleza y afición un cazador apasionado. Aunque la caza era una tarea a la que se dedicaban durante todo el año, lo hacían especialmente durante la temporada posterior a la siembra. Dentro de su sistema de división de trabajo, la caza era considerada como función propia del hombre. Existía un encargado comunal de la misma, a quien llamaban «Duruscháisaibái», bajo cuya dirección se organizaban en todo lo que a ella correspondía: lugar, día, hora, forma...

Una vez que se llegaba a un acuerdo sobre dichos detalles, salían en grupo, con sus arcos y el juego de flechas según el tipo de animales que se pretendía procurar. De ordinario, se iniciaba por la mañana, después de la primera comida, regresando al anochecer. La caza de ciertos animales, como la lapa («Sáagba»), cuya carne es muy estimada, requería hacerse por la noche¹²⁸.

En cuanto a las piezas de caza perseguidas, Guillén nos presentaba ya un muestrario en 1772 que corresponde con exactitud a la actualidad. Escribe: «Las carnes de que estos indios usan para su conservación son las del cerdo montés, araguato, marimonda, mono, oso salvaje, danta, picure, guardatinaja y todas aves, a excepción del zamuro y otras que tienen mal olor...»¹²⁹.

Para comparar los medios de subsistencia barí con los de sus vecinos los yukpa, puede verse R. RUDDLE, *El sistema de autosubsistencia de los indios yukpa*, en *Mont.* 6 (1977) 559-694.

128. Hoy la caza la realizan también con escopetas y, si es por la noche, utilizan linternas-focos. Antes, a la luz de la luna, que dirigía sus pasos por la selva; por lo que aprovechaban los días de luna llena. De todas formas, el barí tiene una excelente vista para moverse por la noche en la selva, como pudimos comprobar en algunas ocasiones. Los barí no conocían antiguamente animales domésticos, como perros... Antes de la última pacificación, los tenían debido al pillaje que hacían en las casas de los hacendados vecinos. Los yukpa, en cambio, los empleaban como autodefensa y, en sus mitos de ultratumba, ocupan un puesto privilegiado (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. El camino de los yukpa hacia la otra vida*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 179).

129. S. J. GUILLÉN, *Diario...*, 277. Nuestros informadores nos confirman también que aún hoy no comen zamuro negro «porque huele maluco». De todas

Las técnicas eran diversas, según los distintos animales que se pretendía cazar. La Hna. Magdalena nos describe de esta forma la caza de algunos animales, tal como la realizaban en la parte de Colombia: «Para cazar picure, hacen, en tiempo de cosecha, de palma de corozo la «humera», especie de cuartito pequeño; allí se esconden ellos, y cuando los picures vienen a comer, los matan. Para las aves hacen un nido grande con las mismas ramas del árbol (las hacen en árboles de mucho follaje) y allí se meten con un manojo de flechas para flechar su presa cuando vienen a comer. Para cazar animales grandes usan flechas con una punta metálica llamada «dokuera» y para las aves la flecha que termina en una cabecita redonda; éstas se llaman «sakbara», para animales medianos mediante flechas terminadas en macana... Tienen suma habilidad para imitar los sonidos de los animales y se valen de este medio para atraparlos»¹³⁰.

Las piezas mayores las amarraban a grandes palos para transportarlas al bohío; mientras que las aves, y demás piezas menores, las traían atadas a bejucos sobre las espaldas. Las piezas conseguidas se distribuían equitativamente entre todos los participantes. Nos atestiguan que, si algunos enfermos o imposibilitados no habían podido asistir, también participaban en el reparto. El retorno era silencioso. Caso de que la fortuna les hubiera sido próspera, la alegría y satisfacción se les notaba en el rostro, aunque, en caso contrario, afloraba en ellos esa característica, tan propia de su raza, de la imperturbabilidad y aceptación, pensando en que otro día la fortuna les depararía mejor suerte. Por lo menos, habían ejercitado su espíritu de aventura y con seguridad ya tenían hazañas que narrar ante el fogón familiar.

Dentro de esta actividad tan importante barí sobresale la *caza de los guácharos* («Yakokóu»). Estos son aves nocturnas que se alimentan de frutas recogidas durante el día y que digieren durante la noche. Sobresalen por la destreza en sus movimientos: emiten una serie de «clics», por medio de un sistema de radar parecido a los de los murciélagos y su carne es muy apetitosa para los barí. Anidan y se refu-

formas, el zamuro negro aparece en toda la tradición barí y sus mitos muy ligado a la carne de los muertos y vida de ultratumba, por lo que nunca gozó de simpatía entre los barí.

130. M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres...*, 57. Transcribimos fielmente su texto, aunque las palabras que utiliza para denominar las distintas flechas sean de origen barí-colombiano. Más adelante transcribiremos dichos términos tal como los hemos recogido directamente de nuestros informadores, en el sector venezolano.

gían en cavernas y lugares montañosos impresionantes, según nos atestiguan.

Nuestros informadores nos proporcionaron algunos detalles de cómo la realizaban. Pero ha sido Gregorio Alvarez quien, en su reciente visita a España, ha completado el informe de forma directa, desde su propia experiencia última. La caza de los guácharos es una de las actividades más sobresalientes y tradicionales barí y que preparan con más entusiasmo.

La descripción del lugar («Yakokókúkáí» o «Sitbayíkái»: casa de los guácharos o de los Sitbayí) es la siguiente: la cueva en la que se efectuó la cacería está situada en la parte correspondiente al antiguo bohío «Okuátrikái», cerca del río Wairí. Era la preferida por los grupos de la zona de Bokshí, Orokōri... De formación natural, producida por el agua, rocosa, con abundantes estalactitas y estalagmitas; de longitud incalculable (más de cuatrocientos metros; habiéndolas de varios kilómetros), con un desnivel de unos 800 ms. desde la entrada hasta el suelo más profundo. Con temperaturas bajas de 5 a 10 grados bajo cero; fuerte humedad, debido al río y transpiración de las paredes; completamente oscura, con coloridos indescriptibles en sus rocas y produciendo una sensación espiritual verdaderamente impresionante.

La caza se organiza principalmente en primavera. En ella participa todo el grupo: hombres, mujeres y niños. Cada cual con su misión funcional específica y bien organizada, participando todos activamente: hombres y mujeres. Comienza con el desplazamiento hacia el lugar de varios hombres —preferentemente ancianos— para inspeccionar el sitio y las posibilidades del resultado feliz, tanto en la cuantía de la caza cuanto en lo que al terreno se refiere. Si el resultado de inspección es positivo, el grupo se organiza y se pone en marcha. Se destacan unos cinco o seis varones, cuya función es la de tapar durante el día la puerta de entrada de la cueva, para evitar la salida de los guácharos; labor que realizan con hojas de palma grandes. Las mujeres llevan canastas suficientes con yuca, como alimento que han de utilizar durante el tiempo que dure la cacería, y para transportar la presa. Los hombres caminan libres, con los arcos y las flechas necesarias y con teas para emplearlas estas últimas dentro de la cueva.

A la llegada del grupo al lugar escogido, se organiza el campamento a las órdenes del Ñatubái o jefe. Se prepara un ranchito para pasar el tiempo de la cacería y los varones se dedican esa misma noche a explorar la región. El día siguiente los hombres lo destinan a la caza

mayor o también a la pesca. Y comienza propiamente la caza de guácharos.

Se utilizan varias técnicas, según se haga desde fuera de la cueva o en su interior.

El procedimiento para la primera es el siguiente: Hacia la caída de la tarde, cuando los guácharos salen a proporcionarse la comida, se colocan los barí en doble hilera ante la puerta de entrada. Se descubre un orificio de la misma de medio m² para que los guácharos puedan salir. Estos, hambrientos, irrumpen por el orificio en gritos espeluznantes en busca de alimentos, después del ayuno que se han visto forzados a mantener, saliendo desesperadamente y sin concierto. Esta oportunidad se aprovecha para golpearlos con varas flexibles de unos cuatros metros, al mismo tiempo que los barí gritan también para desconcertarlos aún más. Los guácharos van así cayendo; siendo recogidos al final de esta particular cacería que puede durar durante horas indefinidas, durante toda la noche, y se asan debidamente en fogones preparados con anterioridad.

La segunda forma es de mayor riesgo y se efectúa dentro de la cueva. Puede realizarse durante el día o durante la noche, indistintamente. También aquí se aprecia la división de funciones: los hombres son los encargados de efectuar la caza con palos idénticos a los utilizados en la anterior; mientras, las mujeres tienen por misión llevar las antorchas y mantenerlas durante todo el tiempo alumbrando (hoy día se emplean linternas; en épocas anteriores se utilizaba también petróleo, robado a las Compañías). Debido a la peligrosidad, se requiere esta vez máxima prudencia y despojo de vestimentas que pudieran entorpecer la buena marcha de la cacería. Hombres y mujeres penetran en el interior y se inicia la caza desde la zona más cercana a la puerta de entrada hasta la más interior y oscura. Los barí se ubican en hileras por todas las bifurcaciones de la cueva, intensifican sus gritos y con el mismo método anterior van golpeando a los guácharos que se les presentan. Los enormes desniveles se van superando mediante maderos («Kaaddú»), colocados en situación vertical por los que tanto las mujeres como los hombres suben y bajan mostrando su habilidad tradicional en estos menesteres. Terminada la caza, que suele durar de tres a cinco días, las mujeres recogen en sus canastas el abundante botín y se levanta el campamento, emprendiendo todos viaje de regreso hacia el bohío.

2.2. *La pesca*

Es otra de las ocupaciones preferidas del barí y otro de los medios básicos de subsistencia. Los ríos que atraviesan la selva barí son ricos en pesca («*Kāktū*»).

Para organizar y dirigir la pesca existía, también, un encargado oficial, llamado «*Taisáisabái*» —jefe de la pesca—. Una vez concertado el día, la hora y el lugar en un diálogo amistoso entre el jefe de pesca y el resto de los varones, éstos solían untarse los brazos con tabaco para adquirir fuerza y suerte. El primero en salir era el encargado oficial de la misma, a quien seguían los varones y, luego, las mujeres y niños. La pesca, a diferencia de la caza, era considerada como función de todo el grupo comunal: contribuían a ella todos los miembros del bohío —hombres, mujeres y niños— que no se encontrasen impedidos por fuerza mayor. Aunque cada uno con sus propias funciones, distintas y bien definidas por la costumbre recibida de los antiguos.

Los varones se dirigían hacia el lugar señalado con largos chuzos («*Schuddá*» —especie de flechas de unos tres metros—), y machetes («*Agdabái*»); las mujeres y niños con las distintas cestas para transportar el pescado. Llegados al lugar, los hombres se situaban en la parte de arriba del río, donde construían una represa («*Birobirokiró*» o «*Kiróra*») para desviar el agua de su cauce normal y secar el río por aquella parte. Las mujeres y niños, por su parte, realizaban idéntica tarea en la parte de abajo del río, donde se necesita menos esfuerzo. Levantada la represa, con toda clase de piedras, se cubría con hojas de bijao la parte inferior de toda ella, para que, al filtrarse el agua, no se escapase pescado alguno. Y se iniciaba la faena con alegría y gran regocijo.

Los hombres se colocaban en diversas filas sirviéndose de lancetas, macana o chuzos y machetes. Según iban pescando, mordían la pieza en la cabeza o la decapitaban con el machete, insertándola, luego, en un bejuco debidamente preparado con anterioridad. Afilaban la macana y proseguían la operación. Y de esta forma hasta terminar. Las mujeres se dedicaban a pescar con la mano los corronchos que se encontraban entre las piedras y rocas de las orillas del río. Los niños, mientras tanto, jugaban con el agua o imitaban a los mayores en sus faenas, según el distinto sexo. Aunque los barí conocían venenos y otras sustancias estupefacientes que aturdían o paralizaban a los peces, no los empleaban, según nos atestiguan. Tampoco empleaban anzuelos

o cordeles. Estaba en contra de lo que aconsejó Sabasëba a los Saimadoyi ¹³¹.

En realidad, les hace perder el sentido de lucha y de deporte con el que se dedicaban a la pesca. Terminada la pesca, se preparaba convenientemente el pescado adquirido, limpiándolo debidamente, dejando los intestinos y demás elementos no aprovechables a la orilla del río, se colocaban los peces en las canastas, o envueltos en hojas de bijao, amarrados con bejucos y las mujeres y niños eran los encargados de llevarlo a casa.

Terminada la pesca, si hubiese sido abundante, sobre todo durante el verano, cuando los ríos estaban más bajos que de costumbre, se organizaban las famosas carreras competitivas («*Dunkú*»). En ellas concurrían todos los miembros varones del bohío y, a veces, hasta los de los bohíos vecinos, a quienes se invitaba.

Había un encargado oficial de organizarlas, llamado «Iddónamáí» o jefe de carreras. Se organizaban de la siguiente forma. Después de finalizada la pesca, las mujeres y niñas recogían el pescado, junto con el equipo de pesca de sus respectivos maridos y papás, saliendo delante hacia el bohío. Mientras tanto, los participantes en la competición se daban masajes con agua y tabaco en los brazos y en las piernas, al mismo tiempo que proferían estas o semejantes palabras: «Schú, schú... Akokbá aitété...» «Corre, corre mucho, camina rápido...». Lo hacían repetidas veces.

El encargado de la competición iba señalando a todos el puesto que a cada cual le pertenecía en la fila indicada, que se forma por cierto orden muy razonable: primero, los ancianos, luego los que se encontraban algo impedidos, después los niños y, a continuación, los jóvenes, dejando para el final a los ganadores de carreras anteriores y que se preveían como favoritos de nuevo.

En intervalos señalados por el «Iddónamáí», iban saliendo, periódicamente, los participantes, que procuraban gritar con fuerza hacia adelante para inquietar y turbar los nervios a los que les precedían.

131. En alguna ocasión en que les acompañamos a la pesca, vimos cómo alguno de los jóvenes empleaban redes adquiridas en Maracaibo. Pudimos apreciar el desagrado producido en los «ancianos». No estaba de acuerdo con la tradición —nos confesaron—. Sabasëba no mandó hacerlo así. Por otra parte, se le hacía perder a la pesca el sentido de lucha, de deporte y de aventura que comportaba su laboriosa preparación y realización.

Durante el recorrido se habían ido situándose las mujeres en puestos claves; allí, escondidas, procuraban poner obstáculos o trampas, con bejucos atados a los árboles que alzaban en el momento oportuno, o tirarles barro, para que ganasen sus predilectos. El ritmo de la carrera era siempre idéntico. Lo que daban de sí; y conste que el barí es un extraordinario corredor. La distancia variaba entre tres a diez o más kilómetros, según las distintas circunstancias. El premio era siempre el mismo: el prestigio que adquirirían ante el grupo, sobre todo ante las muchachas, si los campeones eran solteros.

Si la pesca había sido abundante, para celebrar la victoria de la competición, los hombres, al llegar al bohío, se acomodaban en sus chinchorros y comenzaban a cantar sobre temas de pesca y sobre las hazañas realizadas en la carrera, sobre todo por parte del vencedor. Mientras, las mujeres preparaban la comida de la tarde ¹³².

132. Hemos notado que en la descripción que A. de Villamañán hace de la pesca y caza barí intenta descubrir «intenciones religiosas», introduciendo elementos de ritos dirigidos a los «Basunchimba» (sus muertos) (cf. *Cosmovisión y religiosidad barí...*, 21-22). Creemos que no existe fundamento alguno serio para admitir la existencia de tales elementos rituales de oración dirigida a los «Basunchimba». Movidos por esta opinión, les preguntamos repetidas veces, y en distintas ocasiones y grupos, sobre el sentido que daban, o podían haber dado antiguamente, al dejar «trozos de carne» (22), «pescado» (22), etc., al finalizar dichas faenas. Ninguno de ellos confirmó la existencia de tales «intenciones». Eran, más bien, residuos de carnes y de pescado que, una vez limpios, dejaban sin más motivación ulterior. De todas formas, el artículo al que nos venimos refiriendo padece constantemente de esta pretensión: de querer ver intenciones religiosas en todo cuanto realizaban los barí, por insignificante que aparezca. Creemos que tal suposición no responde a la realidad, ni resiste un análisis fenomenológico seriamente llevado. Piénsese, por ejemplo, en los datos que indica sobre que «algunas mujeres hacen también regalos de esterillas nuevas a los basunchimba, dejándolas un tiempo a la puerta del bohío» (23); sobre la fabricación de chinchorro, guayucos, faldas (23), etc. Efectivamente, los «Basunchimba» desempeñan un papel importante en la mitología barí, como veremos. Pero pensamos que el acercamiento que se realice para descubrir las intenciones de los distintos hechos o datos fenomenológicos que se analizan debe hacerse sin presupuestos interpretativos condicionantes. Faltaríamos a la más elemental regla hermenéutica de dichos fenómenos. Por lo que consideramos prefabricado este modo de entender la vida normal de los barí.

Para el tema de las carreras barí, puede consultarse: M. GONZÁLEZ C., *Los indios motilonés...*, 370; A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 22; G. ALVAREZ, *Grupo étnico barí-motilón* (ciclostilado), Bogotá 1978, 9.

2.3. La agricultura

Por último, la economía barí estaba basada en la agricultura, aunque ésta era de carácter muy rudimentario.

Como ya hemos visto, antes de la construcción del bohío, se preparaban varios conucos («Dõbá»), o pequeños huertos en plena selva, preparados con sembrados y plantaciones especiales que sirviesen de alimentación fundamental durante el año.

En el *Diario* de Guillén al que venimos refiriéndonos, se ofrecen ya unas pistas para ayudarnos a descubrir los alimentos de los que se servían en aquellos tiempos. Guillén señala: «siembras de yuca, batata, auyama, abundantes y fértiles plátanos, dominicos, guineos, caña dulce, piñas y demás frutas...»¹³³.

Preguntados nuestros informadores sobre lo que solían cultivar en dichos conucos, nos manifiestan que lo siguiente: «Akurú» (aguacate), «Baichigbá» (caña dulce), «Bée» (batata), «Borogbá» (plátano grande), «Chirí» (plátano bocadillo), «Loré» (ají picante), «Mashú» (yuca), «Oué» (ñame), «Sabóu» (plátano guineo), «Shanchí» (ayuyama).

Y algo en lo que coinciden todos ellos es que, antes de llegar los misioneros, no cultivaban maíz («Yógba») ¹³⁴.

133. O. c., 267-268. 276.

134. Hay un hecho curioso que constata la mayoría de los autores que estudian la cultura material barí: los barí desconocían o, al menos no cultivaban, el maíz (cf. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 324; Hno. GINÉS - J. WILBERT, *a. c.*, 168; A. R. PONS - OTROS. *a. c.*, 39). C. de Armellada, en contra, afirmaba en 1954: «tienen grandes siembras de maíz» (*Los motilonos. Raza indómita desde el siglo xv al xx, 1499-1949*, Caracas 1954, 82). Nuestros informadores afirman serles desconocido antes de la última pacificación. Siendo este cultivo uno de los elementos de la cultura chibcha, ¿cómo explicar este hecho? Guillén afirmaba en 1772 que resultaba sorprendente el que estos indígenas no tuviesen bebidas alcohólicas «teniendo a mano todo los materiales de que se confeccionaban y fabricaban las bebidas fuertes como son... y el maíz...» (*Diario...*, 276). Creemos que Beckerman es quien mejor interpreta esta afirmación de Guillén al indicar que éste, al referirse varias veces a la comida de los barí con detalle nunca menciona el maíz. Parece que aquí se refería a la existencia del maíz en el área general que habitaban (St. BECKERMAN, *Datos etnohistóricos...*, 288). Pons lo atribuye a la falta de erosión en esta zona, que contrasta con la parte de la Sierra de Perijá, habitada por los yukpa, que efectúan talas para su cultivo (cf. *o. c.*, 39). C. de Armellada afirma que el maíz era conocido a finales del s. xviii y principios del xix entre los barí (*Los pueblos motilonos en el siglo XVIII*, en *Ven.Mis.* 26 (1964) 11). No obstante, tenemos que aclarar que, a pesar de ser característico este alimento entre los chibchas, deben tenerse en cuenta los distintos patrones culturales existentes entre ellos; lo que podría explicar, posiblemente, la carencia

Los instrumentos que empleaban para la agricultura eran muy rudimentarios. Guillén, inmediatamente después de señalar dichas siembras, afirma: «...pero todo en abundancia y muy fértiles las plantas y óptimos los frutos; esto es aun careciendo de herramientas a propósito para romper los montes y cultivar las siembras, pues a excepción de las que se le obsequiaron por el mes de marzo de este año cuando se principió el tratado de paces, sólo se les encontró un hacha de piedra y dos o tres instrumentos de hierro a manera de hachuelas, puestos en unos cabos de madera y empatados con cordeles, cuyos instrumentos al parecer formados de cañones de fusiles abiertos y batidos con piedras fuertes, según lo grosero de su construcción»¹³⁵. Nos atestiguan que es lo que llamaban «Tibiddúna».

Según la división del trabajo, siempre respetada por ellos, pertenecía a los varones sembrar; las mujeres recolectaban y ayudaban a limpiar el conuco. Estos eran de propiedad comunal; pertenecían a todo el grupo, quien distribuía los productos entre sus miembros según sus necesidades.

Para elaborar sus flechas tenían también extensos campos de caña brava («Chiká»). Cultivaban también algodón («Kará» o «Karána»), que utilizaban para muchos menesteres, como veremos.

2.4. *La base de la alimentación barí*, era, por tanto, la que procedía de la caza, la pesca y la agricultura.

Al caer de la tarde, una vez que se volvía de la caza, la pesca o de trabajar el conuco, las mujeres preparaban cuidadosamente la comida («Karabá»). Cada familia, como ya hechos indicado, poseía dentro del bohío su propio fogón («Airí») en el que preparaban los alimentos. Para conseguir el fuego («Karée»), empleaban el sistema primitivo de hacer fuego, a cuyo procedimiento llamaban «Oktukána». Se procuraban dos palos especiales, secos, porosos, llamados «Bishimá», de un material especial («Birokshí»). Se colocaba uno en forma horizontal, al que anteriormente le habían hecho un pequeño hueco, sobre el que colocaban el otro, de forma vertical, frotándolo con las palmas de las manos con fuerza y rapidez inusitada.

de este elemento entre los barí, considerado tan importante entre los chibchas. Lo cierto es que, como afirman los estudiosos de esta etnia, tanto por parte colombiana como venezolana, los barí no presentaron nunca interés por su cultivo.

135. *Diario...* 267.

Conseguido el fuego, introducían el palo en un manojo pequeño de palma seca, preparado de antemano. Y así obtenían el fuego. Luego, una vez puesto en el fogón, lo mantenían mediante un abanico de plumas de ave, llamado «Diruksá», con el que iban abanicando el fuego. Este abanico lo empleaban también para barrer la parte del bohío que le había correspondido a cada familia.

La forma de conseguir el fuego la recibieron, según sus tradiciones, de Sabasëda, quien enseñó a Ourundóu y éste a los barí, como más tarde veremos¹³⁶. Era también una función reservada a los varones de la familia.

Para la cocción de los alimentos no tenían vasijas apropiadas. Los comían crudos o asados. La carne, tan pronto llegaban los hombres de la caza, la ahumaban, según el sistema primitivo del procedimiento del ahumado, para su conservación. Se mantenía en perfecto estado contra toda posible putrefacción o picaduras de mosquitos.

No existían platos para repartir la comida. La servían en grandes hojas de bijao, como únicos platos naturales y siempre frescos. Todos sentados alrededor del fogón¹³⁷. Su comida consistía fundamentalmente en carnes de animales y pescado, yuca, que nunca faltaba, plátanos y, a veces, caracoles («Sckú») y gusanos de palmera («Kugdú»)¹³⁸.

136. Para el tema de la obtención del fuego, pueden consultarse: A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 324; ID., *Cosmovisión...*, 4; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 53; A. R. PONS - OTROS, *Los motilones...*, 43; M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres...*, 57; O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 198.

137. En el último contacto pacífico con ellos, los misioneros encontraron instrumentos de cocina, fruto del pillaje efectuado a la Misión (*Los Angeles del Tukuku*) y a algunas casas de los hacendados vecinos (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 324).

138. Tanto algunos ancianos como misioneros que contactaron con ellos en el 1960 nos confirman que, a veces, comían caracoles («Shkú») y gusanos de palmera («Kukdú»). Parece que los barí presentaban ciertos rasgos de entomofagia —comían algunas clases de insectos—, síntoma inequívoco de primitivismo; aunque de forma no tan manifiesta como en los yukpa. Otro de los platos favoritos era el asado de tortugas vivas. Las noqueaban y las ponían al fuego; caso de que despertasen durante el tiempo del asado, volvían a noquearlas hasta que pasasen bien por el fuego. Para el tema de las comidas y bebidas, puede consultarse: A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 325; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 48-51; ID., *Los barí...*, 43-46; A. R. PONS - OTROS, *a. c.*, 39-41; M. GONZÁLEZ C., *Los indios motilones...*, 57.

Por lo que respecta a la antropofagia, los barí no la practicaban, sino que, en contra de lo que se ha afirmado, la condenaban. El mito de los orígenes barí nos delata cómo «Sibabió» (una viejecita) comió a su nietecito, después de haberlo asado, y es castigada por sus propios hijos, quemándola en la selva. De sus cenizas procederían todas las personas distintas a los barí y también los animales de la selva, como veremos con más detalle. El haberles atribuido

El papá era el encargado de repartir la comida preparada por la mujer. Lo que justificaba la espera del resto de la familia hasta la vuelta de aquél¹³⁹. La repartición se hacía observando un cierto orden que se cumplía con todo rigor. Caso de ser polígamos, daba, en primer lugar, a la mujer más anciana; después a la segunda, etc. Seguidamente a los hijos y, por último, se servía él¹⁴⁰.

Se hacían dos comidas principales: Una al atardecer y otra por la mañana antes de salir al trabajo. Durante el día solían comer algunos plátanos y «Loré», ají picante e «Ischiráнки», tallos extraídos de una planta que, al mismo tiempo de ser picante, tenía propiedades analgésicas y que se masticaba constantemente¹⁴¹.

Aunque los barí conocían otras bebidas, al menos los ingredientes alcohólicos de donde procedían, la única bebida que empleaban era el agua. Ya hemos visto cómo fue un detalle en el que se fijaron los conquistadores. Cultivaban, también, tabaco, aunque sólo lo empleaban como remedio curativo, y con ritos especiales, que luego veremos.

esta característica de antropófagos procede de la confusión con los «yukos», de la que hablamos en la parte histórica de nuestro trabajo. E. de VALENCIA afirma sobre los usos y costumbres de los «indios motilonos»: «Estos indios, en otro tiempo, han sido antropófagos; su poca delicadeza en la comida, nos recuerda algo de sus costumbres carnívoras» (*Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilonos (Colombia)*, Valencia 1924, 236). El mismo Reichel-Dolmatoff, como ya hemos visto, no se libera de esta confusión, aplicando también al pueblo barí el carácter antropófago. Pero ya hemos analizado el origen de este malentendido histórico. Ya hemos indicado también cómo los barí actuales desprecian a los yukpa por ciertos alimentos que ingieren éstos: ratas, hormigas, etc.

139. La Hna. Lucila cuenta a este respecto anécdotas curiosas. Al principio no comprendía por qué algunos niños se desmayaban por la mañana en la Escuela del Centro Misional; hasta que descubrió que aquéllos se encontraban sin comer, porque sus papás no habían regresado de la caza desde el día anterior. Le aguardaban para comer todos juntitos.

140. Nos hemos encontrado con dos tradiciones distintas respecto al orden que se observaba en el reparto de la comida en familia. Según algunos de nuestros informadores de Bokshí, era la mujer más influyente la que repartía la comida, sirviéndose ella la última. La que hemos recogido en el texto de nuestro trabajo corresponde a la información recogida en Saimadoyi. Creemos que ésta resulta más fidedigna y concuerda mejor con todo el contexto cultural barí. Por esta razón la hemos preferido a la de Bokshí, donde existían dudas serias en otros informadores del mismo grupo sobre si en realidad se efectuaba el reparto como manifestaban otros de sus compañeros.

141. Pudimos experimentar personalmente los efectos analgésicos que esta planta produce en las glándulas salivares. Existían diversas técnicas para extraer las tripas de la totuma y secarla, para utilizarla como vasija de conservación del agua.

Para conservar el agua en el bohío y beberla empleaban una forma de vasija especial, una totuma, parecida a la calabaza, de distintas capacidades a la que llamaban «Doksá».

2.5. *Vestido y adorno*

La indumentaria barí, tanto en el hombre como en la mujer, era muy sencilla. Por lo que respecta a los varones, desde la pubertad, el único vestido que llevaban era el «Tarikbá» o guayuco, más o menos de 12 cm. de ancho por 25 de largo, con el que cubrían exclusivamente los órganos sexuales, sujetándolo con un bejuco a la cintura a modo de cinturón («Ishirakdána»). El resto del cuerpo iba al descubierto.

La mujer, también desde la pubertad, llevaba una «Dukdúra» o faldita, toda ella de una pieza, tejida con verdadero primor con algodón y lo suficientemente amplia para poderla recoger en la cintura, sobre ella misma. Cubría la cintura hasta debajo de la rodilla. El resto de su cuerpo iba, también, al descubierto. Cuando a la mujer le molestaba para caminar o se encontraba mojada en la selva, se la solía quitar, cubriéndose con hojas de la palmera llamada «Aragtō²ba» (palma coroso). También los hombres dejaban el «Tarikbá» en ciertas ocasiones por la selva y se cubrían con hojas de «Bambín»¹⁴².

142. El término «Aragtōgba» recibe en Colombia el nombre castellano de «chontaduro». De ahí que en la parte colombiana de los barí se le denomine en algunos autores con dicho nombre. Respecto al hecho de dejar el «Tarikbá» en la selva, escribe A. de Villamañán: «Era antes muy frecuente entre los barí clavar en el suelo flechas en algún lugar para identificarse ante los *basunchimba*. A veces, sobre la flecha clavada colocaban un *tarikbá*. Así lo encontré yo mismo en la primera entrada a los barí en 1960» (*Cosmovisión...*, 24). Creemos que, de nuevo, se hace aquí una interpretación inexacta del fenómeno analizado, según nuestros informadores. Según nos indican repetidas veces y en distintos grupos, los motivos eran diversos: para señalar el camino a los que seguían para la pesca o caza (en este caso solían poner también hojas de bijao encima); para indicar camino difícil de pasar; para meter miedo a los yukpa y a los «dabaddó» (blancos) y, a veces, como señal de amistad. No hacen referencia alguna en ninguno de los casos, a los *Basunchimba*.

Para el tema de vestido y adorno, puede consultarse la siguiente bibliografía: A. BORJAS ROMERO, *a. c.*, 315; A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 323-325; *Id.*, *Cosmovisión...*, 23; A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 55; *Id.*, *Los barí...*, 48-49; A. R. PONS - OTROS, *a. c.*, 28-46; O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 220-222; M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres...*, 370; *Id.*, *Los indios motilonés...*, 52; Hno. GINÉS - J. WILBERT, *a. c.*, 171-177.

Entre los preceptos que sobre el vestido atribuían a Sabasēba estaba el de no andar con vestido mojado. Sobre el sentido práctico de este precepto no cabe la menor duda.

Su vestido era fundamentalmente funcional. No es preciso buscar, como a veces ocurre, razones de tipo mágico para explicar el uso del vestido entre ellos; ni acudir al sentido del pudor, tal como lo entendemos en nuestra civilización occidental, que surge posteriormente en ellos. También en este asunto cultural se acude a Sabasëba, quien fue el que enseñó a Nunschundóu la forma de vestir y algunos preceptos al respecto, transmitiéndolos éste a los Saimadoyi, de quienes lo han recibido los barí actuales.

Por lo que toca al peinado, ya hemos aludido antes a este tema. La costumbre era raparse la cabeza de forma especial con machetes u otros instrumentos cortantes. Los hombres solían, a veces, usar una cintita de palma fina, llamada «Okbái», para sostenerlo hacia arriba, en forma de moño empinado. No era signo alguno de autoridad entre ellos, como se ha escrito¹⁴³.

Era tradicional también entre ellos despiojarse mutuamente y comerse los piojos («Ku») los unos de los otros. Las mamás eran las encargadas de despiojar a los niñitos al sol, aunque con frecuencia lo hacían las abuelitas¹⁴⁴.

No usaban calzado alguno. Las plantas de los pies callosas eran su mejor defensa contra la dureza del suelo de la selva.

Respecto a los adornos, el barí era sumamente sobrio. No existía entre ellos —ni en los hombres ni en las mujeres—, deformaciones o mutilaciones decorativas o mágicas, como es frecuente en otras tribus primitivas. Por el contrario, era muy típico en ellos —hombres y mujeres— depilarse las cejas, las pestañas y el resto del cuerpo, por completo, con cera de abejas silvestres. Era una especie de resina o brea que actuaba de pinzas depiladoras («Machibaké»). Las mujeres depilaban a los maridos y a los niños. Existían diversas formas de realizarlo. La más común era la de tumbarse en esterillas dentro del bohío o en el simple terreno en el monte. La depilación, como puede figurarse, producía dolor, al que ya se habían acostumbrado. Las motivaciones

143. Cf. A. de ALCÁCER, *Los barí...*, 49.

144. Aun hoy día, los ancianos conservan esta costumbre. Mientras recogíamos nuestras informaciones, pudimos observar cómo Akairagdóu despiojaba a una niñita, comiéndose, a su vez, los piojos. Hecho que ya llamó la atención en algunos más jóvenes, indicándole mi presencia; lo que produjo cierta hilaridad en el grupo, tan pronto se percató del hecho.

que aportan nuestros informadores para justificar esta costumbre era que «así estaban toditos blancos»¹⁴⁵.

Las mujeres solían pintarse también en su tatuaje con tintas de distintos colores, haciéndose rayas longitudinales en forma de X. Las extraían de un árbol llamado «Doái», con fines estéticos y terapéuticos (para defenderse del sol). No parece encontrarse motivo mágico alguno. Las tintas con las que se pintaban los brazos, el tórax y abdómen (¡no usaban pinturas en la cara, a no ser los niños(as)!), se llamaban, según los distintos colores, «Mamayōgba» (fruto tropical de pepa con cuya tinta se tatuaban antiguamente), «Bakkó» (pintura negra) y «Tuk-dá» (achote). Al acto de pintarse lo llamaban «Guibagddú».

Como adornos, tanto los hombres como las mujeres y niños, empleaban collares, de los más variados, perforados y atravesados por hilos sencillos. Las mujeres y los niños por motivos estéticos y mágicos, mientras los hombres los utilizaban con sentido mágico, como estimulantes en sus tareas correspondientes a las funciones que tenían señaladas.

Entre los objetos que servían para este adorno sobresalían:

- collares de pepas silvestres
- dientes de animales: mono, tigrito
- huesecitos de guacamayo, loro
- picos, plumas y colas de tucán, pájaro carpintero, ardita
- pezuñitas y uñas de animales: marimonda, tigrito, monos, báquiro
- gusano de seda (Kassóso), etc.
- trocitos de algodón en las niñas...

Los motivos de esta costumbre podrían ser estéticos (mujeres y niños) y mágicos (en todos). Servían como estimulantes para realizar tareas propias del varón o de la hembra, en el presente o en futuro. Por ejemplo, los dientes de animales se ponían con el objeto de curar rápidos; el pájaro carpintero traía suerte para cavar la tierra y cortar

145. Como prueba del recato del barí por lo que considera «sus tradiciones», sobre todo cuando son más íntimas, podemos testificar que, después de interesarnos por este asunto durante todo el tiempo de nuestra permanencia entre ellos, sólo logramos clarificarlo el día antes de nuestra salida definitiva. Efectivamente, se depilaban no sólo las cejas y pestañas, sino «todito». Hacen indicaciones para confesar que también se depilaban las partes del cuerpo que llevaban ocultas con el *Tarikbá* y la *Dukdúra*.

leña con facilidad y rapidez; el algodón que se colocaban en los collares de las niñas, traía buena suerte, para que aprendiesen a tejer bien y con rapidez en el futuro; el gusano de seda («Kassóso») fue el que enseñó a los Saimadoyi a hacer bohíos y se le ponía para que, cuando fuesen mayores, fuesen unos constructores rápidos y buenos de la casa comunal.

La mayoría llevaba, por tanto, el significado de estimulante y de reproductor de lo que indicaba. Las mujeres se rodeaban la muñeca con hilos de algodón «para aparecer bonitas»; y los hombres llevaban una especie de brazaletes en la muñeca para fortalecerla en orden a la pesca y a la caza.

La artesanía era también de tipo muy primitivo, pero realizada con dedicación y primor. La mujer era la encargada de realizarla. Empleaban «Kará» o «Karaná» (algodón). Las mujeres buscaban la semilla de algodón en grupo, la sembraban, recogían, sacudían al sol, amontonaban y se ponían a tejer, cuando se encontraba ya bien seco.

Para esta tarea empleaban un huso sencillo («Shirakána») que medía de 30 a 40 cm. de largo por 8 cm. de grosor, con un contrapeso redondeado, hecho del caparazón de la tortuga, atravesado por un palito de macana, colocado cerca de la extremidad distal que permitía girarlo con toda facilidad¹⁴⁷. Cada familia tenía su propio telar («Karkobáira») dentro del bohío. Lo construía el propio marido para la mujer, según el tamaño de la tela que se iba a tejer. Era un bastidor clavado en la tierra en dos troncos de macana, terminando en horqueta, uno y otro en la parte inferior, formando un marco vertical, típico entre los chibchas. En él empleaban las mujeres la mayoría del tiempo libre, fabricando las distintas formas de tejido según el destino

146. Preguntados si se solían pintar por otros motivos, por ejemplo con ocasión de peleas con otras tribus..., su respuesta fue siempre negativa. El barí no las utilizaba como otras tribus primitivas con este motivo. Entre los collares, llevaban, a veces, algunos elaborados con cable eléctrico, fruto del pillaje verificado en haciendas próximas o del abandonado por las Compañías petroleras.

147. Cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 324; Id., *Cosmovisión...*, 23; A. R. PONS - OTROS, *c. c.*, 46. Nos sorprende la afirmación que hace C. de Armellada: «no conocen el telar; sólo retuercen fibras vegetales para cuerdas» (*Los motilonos...*, 83), cuando ya Guillén en 1772 aludía expresamente a este hecho: «...ocupan el resto del día en hilar hilo de algodón y pita y tejer mantas para coberteras de su honestidad y la de los varones, sacar corcuisa y pita y torcerla para tejer chinchorros de dormir, hacer cuerdas de arcos» (*Diario...*, 276).

que se le daba: «Tarikbá» (guayucos masculinos), «Dukdúra» (faldas femeninas), cestos, canastas de todos los estilos... Los chinchorros los hilaban con las manos sin utilizar el telar. Las mujeres eran también las encargadas de confeccionar cestas y canastas («Iddá») de distintos tamaños para pesca, hamacas, esteras de paja para el bohío... Mientras tejían o hilaban se distraían silvando o tarareando canciones que aún recuerdan nuestras informadoras. Cuando habían terminado la confección de los vestidos del hombre y de la mujer y, llegado el momento, cantaban los cantos tradicionales del «Tarikbá» y de la «Dukdúra».

2.6. Instrumentos de caza, pesca y lucha

Ciertamente, el pueblo barí tenía muy poco desarrollado el sentido artístico, mostrado, casi exclusivamente, en la construcción de la casa comunal y en la fabricación de flechas.

Por lo que respecta a la *cerámica*, nuestros informadores recuerdan haber existido objetos de cerámica elaborados por los antiguos barí. Aunque muy rudimentaria ¹⁴⁸.

Como instrumentos de caza, pesca y lucha empleaban los arcos y las flechas preparados con habilidad y sentido práctico ¹⁴⁹. Era éste uno de los entretenimientos preferidos por los varones; especialmente durante el invierno, o época de lluvias, se dedicaban a su fabricación.

Los «Kari» (arcos grandes utilizados para cacería y como arma defensiva) se hacían de «Kéki» (macana fuerte «Kukdá»). Los «Atkarí» eran arcos pequeños empleados para otros menesteres.

De extremo a extremo, los arcos se sujetaban con una cuerda de fique, cabuya o cordeles («Shda») o con bejucos de gran resistencia. Eran más largos que los arcos de los yukpa y resultaba difícil proporcionarles la tensión debida, para lo que se requería fuerza y habilidad especiales. Los había de diversos tipos, según las personas a las que se dedicaban. Los papás hacían para los niños unos arcos más

148. Los que conectaron con ellos en la última pacificación atestiguan haber encontrado cerámica, aunque, al parecer, no destinada a usos culinarios (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Primeros días...*, 324). Hasta los años 1930 y quizá 1940 fabriaban cerámica, según prueba St. BECKERMAN, *a. c.*, 309. Ultimamente se han encontrado trozos de cerámica antigua, como pudimos constatar personalmente. En el Cerro Bobalí se han encontrado también objetos abundantes de cerámica. Igualmente nos confirman la existencia de hachas de piedras entre los más antiguos barí.

149. Pueden consultarse: A. R. PONS - OTROS, *a. c.*, 46-50; A. de ALCÁ-CER, *Los barí...*, 54-56; O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 203-214.

pequeños de lo ordinario con el fin de que se fueran ya entrenando para el futuro, en lo que debería constituir uno de sus trabajos fundamentales de mayores.

Las flechas («Chí») también se fabricaban de distintas clases y tamaños. Nos indican cuáles eran sus flechas predilectas y su forma concreta, según sus distintas aplicaciones:

- «Kokué»: de punta metálica, de hierro, para caza mayor (empleada también en la guerra contra extraños).
- «Sakbá»: de punta cónica de macana para animales de pluma.
- «Karadoksá»: de punta aguda de macana, con pliegues en forma de estrías dentadas, de menor a mayor apertura.
- «Schúddá»: chuzos o arpones; varas largas de macana (unos tres metros) de punta agudísima, empleados para la pesca y constantemente afiladas durante ésta, con los machetes («Ágda-bái»), para que no perdiese su finalidad.

Hoy se utilizan ya, como hemos dicho, escopetas, machetes de hierro y cuchillos para determinada caza.

2.7. *Viajes y transportes*

Al hablar de las cualidades del pueblo barí, anotábamos cómo una de sus características más sobresalientes era la de ser un gran caminante. Sin embargo, por lo que se refiere a los medios de comunicación y transporte, debemos reconocer que se hallaban en una cultura infra-desarrollada. Los barí recorrían grandes distancias; pero con medios totalmente primitivos. Creemos que esta falta de desarrollo en las vías de comunicación y modo de transporte se originaba por su situación económica. El sistema económico barí era muy primitivo, como ya hemos visto: la adquisición y distribución de los medios de subsistencia se realizaban dentro de la unidad económica familiar. En sus esquemas económicos no fueron impelidos por la necesidad a intercambiar productos. Lo que no favoreció en nada la creatividad ni estimuló la construcción de medios de transporte especiales que respondiesen a esas nuevas exigencias.

Los barí recorrían largas distancias por tierra. Eran expertos conocedores de su selva. Pero siempre lo hacían a pie. Por senderos que, partiendo de la casa comunal, se entrecruzaban por la espesa selva, según las distintas funciones a los que se les destinaba: conducir al

río, al conuco, a sitios particulares de caza, pesca, de contacto con otros bohíos e incluso con otras tierras...

Las vistas que nos ofrecen las fotografías recogidas desde los helicópteros antes de su última pacificación nos manifiestan en el territorio barí como un enjambre de caminitos que se abren constantemente y se pierden, a la vez, en medio de aquél. Todos ellos partiendo de los distintos bohíos, como de su epicentro. Durante períodos de lluvia empleaban balsas construidas con palos o troncos de árboles, amarrados con bejucos, para pasar el río o descender largos trechos a merced de la corriente. El uso de la canoa es muy posterior, según nos refieren nuestros informadores. Fue conocido por ellos cuando las Compañías petroleras las introdujeron en su territorio; de todo ello conservan un triste recuerdo, pues tuvieron que arremeter contra ellas con flechas por creerlas muy extrañas y del otro mundo...

3. TRADICIONES

El pueblo barí es eminentemente tradicional. Podríamos afirmar que toda su vida «es» tradición. Esta característica se hace presente en el mismo instante en que intentamos adentrarnos en el contenido de su pensamiento y de su actuación, sobre todo como comunidad. Pueblo preliterario, con una cultura ágrafa, su modo de entender el mundo, el hombre y su historia lo proyecta, como toda sociedad de tradición exclusivamente oral, por medio de relatos que se transmiten de unos a otros. Los barí son una etnia rica en tradiciones tribales que constituyen el núcleo de su propia cultura y la forma mejor de su propia identificación como pueblo a través del tiempo. Ellos las cuentan como historias antiguas de su pueblo, las veneran y tratan de identificarse con ellas personal y comunitariamente. Los barí son conscientes de que cuando relatan sus historias conectan con tradiciones antiquísimas de sus Saimadoyi —sus antepasados primitivos— y con Sabasëba, su dios civilizador.

Pero no todas las personas que componen el grupo comunal se hallaban capacitadas y se reconocían «oficialmente» por la comunidad como auténticos transmisores de sus tradiciones. No. Eran los «Sag'dóu», los ancianos, los que recibían este encargo oficial. Pero sin ser señalados por autoridad alguna del grupo. Surgían como dirigentes tradicionales natos, desde la base grupal. Ya Guillén escribía a este propósito: «...sólo hay entre ellos algunos a quienes prestan más aten-

ción, porque se aventajan en la agudeza de sus discursos y siendo mayores de edad, dan la Ley a los jóvenes ilustrándolos con la narrativa de las hazañas y tragedias de tiempo inmemorial cuyas Historias tienen archivadas en la biblioteca de la memoria»¹⁵⁰.

Aunque papá y mamá narraban las gestas de sus antepasados barí a los pequeños, eran los ancianos los verdaderos especialistas en la transmisión e interpretación de las tradiciones de la tribu. Eran ellos los que gozaban de fama y credibilidad para contarlas. Y cuanto más ancianos, tanto mejor. En nuestro trabajo de campo lo pudimos apreciar desde el primer momento. Cuando surgía alguna duda sobre ciertos datos o interpretación de los mismos, inmediatamente alegaban el nombre de Adolfo Akairagdóu como «él, que es más viejo, lo sabe todo». Se fiaban de ellos. Los ancianos eran los que expresaban y representaban los valores tan queridos de su tradición barí, la preeminencia del espíritu tribal; aunque, como hemos visto, sin llegar a constituir socialmente gerontocracia alguna. Además de ser los transmisores para sus propios grupos, recorrían otros bohíos narrando estas historias, como mensajeros oficiales de los relatos antiguos que rememoraban las gestas de su pueblo. Es un hecho que nos atestiguan los informadores, ofreciéndonos nombres concretos de antiguos barí que recorrían los bohíos.

Las mujeres apenas tenían importancia en la transmisión de estas tradiciones, aunque, a veces, se acudiese a ellas por el simple hecho de ser ancianas y haber escuchado aquéllas más veces. Esta manera de proceder correspondía a la forma patriarcal de la sociedad barí, como ya hemos analizado.

También solía enseñarlas el Ñatubái, o jefe de la casa comunal. El sistema de entronque con lo tradicional era, pues, el siguiente: *Saba-sēba-Saimadoyi-Sag'dóu-Ñatubái-Papás*¹⁵¹.

En cuanto al *lugar y tiempo* de transmitir estos relatos tradicionales también era algo que se había recibido de sus mayores, según la misma tradición. Se hacía dentro del bohío, alrededor del fogón. Cada familia

150. *Diario...*, 276.

151. A pesar de la importancia y riqueza de las tradiciones en la cultura barí, no hemos encontrado autor alguno que expresamente las trate desde este punto de vista. Alcácer llega hasta afirmar con osadía inusitada que los barí cuentan con «escasas tradiciones» (*Los barí...*, 65). Aunque sin referirse directamente al sistema de tradiciones, el que más se acerca a su exposición y comprensión es A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 17-26.

se sentía receptora particular de las tradiciones tribales, iniciando, así, a los niños y jóvenes en dichos relatos.

Los jóvenes, según nos cuentan, comenzaban, a veces, la pregunta sobre algún acontecimiento antiguo o sobre alguna cuestión particular que les preocupaba. Correspondía esta forma al proceso seguido en toda tradición oral. Esto daba pie a los ancianos para iniciar de nuevo su narración y ofrecer algún detalle que, quizá, había quedado sin relatar y se consideraba interesante en aquel momento. Esto mismo ofrecía la oportunidad para presentar no sólo nuevos detalles, sino hasta nuevos relatos de sus tradiciones.

Las horas más apropiadas para narrar estas tradiciones eran las de las comidas. Particularmente lo hacían durante la comida de la mañana, hasta que salían al trabajo. Si es cierto que el barí jamás fue esclavo del tiempo, en tales ocasiones éste contaba mucho menos para ellos. Empleaban muchas horas en oír estas narraciones. Asebo, hijo del ya mencionado jefe Abokíndóuchimbá, recuerda cómo su papá se pasaba largos ratos contándoles estas historias antiguas alrededor del fogón familiar. Aún hoy día se reúnen con cierta frecuencia, algunos más interesados, para oír narrar dichas historias tribales, de boca de algunos ancianos, con cierto interés y satisfacción.

Existe en estas tradiciones orales un *contenido fundamental* que obedece a centros de interés comunitario y que se conserva y se transmite con fidelidad por los ancianos. Pero junto a este núcleo-base de tradición común, que se repetía y transmitía de forma más o menos fija aun en los pormenores que se referían al mensaje esencial de la narración, se aprecia una *gran amplitud de imaginación creadora en el relator*. Se pretendía permanecer fieles a la tradición común recibida de sus antiguos, tal como provenía de los Saimadoyi, pero reelaborada según la imaginación de cada uno, teniendo en cuenta su «Sitz im Leben»: sus ideas, sus preocupaciones particulares, el modo mismo de entender la tradición que posee en su memoria y la situación concreta del grupo para el que relataba. Cada narrador adornaba el relato a su gusto con discursos literarios apropiados a la situación concreta.

Por lo que pudimos apreciar, no existían unidades fijas que se repitiesen exclusivamente y con precisión mnemotécnica, sin conexión con otros focos de interés, sino que se entretejían entre sí. Los relatos no se hacían de forma continua, sino que se entremezclaban según iban apareciendo al narrador recuerdos interesantes que se relacionaban con

el acontecimiento del que se trataba, o con otros detalles en los que los oyentes estaban mayormente interesados, y sobre los que preguntaban.

La narración se efectuaba en sistema circular, girando en torno a un mismo punto que se iba ampliando paulatinamente, mediante repeticiones y más repeticiones que, a veces, chocan fuertemente con nuestro sistema narrativo occidental y se hacen pesadas en extremo para nuestro gusto particular. Sin embargo, esta forma de narrar facilitaba la aparición de nuevos detalles que enriquecían el relato.

Este procedimiento narrativo ha motivado la existencia de algunas variantes en sus tradiciones que, aunque no afectaban a sus elementos esenciales tradicionales, se aprecian de forma notoria, como puede constatarse en los relatos que hemos recogido en nuestro trabajo de campo y que publicamos al final de nuestro estudio.

Como caso típico que testimonia cuanto venimos afirmando, puede analizarse el relato de Basá Iktobarí. Su discurso gira en torno al núcleo fundamental de la tradición, tal como se recoge en otros relatos narrados por distintas personas. Al mismo tiempo, va haciendo sus aplicaciones e interpretando aquélla de manera existencial. Se entremezclan otros asuntos no relacionados directamente con el propósito inicial del relato, pero que conectan con él según su particular modo de entender la transmisión de la tradición. Así, después de narrar el comportamiento de la comunidad primitiva barí en la guerra defensiva que tuvo que sostener contra Nishkú, hace una digresión adicional sobre la situación actual de los jóvenes barí que, habiendo contactado con la civilización actual, no indígena, no se comportan como los antiguos: no respetan las tradiciones, no trabajan ni obedecen como los antiguos... De donde hace provenir las muchas miserias que padecen hoy. El relato le ofrece, además, la ocasión para hacer un panegírico de la comunidad tradicional y, al mismo tiempo, un análisis de la actual adornado con un discurso parenético.

El fondo común de estas tradiciones, que en realidad recogen la vida misma barí tal como la vivieron los antiguos, y tal como pretendemos exponerla aquí, ofrece un sistema orgánico de pensar, sentir y actuar tribalmente sobre algunos centros de interés común, constituyendo, así, los patrones culturales barí, sobre los que se interpreta la vida y se regula en la práctica.

Estas tradiciones centraban su atención en los relatos sobre el origen del mundo, de los barí y de los otros grupos étnicos; sobre la

introducción en el mundo de las manifestaciones o bienes culturales humanos (caza, pesca, agricultura, fuego, vestido, artesanía...).

El pueblo barí fue siempre un gran observador de la naturaleza; por lo que también se encuentra en estos relatos la respuesta etiológica a los fenómenos que presenta la naturaleza y su relación con el hombre, como significado del sol, la luna, las estrellas..., el origen de las enfermedades..., etc.

Con ello tratan de responder desde los orígenes a las necesidades primarias humanas. Se señalan, al mismo tiempo, postulados de orientación existencial para su vida, particularmente comunitaria. Se reflejan en estas historias los modelos o arquetipos de valores y normas de comportamiento que se van seleccionando a lo largo del tiempo y con los que pretende conformarse en la práctica, repitiendo, de esta forma, lo que ya desde los orígenes del mundo y de su etnia hicieron los Saimadoyi.

Con esta manera de transmitir sus tradiciones y de entenderlas se facilitaba el aprender, recordar y motivar la permanencia y funcionamiento de sus instituciones sociales, tal como surgieron desde el principio, garantizando la misma supervivencia del grupo. Se fundaban, así, por tanto, los rasgos característicos del pueblo barí y se trataba de justificar prácticamente por qué la comunidad barí actual respondía de modo tan específico a las distintas situaciones que la vida le iba presentando. Sus actuaciones no eran sino expresiones prácticas de lo que los Saimadoyi vivieron en aquel tiempo de los orígenes, y con las que el pueblo barí garantiza su porvenir.

Estas tradiciones orales recogían todo un modo de pensar y de vivir práctico; suponían una serie de lecciones de sabiduría popular sobre los problemas más diversos de experiencias de vida, que se iban transmitiendo, al mismo tiempo que se revivían, sin brusquedades, sin choques desproporcionados, dando equilibrio al pueblo barí en medio de las vicisitudes históricas por las que tuvo que pasar. Este «mundo de creencias» (constituido por un sistema ético, social, económico...) formaba su cultura y fundaba su comportamiento tribal, al mismo tiempo que les proporcionaba su identificación como pueblo.

De ahí la importancia que tuvieron estas tradiciones orales a través de su historia como pueblo diferente de otros grupos étnicos. Y el derrumbamiento moral y desequilibrio psíquico que puede significar y proporcionar la pérdida de este mundo de referencias.

Por principio, los barí reservaban el relato de estas tradiciones a los de su grupo étnico. Suponía una especie de iniciación tribal que no podía ser narrada a gentes extrañas. No la comprenderían, ni se identificarían con ella. Creemos que este factor ha favorecido el misterio en el que se han visto envueltas aquéllas durante siglos, a pesar de haber estado la civilización occidental en contacto con la cultura barí. Aún hoy parece no resultarles grato el relatarlas a extraños. Es la dificultad que experimentamos al pretender acercarnos a ellas. Fueron los religiosos y religiosas de los Centros Misionales de Bokshí y de Saimadoyi los que nos facilitaron el ingreso. Los indígenas confían completamente en ellos y esto fue lo que nos avaló al presentarnos como dignos de confianza y «persona grata» para este acercamiento.

Aunque estos relatos se orienten hacia ciertos temas de interés relevante, no hemos encontrado detalle alguno cultural barí, por insignificante que pareciese, que no participe de esta fundamentación tradicional. Los barí actúan de tal o cual forma particular hoy día porque así se les preceptuó a los Saimadoyi, así obraron éstos y de este modo se sigue relatando. Existe, pues, una íntima conexión entre lo que se hizo en los tiempos primordiales, lo que se relata y lo que se hace en la actualidad. En realidad, es ésta la motivación definitivamente última que se aduce para justificar la actuación del grupo como tal.

Por esta razón, todo cuanto llevamos indicado sobre su organización social y económica, como también todo cuanto veremos sobre otros aspectos de su cultura, forma parte de la tradición de sus mayores. Lo que justifica la importancia atribuida en nuestro trabajo de campo a los relatos que nos hacían los ancianos.

No obstante, dentro de esta gran tradición barí, hay dos temas importantes a los que ahora pretendemos acercarnos, englobándolos intencionadamente en este apartado general de las tradiciones orales, por el interés que ofrecían dentro de una misma tradición: los *tabús* y los *cantos*.

3.1. *Tabús*

La existencia de tabús en todas las culturas conocidas es hoy un hecho reconocido por todas las ciencias antropológicas. Hay objetos, personas, acciones, lugares, etc., que están prohibidos por el peligro que connaturalmente llevan. Su morfología ha sido ampliamente estudiada desde las perspectivas más diversas. Implican una serie de com-

portamientos o normas de conducta prohibitivas que se encarnan en la vida cotidiana del pueblo y van transmitiéndose a través del tiempo.

También el pueblo barí ha recibido este sistema de interdicciones por tradición oral. Ya hemos encontrado algunas de ellas. Pero podríamos afirmar que toda la vida barí está impregnada de cantidad de prescripciones tabú, que se observan escrupulosamente. Ante ellas, la comunidad barí se comporta como si de su incumplimiento se derivasen consecuencias graves, no sólo para las personas privadas inobservantes, sino, incluso, para todo el grupo comunal que participa de su reacción casi automática ante la infracción.

Los ancianos, además de relatar la lista de tales prohibiciones tabú, aunque no de modo continuo, sino ensamblada en otras narraciones, referían cómo en tiempos antiguos habían existido reacciones automáticas de la fuerza del tabú en forma de castigos contra los que lo quebrantaban y contra el grupo comunal al que pertenecían.

Entre estos relatos, recogimos uno que se refería a la reacción ante el incumplimiento del tabú del incesto. Lo narraban de la siguiente forma: «Cuentan los antiguos que los monos "Scharába" son los encargados por Sabasëba de castigar a los barí que cohabitan con "Sadóyi" (familiares con los que está prohibido juntarse sexualmente, según hemos visto). Cuando un barí cohabita con un "Sadóyi", Sabasëba castiga con rayos sobre el bohío, picadura de serpiente y fiebres muy fuertes. Pues cuentan los antiguos que un día en un bohío donde vivían los barí, algunos jóvenes comenzaron a juntarse con sus propias hermanas. Los "Scharába" se enfurecieron y se lanzaron contra ellos descolgándose desde el cielo donde viven. Deshicieron el bohío y se comieron a todos. Desde entonces, los barí comprendieron que estaba mal juntarse con los "Sadóyi" y que Sabasëba castigaba de aquella forma que relataban los antiguos».

Como se puede apreciar, es un relato muy significativo para adentrarnos en el significado de los tabús en la cultura barí. La reacción-castigo no la sufren sólo los que no cumplen el precepto de Sabasëba sobre la prohibición del incesto, sino todo el grupo comunal como un acto insólito y desconcertante que amenaza con turbar la regularidad del mismo grupo étnico y desencadena calamidades sobre el mismo. La pena que recae como desgracia sobre la comunidad no parece guardar relación directa con la naturaleza misma del acto prohibido (sobre todo en ciertas interdicciones secundarias); pero esta desproporción no es cuestionada por el grupo, que se siente solidario de la transgresión

por alguno de sus miembros de lo preceptuado. La sanción puede verificarse de forma directa o indirecta, por intermediarios, sean espíritus o personas y animales míticos irritados.

Los ancianos nos indican un conjunto abundante de prescripciones tabú que afectan bien a todo el grupo, bien a determinadas personas del mismo. La cultura barí, como toda cultura primitiva, es pródiga en estas interdicciones. Contiene numerosos y variados tabús, que desafían a toda posible clasificación. Todo lo que se presenta, o puede presentarse, como insólito, extraordinario, novedoso, peligroso o angustiante puede constituirse en tabú.

En nuestro trabajo hemos recogido los principales, clasificándolos según se refieran a todo el grupo o a determinadas personas del mismo.

a. *Tabús que afectan a todos los bari*: Les estaba prohibido

- comer zamuro negro («Bagchíba»): hiede
- comer del alimento de la joven en primera menstruación: dolía garganta
- pisar esterilla de una mujer con la regla: peligro de enfermar y dolor de garganta; al hombre, se le debilitan los músculos
- mirar picadura de culebra: afecta a la cabeza y a la imaginación que se perturban
- juntarse a los «Sadóyi»: rayos, picaduras de culebra, fiebres fuertes, comía el tigre o el «Karíma», venían los «Scharába»
- señalar con el dedo el arco iris: se paraliza la mano
- oír cantar a los niños: dolía garganta y papá y mamá sentían lástima, duele el corazón
- comer corazón de animales: entra miedo en la selva y se es víctima del tigre en la cacería. Los ancianos eran los únicos excluidos de este tabú: se les suponía muy valientes
- poner ropa mojada: duele garganta y se enfermaba.

b. *Tabús que afectan a los hombres sólo*: Los hombres, desde que llevaban «Tarikbá» (guayuco), tenían prohibido:

- comer patas de animales: la yuca nace pequeña y torcida
- comer ala y cuello de animales: la yuca nace torcida
- comer hígados de animales: sienten miedo
- comer huevos blanditos: no caminan rápidos y produce fiebre
- comer zorro («Urú»): vomitan, hiede

- si cuando era pequeñito no aprendió a comer danta, de mayor tampoco podía comerla: produce miedo y enferma
- el papá no podía ver nacer a sus hijos: duele garganta
- cantar con los niños: entra sueño y pueden morir.

c. *Tabús que afectan a las mujeres en general*: Todas las mujeres tenían prohibido:

- comer cabeza de animales: se ponen bravas, desabridas y chismosas
- comer lengua de animales: enferman de la boca, salen llagas
- comer araguato, mono negrito («Káma», «Boróu»): vomitan y les da fiebre
- comer huevos blanditos: no caminan rápidas y produce fiebre
- mirar arco iris: se mueren
- mirar tigre: se las traga en la selva
- plantar yuca: sale chiquita, muy fina y torcida
- salir por la noche del bohío (a excepción de salidas precisas para orinar o defecar): agarra «Daviddú» (persona maléfica)
- cantar con los niños: les entra sueño y pueden morir
- cantar sin ponerse la mano en la boca y nariz: produce lástima, pena en los oyentes.

d. *Tabús que afectan a las mujeres embarazadas*: Las futuras madres, las mujeres durante el embarazo, debían evitar ciertos alimentos y acciones que se consideraban dotados de energía capaz de turbar los procesos biológicos del nacimiento de los niños(as):

- comer plátano doble: daban a luz gemelos
- comer cambur topocho: se muere dentro de la mamá o nace con dificultad
- comer cangrejos («Míka»): nace sin fuerza
- comer iguana («Sobén»): endurece el feto y nace mal el niño
- comer cachicamo —armadillo— («Ogsokbá»): perjudica al niño
- comer oso grande: se muere el niño
- comer nutria («Durukbá»): le resulta muy fuerte y peligra el niño
- comer zorro: tiemblan de miedo y vomitan
- comer fruta de pepas de monte: se muere el niño
- mirar culebra o a quien hubiese picado, o tocarla: se le enrosca, huele mal y peligro de muerte para el niño

- mirar sangre: huele mal
 - dormir mucho: el niño nace tonto («Arikbá»).
- e. *Tabús que afectan a los niños y niñas antes de ponerles el "Tarikbá" (guayuco) o la "Dukdúra" (faldas):*
- usar vestido. Sólo les está permitido llevar cinturón o cuerda alrededor de la cintura («Ishirakdána»):
 - comer cabeza de animales: se ponen bravos y furiosos
 - cantar o gritar fuerte: entraba fiebre a los papás, dolía cabeza a quien escuchaba, vomitaban y se mareaban
 - salir por la noche del bohío (a excepción de salidas precisas para orinar o defecar): peligraba su vida, los agarraban seres mitológicos.
- f. *Tabús que afectan a los niños(as) pequeñitos (antes de echar a andar, puntualizn nuestros informadores):* Las prohibiciones propias para ellos se referían particularmente a las comidas. Era tabú:
- comer yuca: pierden fuerza y no pueden, después, caminar aprisa
 - comer grasas: pierden fuerzas y no pueden, después, caminar aprisa
 - comer carne y manteca: peligro de que se ahoguen
 - comer cabeza de animales, particularmente: se ponen bravos
 - comer gusanos de palma: se ponen bravos
 - comer mono de noche («Boksabú»): les da temblores y mueren
 - comer huevos: les impide caminar después
 - comer batata: se fatigan, se ahogan al caminar
 - comer pescado: peligro de ahogarse por espinas
 - reír, saltar estrepitosamente: daña garganta de papás, perjudica el corazón.

En la enumeración de tabús hemos procurado señalar las razones que nuestros informadores aducían para tales prohibiciones. Son motivaciones que no resultan tan obvias y razonables como a simple vista aparece, ni mucho menos tan convincentes como ellos las expresan. En principio, parecen basarse en motivos de utilidad práctica. Sin embargo, pensamos que, detrás de este sentido utilitario, se ocultan razones más profundas, que lo sobrepasan. Por más que intentamos descubrir ese «otro sentido» más hondo y distinto, ese «otro mundo de

referencias» diverso al que se manifiesta más superficialmente, nuestros informadores acudían siempre a la misma respuesta: «Así lo mandó Sabasēba e hicieron los antiguos y así hacemos también nosotros»...

Ciertamente estas interdicciones son normas de sabiduría popular acumulada a lo largo del tiempo, que pretendían responder a situaciones vitales. Pero lo que no aparece tan claro es la conexión entre las prohibiciones y las consecuencias que de su incumplimiento se desprenden.

La mayoría de estos tabús podemos encuadrarla entre los que Frazer llama «tabús homoeopáticos»¹⁵². Cuentan con motivos razonables, pero no absolutamente válidos. Creemos que tales prohibiciones son creaciones culturales vinculadas a situaciones distintas a las nuestras y que parecen proyectarse hacia un modelo originario de comportamiento grupal que, quizá, hasta a los mismos barí actuales les resulte desconocido. No nos resignamos a admitir simplemente las motivaciones de tipo utilitarista, tal como aparecen insinuadas en las reacciones automáticas de la fuerza que contienen. Abogamos, más bien, por otras más internas y profundas, basadas en la manera de actuar los antiguos barí y que han perdido ya el punto de referencia: el «desde dónde» y el «por qué» surgieron. Desconocemos su contexto histórico genético concreto y los mismos barí actuales sienten la misma dificultad de comprenderlas: no resultan inteligibles ni para nosotros ni para ellos. Pero precisamente es esto lo que está indicando la naturaleza íntima del tabú propiamente dicho: su ininteligibilidad práctica. Cuando el hombre, sobre todo el primitivo, se encuentra ante situaciones no perceptibles de sentido inmediato, como ciertas enfermedades, etc..., acude a justificarlas desde unas fuerzas incontrolables que resultan adversas, particularmente en determinados momentos.

En definitiva, parece que se pretenden justificar por la aversión, el miedo a lo sorprendente, lo insólito, lo numinoso en su perspectiva de funesto, que no es explicable por las reglas comunes de interpretación de la vida normal. Detrás de estos tabús existe un valor simbólico con el que se apoya el procedimiento tradicional, tipos de conducta que se pretenden justificar.

Podría explicarnos por qué el pueblo barí no ha creado tabú alguno sobre el Nātubái, o jefe, como con frecuencia encontramos en pueblos primitivos (y en otros más cultos). Creemos que el motivo engarza con lo que acabamos de indicar y avala nuestra interpretación: en la

152. J. F. FRAZER, *Les origines magiques de la royauté*, Paris 1920, 53.

cultura barí el Ñatubái no es una persona extraña, insólita, con poderes especiales; sino que su misión es simplemente la de servir al grupo comunal desde una situación normal y no sorprendente: no tabuizada ¹⁵³.

3.2. *Cantos*

Entre los elementos culturales barí más significativos se encuentra el *canto*. Resulta un medio de expresión cultural tradicional de capital importancia. El pueblo barí, tal como aparece en sus tradiciones, era una comunidad que se recreaba constantemente en sus tradiciones y las proclamaba en cantos. A través de ellos intentaba manifestar su espíritu, aspiraciones, vivencias y preocupaciones siempre relacionadas con el grupo. El cantar es considerado por ellos como una de las recomendaciones más interesantes de Sabasëba, quien les preceptuó: «El barí debe cantar siempre; pero especialmente en ciertas situaciones comunitarias».

El barí, alegre por naturaleza, no podía menos de proyectarse de esta forma tan particularmente expresiva. Al preguntarles sobre esta cuestión en su historia, rápidamente nos respondían: «¡Uf! Antes se cantaba mucho... siempre».

153. Uno de los temas más difíciles de precisar en la Fenomenología del hecho religioso es el de las prescripciones-tabú. Los autores no encuentran respuesta satisfactoria y convincente unánime. En lo que sí concuerdan todos ellos es en la interpretación no utilitarista de los mismos. Para un estudio de las funciones del tabú, puede consultarse R. BASTIDE, *Éléments de sociologie religieuse*, París 1935, 72 ss. A pesar del sentido no utilitarista de los tabús en la cultura barí, habría que reflexionar sobre las reminiscencias de antiguos patronos culturales patriarcales en algunos de ellos. ¿Por qué ciertas prohibiciones de algunos alimentos poco sustanciosos y apetitosos para los hombres han pasado a ser tabú entre ellos?... Creemos que puede ser un tema de futuras investigaciones, una vez que se conozca mejor su lengua. O. D'EMPAIRE, en *o. c.*, 273, alude a algunos tabús barí, pero los confunde en su aplicación. Guillén, en su *Diario*, hace referencia a «la especialidad de no comer el caimán ni sus huevos...» (277). En nuestra información esos tabús alimenticios no quedaban comprendidos en sus prohibiciones actuales. St. Beckerman lo interpreta de la siguiente manera: «Quizás Guillén se basa en informaciones de tabús personales, cuando se refiere a los tabús en general. Es posible también que estos tabús individuales sean restos de un antiguo sistema de tabús, más amplio, acerca del consumo de ciertos tipos de carne» (*a. c.*, 290). Por lo que respecta a la prohibición de mirar o señalar el arco iris, creemos que su explicación puede provenir de la relación de éste con la sangre, como veremos más tarde.

Sus cantos revelan un trasfondo cultural profundo al que es preciso acercarse para conectar con sus tradiciones de comprensión del mundo, del hombre y de la historia. En ellos vaciaba el pueblo barí sus tradiciones más hondas: todo un conjunto de valores e ideales que regían la vida de la comunidad. En ellos vertía su vida, tal como se la habían relatado desde antiguo. Existía una íntima conexión entre canto y vida barí.

Por eso, el canto era considerado por ellos como cargado de significación sagrada. Creemos que desde esta perspectiva puede explicarse por qué no todas las personas que componían el grupo eran consideradas aptas para el canto. Estaba reservado a hombres y mujeres que ya habían sido iniciados en las costumbres tribales: los que habían entrado ya a formar parte constitutiva del grupo mediante el signo externo de la entrega del «Tarikbá» y la «Dukdúra» y un nombre oficial. Son hechos en los que insisten nuestros informadores. Los niños y niñas no habían entrado aún a formar parte del grupo comunal con todos sus derechos y obligaciones. Por esta razón no podían cantar. También había sido un precepto de Sabasëba. De ahí las interdicciones que la tradición barí reconocía respecto al canto de los niños y las consecuencias fatales que se desprendían de su incumplimiento: fiebre a los papás, dolores de cabeza, vómitos, sueño y hasta peligro de muerte.

Creemos que no es preciso acudir a la explicación que de este hecho aporta A. de Alcácer, por considerarla demasiado rebuscada: «Temen desvirtúen el poder mágico de su canto o por su falta de experiencia ahuyenten a los espíritus de sus antepasados»¹⁵⁴.

El canto era considerado como función propia de los mayores, de los reconocidos como miembros efectivos de pleno derecho de la comunidad.

¿Contenido de sus cantos? Ya hemos insinuado que el barí consideraba íntimamente unidos su vida y su canto. De ahí que cualquier circunstancia le proporcionase materia para expresarse en cantos. Sin embargo, había temas fundamentales que requerían ser expresados en esta forma: historias, tradiciones, hechos de vida del grupo, como la caza, la pesca, la agricultura, la artesanía, sus relaciones con otros

154. *Los barí...*, 65. Tampoco nos parece correcta la afirmación de A. de Villamañán: «En general la canción se puede decir que es lo más sagrado que tienen los barí y su lazo de unión con los *basunchimba*» (*Cosmovisión...*, 25).

grupos étnicos... El contenido de los mismos era eminentemente comunitario, aunque se relaten aventuras personales. Toda su vida entra a formar parte de esa posibilidad de ser relatada en cantos.

En ellos no se cuidaba, principalmente, la forma artística de expresión, sino que se vivía como recurso natural de expresar sus vivencias comunitarias.

En los cantos también eran reconocidas las diferentes funciones en razón del sexo. No todos los componentes plenamente efectivos del grupo podían cantar todos los cantos. A las mujeres les estaba reservado el canto relacionado con motivos de la Dukdúra o artesanía. El resto de los cantos (caza, pesca, visita a los bohíos...) se reservaba a los varones. Una vez más aparece con claridad el carácter preferente patriarcal del pueblo barí, y la diferenciación de las distintas funciones reconocidas y fielmente observadas en su cultura¹⁵⁵.

El canto entre los barí y la forma de realizarse manifiestan claramente su primitivismo. Entre los pueblos primitivos predomina este estilo de canto de forma bastante generalizada. Su finalidad no es principalmente artística, sino comunitaria. Es éste un elemento que debe tenerse en cuenta a la hora de pretender interpretar correctamente esta tradición barí tan importante. Su autenticidad y primitivismo quedan también confirmados por el estudio adjunto que presentamos sobre la música barí.

Este elemento tan integrante de la cultura barí y al que es preciso acercarse para captar su concepción del hombre y del mundo es uno de los que más se han resentido en el proceso de aculturación realizada en los últimos tiempos, ya que ha perdido su contexto material: la casa comunal. Por esta razón nos resultó dificultoso el tratar de recogerlo en grabaciones magnetofónicas para su posterior estudio. No obstante, aun fuera de ese contexto material necesario, tratamos de ubicarlo dentro de una de sus casas actuales, con intención de hacerles recordar aquellos tiempos anteriores, cuando ellos cantaban en el bohío. Seleccionamos varios grupos en conformidad con la diversidad de cantos que nos interesaba recoger y teniendo en cuenta la selección requerida en función de los sexos. Los componentes de cada grupo los indicamos en particular en el análisis que, a continuación, hacemos de cada uno de los principales cantos recogidos.

155. Cuentan los misioneros las serias dificultades que, hasta hace poco tiempo, encontraban para que los ancianos cantasen en la misma capilla durante la Eucaristía junto con los pequeños.

Nuestro interés se centraba, sobre todo, en recoger, en primer lugar, el significado del canto en su tradición; sus expresiones particulares fundamentales, después, y, por último, el modo concreto en que se realizaban éstas. Todo ello constituye el material sobre el que descansa nuestro trabajo de campo en este aspecto tan importante de su cultura.

Ya hemos analizado el significado del canto en su cultura. Por lo que respecta al contenido también hemos indicado que para el barí todo lo que se relacionase directa o indirectamente con la vida comunitaria podía constituir objeto de sus cantos. Sin embargo, existían motivos comunitarios tradicionalmente prioritarios que recordaban con especial cariño y con los que se sentían mayormente identificados.

Entre éstos, seleccionamos los que consideramos más importantes y nos acercamos intelectualmente a ellos en la forma de realizarlos y en sus respectivos contenidos. La parte de análisis técnico musical se la encomendamos a José María García Laborda¹⁵⁶. Su estudio aparece al final de este apartado sobre los cantos barí. Nuestro estudio tiene como objetivo exclusivo el análisis de aquéllos desde una perspectiva fenomenológico-religiosa.

Comprende no solo los cantos propiamente dichos, sino también algunos ensalmos o recitados que los barí practicaban de forma especial con motivos particulares de curaciones o conjuros...

1.º *Ensalmo-canto en la inauguración del bohío ("Soáikái")*

El motivo de este cántico ya lo hemos indicado al analizar la organización social externa barí: la inauguración de la casa comunal construida. Terminada la obra, se pasaba invitación a otros bohíos, particularmente a los que habían colaborado en su construcción, para cele-

156. José María García Laborda (León, 1946) realizó sus primeros estudios musicales en el Conservatorio de su ciudad natal. Al ingresar en la Orden de los PP. Capuchinos continúa con éstos su actividad musical. En 1972 marcha a Alemania para ampliar estudios. En la Escuela Superior de Música de Frankfurt se licencia en pedagogía musical (1976) y estudia composición con Hans Ulrich Engelmann. Fruto de este trabajo son las obras: «Microestructuras» (estreno 1976), «Interferencias» (estreno 1978), «Coleriana» (estreno 1979), y otras diversas obras para orquesta y conjuntos instrumentales. A partir de 1977 estudia musicología en la Universidad de Frankfurt, doctorándose en esta especialidad con un trabajo sobre expresionismo atonal de Arnold Schönberg: «Studien zu Schönbergs Monodram Erwartung, op. 17» (Laaber Verlag, Laaber 1981). Ha participado en cursos de composición en Utrech, Darmstadt y Granada. Su trabajo nos ofrece, por tanto, máxima fiabilidad.

brar festivamente este acontecimiento. Tenía lugar dentro del bohío y de la forma ya señalada. Primero lo hacían en forma de recitado y, a continuación, cantaban esas mismas frases con el ritmo del canto de la flecha, que luego veremos.

Era función propia y exclusiva de los varones. Las mujeres y niños, mientras tanto, miraban curiosos desde las puertas y las mirillas de la casa comunal.

En nuestro estudio de campo recogimos varios modelos concretos de realización. Prácticamente todos ellos coincidían hasta en las mismas palabras, lo que comprobaba la fidelidad de nuestros informadores. Seleccionamos el modo realizado por Fernando Akuéro, que, por haber sido Ñatubái (jefe) en otro tiempo, nos ofrecía todavía mayores garantías.

Después de explicarnos el sentido y la manera práctica de hacerlo, según ya hemos recogido, pudimos transcribir el siguiente texto:

<i>Schumbrába</i> enano	<i>Bagrakári</i> (se repite dos veces) pequeñito (supone: «para que no se produzca»)			
<i>Bagrakári</i> pequeñito	<i>Schumbrába</i> (se cambian los términos) ¹⁵⁷ enano			
<i>Bakuán</i> pequeñito	<i>Koráiobbidari</i> no haga llorar	<i>Schumbrába</i> enano	<i>Bakuán</i> pequeñito	<i>Koráiobbidari</i> no haga llorar
<i>Akoglié</i> gordo	<i>Abí</i> gordo	<i>Obbidari</i> pequeñito	<i>Bakuán</i> pequeñito	<i>Koráiobbidari</i> no haga llorar
<i>Schidrí</i> insecto	<i>Daká</i> en casa	<i>Rubischirómi</i> no se produzca más ¹⁵⁸		

157. Se refiere al gusano venenoso que, según las creencias barí, se introducía en la boca de los pequeñitos cuando estaban en el bohío, causándoles vómitos frecuentes y la misma muerte. El motivo de este rito era mágico-antimaléfico: echar tabaco con el fin de que los Schumbrába no perjudicasen a los niños. El texto de este ensalmo-canto ofrece una síntesis logradísima de la situación «no paradisíaca» de la tradicional «Soái-kái» (casa comunal barí). A lo largo de este rito, van desfilando los distintos instrumentos de su propia cultura material insinuándose los síntomas de males que afectaban a los barí. Creemos que el análisis de estos ensalmos-cantos justifican nuestro enfrentamiento con Jaulin, E. Caballero Calderón, etc., en la manera de interpretar el proceso de inculturación del pueblo barí.

158. Tal como se escucha en la cinta registrada, este ensalmo-canto lo dice, primero, el Ñatubái o jefe y, a continuación, éste indica procedan a hacerlo los demás asistentes varones. El rito lo iban haciendo sucesivamente sobre los distintos objetos: arcos, caña brava, flechas, chuzos...

<i>Karí</i> en arco	<i>Schidrú</i> insecto	<i>Daká</i> en casa	<i>Rubíschirómi</i> no se produzca más
<i>Chiká</i> en caña brava	<i>Schidrú</i> insecto	<i>Daká</i> en casa	<i>Rubíschirómi</i> no se produzca más
<i>Chí</i> en flecha	<i>Schidrú</i> insecto	<i>Daká</i> en casa	<i>Rubíschirómi</i> no se produzca más
<i>Schúdda</i> en chuzo	<i>Schidrú</i> insecto	<i>Daká</i> en casa	<i>Rubíschirómi</i> no se produzca más ¹⁵⁹ .

2.º *Cántico "Tūrá"* (conjuros con tabaco para evitar enfermedades, maleficios)

Ya hemos visto cómo para los primitivos todo lo que se caracteriza por algo insólito, no visto, extraño, resulta «tabú» para ellos.

También los barí tenían esta experiencia de lo extraño, de lo que se presentaba como insólito, ante lo que sentían temor. Les inquietaba todo lo que procedía del «otro mundo» extraño a ellos, como era el mundo de los otros grupos étnicos. Ante estos elementos extraños reaccionaban con conjuros y cánticos mediante los cuales intentaban evitar el posible maleficio que el contacto con aquéllos les podía proporcionar. Les resultaba como «fuerza» extraña que era preciso contrarrestar.

Esto explica por qué, después de haber adquirido un botín de otros grupos étnicos con los que habían peleado, o a los que habían robado, procedían a estos conjuros. El botín solían adquirirlo por la noche, a la luz de la luna. Una vez que volvían de nuevo al bohío, se colocaba todo él sobre unos palos grandes y en fila: machetes, cuchillos, sal, azúcar, ropa... El Ñatubái comenzaba a echarles tabaco, seguido de todos los varones, a la vez que proferían cantando estos conjuros. Y así se pasaban durante toda la noche.

El contenido de este canto era fundamentalmente contra el maleficio que podrían contener los objetos que componían el botín. Los males a los que se hace alusión son los que ordinariamente solían padecer los barí: dolor de estómago, vómitos, dolor de cabeza, fiebres palúdicas...

159. Vuelve de nuevo el Ñatubái a indicar que procuren ir repitiendo el rito por él efectuado.

En nuestro estudio sobre este canto recogimos dos modelos distintos, realizados por dos antiguos Ñatubái o jefes: Fernando Akuéro y Adolfo Akairagdóu. Después de explicarnos también el sentido y la forma de hacerlo, pudimos transcribir los siguientes textos:

a. *Fernando Akuéro*

¡A!	<i>Sikerká</i>	<i>Achúri</i>	<i>Bobó</i>
¡Ah!	dolor de estómago	váyase	no haya ¹⁶⁰
¡A!	<i>Bouksé</i>	<i>Aboré</i>	<i>Achúri</i> <i>Bobó</i>
¡Ah!	vómito	calor	váyase no haya
¡A!	<i>Sagbatraktá</i>	<i>Achúri</i>	<i>Bobó</i>
¡Ah!	dolor de cabeza	váyase	no haya
¡A!	<i>Chibóu</i>	<i>Achúri</i>	<i>Bobó</i>
¡Ah!	díarrea	váyase	no haya
¡A!	<i>Aboré</i>	<i>Bobó</i>	
¡Ah!	calor	no haya	
¡A!	<i>Boyé</i>	<i>Achúri</i>	<i>Bobó</i>
¡Ah!	sudor	váyase	no haya

b. *Adolfo Akairagdóu*

<i>Bearobosoboyé</i>	<i>Achúri</i>	<i>Bobóro</i>
fiebre caliente	váyase	no haya
<i>Bobó</i> <i>Boyé</i>	<i>Karí</i>	<i>Achúritiro</i>
váyase sudor	del arco	váyase, no haya
<i>Sarakié</i>		<i>Achúritiro</i>
fiebre palúdica		váyase, no haya
<i>Isikarikáye</i>		<i>Achúritiro</i>
dolor fuerte de estómago		váyase, no haya
<i>Isikarikáye</i>	<i>Achúri</i>	<i>Bobóro</i>
dolor fuerte de estómago	váyase	no haya

160. La transcripción que hacemos del original, tal como aparece en nuestra grabación, procura ser lo más fiel posible. La «A» con que inician estos conjuros, como otros semejantes, resulta entre a y e abierta.

<i>Agdabái</i> machete	<i>Bosaizá</i> calor	<i>Ogbá</i> hacha	<i>Bosoboyé</i> calor	<i>Achúri</i> váyase	<i>Bobóro</i> no haya
<i>Agdabái</i> machete	<i>Bosaizá</i> calor	<i>Ogbá</i> hacha	<i>Bobó</i> váyase	<i>Boyé</i> sudor	<i>Achúritiro</i> váyase, no haya
<i>Aburéye</i> sudor en la frente			<i>Achúritiro</i> váyase, no haya ¹⁶¹ .		

3.º Cántico "Bák'derrái" (pájaro carpintero)

Cuando un hombre quería hacer un regalo a la mujer, después de que ésta le había preparado el «Tarikbá» o guayuco, salía aquél a la selva para adquirir alguno de los animales más apreciados para estos casos. Una vez conseguida la presa, que podía ser un *Bak'derrái* (pájaro carpintero), un «*Borá-borá*» (lorito blanco), «*Yerabagdá*» (paují) o un «*Sakagdú*» (tucán), hace con las plumas un collar, y juntos en un chinchorro, como de costumbre, iniciaban el cántico. Lo cantaban hombre y mujer turnándose, en diálogo. El contenido era sobre relatos de las hazañas que el hombre tuvo que hacer para hacerse con la presa, al mismo tiempo que la mujer le respondía, aceptándole el regalo.

En nuestro estudio recogimos, entre varios modelos presentados, uno que consideramos muestra bastante conseguida para nuestro propósito. La realización corrió a cargo de Fernando Akuéro y Emilia Bakéki. Nos explicaron el sentido y la forma en que se realizaba y, a continuación, lo cantaron ellos, con el siguiente texto ¹⁶²:

161. En estos ritos no hemos hallado referencia alguna a los «Basunchimba» ni a otros seres superiores a los que invoquen como sus intercesores.

162. No transcribimos el texto original que contiene la cinta registrada por ser extenso y por las dificultades que nos ofrece al desconocer con profundidad la lengua barí. Lo conservamos, sin embargo, como testimonio directo para futuros estudios sobre la cultura barí que puedan interesar a entendidos en su lingüística.

Es la norma que hemos adoptado también en el análisis de los cantos sucesivos, a no ser que se indique lo contrario. Por otra parte, la traducción en castellano recoge las estrofas principales de cada canto, puesto que, como ya hemos observado, solían durar mucho tiempo. Cuando en nuestra grabación notemos alguna novedad que añada detalles interesantes, procuraremos traducirlas. Es característico del canto barí comenzar con una especie de llamada de atención. De ahí las vocales del inicio y final de ciertas estrofas de todo canto. Para la forma de realizar este canto, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 16.

Akuéro: «A... e... a... e... Por una tierra llana, donde había también un cerro, alcancé el pájaro carpintero. Lo pelé, lo preparé e hice un bello collar con sus plumas. ¡Póntelo al cuello el collar! ¡Lo he traído expresamente para ti! A... e... a... e...

Bakéki: Así lo haré. Me lo pondré como tú me dices. Así lo haré, me pondré el collar en el cuello, como tú me dices.

Akuéro: Por una tierra llana, donde había un cerro también, lo cacé. El pájaro carpintero estaba comiendo una fruta y yo lo fleché. Y pensaba: con sus plumas haré un collar bonito y cantaremos junto el "Bák'derrái".

Bakéki: Lo primero que haré será colgarme el collar en el cuello. Yo me pongo el collar en el cuello, atado con un bejuco y después me echo en el chinchorro y canto y duermo.

Akuéro: Un día me fui a cazar al cerro y allí maté un pájaro carpintero que estaba comiendo gusanos en un árbol seco. Lo llevé al bohío para que la mujer se hiciese un bonito collar y se lo colgase al cuello. En otro tiempo se cantaba este cántico.

Bakéki: En otro tiempo yo cantaba con mi hermano este cántico. Voy a poner ahora la esterilla y a colgar el chinchorro con cabuya. Yo estimo mucho este collar. Pero ahora ya me voy a quitar el collar».

4.º Cántico "Schké" (camino-trochas)

El barí se reconocía señor de su selva. Era, como hemos visto, un enamorado de ella. De ahí la infinidad de caminos o trochas («Schké») que tenía que abrir para comunicarse con los distintos lugares de su recorrido, según sus intereses: caza, pesca, conuco...

Por otra parte, siendo una selva tan tupida y tan rica en agua, resultaba difícil mantener esos caminos en las debidas condiciones de tránsito. De ahí el constante trabajo de los barí en abrir o conservar transitables los caminos.

Con este motivo, cantaban todos los que contribuían en este trabajo comunal de apertura de caminos o de limpieza de los mismos. También aquí había un encargado oficial que dirigía los trabajos, llamado «Dónamai», bajo cuya dirección se realizaba todo lo que se refería a estas tareas. También era de su incumbencia el organizar el canto que con este motivo se hacía mientras trabajaban. En cuanto al con-

tenido de estos cantos versaba sobre las labores que se realizaban con esta ocasión. Era función propia de los varones, como las tareas a las que se refería.

En nuestro trabajo de campo recogimos el canto realizado por Luis Asebo y Fernando Akuéro. Después de puntualizar el sentido y la forma de aquél, lo cantaron con el siguiente texto ¹⁶³:

Asebo: «A... a... e... e... Cuando uno se muere o se marcha lejos unos días fuera del bohío, el camino se hace espeso [en el texto dice monte]. Por eso hay que limpiar camino con frecuencia. Cuando uno se muere, sale a recibirle su hermano. El camino se tapa y se vuelve espeso (monte). Por eso hay que limpiarlo.

Akuéro: Cuando el camino se cubre, se cubre con mucha hierba y bejuco. Y es preciso limpiarlo con frecuencia.

Asebo: Yo ya lo dejé todo limpito. Cuando muere un barí, le sale a recibir su hermano. El camino se cubre con matas pequeñas que hay que cortarlas constantemente.

Akuéro: Mientras se vive, el camino está limpito siempre porque se limpia. Cuando uno muere, se vuelve sucio el camino porque no se limpia. [Nueva repetición de la frase]. Cuando uno se muere, marcha con sus muertos (Basunchimba).

Asebo: Cuando uno se muere, el espíritu se marcha al cielo. Y el camino queda sucio. Es preciso limpiarlo.

Akuéro: Yo ahora vivo y limpio caminos. Cuando me muera, mi espíritu se va al cielo y entonces el camino se hace monte (se vuelve espeso). Crece la hierba en el camino y se hace todito monte (se vuelve espeso).

Juntos: [Vuelven a repetir cada uno lo que acaban de indicar por separado. coincidiendo en la terminación].

163. La alusión a los «Basunchimba» en este canto no debe interpretarse, como hace Villamañán, como petición a los mismos (cf. *Cosmovisión...*, 23). Simplemente se refiere a lo que ocurre cuando un barí muere y salen a recibirle sus parientes muertos (Basunchimba). Es una creencia fuertemente arraigada en la cultura barí, como más tarde veremos, y que aparece incrustada en casi todos sus cantos.

5.º Cántico "Dōbá" (conuco)

Mantener limpio el conuco era una de las preocupaciones fundamentales del grupo comunal: de ello dependía, en gran parte, su comida. Después de la comida de la mañana y bajo la dirección del «Dōbasáisai-bái» o jefe de los trabajos del conuco, salían los hombres a realizar las faenas que, según la diferenciación por sexos, tenían que realizar en aquél. Durante el camino que les llevaba al sitio del trabajo o al regreso del mismo solían, a veces, cantar algún canto relacionado con las tareas que debían desempeñar. Este canto estaba reservado a los varones. En cuanto al contenido, este canto se situaba en la misma línea del anterior: trataba de asuntos relacionados con la limpieza del conuco.

Para su realización práctica escogimos dos modelos: uno correspondiente a Saimadoyi y otro al de Bokshí. De entre ellos, preferimos el de Bokshí por mayor claridad para los intérpretes. Después de indicarnos nuestros informadores cómo lo hacían, cuándo y con qué motivo, lo cantaron Arturo Akokdakái y Lorenzo Abrúma con el siguiente texto:

Akokdakái: «Cuando se muere uno, el conuco se tapa todito de hierba. Igualmente cuando uno se marcha al monte durante varios días. Entonces hay que limpiar siempre el conuco. [Repetición del mismo texto].

Abrúma: Cuando se marcha uno o se muere, se tapa todito el conuco. Entonces hay que limpiarlo siempre. [Repetición del mismo texto]. Cuando uno muere, sube al cielo y el conuco queda sucio. Es preciso limpiarlo. A... e... a... e... Cuando uno se muere o se marcha queda sucio el conuco. Es preciso entonces limpiarlo.

Akokdakái: Es necesario limpiarlo. A eso vamos al conuco. El conuco tenía mucho monte (hierba). Tengo que limpiarlo, pero me cansé antes de limpiarlo. Vengo cansado y por eso me pongo a cantar.

A... e... a... e... [siete veces]. Cuando uno se muere o se marcha, a... e... unos días, el conuco se pone todito monte y es necesario limpiarlo. A... e... a... e... Cuando se muere uno encuentra a papá en el cielo. Mientras, el conuco se hace monte. Por eso hay que limpiarlo... A... e... a... e...

Abrúma: Cuando se muere un barí, el conuco se pone monte. Hay que limpiarlo continuamente».

6.º *Cántico "Kāktū" (pescado)*

Después de la pesca, o si hubiera dado lugar para las carreras, después de éstas, los varones descansaban en el chinchorro mientras sus mujeres preparaban la comida de la tarde. Y comenzaban a cantar durante todo el tiempo que durase la preparación de aquélla. Era función desempeñada, por tanto, por sólo varones. Iniciaban a cantar de uno en uno; hasta que el bohío se inundaban de las voces de todos. El contenido de este canto se refería, como es natural, al suceso de la pesca y de la carrera, si hubiese tenido lugar. En él se relataban cómo se efectúa la pesca entre los barí, qué se requiere para pescar mucho, acontecimientos más sobresalientes mientras la misma y, en caso de que hubiese habido carreras, las hazañas realizadas, sobre todo por el vencedor, durante el recorrido.

En nuestro trabajo de campo recogimos el canto realizado por José Akīrikdá, cuyo texto dice así¹⁶⁴:

«El río está llenito de pescado. Todito el río está lleno de pescado. El río está llenito de pescado. El pozo de la Kiróra (represa) está llenito de pescado. Siempre pescado. Después de que yo muera, el río seguirá llenito de pescado. El río seguirá llenito de pescado después de que yo muera. El pescado está en el río como si el agua estuviese llena de basura. Pero no es así. Es todito pescado. Con pescado se está contento, alegre. Hay siempre pescado. Hay mucho pescado en el río».

7.º *Cánticos y ensalmos con motivo de la muerte de un ser querido*

La muerte ha sido siempre un acontecimiento que ha provocado en el hombre, sobre todo en el primitivo, una reacción propia de la tenida ante los sucesos totalmente extraños y desconcertantes.

La explicación que la cultura barí arroja sobre la misma es siempre idéntica: «Daviddú ha cogido a la persona. Por eso muere». La atribución de la muerte a un ser maléfico, a quien llaman «Daviddú» y cuyas características ya examinaremos más adelante, es algo que constituye un nervio del pensamiento y actuación de esta cultura en la interpretación del hombre. «Daviddú» viene del monte, donde vive,

164. La primera «i» de Akīrikdá, casi no se percibe en la pronunciación. El canto recogido es pobre en contenido. Sólo hace referencia al hecho de que el río sigue siempre llevando abundante pescado. Esta es la frase de referencia central que se repite constantemente y en torno a la cual se construye el canto.

coge a los barí por la mano, los lleva a su residencia y allí mantiene relaciones sexuales con las personas, les inocular el veneno, enferman y mueren ¹⁶⁵.

A continuación, viene el entierro. Sobre el proceso del enterramiento de los barí se han hecho afirmaciones que, después de nuestro estudio, nos han resultado sorprendentes. Desde la de aquellos que confunden el enterramiento barí con el que efectúan otros indígenas, en concreto los yukpa ¹⁶⁶, hasta los que no tienen reparo en señalar: «No hay entre los motilonos ritos funerarios ni cosa parecida. El motilón despre-

165. Mientras la muerte de los mayores se atribuye a «Daviddú», la de los niños a los «Schumbrába», personajes míticos cuyo significado más tarde analizaremos.

166. Entre los que confunden los ritos funerarios barí con los de los yukpa, pueden mencionarse: Camilo de IBI, en el informe que recoge *Las Misiones Católicas de Colombia*. Labor de los Misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Auraca. Informes año 1918-1919, Bogotá 1919, 171-172; C. de ARMELLADA, *De cómo los indios motilonos no entierran a sus muertos*, en *Ven.Mis.* 8 (1946) 187-189; B. VENTURELLO, *El baile funerario en las tribus motilonas*, en *RGA.* 33 (1950) 261-264; M.ª de BETANIA, *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*, Madrid 1964. en 114 ss. confunde a los barí con los antiguos yukpa, llamándoles «yukos». Sobre el tema de la muerte y sepultura, 118-119.

Es interesante la descripción que C. de IBI nos hace sobre el entierro de los mal llamados motilonos y que corresponde perfectamente al efectuado en la tradición yukpa: «Creer en una vida futura. Prueba de ello es que a sus muertos, cuando los envuelven, les colocan en la parte de afuera bollos, pescado, carne, etc., y según dicen, todo esto se lo colocan allí para que coma durante el viaje que ha emprendido, y esas cosas se las colocan durante muchísimo tiempo, como yo mismo lo he visto» (o. c., 171-172). Igualmente hay que decir del segundo entierro del que nos hablan los demás autores antes citados. Los yukpa siguen enterrando de dicha forma, tal como lo atestiguan algunos misioneros de *Los Angeles del Tukuku*. Así, R. de Renedo nos describe en una de sus visitas a los «Pigmeos» de la Sierra de Perijá el siguiente dato: «Al lado del camino encontramos un ranchito o enramada en miniatura con algunos utensilios (cobija, cuchillo, cesto, etc.). El fuego estaba encendido y sobre él había unos plátanos asándose. Nos explicaron los indios de Pochotno que aquello era la tumba de un niño, enterrado pocos días antes; y que le ponían todo aquello para que se abrigase y comiese en el camino "hacia la otra vida". Qué es esa "otra vida" para los indios yukpa, aún no lo tenemos bien explicado» (*Visita a los "Pigmeos" de la Sierra de Perijá*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 99). Para este tema, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. El camino de los yucas hacia la otra vida*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 178-180; *Id.*, *Misión y antropología. Origen del mundo y de los hombres y vida después de la muerte según la tradición de los yucas del Aponcico*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 266-268; *Id.*, *Misión y antropología. La vida en el otro mundo y una explicación del origen de los seres según la tradición de los yucas*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 298-299. Conservamos, por fidelidad, la forma del término «yucas» tal como estos autores lo describen en esta época.

ocúpase por completo del difunto, como de algo que no le interesa, como de un objeto que le estorba»¹⁶⁷.

Nada más contrario a la concepción que tiene la cultura barí sobre el hombre y su destino. La muerte provoca también al barí una inquietud de que se encuentra ante algo misterioso, insólito que explica ciertos ritos de los que nos informan con todo detalle. Existía distinto comportamiento según fuese la muerte entre ellos. A los que morían de muerte violenta en la selva, los dejaban en el mismo sitio para que los comiesen los zamuros negros («Bagchíba»), de quienes más tarde hablaremos. El resto solía morir dentro del bohío. No es cierto la afirmación que hace Alcácer: «...lo mejor es dejar morir tranquilamente al enfermo: lo abandonan, y si se trata de una enfermedad grave, lo dejan solo en la choza o en el camino y dejan a Daviddú cumplir su Ley inexorable»¹⁶⁸. Según nuestros informadores, a quienes preguntamos en varias ocasiones sobre este asunto, esta afirmación no responde a la realidad. No: «Akabá». Existían entre ellos varios procedimientos transmitidos por sus antiguos y que llegaron nuestros informadores a conocer y realizar antes de la entrada definitiva de los misioneros.

Con los niños(as) chiquitos existía la costumbre de enterramiento en cuclillas, tan frecuente en la prehistoria y en algunos pueblos primitivos. Se les ponía en la posición de feto en el seno materno. El cuerpo flexionado hasta que las rodillas diesen con el mentón de la cara. Lo envolvían en un guayuco; preparaban unas hojas grandes de bijao y, así preparado, lo ataban con cabuya o bejucos apropiados. Y lo enterraban.

Para el resto de las personas mayores existían distintos procedimientos. Nos las cuentan nuestros informadores como testigos oculares.

El primero de ellos nos lo relata Alirio Okiáno quien, siendo aún joven, vio enterrar a su mamá antes de 1960. Al morir una persona, amarraban el chinchorro con cabuya a un palo fuerte por los extremos y el centro —cabeza, abdomen y pies, precisa—. De esta forma era conducido por dos familiares fuera del bohío, a la selva, acompañados de algunos otros de la familia. Una vez llegados al sitio conveniente, el varón más próximo al difunto excavaba en la tierra con un palo fino o el machete, haciendo un hoyo lo suficiente profundo para cubrir el cuerpo, sacando la tierra con las manos. Realizado este trabajo, depositaban el cadáver tapándolo con hojas de bijao.

167. A. de ALCÁCER, *El indio motilón...*, 47.

168. Id., *Los barí...*, 89.

El otro procedimiento era más sencillo y el más generalizado: una vez en la selva, guindaban el chinchorro sobre un árbol y así lo dejaban, sin enterrarlo. Los zamuros negros se encargaban de devorar lo más rápidamente posible su carne.

Cuando, pasado algún tiempo del último contacto definitivo, los misioneros les preguntaban por algunas personas que llegaron a conocer y habían desaparecido, la respuesta que daban se hizo proverbial: «Bag-chíba mimí», «zamuro mimí» (zamuro comió)¹⁶⁹.

Pero más que examinar las simples formas de enterramiento empleadas por ellos nos interesaba acercarnos a los posibles ritos que con tal motivo pudiesen hacer. Efectivamente, nuestros informadores, particularmente Alirio Okiáno, nos ofrecen detalles interesantes al respecto. Antes de amarrar el chinchorro, o de envolver el cadáver en hojas de bijao, según los distintos métodos empleados, le ponían tabaco («Rō») y ají («Loré») en los oídos, boca, nariz y sobacos. En el recto, en cambio, le introducían un trocito de tallo de turiana, llamado «Aschí»¹⁷⁰. Todo ello en silencio, sin pronunciar cántico o ensalmo alguno.

¿Qué intención podían llevar estos ritos? Nos encontramos aquí ante un fenómeno muy significativo de sus creencias religiosas, que, más tarde analizaremos con más detalle. Por el momento, baste precisar algo que nos interesa para nuestro propósito.

Los barí, grandes observadores de los fenómenos de la naturaleza, creían que el espíritu («Bosobokú») se manifestaba como aliento, respiración. El momento de la muerte lo consideraban como la huida del espíritu de su cuerpo. Y pensaban que era por los sitios por los que se manifestaba su inhalación por donde desaparecía. Con el objeto de defenderse de posibles maleficios provocados por los espíritus de los difuntos, colocaban estas defensas mágicas por donde podían entrar de

169. Constatan nuestros informadores la dificultad que tenían en hacer sepulturas profundas para enterrar a sus muertos con instrumentos tan rudimentarios. Lo que explicaba la forma de enterramiento que hacían. Por otra parte, esta segunda forma de enterrar, facilitaba al zamuro el trasladar la carne del barí muerto a la otra vida, para rejuvenecerla, vomitando desde arriba la vieja. Creemos que esto explicaría también el respeto que los barí muestran al zamuro blanco, a quien no acostumbran matar.

170. El descubrir este detalle y confirmarlo ha supuesto un laborioso trabajo. Villamañán nos había insinuado la posibilidad de la existencia de este rito. Repetidas veces pregunté por las costumbres funerarias entre los antiguos. Nunca aparecía este detalle, hasta que, con muchos reparos, nos lo atestiguaron cuando ya había obtenido su plena confianza. Otros llamaban a este tallo de turiana contra posibles maleficios «Achiki».

nuevo en sus antiguos cuerpos, y que pretendían impedir. El pueblo barí admitía una profunda interrelación benéfica entre los espíritus y sus familiares; pero también les atribuían maleficios, como derrumbar el bohío por la noche, levantar vientos fuertes, producir enfermedades, nieblinas que ocasionaban perjuicios... Todos estos fenómenos eran considerados como insólitos, inquietantes y atribuidos, a veces, a los malos espíritus de los muertos. De ahí el sentido de estos ritos: contra posibles maleficios.

No existían otras ceremonias fúnebres. Los que acompañaban al cadáver para conducirlo a la selva iban serios y tristes, pero, al mismo tiempo, con la naturalidad tan característica del barí antes estos acontecimientos que aceptaba con resignación a la que, sin duda alguna, la frecuencia de la muerte entre ellos les había ya habituado.

No existían tampoco «entierros secundarios», como se ha afirmado¹⁷¹.

Sí existía, en cambio, una costumbre antigua de luto. Durante unos diez días consecutivos la familia no salía de cacería ni de pesca. Es un dato que aportan con seguridad nuestros informadores. Y es precisamente durante este tiempo de luto cuando la familia cantaba en el bohío. Este canto no era función exclusiva de los varones. Cantaban principalmente el papá del difunto, el hermano o el cuñado. También cantaba la mujer del marido muerto. En cuanto al contenido de estos cantos se movía dentro de un esquema común: indicación del acontecimiento de la muerte del ser querido y su explicación, motivación del llanto y relato de vivencias sobre su vida futura, sobre su nueva situación.

Recogimos tres formas distintas en su realización, representadas por Fernando Akuéro, Adolfo Akairagdóu y Emilia Bakéki, con el siguiente texto¹⁷²:

- a. *Akuéro*: «A... a... e... e... Ha muerto mi hijo pequeño. Ha muerto mi hijo pequeño y yo su papá lo acompaño. "Daviddú" lo ha cogido. Por eso lloro. Su espíritu se ha marchado al cielo. Y yo le acompaño con el pensamiento. Ya está enterrado y por

171. C. de ARMELLADA, *a. c.*, 187-188. Sobre el rito observado por los barí para enterrar a sus muertos, cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Cómo se llaman los motilones*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 100; *Id.*, *Cosmovisión...*, 25-26.

172. Hemos recogido un modelo en el que interviene también una mujer, ya que también éstas cantaban con motivo de la muerte de algún ser querido, en conformidad con su tradición.

eso lloro. Sus "Basunchimba" han salido a recogerle para llevarle al cielo con su familia. Por eso lloro. A... a... e... e...

Los Basunchimba juegan con el tambor y hacen mucho ruido y se divierten. Empujan y empujan el tambor. Yo pienso en él y por eso lloro. Mi hijo está con los Basunchimba. También yo, cuando muera, iré con él y con los Basunchimba. Yo también moriré e iré con mi hijo y con los Basunchimba. Mi hijo ha ido primero. Después iré yo. A... a... e... e...

El hermano mayor ha salido a recogerle y le acompaña. Llevándose a la casa de los Basunchimba. También iré yo allí, su papá, cuando muera. Allí me espera mi hijo. Por eso lloro, porque ha muerto mi hijo. A... e... a... e... Los Basunchimba familiares le han recibido y juegan con el tambor y se divierten alegremente. Yo lloro porque Daviddú lo ha cogido y se lo han llevado los Basunchimba. Los familiares le acompañan en su casa. Allí todos juegan con el tambor. Yo también iré con mi hijo. Allí también yo jugaré con el tambor con los familiares basunchimba. Daviddú lo cogió. Ahora me quedo yo solo. A... e... a... ay... ay... Lo reciben los hermanos mayores muertos, sus Basunchimba...».

b. *Akairagdóu*: «A... e... a... Se me ha muerto mi niño. Ha ido al cielo acompañado de sus familiares Basunchimba. También iré yo detrás de él. Se ha muerto mi niño y se ha ido con sus familiares Basunchimba. También iré yo con ellos. En el cielo juega con el tambor. Daviddú lo cogió y murió. Fue Daviddú quien lo cogió y por eso murió. Ahora juega con el tambor de los Basunchimba. Daviddú lo cogió. Los hermanos murieron primero y son los que salen a recibirle»...

c. *Bakéki*: «Ha muerto mamá. Por eso lloro. Mamá ha subido con los Basunchimba. Le salen a recibir sus familiares. El hermano de la muerta sale a recibirla. Por eso lloro, porque ha muerto mamá. Le salen a recibir sus Basunchimba. También sale a recibirla mi papá a quien ya comió zamuro. Por eso lloro...».

8.º *Ensalmo-canto con motivo de curaciones de enfermedades*

Como hemos indicado al analizar el aspecto social barí, las enfermedades era uno de los acontecimientos más cotidianos entre los pueblos primitivos. Pero, a la vez, más misteriosos. Todas las sociedades preliterarias que se conocen han inventado sus propias teorías o respuestas sobre el origen y causas de las enfermedades, así como sus técnicas de tratamiento.

También la cultura barí ha pretendido presentar su respuesta y sus técnicas de tratamiento. La enfermedad es producida, según ellos, por seres especiales maléficis, a quienes llaman «Daviddú», o por intrusión de objetos o sustancias extrañas han entrado en el cuerpo, como gusanos, insectos, o por no cumplir interdicciones preceptuadas por Sabasëba a los antiguos...

Este carácter racionalmente oscuro de las enfermedades ha llevado al pueblo barí a cantidad de tabús para defenderse de ellas. Pero el modo más ordinario de autodefensa es el empleo del tabaco, como poder benéfico, como medio de curación y purificación.

La utilización del tabaco es una de las constantes indígenas más autóctonas, según los estudiosos¹⁷³. Ha tenido siempre entre ellos significado ritualístico e importancia medicinal.

Ya hemos visto cómo los barí no utilizaban el tabaco para fumar. Creemos, no obstante, que no era necesario acudir al significado «sagrado» del mismo para explicar este hecho¹⁷⁴.

Tampoco hemos encontrado entre los barí su empleo como medio de adivinación, tan propio de otros pueblos primitivos. En la cultura barí siempre se ha utilizado por motivos mágicos de beneficio o maleficio y como técnica fortificante. Así, entre otras aplicaciones, lo empleaban para expulsar los malos espíritus del cuerpo, que causaban molestias; para fecundidad de la novia (su papá le echaba tabaco en las piernas y en los senos antes del matrimonio); en los yucales para que fructificasen mejor; contra la fecundidad a personas extrañas (lo ponían en el chinchorro o en las piernas, sin que se percatasen de ello los interesados); contra resfriados, dolores de cabeza, fiebres, diarreas, contra hemorragias, particularmente en los partos; como laxante y fortificante para la caza, la pesca y las carreras...¹⁷⁵.

Todo esto nos muestra la fuerte creencia de los barí en los poderes del tabaco. Su aplicación comprendía todo un sistema bien preparado. Se ponía al sol para que se secase. Aplastaban y trituraban las hojas con las manos y lo masticaban hasta que obtenían una pasta blanda con la saliva. Se empleaba con «Karañá» (especie de resina de un árbol

173. Para el tema del uso del tabaco entre los indígenas venezolanos, puede verse el estudio de A. POLLAK-ELTZ, *Aportes indígenas a la cultura del Pueblo venezolano*, en *Mont.* 6 (1977) 112-118.

174. Así lo interpreta A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 19-24.

175. Los barí cuentan cómo esta técnica del tabaco la emplearon en algunos casos contra los yukpa, para impedir la fecundidad de algunas de sus mujeres. Y aportan nombres concretos, explicando, así, su infecundidad.

llamado de esta forma). Esta resina actuaba como droga desinfectante y se derritía con un tizón. Una vez que se conseguía esto, la resina la mezclaban con el tabaco, se metía en la encía inferior, entre los labios y los dientes inferiores, donde, a fuerza de dar vueltas, se humedecía con la saliva, formando un conjunto de pasta blandita. Una vez que se hallaba en esta forma, se escupía sobre la parte afectada y allí se extendía con la mano repetidas veces, con ciertas interrupciones oportunas. La mezcla conseguida procuraban guardarla en «Loksá» (especie de totumas pequeñas) para emplearla en el momento apropiado. Se conservaba en el bohío; pero, en sus salidas, solían llevarla consigo, colgada al cuello.

No todos los miembros de la comunidad podían aplicarlo. Estaba reservado oficialmente, por tradición recibida de los Saimadoyi, a los «Yakúikuibái», o ancianos curanderos. En algunos casos excepcionales también lo aplicaban las mujeres ancianas que conocían el secreto. Existían diversas fórmulas para su aplicación, sólo conocidas por los ancianos y ancianas. Eran tenidas como «secreto» reservado, que no se transmitía sino a los ancianos. Quizá fuese este el motivo que dificultó en su primer momento el que éstos sintiesen fuertes reparos en comunicarme el «secreto de los Yakúikuibái». El contenido de estas fórmulas siempre decía relación al deseo de que el tabaco utilizado actuase como remedio de enfermedad, como fortificante o como maleficio, según la finalidad con que se utilizaba.

El anciano que lo realizaba, además de recitar ciertas fórmulas primero y de canturrearlas, solía, después, dar unos saltitos cada poco, según pudimos apreciar en la manifestación práctica que nos hizo Akairagdóu. También nos reveló algo que consideramos de suma importancia en nuestro estudio de campo. Cuando aplicaban el tabaco, jamás acudían a Sabasëba para invocarle, o raramente; Sabasëba curó y enseñó a los Saimadoyi a realizar estos ritos. Pero ahora los barí no lo necesitan; por eso no acuden a él ¹⁷⁶.

176. Resulta anacrónica con cuanto llevamos dicho la interpretación que A. de Villamañán hace de un fenómeno tan corriente entre los barí, particularmente entre niños: jugar con las mariposas. «Cuando obtienen la salud deseada, hacen por demostrárselo a los *basunchimba*, como recogiendo mariposas y tirándolas al aire para los *basunchimba*, todo ello en señal de agradecimiento» (*Cosmovisión...*, 25). Una vez más queda confirmado lo que ya hemos indicado respecto a la interpretación de estos fenómenos: proyectamos intenciones de nuestra cultura religiosa que nada tienen que ver con la cultura barí.

Precisamente en estos ensalmos se describen con precisión y al detalle algunas de las manifestaciones más importantes de las fiebres palúdicas, contra las que tenían que luchar con relativa frecuencia.

El texto que empleó en sus prácticas nos lo manifiesta. Es el siguiente, junto con su traducción ¹⁷⁷:

<i>Schumbrába</i> enano	<i>aitéteté...</i> temblor	<i>Bosadyé</i> váyase	
<i>Aitéteté</i> temblor	<i>Bosadyé...</i> váyase	<i>Kari</i> arco	<i>Achúritiro</i> váyase, no haya
<i>Sagbatraktá</i> dolor de cabeza		<i>Saisanyé</i> enfermedades	<i>Achúritiro</i> váyase, no haya
<i>Dabaddó</i> de civilizados		<i>Saisanyé</i> enfermedades	<i>Achúritiro</i> váyase, no haya
<i>Sagbabugdá</i> dolor de estómago		<i>Aitéteté</i> temblor	<i>Achúritiro</i> váyase, no haya
<i>Achúritiro</i> váyase, no haya	<i>Akogbá</i> dolor de piernas	<i>Aitéteté</i> temblor	<i>Achúritiro</i> váyase, no haya

9.º Cántico "Dukdúra" (faldas)

Cuando las mujeres terminaban de tejer los vestidos destinados a las hembras («Dukdúra»-faldas), o venían otras personas, mujeres, al bohío y se regalaban mutuamente vestidos, solían cantar este cántico. Para realizarlo, se colocaban de dos en dos en los chinchorros, dándose la espalda; se tapaban la boca y la nariz con la mano izquierda, y meciéndose, cogiendo la cabuya del chinchorro con la otra mano, irrumpían a cantar. Era función exclusiva de las mujeres. Mientras, los hombres miraban curiosos, se reían y hacían gestos con los que manifestaban su alegría. Solía efectuarse este cántico desde la mañana hasta el atardecer. Solían cantarlo varias parejas. El contenido de este canto

177. De nuevo hemos transcrito el texto original y su traducción castellana. Se recogen las principales enfermedades que los barí solían padecer, describiéndolas con unos simples rasgos muy significativos. Akuéro nos presentó otra fórmula, casi idéntica a la de Akairagdóu. Lo que muestra se trataba de esquemas más o menos fijos que facilitaban la transmisión oral, que provenía de sus antiguos y que observaban con la máxima fidelidad. Sobre estos ensalmos, puede verse el *a. c.* de A. de Villamañán (24-25).

era el de la confección de la Dukdúra. Participaban sólo las mujeres, motivando los regalos que mutuamente se hacían.

La realización concreta corrió a cargo de Bakéki y Asokgbá con el siguiente texto:

Bakéki: «Yo siempre voy a lavar al río. Y lo hago sobre una piedra. La Dukdúra (falda) que tú llevas no sirve ya. Está mal; y por eso voy a regalarte otra.

Asok(g)bá: La Dukdúra (falda) está mal hecha. Yo siempre voy a lavar también al río. Lávala tú también en el río. No la hiciste bien la Dukdúra.

Bakéki: La Dukdúra que tú llevas está mal hecha. Por eso te canto yo al mismo tiempo que te regalo otra mejor.

Asok(g)bá: La Dukdúra está mal. Así pienso también yo. Así como me dices la Dukdúra está mal hecha.

Bakéki: La Dukdúra que tú llevas no está bonita. Tú dirás también que lo que yo te digo es cierto. En la piedra del río lavaré la Dukdúra.

Asok(g)bá: La Dukdúra está mal tejida. Está mal tejido tu Dukdúra.

Bakéki: La Dukdúra está mal tejida. Yo la lavaré en el río y quedará más bonita...
Siempre la lavaré en el río y daré fuerte en la piedra para que quede limpia. La Dukdúra que tú llevas está larga y mal hecha, mal tejida.

Asok(g)bá: En el río pequeño (caño) lavaré yo la Dukdúra para que sea más bonita.

Bakéki: Le daré fuerte contra las piedras. La Dukdúra que yo he hecho está mal hecha, no es bonita. Yo te regalo otra más bonita»¹⁷⁸.

10. *Canto del "Tarikbá"* (guayuco del varón)

Este canto, en cambio, se efectuaba con motivo del vestido del hombre, del «Tarikbá» (guayuco). Lo cantaban hombres y mujeres

178. La cinta grabada recoge bastante más texto. Pero, a lo largo de todo él, no se añaden elementos nuevos a los que aquí presentamos

juntos. Dentro del chinchorro, hombre y mujer. La mujer un poco sentada y en la forma anteriormente indicada. El hombre, por el contrario, dándole la espalda, con el brazo derecho en la frente y cogiendo el mecate del chinchorro para mecerse. El motivo era también el de la confección del «Tarikbá». En cuanto el contenido sigue la línea del anterior.

La realización concreta la efectuaron Bakéki y Akuéro. Después de explicar el motivo y la forma, presentaron el siguiente texto:

Bakéki: «Me dicen que el Tarikbá que te he hecho está mal hecho. Otra persona me ha dicho que el Tarikbá está largo y mal hecho.

Akuéro: Yo me voy a poner el Tarikbá como lo hiciste tú, aunque esté largo y mal hecho. Lo lavaré en el río.

Bakéki: Hermano, el Tarikbá está mal hecho. Pero lo pondrás como está hecho.

Akuéro: Sí. Yo lo lavaré en una piedra. Y después lo pondré. Con el Tarikbá voy a subir al monte y lo ensuciaré.

Bakéki: Hermano, el Tarikbá te estará largo. Cuando lo pongas te acordarás de esto que te digo. Te estará largo el Tarikbá y mal hecho. Pero pónelo así.

Akuéro: Me voy a bañar con este Tarikbá en el río y lo llevaré siempre puesto»¹⁷⁹.

11. Cántico "Chí" (flecha)

Es el cántico más importante de la tradición barí y el que más ha llamado la atención de todos los extraños¹⁸⁰.

La motivación para reunirse a cantar este canto particular era muy variada: desde la simple invitación para hacerse una visita de cortesía, hasta la inauguración del bohío. La finalidad que los barí pretendieron

179. Puede verse A. de VILLAMAÑÁN, *a. c.*, 23 para los cantos de la Dukúra y el Tarikbá. Tampoco estamos de acuerdo con la interpretación que ofrece sobre estos cantos: «para que oigan los *basunchimba*» (*Íb.*).

180. Cuando los autores aluden al canto barí, como punto de referencia fundamental tienen éste, por ser el más característico. Cf. A. de ALCÁCER, *Los barí...*, 65-66; R. JAULIN, *La paz blanca*. Introducción al etnocidio, Buenos Aires 1973, 352; M. GONZÁLEZ C., *Uso y costumbres de los motilonos*, en *Ven. Mús.* 30 (1968) 56; A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 20-21; G. ALVAREZ, *Grupo étnico barí-motilón* (ciclostilado), Bogotá 1978, 8-9.

dar desde antiguo a este canto no es estrictamente religioso, como afirma Villamañán¹⁸¹, ni la de significar o «ser una alianza entre los hombres y los animales», como afirma Jaulin¹⁸². Se trataba simplemente de profundizar en los vínculos de amistad étnica entre los miembros de varios grupos comunales y de favorecerla. El ritual era sencillo. Cuando miembros de un grupo barí llegaban a otro bohío, esperaban silenciosos en la puerta de entrada hasta que los identificaban y el «Ñatubái» o jefe de aquél les autorizaba a entrar. Una vez dentro, comunicaban el objeto de su visita, conversaban con ellos, se les invitaba a la comida y seguidamente se organizaba el canto del bohío. Los barí varones se distribuían por parejas (un visitante y otro anfitrión). Era un canto reservado a los varones¹⁸³. Se situaban en el chinchorro, uno acostado y otro un poco sentado, dándose la espalda. Al lado del chinchorro, en la pared del bohío, clavaban un manojo de flechas e iniciaban el canto dialogado.

Mientras cantaban, con una mano cogían el mecate que sostenía el chinchorro, llamado «Kashibú», para balancearse y el otro brazo lo colocaban en forma de arco sobre la cabeza, hasta poder tocar con la mano la oreja opuesta. Cada pareja cantaba su canción indistintamente, mientras los dos se estaban hamacando en dirección contraria. Se iniciaba al final de la tarde y así pasaban toda la noche, hasta la madrugada. Durante el día, descansaban o trabajaban y, a la noche siguiente, volvían de nuevo a repetir la misma escena, permaneciendo así durante una semana y, a veces, durante más tiempo. Cada noche, después de realizados sus cantos, se intercambiaban el regalo de flechas. De ahí el nombre de este canto: Cántico «Chí» (flechas).

El contenido de este canto solía ser diverso, sobre todo comprendiendo el tiempo que duraba. El esquema era el siguiente: después de una introducción o llamada de atención en la que se pedía atención a lo que se iba a decir, se narraban aventuras de caza, principalmente, pero también de pesca, tradiciones... A veces, se daba rienda suelta

181. Cf. *a. c.*, 21. Dice textualmente: «La finalidad de estas canciones es para conseguir las bendiciones de los *basunchimba* para los habitantes del bohío: para que tengan buena caza, buena pesca, buenas cosechas, etc. Los *basunchimba* se alegran mucho, cuando ven así cantando a sus hermanos barí».

182. *O. c.*, 352.

183. En contra de lo que afirma A. de Villamañán (*a. c.*, 20): «Pueden sentarse juntos o bien dos del mismo sexo o un hombre con una o dos mujeres». Parece confundir este canto con otros que hemos examinado anteriormente.

a la imaginación tan fantástica y se figuraban escenas nunca ocurridas de las que se hacían protagonistas, y que todos degustaban con agrado. Mientras, las mujeres escuchaban, comentaban y se reían cuando algo les hacía gracia.

Con este motivo, los papás ofrecían sus hijas a los varones visitantes para que pasasen la noche con ellas, en señal de amistad y de hospitalidad, como ya hemos visto.

Todos estos actos finalizaban con la invitación por parte del Ñatubái del grupo visitante para que los anfitriones se animasen a hacerles una visita, para cantar el cántico «Chí». Y regresaban a su bohío.

En nuestro trabajo de campo obtuvimos varias realizaciones de este canto. Aunque en todas ellas se apreciaba la falta del «lugar propicio» en el que tradicionalmente se cantaba: el bohío. Gregorio Alvarez nos proporcionó también una cinta magnetofónica en la que había recogido dicho canto hacía tiempo y precisamente dentro del bohío. Pero resultaba difícil comprender a los mismos intérpretes su contenido. Por lo que tuvimos que optar por preferir la que habíamos recogido nosotros. Intervinieron en ella: Akuéro, Arurí, Asebo y Akirikdá, con el texto siguiente ¹⁸⁴:

Akuéro: «E... e... e... Yo tenía pocas flechas. Yo las tiraba lejos las flechas para cazar animales y pájaros.

Arurí: Yo tiré flechas, pero se perdieron en el monte cuando las tiré contra los animales cerca del río Koró.

Akuéro: Ahora tengo yo muchas flechas. La flecha está pesada y no fue lejos; cayó en tierra y se clavó allí. Después tiré al mono otra flecha y él huyó corriendo, pero le había clavado la flecha en el estómago y después cayó en el suelo. Cuando fleché al mono, se me acabaron las flechas y había muchos monos. Otras veces tiraba flecha y no clavaba. Iba por el aire y no la podía encontrar ya.

Arurí: Cuando fui a cazar estuve en el cerro que está cerquita del caño Koró. Tiré flecha y se perdió. Después, encontré un mono. Le tiré al mono y él huyó corriendo.

184. Hemos recogido sólo el texto de Akuéro y Arurí en la traducción como paradigmas de interpretación. Hay momentos en los que se entrecruzan las voces de los cuatro y resulta difícil a nuestros traductores entender el texto original.

Akuéro: En el monte tiré una flecha y se perdió entre las peñas. Se partió caña brava y se perdió entre las matas que pican, por lo que ya no pude encontrarla.

Arurí: Encontré otra vez una ardita y le tiré flechas y se perdió la flecha.

Akuéro: Nosotros tiramos flechas juntos a un caño para matar animales. Se perdieron y allí se pudrirán»¹⁸⁵.

3.3. *Música bari* (José María García Laborda)

Este pequeño apéndice sobre el canto de los barí se basa en las fuentes musicales recogidas por Dionisio Castillo durante su investigación por tierras de estos indígenas, fuentes que se reducen a grabaciones magnetofónicas de melodías autóctonas tomadas directamente de aquéllos.

185. El proceso que va siguiendo el relato-cantado es el de ir añadiendo algunos pequeños detalles, como indicación del nombre del río, sitios donde se realizan las hazañas de caza... No debemos olvidar que, a pesar de la gran imaginación del barí, cuando relata estas hazañas, suele situarlas en lugares determinados por todos conocidos. Pero sin mayor importancia para el propósito de nuestro trabajo de campo.

Sobre los *instrumentos musicales* que los barí utilizaban bien solos o para acompañar, a veces, estos cantos examinados, puede consultarse el estudio sobre *La música, cantos e instrumentos musicales*, realizado por el profesor Luis Felipe Ramón Rivera, en O. D'EMPAIRE, *o. c.*, 251-270, particularmente 260-270, en las que examina los toques de flauta y los instrumentos, desde el punto de vista técnico musical. Está publicado también en inglés, con el título *Music of the Motilone Indians*, en *Ethnomusicology* 10 (1966) 18-27. Por nuestra parte, únicamente proponemos los nombres con los que se indican en la zona venezolana las distintas flautas examinadas, tal como nos indican nuestros informadores:

<i>Ramón Rivera</i>	<i>Castillo Caballero</i>	
Darikbará	Dārikbá	— Calababita alargada
Doksará	Doksá	— Cáscara de una fruta
Buirokdorá	Buirokdō	— Caña de bambú larga
Orróna	Orrō	— Caña de bambú con orificios para soplar y cambiar aire. De dos clases: una más corta y otra más larga.

Podían usarlas indistintamente —hombres o mujeres—, contra lo que afirma A. de ALCÁCER, *Los barí...*, 65: «Sólo las mujeres pueden tocar tales instrumentos».

Naturalmente estos datos no reúnen los elementos suficientes para hacer una investigación exhaustiva del tema, pero pueden ayudar a formarse una idea aproximada de su expresión musical. De ahí surgió la idea de transcribir algunos cantos más representativos, para, desde su análisis, sacar algunas conclusiones generales sobre la práctica musical indígena en la zona de Venezuela ocupada por los barí.

Por supuesto que éste no es el primer análisis sobre la música de éstos. Las primeras grabaciones de música indígena en la zona del Amazonas fueron realizadas con fonógrafo por Theodor Koch-Grünberg de 1911 a 1913 y transcritas más tarde en su estudio «*Vom Roroima zum Orinoco*» 3. Stuttgart 1923. El Dr. Oswaldo d'Empaire realizó posteriormente algunas de las primeras grabaciones de la música de los indígenas barí que dio a transcribir al profesor Luis Felipe Ramón y Rivera y que éste analizó en el libro de Oswaldo d'Empaire, *Introducción al estudio de la cultura barí*, Caracas 1966.

Un trabajo comparativo de las tres fuentes sería sumamente interesante y está en la mente del autor. Aquí está ahora fuera de lugar por carecer el autor de la documentación necesaria sobre la música de las otras tribus de Venezuela. En este apéndice se trata únicamente de analizar las fuentes sonoras puestas a mi disposición.

Lo más sorprendente de estas melodías es su autenticidad. Al contrario de otros cantos indígenas que muestran ya las huellas de una influencia occidental, que se pueden remontar hasta la época de la colonización, los cantos de los barí no muestran casi ninguna infiltración extraña y se mantienen en su originalidad autóctona según manifiestan las cintas grabadas. Esto se patentiza sobre todo:

- a) En el timbre y forma típica y peculiar de entonar las melodías, lo cual responde a las expresiones más primitivas de esta música indígena.
- b) En la libertad y fluidez del ritmo, difícil de fijar a nuestro sistema mensural. Libertad que se debe sobre todo a un impulso instintivo y motor de las tribus indígenas, acentuado en nuestro caso por la falta de acompañamiento instrumental y de expresiones rítmicas comunitarias.
- c) En la mezcla de grito y canto que acusan algunas melodías, que se asemejan más a recitales extáticos que a melodías con intervalos bien determinados.

Esta autenticidad de los cantos barí se debe, sin duda, en su mayor parte, a la reclusión a que han estado sometidas estas tribus, que imposibilitó una absorción de otras culturas musicales. Pero esta originalidad es la que dificulta precisamente la transcripción de estos cantos a nuestro sistema de notación musical. Por eso conviene señalar por adelantado que las siguientes transcripciones no pueden reflejar perfectamente los matices propios de entonación y de ritmo que estos cantos poseen, y que sólo dan una idea muy aproximada de su valor musical.

La ausencia de acompañamiento instrumental ha dificultado también una fijación absoluta de la música de estos indígenas. Su sistema de intervalos no responde naturalmente a nuestro sistema de intervalos puros o temperados, sino que sigue el propio impulso melódico natural. Para paliar esta deficiencia se ha usado en la transcripción los signos + y — para señalar las desviaciones más altas o más bajas que el respectivo intervalo escrito.

Nuestro análisis sigue el orden de los cánticos tal como se estudian, bajo el aspecto fenomenológico, por Castillo.

1.º *Ensalmo-canto en la inauguración del bobío ("Soiikái")*

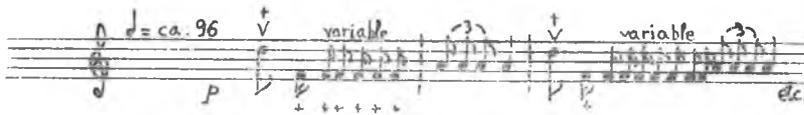
El ambiente melódico de este canto se ha ampliado casi a una octava (aproximadamente de *re* a *do*) y descansa en una estructura modal de cinco sonidos (en nuestro caso: *re-fa sostenido-sol-la-do*). Se rompe el carácter pentatónico asemitonar de los dos primeros cantos al aparecer el semitono *fa sostenido-sol* y el motivo *a*, que consta de dos terceras menores, desconocido en la escala pentatónica.

La «tónica melódica» sería aquí la nota *la* que forma el eje del motivo *a* y está enmarcada por la tercera menor (do-la) y la segunda mayor (la-sol).

Este canto está entonado por un hombre solo, sin participación femenina o comunitaria. Carácter monódico y silábico.

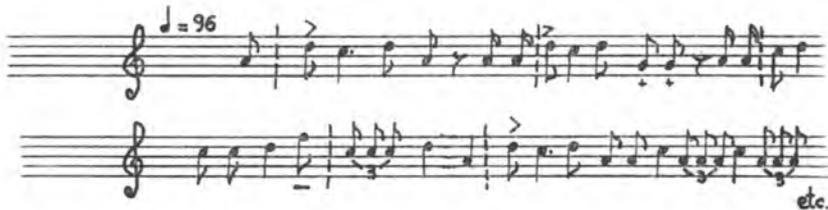
Tendencia a valores binarios pero con intercalación de valores irregulares. Dinámica uniforme con acento del motivo principal.

2.º Cántico "Tūrā" (conjuros con tabaco para evitar enfermedades, maleficios)



Este salmo a los machetes manifiesta una textura muy rítmica y uniforme, que no varía a lo largo de todo el canto. Clara tendencia binaria. Escala trifónica con un ámbito aproximado de sexta mayor (fa-re), intervalo que caracteriza el motivo inicial. El molde del recitativo enmarca aproximadamente nuestro acorde de *re menor*. La dinámica es uniforme e invariable con un acento en la primera nota de cada grupo.

3.º Cántico "Bák'derrái" (pájaro carpintero)



4.º Cántico "Schké" (caminos-trochas)



Estos dos cantos muestran una estructura muy semejante con un ámbito melódico muy reducido. Se basan en una escala trifónica con fuerte carácter pentatónico, el cual se manifiesta, sobre todo, en la subdivisión del intervalo de cuarta en los dos intervalos de la escala pentatónica sin semitonos: la tercera menor y la segunda mayor. El motivo central de los dos cantos es precisamente esta organización pentatónica: la-re-do-la (4 ascendente y 3 menor + 2 mayor descendentes). La nota *do* expresa aquí la «tónica melódica» del canto, una especie de nota mediante, en torno a la cual gira el recitado libre de la melodía y que sirve de referencia de altura para la entonación.

La estructura de la melodía en los dos cantos es silábica. Es decir, a cada sílaba del texto le corresponde una nota de entonación. Esto demuestra que la música está en función exclusiva del texto y que no ha logrado desarrollar adornos o floreos como otras melodías más desarrolladas.

Las dos melodías manifiestan una fluctuación rítmica ondulante sin valores métricos determinados, tal vez con algunas tendencias binarias. No hay crescendos ni decrescendos en el desarrollo melódico. Permanece una dinámica regular sin alteraciones con la única excepción del ligero acentuamiento del motivo inicial y de la «tónica melódica».

En cuanto a la forma, cabe destacar la alternancia responsorial que manifiestan los dos cantos. En el canto primero se alternan la melodía un hombre y una mujer que cantan en la misma estructura modal, pero a su respectiva altura o tesitura. Esto alude ya, como luego veremos, a una de las formas más primitivas de polifonía indígena. En el segundo canto hay alternancia de dos voces masculinas.

5.º Cántico "Dōbá" (conuco)



Este canto manifiesta una de las formas genuinas de la polifonía primitiva indígena como es el intercambio alternativo de dos melodías diferentes con ligero entrecruzamiento del final de la primera con el comienzo de la segunda. El esquema formal del canto sería A, B, A, B... etcétera.

Cantan dos hombres alternativamente. La primera melodía A representa propiamente el refrán principal o tema del «rondó» indígena, que se repite casi sin variación. Esta melodía está basada en una escala modal de cuatro sonidos con un ámbito melódico en cuarta (la-re). Su «tónica melódica» sería *do*. La melodía B es, por el contrario, un recital más sencillo sobre la «tónica melódica» *re* y con un ámbito modal más reducido (escala trifónica). Ambito melódico de cuarta aumentada.

Es curioso observar en la primera melodía el contraste entre el motivo de tercera mayor (do sostenido-la) y el de tercera menor (do-la) que parecen neutralizar toda tendencia mayor, menor o pentatónica en esta escala modal tetrafónica.

Característico, además, de la primera melodía es el arranque descendente del motivo inicial, como en el canto 2, mientras que en los demás cantos predomina un arranque ascendente.

6.º Cántico "Kāktū" (pescado)



Este canto presenta una de las melodías más fluctuantes en ritmo y entonación. Es interpretado por un hombre solo. Hay frecuentes glisandos, sobre todo al final de las frases musicales, que acaban cortadas abruptamente por un impulso rápido preferentemente en dirección descendente.

De base al canto está una escala modal de cuatro sonidos (la-do sostenido-re-fa) con la «tónica melódica» en la nota *re*. El carácter semitonal del motivo «do sostenido-re» da una nota peculiar al canto que transcurre en una dinámica uniforme, si se exceptúa el impulso final.

7.º *Cántico y ensalmos con motivo de la muerte de un ser querido*



Este canto a la muerte de un ser querido muestra una estructura modal y melodódica muy semejante a los dos primeros cantos.

Escala tetrafónica con un ámbito melódico de quinta (sol-re). Carácter marcadamente pentatónico en el motivo inicial: la-re-do, que es el motivo dominante del canto. «Tónica melódica» es *do*.

Es curioso que no se manifieste aquí ningún rasgo dramático o triste que denote la función de la melodía como plano a la muerte de un ser querido, parece más bien que se emplea siempre el mismo esquema melódico para diversas funciones o textos.

La tendencia binaria en el ritmo de la canción es evidente.

8.º *Ensalmo-canto con motivo de curaciones de enfermedades*

Las dos muestras presentadas se realizan en forma de recitado. Sin particularidades musicales.

9.º *Cántico "Dukdúra" (faldas)*

Este canto alterna dos melodías cantadas por dos mujeres. Ambas melodías muestran una estructura modal y melódica muy semejante con parecida fórmula inicial. En la melodía B el motivo inicial está desplazado una tercera menor ampliándose la altura del primer intervalo a una cuarta. Esta variación de la fórmula inicial es lo que distingue netamente el arranque de cada melodía, ya que más tarde ambas discurren muy iguales. El motivo melódico determinado por el intervalo de cuarta y la segunda mayor (re-sol-fa) es común a las dos melodías, aunque prevalece más bien en la segunda.

También aquí se encuentra la primitiva polifonía indígena de alternancia de dos melodías diferentes. La forma es como en los cantos 4 y 10: A, B, A, B, etc. La melodía A tiene de base una escala modal tetrafónica con la «tónica melódica» en la nota *sol*. La melodía B consiste en una escala trifónica con la tónica en la nota *fa*. Dinámica uniforme y regular. Tendencia binaria en el ritmo.

10. *Cántico del "Tarikbá"* (guayuco del varón)

The musical score consists of two staves, A and B, in a single system. Above the first staff is the tempo marking $\text{♩} = \text{ca. } 116$. Staff A is labeled 'Mujer' and contains a melodic line with a bracketed section labeled 'fórmula inicial' and another bracketed section at the end labeled 'fórmula final'. Staff B is labeled 'Hombre' and contains a melodic line with a bracketed section labeled 'fórmula inicial', a section with irregular rhythms marked with '+' signs and labeled 'irregular', and a section with '+' signs and 'etc.' at the end. The notation includes various rhythmic values and accidentals.

Este es, a mi entender, uno de los cantos más bellos y evolucionados de los indios barí, sobre todo en lo que respecta a su forma, que manifiesta la estructuración polifónica de alternancia de dos melodías diferentes cantadas por una mujer y un hombre con algún ligero entrecruzamiento de las voces. La melodía A muestra la estructura más clara del canto con una fórmula inicial y otra final que sirve de cadencia y aviso de conclusión del canto. Tendencia binaria en el ritmo. Escala modal tetrafónica con un ámbito melódico de cuarta.

La melodía B muestra en su comienzo una variación de la fórmula inicial de la melodía A, ampliando la altura y duración del motivo, por lo cual se puede hablar aquí de un trabajo temático del mismo.

En la melodía masculina destaca el carácter contrastado entre el recitado de las figuras irregulares y el motivo de la tercera menor bien determinado en su altura (re-si). La similitud formal de este canto con el n. 4 es evidente.

11. *Cántico "Chí"* (flecha)

The musical score consists of two staves. Above the first staff is the tempo marking $\text{♩} = \text{ca. } 96$. The first staff begins with a dynamic marking f . Both staves contain melodic lines with various rhythmic values and accidentals. Brackets under the second staff label two sections as 'variable'. The score ends with 'etc.'.

«El canto de la flecha» es, sin duda, el más desarrollado y estructurado de los cantos barí recogidos por Dionisio Castillo. Manifiesta un ritmo binario claro con carácter hímnico solemne y festivo aunque es entonado aquí sin participación comunitaria. De nuevo contrasta en esta melodía el intercambio de valores rápidos variables en forma de recitativo y los sonidos altos bien determinados (re-do-mi-re-do).

El ámbito melódico se ha ampliado a casi una octava (aproximadamente de fa a mi). La escala modal es hexafónica. Los seis sonidos de la misma enmarcan la típica estructura pentatónica asemitonal, añadiendo, además, el mi:



La «tónica melódica» es aquí el *do*. Dinámica uniforme y regular con claro acentuamiento de la «tónica melódica» respecto a los otros valores menos determinados. Función: ampliamente expuesta en el trabajo de campo de Castillo.

CONCLUSIONES

Vamos a intentar resumir en torno a los principales elementos constitutivos de la música algunas de las características principales que han resultado del análisis individual de los cantos barí.

MELODÍA

- 1.º El timbre y el modo peculiar de entonar las melodías dan a éstas una estructura interválica que no corresponde siempre a nuestro sistema fijo temperado de las modalidades occidentales.
- 2.º Las melodías de estos indígenas no tienen un sistema musical fijo. Predominan escalas modales muy simples, de tres y cuatro sonidos preferentemente (cf. Cantos 3, 5, 7, 6, 2, 4, 10), con fuerte carácter pentatónico, patente sobre todo en la estructuración del intervalo de cuarta (3 menor y 2 mayor) (cf. Cantos 3, 5, 7, 11). Hay melodías de carácter asemitonal (cf. Cantos 3, 5, 7, 2, 10, 9, 11) y otras de tendencia semitonal (cf. Cantos 1, 6, 4). El ámbito melódico normal suele reducirse al intervalo de cuarta, aunque hay cantos también con una amplitud melódica que se aproxima a la octava, sin sobrepasarla nunca

(cf. Cantos 1 y 11). Predominan ciertos motivos interválicos como el de la cuarta ascendente seguida de una tercera menor y segunda mayor descendentes.

- 3.º Estructuración monódica de las melodías. Falta ese sentido armónico, que es el que determina nuestras modalidades mayores menores. No se aprecian formas polifónicas típicas en otras culturas indígenas como el organum o el fabordón.
- 4.º Estructuración silábica de las melodías. A cada nota del texto corresponde una nota de la música. Ausencia de adornos, floreos y otras excursiones vocales. El texto, en el que juega un papel importante la improvisación, determina la línea melódica.

RITMO

- 1.º Las melodías muestran una línea rítmica muy libre, de estilo declaratorio, en la que aparecen a veces tendencias binarias. Como es el texto el que determina la marcha de la melodía es difícil hacer una fijación absoluta de estos cantos en nuestro sistema mensural.
- 2.º Llama la atención la ausencia de «acompañamiento rítmico» instrumental (sobre todo de percusión, acompañamiento éste tan peculiar en otras culturas indígenas musicales) como también la ausencia de toda manifestación rítmica coral o comunitaria (golpe con los pies, palmadas, etc.). Esto ha repercutido sin duda en el poco desarrollo rítmico que muestran los cantos. Estos son expresión bastante individualizada. El reparto vocal queda reducido como máximo a cuatro personas y siempre cantan alternando. El reparto en los cantos analizados muestra esta distribución:
 - Una sola persona: Cantos 1, 7, 2, 11.
 - Dos personas alternando:
 - dos mujeres: Canto 9,
 - dos hombres: Canto 5 y 4,
 - hombre y mujer: Canto 3 y 10.
 - Cuatro personas alternando: Canto 6.
- 3.º Los cantos analizados están relacionados con funciones como la caza, pesca, enterramiento, curación, etc.; cantos que favorecen poco un acompañamiento rítmico corporal, que podría ser refle-

jado más tarde en la misma melodía. Mientras que otras funciones como remar, trabajar la tierra, danzas y bailes (ausentes, por cierto, en los barí) favorecerían más el ritmo.

POLIFONÍA

Los indígenas barí no manifiestan naturalmente en sus cantos el concepto de polifonía que domina en occidente y que está determinado por la concepción armónica y contrapuntística (dirección vertical y horizontal). Ya hemos dicho que carecen de sentido armónico y, por tanto, no se da en ellos la polifonía en sentido estricto. En los barí se da una forma polifónica típica de las culturas primitivas indígenas y que consiste como hemos visto en la alternancia responsorial de dos melodías diferentes con ligero entrecruzamiento de las mismas, sobre todo en los extremos de las frases musicales (cf. Cantos 4, 10, 9).

DINÁMICA

- 1.ª Suele dominar a lo largo de los cantos respectivos una dinámica uniforme y regular sin contrastes y en volumen normalmente fuerte, debido en parte a la tesitura alta que más parece, a veces, grito que canto.
- 2.ª Se dan también glisandos y arrastres y cortes bruscos al final de las frases, que dependen en su longitud del texto respectivo.
- 3.ª Sorprende, también, en la mayoría de los cantos el cambio de timbre dentro de una misma melodía. Hay un sonido que es emitido siempre más cerrado y oscuro en una modulación especial y que sirve de referencia de altura a toda la melodía. Este registro de cabeza en intervalos altos puede interpretarse quizás como una especie de «enmascaramiento» de la voz para acentuar el aspecto mágico del canto.

ESTÉTICA

Por último señalar que la modulación tímbrica original de estos cantos y su estructura modal característica no responde a nuestro concepto occidental de belleza musical, lo cual no quiere decir nada sobre su valor musical. No hay que considerar a esta música como un estadio primitivo en nuestro desarrollo musical occidental. Se trata de culturas distintas y no de un desarrollo único dentro de una misma cultura musical.

II. Religiosidad barí

Analizando el mundo social barí en sus distintas facetas —organización social (externa e interna), socioeconómica y tradiciones—, intentamos, ahora, acercarnos al estudio de su mundo religioso.

El hecho religioso se muestra en su estructura interna como un sector de la vida humana sumamente complejo e irreductible a cualquiera de las manifestaciones culturales restantes. Constituye una esfera específica en la que el hombre proyecta su forma de ver, de estar y de vivir dentro de un contexto cultural determinado, provocándose una experiencia personal y comunitaria particularmente novedosa; pero no por esto independiente de las otras experiencias humanas. Entre otros motivos, de ahí arranca la dificultad de definirlo y de someterlo a esquemas culturales que nos lo hagan comprensible y lo diferencien de éstos, aun teniendo en cuenta su necesaria interrelación.

Si todo acercamiento al fenómeno religioso entraña, de por sí, un riesgo en el conato de definirlo, éste se acentúa de forma particular al pretender analizar su significado en las culturas primitivas. Estas representan, como ya hemos anotado a lo largo de nuestro trabajo, un mundo tan distinto al de las culturas desarrolladas en su modo de interpretar y de enfrentarse prácticamente con la vida, que nos hacen muy laboriosa toda pretensión de comprenderlo.

La sociedad barí, como toda cultura primitiva, es esencialmente integradora. Existe, por tanto, en ella una constante y connatural conexión entre las formas sociales y religiosas por lo que, a la hora de precisar, resulta difícil seccionarlas. El análisis del mundo religioso barí se presenta, por consiguiente, desde el inicio, con una problemática seria: la determinación exacta de su propia y específica identidad.

Por otra parte, el mundo religioso es fruto de experiencias humanas que llevan en su misma entraña la polivalencia. Esto determina y explica, a su vez, la posibilidad ilimitada de vivirse y expresarse en un

abanico de formas tan ricas y tan variadas, como nos atestigua la misma Historia de las Religiones. Lo subrayamos por creerlo de sumo interés en nuestro acercamiento intelectual al fenómeno religioso barí. Pretender interpretar éste desde unas categorías occidentales, o en perspectivas de una tradición teológica determinada —cristiana—, sería no respetar esta particularidad de toda experiencia religiosa.

En los tratados sobre la religión es ya notoria y proverbial la cuestión en torno a una posible definición de dicho término que satisfaga a todos los autores. No pretendemos en nuestro trabajo perdernos en estas discusiones. Es por lo que urgimos desde ahora una llamada a las ciencias antropológicas, particularmente a la *Fenomenología del hecho religioso*. Al abordar en nuestro trabajo de campo el estudio del fenómeno religioso del pueblo barí, nos situamos en esta perspectiva descriptiva, aceptándola como punto de referencia elemental que nos irá guiando a lo largo de nuestra investigación. Será la forma de permanecer fieles a la estructura significativa de los diferentes fenómenos religiosos que pueden revelársenos en la cultura barí. Y evitaremos, así, forzar intenciones y aplicar cánones de hermenéutica, propios de nuestra civilización occidental, particularmente cristiana, tan frecuentes en éstos o parecidos estudios¹⁸⁶.

186. Para analizar más detenidamente el mundo irreductible de la experiencia religiosa y sus respectivas configuraciones, pueden consultarse R. GUARDINI, *Religión y Revelación*, Madrid 1964²; VARIOS, *El riesgo de la experiencia religiosa*, Madrid 1968. Para una mejor situación y ampliación del tema sobre el significado del término «religión», cf. W. DUPRE, *¿Qué es religión?*, en VARIOS, *El futuro de la religión*, Salamanca 1955, 12-26; C. CASTRO CUBELLS, *Sentidos de la palabra religión*, en VARIOS, *Historia de las Religiones —Conferencias—*, Madrid 1970, 15-38; J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 44 ss. En nuestro trabajo tendremos en cuenta los estudios clásicos sobre el fenómeno religioso, analizados por la Fenomenología desde distintas perspectivas, sobre todo los de R. OTTO, *Lo Santo*, Madrid 1968²; G. van der LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires 1964; M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973². Un análisis serio y crítico de las posturas de estos tres autores, analizando el ámbito en que se inscriben los fenómenos religiosos, puede verse en J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *o. c.*, 73-124.

La aplicación de cánones occidentales, particularmente cristianos, en el estudio de las culturas primitivas, ha sido frecuente. Sobre todo en el acercamiento comprensivo al fenómeno religioso de pueblos indígenas, por parte de misioneros. En esta misma línea se mueve B. de CARROCERA, en *Labor indigenista, cultural y lingüística de los misioneros capuchinos en Venezuela*, en *Mont.* 2 (1973) 729-766. En la parte titulada *La religión "irrespetada"* (735-739), al pretender salir al paso de ciertas acusaciones de los que él califica «nuevos apóstoles del Indigenismo» (731) contra la labor realizada por los misioneros, tanto antiguos como actuales, afirma la «inexistencia» de la «religión nativa»,

La misma Fenomenología nos describe cómo emerge la pregunta religiosa en el hombre: dentro de la experiencia humana general. En efecto, al verse el hombre afectado en su propia vida por fenómenos mundanos extraños, de naturaleza distinta, no fácilmente explicables ni evidentes de forma inmediata, surge en él una actitud de sorpresa y asombro, desde donde asume el sentido distinto y más profundo de su vida. Desde la aceptación de este «otro sentido» proyecta su vida en modelos más o menos sistemáticos de creencias, valores y comportamientos que constituyen una esfera particular de referencias: el mundo religioso: un mundo no-obvio, diferente, extraño... En definitiva, «misterioso».

Es la búsqueda de comprensión radical del universo —mundo y hombre— la que remite hacia esa respuesta totalmente distinta a la ordinaria, a la que llamamos «religiosa». Ciertamente, existen otras muchas situaciones humanas desde las que también se pretende responder a las mismas cuestiones, pero desde otras perspectivas, no tan profundas ni tan definitivas, que se diferencian de la religiosa.

Esta experiencia se desencadena desde las más distintas situaciones humanas, y se muestra y configura de acuerdo con un contexto socio-cultural particular, propio de cada pueblo e, incluso, de cada persona. Por este motivo, en nuestro estudio no intentamos preguntarnos por el concepto de lo religioso, sino por la existencia de esa esfera de lo sagrado en todas las posibles manifestaciones en las que se expresa el alma barí. Es por lo que nos retrotraemos de nuevo a su historia: sus tradiciones, sus cantos, sus relatos, sus mitos... en los que ha vertido su cosmovisión (forma de entenderse a sí mismo, el mundo de la naturaleza, el mundo de las otras etnias)... En una palabra, nos interesa analizar todo aquello de donde haya podido brotar su deseo de buscar sentido decisivo y profundo a la vida propia y ajena y de relaciones con

citando una interesante lista de misioneros que atestiguan su postura. Creemos que tal defensa no responde a unos presupuestos antropológicos admitidos hoy día por las ciencias humanas. No afirmamos que tales «nuevos apóstoles del Indigenismo» tengan razón en sus críticas despiadadas contra las misiones católicas; pero pensamos que tampoco Carrocera se sitúa en una perspectiva antropológica actual. Más adelante volveremos sobre este interesante aspecto de la religión de los indígenas, al final de esta segunda parte de nuestro trabajo de campo.

el misterio... Creemos que éste es el marco de referencias en que pueden reflejarse las estructuras significativas del mundo religioso bari y desde las que nos introducimos en la comprensión de su religiosidad...¹⁸⁷.

187. Un intento de aproximación al estudio de la religiosidad bari, si bien muy limitado, lo encontramos en A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión y religiosidad de los bari*, en *Antr.* 42 (1975) 3-27. Con anterioridad, y como fruto de sus primeros contactos con ellos y, por esta razón más deficientes, el mismo autor había escrito dos pequeñas notas: *Misión y antropología. Origen de los hombres y cosas del otro mundo según la tradición de los motilonos bari*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 269-271; *Misión y antropología. El mundo según los motilonos*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 330-332. Se encuentran referencias interesantes a este respecto en G. ALVAREZ, *Grupo étnico bari-motilón* (ciclostilado), Bogotá 1978, 6-8.

A. Concepción barí del universo

"Tratar de estudiar aisladamente la religión de la historia del pueblo en cuestión es una empresa más infantil que examinar únicamente las raíces o las flores en vez de toda la planta" (Harnack).

"El estudio antropológico de la religión exige que el investigador permanezca imparcial y no sea tendencioso. Como antropólogo, no le atañe la posible verdad o falsedad de determinadas creencias religiosas, sino la existencia e importancia de tales creencias" (Annemarie de Waal).

Al analizar las características psicosomáticas del pueblo barí, señalábamos su gran espíritu de observación. Los barí son unos observadores natos de sí mismos y de cuanto ocurre en su alrededor. Y es precisamente esta cualidad la que los ha llevado a preguntarse por el orden existente en el universo para tratar de «formalizarlo», buscándole base firme y comprensión.

Dentro de él pretenden situar con sentido a sí mismos y a todos los otros seres con los que puede relacionarse. Existen, por otra parte, ciertas irregularidades que también pretenden explicar en el contexto de su cosmovisión: en su sistema orgánico de comprensión del mundo, del hombre y de su historia...

Naturalmente que este esquema de concepción barí del universo no se deja traslucir con facilidad en su explicación inmediata. Diríamos, más bien, que se trata de una concepción atemática del mundo y de cuanto conciben en él, que precisa ser traducida en expresión conceptual explícita.

El barí procura vivir, más que explicar dicha situación. De ahí que nos presente dificultades a la hora de intentar sistematizar su cosmovisión. Fueron preguntas y más preguntas las que nos fueron posibilitando el acercamiento a su mundo organizado, pero no según el estilo occidental, propio de nuestros Manuales de Ciencias de la Naturaleza, sino tal como van vertiéndolo desde distintas perspectivas en sus mitos.

Así, por ejemplo, cuando les pedíamos una síntesis explicativa de su concepción del mundo y del hombre, les resultaba difícilmente comprensible nuestra pretensión. Sí, en cambio, cuando les rogábamos que iniciasen un relato sobre el sol, la luna, las montañas, los ríos...

Su concepción de la estructura del universo es totalmente primitiva, cosmovitalista, participativa, surgida de la experiencia inmediata, y englobando en ella todos los elementos posibles: fenómenos naturales, personas, animales... Para todos ellos tienen una respuesta adecuada

ofrecida desde la vida, en la que quedan integradas todas sus aspiraciones y en la que se aquietan sus preocupaciones y ansiedades humanas, nacidas de este contacto inmediato con ellos. Todo lo que puede ser objeto de observación y produzca asombro adquiere su propio sitio y sentido en el universo. Y siempre en orden a la vida y, más particularmente, a la vida del hombre.

Después de analizados sus relatos, podemos apreciar que en su cultura aparece explicado el universo como una realidad amplia, inmensa en la que se distinguen diversos comportamientos.

1. ITTÁ (la tierra)

La tierra viene concebida en sus mitos como una especie de plataforma amplia, muy llanita toda ella. La mitología barí no se presenta el problema de su origen en cuanto tal. Cuando Sabasëba hizo su primer viaje a ella, la encontró ya existiendo, si bien de forma y características distintas a las actuales. No existe en su concepción idea alguna de posible interpretación de su origen por creación. La tierra, con todo lo que comprende, sin determinación alguna, existe desde siempre. Fue Sabasëba quien se encargó de ordenarla y de darle forma habitable. Antes, toda ella era montaña —«todita montaña»—. También se encargó Sabasëba de adornarla con ríos, cañitos, fruta y cuanto los barí fueron necesitando para vivir.

La tierra se une allá lejitos con el cielo por ambos extremos: saliente y poniente, por donde el cielo se va cerrando cada vez más.

En ella vive mucha gente, además de los barí y de los animales conocidos por ellos. Todas estas gentes —personas, animales, árboles...— tienen sus propios nombres, con los que los barí los denominan en su mitología, y cuando en sus relatos hablan de ellos.

Son los siguientes:

1.1. *Barí* (su grupo étnico)

1.2. *Otra gente no barí*

1.2.1. *Yukpa*: Con distintas denominaciones, según el distinto territorio ocupado

- Aschí: Habitantes del Tukuku
- Moaschí: Habitantes del Tukuku

- Kuéro: Yukpa colombianos
- Karibairí: Yukpa de Sirapta
- Kórobá: Yukpa del río Karikábarí (Yasa: Aponcito).
Otros los llaman Kokukbá.
- Abirú Aschí: También habitantes del Tukuku ¹⁸⁸.

1.2.2. *Guajiros*: Reciben también varios nombres:

- Baikódóu
- Danschirái
- Schanschidóu
- Baríbagdóu ¹⁸⁹.

1.2.3. *Blancos*

- Dabaddó
- Abirú Dabaddó

1.2.4. *Negros*

- Agschuguiróridóu ¹⁹⁰.

1.3. *Existe, además, otra "gente"*

- Bámigdá (habitan en árboles)
- Akabó (habitan en árboles) ¹⁹¹
- Okachikbá (habitan en árboles) ¹⁹²
- Ichigbarí (viven en montañas)
- Ñankú (son como Dabaddó, viven en Oriente)
- Nischkú (viven también hacia Oriente, más abajo de Kokéba)

188. A. de VILLAMAÑÁN, en *Cosmovisión...*, 7, señala entre los yukpa a los «akúruba». Nuestros informadores insisten en que desconocían tal denominación. Pensamos son los «kórobá».

189. A. de VILLAMAÑÁN, en *Ib.*, 7, nombra a los «asaiyerabó», entre los guajiros; cuando, en realidad, con este nombre se refieren a una clase de los «dabaddó», blancos.

190. A. de VILLAMAÑÁN, en *Ib.*, 7, recoge otra tradición lingüística en la que se les llama «agshubiroridó».

191. Otra tradición lingüística los llama «akabónbarí».

192. A. de VILLAMAÑÁN, en *Ib.*, 7. 15, los llama «ogsaitokachigbá». Según nuestros informadores, éste sería un «Daviddú» especial, con cuernos... Creemos que aquí podríamos apreciar un posible influjo de la descripción popular que el cristianismo hace del demonio.

- Uaiba (personaje convertido en piedras especiales, montañas en figura de personas)
- Daviddú (personajes maléficos que viven en los montes espesos).

1.4. *Y existen los animales —toda clase de animales— conocidos por los barí*

2. BÁIRA BIASCHÁ BARÚN

Con este nombre se refieren a la región o compartimento formado por grandes extensiones de agua que existen debajo de la planicie de la tierra. Toda esta región está llenita de agua. Existen dentro de ella cuevas donde moran otras gentes, personas distintas de los barí que desarrollan su actividad diaria de forma muy semejante a como lo hacen los barí¹⁹³.

En esta región o compartimento sitúa la tradición barí a estos personajes y animales:

- Sitbayí (gente que vive en cuevas)
- Taibabióyi (gente que vive en el agua)
- Ninchú (gente que vive también en el agua, aparte de los Taibabióyi)
- Schumbrába (enanitos que viven debajo de la tierra)
- Karíma (gente en forma de animales que vive también debajo de la tierra)
- Táí (pescados de las más diversas especies).

3. SABÁ

Llaman así a la región del *viento suavcito*. La más cercana a la tierra, por debajo de las nubes.

En esta región o compartimento sitúa la tradición barí a personajes protectores de los barí que aún viven en la tierra.

193. A. de VILLAMAÑÁN, en *Ib.*, 3, lo transcribe «báira biasá barún». No compartimos su afirmación de que en esta región «el sol allí nunca se oculta», ya que no responde a la estructura mental del pueblo barí, que concibe la forma de vivir de esta gente que habita dicha región de semejante modo al suyo.

- Nodarídóu: Kaschíba y Nondaschíba (personajes protectores de los barí contra los fenómenos naturales que perturban la paz de los barí: vientos y rayos)
- Sirogdobóbarí: Tokuáiba, Soniáiba y Sokdoáiba (antiguos barí transformados en pájaros amarillos que defienden a los barí contra los ataques de Daviddú)¹⁹⁴.

4. BORÁBA

Es la región o compartimento de las *nubes* que sirven de refugio para los habitantes de otras regiones que se encuentran más arriba.

5. KOKDÁ SABÁ

Se concibe como la región habitada por el *viento fuerte*, con aguas fuertes y fríos intensos. En ella se forman las grandes tormentas y los aguaceros, que se pasean por encima de él con toda libertad. Es el encargado de llevar a los *Basunchimba* (muertos) a encontrarse con sus parientes.

6. BARÚN

Con este término se refieren a la región del cielo que está por encima de las nubes y del viento. Es el cielo tal como se aprecia cuando aparece completamente azul. La tradición barí se lo figura como un gran telón extendido y pintado de color por Sabaséba. De forma semejante a como la tierra es el sostén de los que vivimos en ella, esta región sirve de base para sus habitantes. Es plano por arriba y ovalado por la parte de abajo, hasta juntarse con los extremos de la tierra. La tradición barí comparte también la opinión clásica de los pueblos primitivos sobre la concepción del universo. Esta región se sostiene por unos fuertes fundamentos anclados en la tierra. Como las paredes del bohío se encuentran completamente cerradas en todo su alrededor y bien asentadas en la tierra, de forma semejante el *Barún* se halla bien cimentado sobre los extremos de aquélla y en círculo completamente cerrado en su contorno. Esta región sigue los movimientos de la tierra. Si ésta se mueve, también aquélla se tambalea en sus fundamentos.

194. A. de VILLAMAÑÁN, en *Ib.*, 17 considera a los «Sirogdobó» distintos de estos tres defensores de los barí. Según nuestros informadores, los «Sirogdobóbarí» es un nombre genérico aplicado a aquéllos.

Esta región la habitan

- Saimadoyi (personajes míticos a los que los relatos barí constantemente se refieren y de los que hablaremos más tarde, principalmente Kokébadóu, Kassósodóu y Nunschundóu)
- Basunchimba (difuntos)
- Totubí (estrellas)

7. BARÚN ASCHUÁ

En la concepción barí del universo, se denomina con este nombre al firmamento o cielo plano. Considerada esta región como parte del cielo, la creen situada en lo más alto. Se trata, según nuestros informadores, de la parte del cielo que está más plana de cuanto se ve del mismo allá arribita. Se la considera como constituyendo el centro del cielo que se ve.

Esta región la habitan

- Bachirukdú Atáida (zamuro blanco, padre)
- Bagchíba Atáida (zamuro negro, padre)
- Biddarí (truenos) y Dibabá (relámpagos)
- Chibáig (luna)
- Bikokdó (arco iris).

8. SAGBADÁ BIBARÚ¹⁹⁵

Encima de la región anterior sitúan un cielo más alto. Lo explican de forma semejante a la tierra: como una especie de plataforma que sirve para que lo habiten algunos personajes míticos

- Tarigbímomó (personas convertidas en aves)
- Scharába (personas convertidas en monos)
- Sinbirokorísi (golondrinas).

9. BARÚNNŌRA

Esta región es la que aparece con más frecuencia en todos sus relatos. Se refieren con este término al cielo más alto de todos los existentes en el universo. Y lo conciben como una especie de llanura

195. Recibe también el nombre de «Sabikdá Bibarú».

inmensa, «todo llanito», completamente sereno y con un viento suave-cito. Su importancia deriva de las personas que lo habitan

- Ñanbobikorái
- Nandóu y familia
- Sabasëba y familia.

Todos ellos personajes míticos que ocupan un lugar muy destacado en la concepción barí del universo y a los que constantemente aluden en sus relatos tradicionales ¹⁹⁶.

196. A pesar de la importancia que la tradición barí atribuye a esta región, Villamañán, en *a. c.*, no alude a ella. En la tradición barí aparece un personaje no fácilmente identificable: «Ñanbobikorái». Desde su mismo nombre —aparece también indicado en nuestros informadores como «Ñanbobinkorái»—, hasta sus funciones, no claramente identificadas, ofrece ciertas dificultades para precisar con exactitud a qué aluden cuando lo nombran. De todas formas, no creemos pueda interpretarse en la línea de A. de VILLAMAÑÁN, quien, en *a. c.*, escribe: «Todo, este mundo y antes que él existiera, está invadido por una fuerza indefinible, que piensa, que quiere y que actúa, haciendo todas las cosas y que actualmente está repartida entre los hombres, los animales y las plantas, los seres que se ven y los que no se ven... Actúa de modo especial por las canciones de los barí y por los ensalmos de los curanderos» (4). La concepción barí del universo no parece responder a ese especie de «animismo» general, y mucho menos a esa especie de reminiscencia de sentido bíblico del «Espíritu de Dios»... Más tarde aludiremos a las funciones de dicho personaje en la mitología barí.

B. Mitología barí

“El mito relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del Tiempo, ab initio. Mas relatar una historia sagrada equivale a revelar el misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o Héroes civilizadores, y por esta razón sus gesta constituyen misterios: el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados” (Mircea Eliade).

“No se les conoce idolatría ni menos se encuentra entre ellos simulacro alguno, a quien puedan dar adoraciones y sólo se sabe que el demonio se les hace visible, en figura de ciervo, teniéndole tanto horror, que por esa causa se hace entre ellos despreciable la carne de este animal” (S. J. Guillén 1772).

Aludíamos antes a la irreductibilidad del hecho religioso a cualquier otro fenómeno humano. Al mismo tiempo, apuntábamos la dificultad con la que el hombre se encuentra al pretender definirlo. Y es que, la condición trascendente del término hacia el que se dirige en su experiencia religiosa, sitúa al hombre ante la imposibilidad de acercarse a él de modo directo e inmediato. Lo sagrado, considerado como el ámbito en el que se hace presente el misterio, necesita, en virtud de la trascendencia de éste, mostrarse en mediaciones objetivas —hierofanías— para que pueda ser percibido por el hombre religioso. Pero, a la vez, el hombre que ha llegado a tomar contacto con lo sagrado a través de aquéllas, necesita también expresar su actitud religiosa ante el misterio a través de mediaciones subjetivas en las que vierte su consiguiente respuesta ante aquél. Entre ellas, el *mito* es una de las más importantes. En él, el hombre religioso manifiesta su vivencia ante el misterio y remite hacia ese otro mundo totalmente distinto de forma muy significativa.

Después de haber sido superados los prejuicios racionalistas y positivistas del siglo XIX y mediados del XX en la consideración del mito, la Fenomenología religiosa ha recuperado para él la estima que merece. El mito se considera hoy como una forma de saber especial, como un modo particular de expresión racional intuitiva de la actitud religiosa de un pueblo y en íntima conexión con el mundo de lo religioso, especialmente en las culturas primitivas. El lenguaje mítico, si bien es preciso reconocerlo como realidad cultural muy compleja, ha sido rehabilitado como forma perfectamente válida para revelarse el misterio y como respuesta mediadora entre el hombre y el mundo de lo sagrado. Es lo que justifica nuestro acercamiento intelectual a la religiosidad del pueblo bárbaro mediante el estudio de sus mitos, tal como ellos los relatan en sus tradiciones. En estos relatos mitológicos encontramos una reve-

lación plástica y dramática de los continuos tanteos de esta etnia en su referencia hacia lo sagrado¹⁹⁷.

Somos conscientes de la dificultad que entraña cualquier intento de acercamiento a unos mitos que ya no son vividos por ellos, sino sólo relatados. Convertidos ya en mitologemas, y en parte desintegrados, corremos el riesgo en nuestro propósito de elaborar racionalmente sus respectivos contenidos y de clasificarlos, de no captar toda su primigenia intencionalidad.

Los mitos barí, como toda expresión religiosa primitiva, arrancan de la experiencia comunitaria que ha ido acumulándose a lo largo de siglos. El encuentro del hombre consigo mismo y su mundo —su circunstancia (mundo físico-natural y cultural)—, pone a aquél ante situaciones profundas que el grupo entiende como graves y definitivas. Surge, entonces, el asombro y desconcierto ante tantos fenómenos humanos y naturales en los que se siente situado, tratando de buscar seguridad, no científica, sino religiosa y de organizarse conforme a unos modelos culturales primordiales que consagren sus situaciones. De donde nace la expresión mitológica. En ella se hace visible la resonancia interior del alma de un grupo profundamente afectado y lo hace desde unos condicionantes socioculturales que limitan el mismo sentido del mito.

Este es, también, el proceso que se manifiesta en la mitología barí. El pueblo barí, en íntima dependencia de su ambiente sociocultural, se ha experimentado sorprendido ante su condición humana. Y, en diálogo consigo mismo y su mundo, se ha esforzado por formalizarlos, proyectando sobre ellos un sentido profundo y la necesidad de encontrar equilibrio tanto en la vida de su propio grupo como en el de la naturaleza de la que se siente participar. Los mitos barí son, así, fruto

197. Para una ampliación del tema del mito en general, que resultaría muy ilustrativo para comprender mejor cuanto afirmaremos en nuestro estudio sobre la mitología barí, puede consultarse: R. CALLOIS, *Le mythe et l'homme*, París 1938; M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*. Revelaciones sobre un mundo simbólico y trascendente, Buenos Aires 1961; *Id.*, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973², 84-100; *Id.*, *Mito y realidad*, Madrid 1968; *Id.*, *Tratado de Historia de las Religiones II*. Madrid 1974. 196-225, con amplia bibliografía en 223-225; J. MARTÍN VELASCO, *El mito y sus interpretaciones*, en *XXVII Semana Bíblica Española*, 18-22 sept. 1967, Madrid 1970, 5-43; A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Mito, historia e Historia sagrada*, en *XXVII Semana Bíblica Española...*, 63-93; E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas II: El pensamiento mítico*, México 1971; G. S. KIRK, *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona 1973; F. JESI, *Mito*, Barcelona 1976, con guía bibliográfica en 141-161.

de la reflexión hecha vida, y se presentan como respuestas exigidas por necesidades primarias, al mismo tiempo que proyectan y operan una integración y armonía en el propio grupo y en el mundo que les rodea.

Esta voluntad de integración «cosmovitalista» la manifiesta y la traduce en formas expresivas, tal como el grupo la vive, acudiendo al relato mitológico que se sitúa en un tiempo y espacio particulares —«ideales»—, primigenios, «míticos». Por él se pretende fundamentar su modo de vivir y su relación con las propias circunstancias. Y siempre de forma dinámica y comprometida. En efecto, hemos visto antes la concepción barí sobre el universo de forma estática. Cada realidad se ubica en su sitio concreto y apropiado. Pero todo ello con una intención ulterior. Cada una de dichas realidades, situadas en los distintos compartimentos de la tierra y de los cielos, tienen su función y misión características que son evidenciadas en los diversos mitos. Mediante la expresión mitológica, el pueblo barí ha intentado descubrir y proclamar —celebrar— el aspecto veritativo de todo lo existente de forma endeítica, proyectiva hacia un mundo más profundo, menos anodino, más real y auténtico, interpretado en sistema de funciones y de interrelaciones vitales. De ahí proviene la rica y variada gama de mitos barí. Donde el pueblo haya captado una posible interrelación entre dos realidades o acontecimientos, allí emerge el mito como expresión de una intuición privilegiada y con su función propia unificadora e integradora. Que no puede contarse, relatarse, como ya indicamos al hablar de las tradiciones barí, en cualquier sitio o momento, sino que exigen lugares y tiempos propicios. Los mitos son relatos confesionales que hacen revivir la situación primordial de lo que relatan.

En cuanto al contenido de estos mitos, los relatos que hemos recogido, tanto mediante el sistema de conversaciones con los «Sag'dóu», como mediante cintas magnetofónicas, nos revelan aspectos veritativos muy distintos de la realidad. Pero, en el fondo de su estructura significativa, todos ellos expresan valores como respuestas a situaciones primarias conflictivas que se pretenden fundamentar y formalizar simbólicamente...

En todos ellos se hace referencia a acontecimientos primordiales en los que irrumpió lo sagrado y desde donde se interpreta la situación

actual, en un intento de fundamentar la vida socio-cultural en todos sus elementos más representativos ¹⁹⁸.

Los mitos barí, como todo lenguaje que participe de esta característica, no operan con una lógica de concatenación o sucesión temporal, cronológica, como si pretendiesen responder a problemas de tiempo y espacio (v. gr., en el origen del mundo). De ahí su aparente alogicidad, inherente a la forma propia de este lenguaje religioso, y que nos sorprende a nuestros modos racionales filosóficos de entender la vida en la narración de sus relatos. Los mitos barí, por el contrario, operan con una lógica interna que surge como respuesta inmediata ante cuestiones que preocupan al grupo en cuanto tal, vividas, más que pensadas, y que esperan respuestas satisfactorias, con carácter de validez absoluta: religiosa.

Todos los mitos barí responden a la búsqueda de seguridades religiosas, de orientación de vida y configuración profunda de la realidad, por insignificante que sea, siempre que entre dentro del campo de sus preocupaciones vitales. Es por lo que su lenguaje es eminentemente evocativo y dramático: reenvía a sentidos ulteriores, no ordinarios ni superficiales y hace intervenir con mucha frecuencia a Sabasëba y otros personajes míticos —Saimadoyi— como a los auténticos fundadores de su cultura, de lo que ahora viven cuando lo relatan y vivieron sus antiguos, como cuenta la tradición de sus mayores. Y lo hacen siempre de forma válida, en conformidad con una determinada imagen del mundo y unas intenciones distintas, aunque no por eso menos válidas a las de otros lenguajes humanos veritativos, como podría ser el meramente lógico abstracto.

La pregunta que subrepticamente pervade todos los mitos barí es la propia del lenguaje mitológico: «¿Cómo, si no fuese esto así, tal como nos lo relata la tradición de nuestros mayores, podrían existir el mundo, el hombre, los fenómenos naturales, las instituciones socio-económicas... tal como ahora existen y las vivimos?». Y es precisamente este relato el que hace recordar el primer acto fundacional que

198. No debemos enjuiciar estos elementos representativos según nuestras categorías, sino según su modo de vivir la realidad con la que se identifican en afán de participar vitalmente de sus procesos. Así, para ellos, el origen de la caza, el agua, el modo de comportarse algunos animales... componen «su propio mundo» y forman parte constitutiva de su vida. Es por lo que le buscan sentido y fundamentación «religiosa», definitiva. De ahí que, un elemento que puede ser totalmente accesorio en nuestra cultura, en la suya puede constituir un elemento esencial...

se vuelve, de este modo, ejemplar, modelo y justificación religiosa de toda experiencia humana temporal y de todo comportamiento humano. Y, al mismo tiempo que da sentido profundo y configura a todas esas realidades, ofrece al barí una base firme de identificación social: así obraron los Saimadoyi —sus antiguos—, así ha obrado siempre el pueblo barí y de esta forma deberán seguir actuando ellos.

Esta forma de expresarse del pueblo barí puede hacernos comprender la posibilidad de ofrecer clasificaciones muy diversas de sus mitos¹⁹⁹. Sin embargo, debemos precisar que en la mitología barí no se encuentran formas de mitos químicamente puros para poder ser sometidos a clasificaciones fáciles, más o menos fijas y preestablecidas. En los relatos de sus tradiciones los mitos suelen mezclarse y completarse desde distintas perspectivas. La verdad que quiere transmitir el mito es vivida antes que pensada y racionalizada. Por eso resulta difícil presentar clasificaciones predeterminadas. Teniendo esto en cuenta, y en orden a facilitar nuestro estudio sobre la religiosidad barí, así como nuestro acercamiento comprensivo, presentamos la clasificación siguiente con las limitaciones indicadas:

- mitos de origen (mundo, grupo barí, fenómenos naturales, otros grupos étnicos, personajes especiales y animales, mitos de transformación)
- mitos culturales (aspectos sociales y económicos, institucionales, de relación con otros grupos étnicos)
- mitos antropológicos (origen del mal, enfermedades y muerte, escatología).

199. Para apreciar distintas clasificaciones de los mitos en general, pueden consultarse M. ELIADE, *Mito y realidad*, Madrid 1968, 35-155; L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, Madrid 1970, 45 ss.; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 141 ss. Las clasificaciones de los mitos son distintas, según las distintas perspectivas desde las que cada autor se sitúa en la interpretación de los mismos. Queda, por tanto, justificado nuestro modo de proceder sobre los mitos barí.

1. MITOS DE ORIGEN

Una de las funciones principales del pensamiento mítico es, como hemos visto, la de buscar seguridades religiosas ante cuestiones de cierta trascendencia que afectan vitalmente a una comunidad desde situaciones particulares. De ahí que en los pueblos primitivos aparezcan *los mitos de origen del mundo, del hombre y de los fenómenos de la naturaleza más llamativos* como elementos constitutivos de sus culturas respectivas. Todo ello en afán de respuestas a interrogantes que surgen conaturalmente en su vivir cotidiano ante estos tres temas fundamentales, y de donde emerge el resto de situaciones desencadenantes de toda posible experiencia religiosa.

1.1. *Mundo*

La concepción primordial del cosmos aparece en la mitología barí con los rasgos generales de las concepciones del resto de los pueblos primitivos que conocemos por la Historia de las Religiones. Lo que de verdad preocupa al pueblo barí, tal como se presenta en sus relatos míticos, no es el problema de la creación del mundo como viene expresado y tratado en el pensamiento filosófico, sino el de su organización. La mitología barí no pretende responder con sistema filosófico creacionista alguno —creación «ex nihilo»—, consideración que ni siquiera pasa por su mente, sino a un mundo que considera ya dado y sobre cuyo origen definitivo no se pregunta. Con ello busca un modelo de transformación y de reactivación de un mundo material, que concibe como preexistente, para fundamentarlo en su situación actual y revivir aquellos momentos fundacionales.

El barí experimenta vitalmente la ordenación del mundo y las interrelaciones entre los distintos seres que en él habitan, orientando su preocupación hacia la búsqueda de orientación: cómo vivir con sentido dentro de este orden en el que se encuentra ahora situado. Y busca un lenguaje mítico para expresar en él su vivencia de la experiencia mundana desfundada...

Tal como nos muestran sus relatos, la tierra se encontraba, en un principio, sin orden, sin distinción, sin pobladores, sin luz... Y esta verdad la traducen en una frase muy significativa, que coincide con las expresiones de los mitos cosmogónicos de otras culturas primitivas: «Al principio, todo estaba oscuro». Todos los relatos recogidos en

cintas magnetofónicas y confirmados en diálogo con nuestros informadores apuntan a esta situación de falta de fundamentación primitiva: «Al principio, nos relatan, no existía luz, ni agua, ni sol, ni estrellas... Todo era oscurito». Tampoco existían los bienes culturales: «Tampoco existía pescado, comida, fuego, agua, ni bohío, ni gente alguna...». La tierra no estaba configurada como ahora: «Todo era monte, sin llanura alguna...». Solamente existían piñas («Nangardú») y algunos arbustos: naturaleza en bruto, sin orden.

¿Qué es lo que se pretende significar con este lenguaje tan característico? ¿Qué intenciones podemos descubrir desde el punto de vista fenomenológico religioso? Si tenemos en cuenta el pensamiento mítico de otros pueblos primitivos, llegamos a la conclusión que, en el fondo de la estructura significativa de esta forma de expresarse, se nos está manifestando la proyección hacia la búsqueda de sentido profundo de un mundo que se encuentra ahora ordenado y que se considera desordenado «en sus principios». Todo este lenguaje apunta a un modelo de transformación de aquél. El lenguaje utilizado de «tinieblas, oscuridad...», nos está revelando un símbolo de totalidad falta de orden y de sentido: un verdadero «caos». El caos, según este mito cosmogónico barí, es el estado original del cosmos actual. Al presentar al universo de este modo, se nos está indicando su «falta de forma primigenia». El mundo, en sus principios, era una masa homogénea y compacta en la que no era discernible forma alguna, se hallaba sin sentido. En una palabra, era homologable al caos. El mito barí, remitiéndonos a dicha situación originaria, busca la razón de por qué ahora se encuentra este mismo mundo con orden, con sentido, tratando de «formalizarlo» y sacándolo de su estado primordial²⁰⁰.

Es entonces, en este momento de los orígenes, cuando la mitología barí hace entrar en escena a un personaje muy significativo y de importancia capital en toda la cultura barí: *Sabasëba*, cuyo significado etimológico es «viento suave». Un personaje que pervade toda su cultura

200. El mito cosmogónico barí se sitúa, así, dentro de la estructura de un gran número de mitos del origen del mundo, según los cuales, el estado original del mundo es el «caos», en el que no es discernible ninguna «forma». Se pretende, por tanto, estructurarlo, dándole forma y normas de orientación fundamentadoras de su nueva realidad, completamente distinta a su anterior situación. Para este tema, cf. M. ELIADE, *Structure et fonction du mythe cosmogonique*, en VARIOS, *La naissance du monde*, Paris 1959. Para el tema de «las tinieblas», cf. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris 1949.

y a quien se le asigna en los mitos una función transcendental: la de proporcionar una imagen ordenada y fundamentada del universo.

«Sabasëba viene desde donde se oculta el sol». Esta expresión es una de las frases que con más insistencia se repite en los relatos mitológicos barí. Una vez entrado en escena, se le hace venir cada día a desempeñar su función transformadora y ordenadora del universo. A pesar de lo oscuro de la tierra, «Sabasëba veía como si fuera de día». Es una de sus características más resaltadas, en contraposición al caos existente en torno a él. También se hace notar su diferencia de toda esta situación por su modo particular de contactar con la tierra: Sabasëba nunca pisaba tierra en sus venidas e idas... Va siempre por el aire, «de forma suavcita», haciendo gala de su nombre: «viento suave».

Su misión queda constantemente esclarecida en los mitos: Sabasëba es, ante todo, un «transformador», ordenador de la situación caótica de una tierra, «todita ella montañosa», convirtiéndola en otra sin apenas montes ni fisuras... Es otra de las ideas que más se repiten en los relatos barí sobre los orígenes del mundo: «Desde la mañanita hasta la tarde, Sabasëba trabaja todo el tiempo en hacer la tierra llanita, sin montes...». Y los instrumentos que, según el mito barí, emplea en su trabajo son rudimentarios, muy primitivos, como corresponde a aquel entonces sin bienes culturales de la civilización: «el machete», tal como lo empleaban los antiguos barí. Sabasëba se comporta como un buen barí se conduciría en la preparación y transformación de su conuco...

Sabasëba es presentado como el personaje que, con paciente empeño y aplicación a su tarea, procura mover una y otra vez la tierra para conseguir dejarla ordenada y llanita, como se encuentra en la actualidad. La intencionalidad que se manifiesta en estos mitos es la de presentar la figura de Sabasëba como el ordenador y transformador de la situación caótica primordial del cosmos, como la persona que da sentido y orden al mundo y legitima su existencia en la forma actual.

Con esta respuesta mitológica, el pueblo barí puede enfrentarse ya con su mundo de modo satisfactorio y con sentido. La tierra que habita, y habitaron sus antiguos, se encuentra ordenada, porque había sido transformada por Sabasëba en aquellos tiempos primordiales en los que no existía orden alguno, sino que todo era oscuridad. El territorio actual en que habitan los barí y otros grupos étnicos adquiriría consistencia y significado profundos en virtud de la obra transformadora y

ordenadora de Sabasëba. ¿Cómo, si no fuera de esta forma, el barí podía vivir tranquilo y sereno en esta tierra ordenada por la que camina seguro y que trabaja en la actualidad?...²⁰¹.

1.2. *Hombre —grupo barí—*

Otro de los fenómenos que resultaban enigmáticos para el pueblo barí, como para cualquier pueblo primitivo, era el de su existencia y forma de ser característica. Una vez más, su gran espíritu de observación les había llevado a percatarse de su condición humana y de las evidentes diferencias de los otros grupos étnicos conocidos: blancos, yukpa, guajiros... ¿Cómo podía ser posible este hecho? Y la tradición cultural barí había tratado de responder desde el mito a esta situación problemática. ¿Cómo era posible su propia existencia humana y la peculiaridad de su etnia? ¿A qué se debía esta diferenciación tan manifiesta? ¿Cómo iba a explicarse, a darse razón de ello, si no fuera porque en aquellos tiempos de los orígenes hubiese ocurrido alguna circunstancia que lo justificase, le diese sentido profundo, lo fundase?

Y el mito barí acude de nuevo al gran personaje de su cultura: *Sabasëba*. Nos cuentan en sus relatos, y nos lo confirman nuestros informadores, que Sabasëba era, como hemos visto, una persona muy aplicada a su labor-misión: transformador y ordenador de la tierra. Pero su trabajo resultaba muy laborioso; de verdad, ingrato. Por lo que se cansaba con frecuencia. En alguno de sus relatos hemos podido observar que la frase «Y Sabasëba se cansaba, se fatigaba» se repite hasta veinte veces consecutivas... Era natural que sintiese hambre y tratase de reponer sus fuerzas, como cualquier otro barí en semejante circunstancia. En aquel entonces, nos relata el mito barí, solo existía la piña («Ñangardú»), cuyo fruto es tan exquisito para el barí. Sabasëba, sintiendo hambre, coge en sus manos una de aquéllas que encuentra más amarillas, más maduras, la parte por el medio con su machete y es cuando se percata que del corazón de la piña surge una familia: papá, mamá y niños. Era la primera familia barí. Sabasëba, seguidamente,

201. También intentarán fundamentar en los «tiempos primitivos» la situación de su propio grupo, y la de los demás grupos por ellos conocidos, dentro de un contexto geográfico preciso, así como la distribución de animales, etc., en lugares bien determinados. El mito barí de los orígenes pretende encontrar razón suficiente y definitiva tanto de la situación geográfica como de las funciones distintas que cada realidad ocupa y desempeña dentro de ese nuevo mundo ordenado por Sabasëba. Temas que analizaremos más tarde.

les impone un nombre: «Vosotros ("Uds." dice la narración en su traducción acomodada a la forma de dirigirse en el castellano venezolano) os llamaréis barí». Esta misma acción se repite en los relatos mitológicos siempre que Sabasëba, sintiendo hambre, coge una piña para recuperar fuerzas. De cada una de ellas surge una familia. Y cada vez les va repitiendo lo mismo: «Vosotros os llamaréis barí». Y así sucesivamente. Surgía, así, el pueblo barí.

Con esto quedaba constituida la familia barí, y reconocida la importancia que, dentro de la historia de este pueblo, adquiere esta institución, en cuanto grupo primario, como ya hemos visto con detenimiento en la primera parte de nuestro trabajo de campo.

Se encuentra aquí un detalle muy significativo que consideramos necesario hacer resaltar. Contra lo que aparece en otras cosmogonías, aquel nombre que Sabasëba le impone a la nueva familia, no es determinado. Se llamará simplemente personas, gente, hombre: «barí»²⁰².

202. Este significado del término «barí» debemos tenerlo muy en cuenta, para no confundir a otras personas mitológicas con el grupo étnico propiamente barí. Así, cuando se les pregunta, por ejemplo, si los Taibabióyi eran «personas», inmediatamente responderán: «Sí, son barí». Para mayor precisión es necesario matizar la pregunta, indicándoles si son de su propio grupo étnico o no. A lo que responderán: «Akabá»: de ninguna forma. Este detalle adquiere una importancia capital en el tema del personaje Sabasëba, como más tarde veremos.

Hacer proceder el género humano del mundo vegetal parece ser una concepción mítica generalizada en la historia de la cultura. Igualmente, han tenido mucha importancia en la manifestación de lo sagrado las epifanías vegetales (cf. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 144; M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones II*, Madrid 1974, 39-108. No compartimos lo que Villamañán recoge de Adolfo Akairagdóu en torno al origen de los barí: «La gente primera que salió lo hizo del hueco de un árbol» (*Misión y antropología. Origen de los hombres y cosas del otro mundo según la tradición de los motilonos barí*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 269). De hecho, él mismo, en su trabajo ya más elaborado: *Cosmovisión...*, 6, no hace alusión a este origen. Quizá pueda explicarse por falta de precisión en la pregunta sobre el origen de algunos personajes míticos o de su situación actual, como los «Bá-nigdá», que viven en los troncos de los árboles. En los primeros contactos con ellos pudo haber, también, cierta confusión, aplicando a su mitología algunos detalles de la mitología de los yukpa que, efectivamente, hacen proceder a la primer mujer yukpa del tronco de un árbol. Nunca se dará la suficiente importancia al origen «familiar-comunitario» de los barí, tal como aparece en su mitología. Desde éste debe entenderse su concepción socioeconómica tal como la hemos examinado en la parte anterior de nuestro trabajo de campo. Interesante el mito de la tribu Tullischi del grupo Buba africano. Según él, su dios plantó una calabaza en la tierra; cuando la calabaza creció, maduró y se abrió en dos mitades y un hombre y una mujer salieron de ella (cf. S. F. NADEL, *The Nuba*, Londres 1947, 323).

Una vez constituido el pueblo barí, Sabasëba les va señalando los distintos sitios que ocuparán en esta especie de «gran teatro del mundo» que se inicia y en el que desempeñarán los oficios que les irá indicando. Sabasëba, precisan nuestros informadores, y se observa en algunos de sus relatos, procura, a continuación, señalarles sus respectivos sitios geográficos, bien determinados, en correspondencia con los distintos grupos que formarán, dentro de su misma etnia, una vez que ya ha sido ordenada y transformada la tierra.

Desde entonces, el pueblo barí se siente con sentido: el mito de sus orígenes les relata y celebra, a su vez, el porqué de su condición humana particular, así como le remite a la explicación original de por qué ocupa unos lugares geográficos precisos, dados por Sabasëba en los tiempos primordiales, de su fundación, como grupo étnico particular. Esta ubicación geográfica deberá ser respetada por ellos mismos en la distribución de los distintos grupos y, sobre todo, deberán defenderla como algo suyo contra cualquier otro grupo invasor. Fue deseo de Sabasëba.

Dentro de este origen de su grupo étnico, hay una característica muy sobresaliente, a la que hemos aludido al analizar la forma de ser del pueblo barí: el barí es eminentemente alegre, sonriente, a la vez que lo conjuga con una natural seriedad, que lo distingue, a todas luces, de otros grupos étnicos cercanos a su territorio. ¿Cómo se explica este modo de ser tan particular?

También los mitos barí han intentado responder y fundar esta peculiaridad, acudiendo a sus orígenes. Tal como nos lo relatan, se funda de la siguiente manera. Un buen día, *Sabasëba*, según estaba partiendo con su machete una de esas piñas con las que se alimentaba en su duro trabajo, sintió que dentro de la misma sonreían personas. La abrió y salió una familia barí sonriente y alegre. Fue entonces cuando *Sabasëba* les dijo: «Vosotros os llamaréis barí y estaréis siempre alegres y sonrientes». «Es por lo que al barí no le está permitido ponerse nunca bravo, porque sus orígenes fueron éstos, tal como nos lo relatan los ancianos. Y así lo recomendó Sabasëba. Así lo han hecho todos los barí desde el comienzo y así también debemos hacerlo nosotros».

De ahí arranca la proverbial sonrisa del barí, que llama tanto la atención de cuantos los visitan. El mito barí ha proyectado, de esta forma, su modo de ser en un modelo ejemplar, arquetipo, que lo hace remontar a sus orígenes fundacionales para darle sentido y consagrarlo.

Pero junto a las piñas amarillas, existían otras moradas. También, a veces, Sabasëba trataba de abrir éstas para alimentarse. Pero resultaba que, en tales casos, salían otras personas, con algunas características distintas a los barí. Eran los «*Ichigbarí*». También ellos surgían en familia. Pero algo distintos a los que salían de las piñas amarillas.

Se ríen de otra forma a la de los otros barí y, al hablar, voltean la cabeza. También a éstos les señaló *Sabasëba* dónde debían habitar, su sitio geográfico dentro de la tierra ya ordenada y dándoles algunos consejos para comportarse en relación a los barí salidos de la piña amarilla: «Viviréis en el monte, fabricaréis vuestros conucos en lo más alto de la copa de los árboles y no os juntaréis con los barí». Recibido este encargo, marcharon con la boca cerrada para no hablar y no oler a los barí. Desde entonces, los *Ichigbarí* viven en el monte, y sus conucos los hacen en la copa de los árboles, entre las nubes y la tierra llanita. De noche se acercan a los bohíos y acechan a los barí para inocularles el veneno que tienen, y producirles enfermedades, como personas surgidas de las piñas moradas que Sabasëba abría para comer. Los barí deben cuidarse de unirse a ellos. Así lo indicó Sabasëba; lo que explica y funda, a la vez, por qué los barí nunca se han juntado ni les han tenido simpatía a estas personas que habitan en los montes y tienen sus conucos en lo más alto de los árboles...²⁰³.

Por último, dentro de este marco mitológico, la tradición barí sitúa a los «*Taibabióyi*». Al mismo tiempo que Sabasëba iba abriendo piñas amarillas, de donde salían los barí y piñas moradas, de las que salían los *Ichigbarí*, con cierta frecuencia encontraba otras piñas podridas. De ellas salieron estas personas. También Sabasëba les indicó el lugar donde deberían vivir y la misión que deberían desempeñar. Los ríos y las lagunas serían su habitat. Allí viven, siempre metidos en el agua. Tienen también sus propios conucos donde cultivan yuca, plátanos, etc. Su casa comunal se encuentra en lo más profundo del agua. Allí descansan, cocinan y viven. Antes, llevaban guayuco, como los barí. Se pintan toditos de rojo. Su relación con los barí es negativa. Cuando los barí van a pescar o a bañarse, tratan de agarrarlos

203. Sobre los *Ichigbarí* existen distintas tradiciones que se aprecian en los distintos grupos de nuestros informadores. Por lo que respecta a su origen, hay una tradición, distinta a la expuesta, que los hace provenir de las cenizas de la viejecita («*Sibabió*»). Afirman esto, entre otros, Kairo. Consideramos esta tradición menos fundada, proveniente, quizás, de la obsesión por no hacerles «barí» (en sentido estricto —del grupo étnico «barí—). Estos personajes mitológicos viven durante la noche; durante el día, descansan.

por la cabeza metiéndolos muy dentro del agua, para ahogarles y matarles. Los barí no pueden vivir con los *Taibabióyi*. Cuando los barí buscan corronchos, etc..., las hijas de aquéllos se ríen de ellos. A los *Basunchimba* no les gusta que se lleven a los barí, por lo que les mandan el arco iris («*Bikogdó*») para que coma a los niños de los *Taibabióyi*. Otra tradición barí relata cómo Sabasëba era amigo de ellos. «Un día entró Sabasëba en el agua a pedir muchacha para barí: “Yo quiero muchacha para barí”, les dijo. Y se trajo una hija de ellos, junto con su papá y su hermano. Y efectivamente se casó con barí, quedándose el hermano con ellos para ver cómo la trataba. El hermano se encargaba de buscar pescado para ellos. Y al ver que la trataba bien, se los llevó para que viviesen con los *Taibabióyi* dentro del agua»²⁰⁴.

1.3. Fenómenos naturales

En estos mitos de origen ocupan un lugar privilegiado los fenómenos de la naturaleza. Los barí vivían en íntima dependencia del medio ambiente natural. Lo que explica que, en su calidad de distinguidos observadores, se preguntasen por los fenómenos de la naturaleza a los que estaban constantemente subordinados en la vida del grupo, y buscasen su fundamentación, su sentido.

1.3.1. *El agua* («*Síma*») era uno de estos elementos naturales que más llamaba la atención de los barí. De ella dependían, y por ella estaba configurado su extenso territorio. Sus amplios ríos, sus caños... ¿de dónde surgieron? Si antes de venir Sabasëba, como hemos visto, todo estaba sin orden... «no había agua», ¿cómo iba a poderse vivir hoy, si no fuera porque en aquellas tiempos remotos, primordiales, sucediera lo que cuentan sus ancianos y relatan sus mitos? ¿Cómo podrían utilizarla ellos mismos para beber y cocinar si no fuese porque sucedió en aquellos tiempos lo que narran sus antiguos?...

204. De tal forma han entrado a formar parte de la vida del grupo los *Taibabióyi* que, a pesar de su carácter mitológico, algunos de los más antiguos afirman haberlos visto con absoluta certeza. Así, Akairagdóu y Luis Asebo cuentan, con rica fantasía, hechos concretos en los que los vieron agarrar a algunos barí, cuando estaban pescando. Luis Asebo llega a afirmar que su papá murió agarrado por ellos. Creemos que son personajes mitológicos introducidos, en este aspecto, para explicar la muerte producida por caídas en las pendientes de los ríos o por las fuertes corrientes en determinadas épocas del año.

Hay un momento en la mitología barí en que, junto a Sabasëba entran en escena nuevos personajes, muy distintos a él, llamados *Saimadoyi* (barí antiguos), que van a ser sus ayudantes en la reestructuración particular del mundo. Son barí, salidos de las piñas amarillas, que van a ocupar un puesto principal en la compañía terrena del ilustre personaje de la cultura barí: Sabasëba. Entre ellos, se encontraba *Kokébadóu*, que va a tener importancia en la función del agua, de los ríos...²⁰⁵.

Un día, relatan sus mitos, se paseaba Sabasëba por la selva con *Kokébadóu*. Como eran también muy observadores, pudieron apreciar que, en algunos árboles grandes («Asá»: ceiba), se percibía un ruido como de agua que se agitaba dentro de aquéllos. Los dos personajes quedaron sorprendidos de aquel fenómeno y mandó Sabasëba a *Kokéba* que tumbase uno de ellos con su machete. Efectivamente, según efectuaba éste su trabajo de cortarlos, surgieron surcos grandes de agua. Fueron los orígenes de los grandes ríos del territorio barí, como el «Ihkí» (Río de Oro) y otros. De las ramas más pequeñitas surgían los caños que riegan los extensos territorios barí, como el «Bidagyá».

La narración repite estas acciones, como de costumbre, repetidas veces. Y, al final, en todos los relatos, aparece la conclusión y lo más importante para nuestro propósito, porque en ella se transparenta la intencionalidad del mito: «Y desde entonces, nosotros bebemos del agua que ellos nos dieron, y nuestros territorios se riegan con el agua que ellos sacaron de los árboles y sus ramas». Quedan, así, asegurados los orígenes primordiales de algo tan esencial para el pueblo barí: el agua...

1.3.2. *La luz* era otro de los elementos fundamentales y que más llamaba su atención.

Hemos visto cómo, precisamente, uno de los caracteres con que expresaban la situación caótica del mundo era la oscuridad. Era el símbolo del desorden y de la inexpresividad de las cosas. La *luz*, sería, por el contrario, el símbolo del orden, de la vida; lo que con mayor expresividad manifestaría ese nuevo orden de ser del mundo, esa nueva situación de transformación.

205. Estos personajes irán apareciendo a lo largo de nuestro trabajo, según vayamos analizando los distintos aspectos culturales a los que la mitología barí intenta responder. Además de *Kokébadóu*, forman parte de la lista de ayudantes *Dababosádóu*, *Nunschundóu*, *Kassósodóu* y *Ourundóu*.

El sol fue siempre reconocido como elemento cultural de gran importancia entre los chibchas. Y lo es también en la mitología barí. Al principio, el único que veía con suma claridad, a pesar de existir la más absoluta oscuridad, era Sabasëba. Pero un buen día, nos relatan los mitos barí y lo confirman nuestros informadores, reúne Sabasëba a los Saimadoyi. Les habla de la necesidad de la luz y les indica que uno de ellos tiene que desempeñar el papel de sol y desempeñar su función: alumbrar durante todo el día, para que los barí pudiesen ver, caminar y trabajar. Con este fin, les mandó hacerse un collar de plumas de tucán («Shirokó») y ponérselo a la cabeza. Los barí salieron y obtuvieron las mejores plumas que encontraron de tucanes, apareciendo, de nuevo, delante de Sabasëba, con collares y sombreros preciosos de diversos colores. Sabasëba, una vez reunidos, les indicó, en una especie de competencia, que comenzasen a lucir, para probar quién era el que brillaba más. Comenzaron a desfilarse uno por uno delante de Sabasëba. Hecha la primera prueba, resultó ser «Ñandóu» («Ña»=sol) el que más lució. Pero, al principio, lució solamente la mitad. De nuevo les mandó repetir la prueba para cerciorarse mejor y fue otra vez «Ñandóu» quien la ganó: su corona lució por completo, con los variados colores del tucán. Confirmado como ganador, Sabasëba se dirigió a él señalándole su misión y el sitio que debería ocupar para cumplirla debidamente: «Tú te llamarás "Ñandóu", marcharás allá arriba, al cielo y lucirás durante el día hasta la noche. Durante el día caminarás despacito y durante la noche te quitarás la corona». Ñandóu se marchó y desde entonces ya luce el sol sobre la tierra durante todo el día. El sol aparece como un disco brillante, como una diadema de vivos colores, como las coronas de plumas o collares formados por los variados colores del tucán. Pero, en realidad, es *Ñandóu*, que marchó con la mujer y los hijos al lugar indicado por Sabasëba. Por la mañana, al amanecer, Ñandóu se coloca la corona sobre su cabeza y se pasea durante el día por lo más alto del cielo, hasta que, al atardecer, se la quita para comer y descansar. Este fue el origen del sol, de la luz, tal como aparece en la mitología barí.

Pero el mito barí sobre el origen de la luz procura responder más detalladamente a los fenómenos que se aprecian en el sol. Como veremos más tarde, es también el sitio donde habita actualmente Sabasëba, con toda su familia. Como es costumbre entre los barí, Sabasëba, Ñandóu y sus respectivas familias hacen dos comidas durante la jornada. Una antes de amanecer. Después de ésta, ambos se colocan sus coronas

—Sabasëba lleva sobre su cabeza un sombrero (gorra)— y emprenden su viaje diario, su recorrido por lo más alto del cielo. Al llegar al mediodía, se sienten un poquito cansados de su recorrido y procuran descansar un ratito. Prosiguen, luego, su carrera y, al atardecer, se quitan la corona y el sombrero, respectivamente, y hacen la segunda comida, junto con sus familias, donde se pone el sol. El encargado de preparar la comida por la tarde a ellos y a sus familias es, según la tradición barí, «Ñanbobikorái». Este personaje cultiva grandes conucos debajo de la tierra, por donde se pone el sol y pesca de toda clase de pescado en las aguas que están bajo la tierra²⁰⁶. Una vez que han comido, Ñanbobikorái les recoge en una balsa y les lleva, rápidamente, atravesando las aguas que existen debajo de la tierra, hasta que, de nuevo, aparecen en el lugar por donde sale el sol. Durante este recorrido nocturno procuran descansar, para iniciar, al día siguiente, su tarea de alumbrar de nuevo la tierra...

De esta forma la mitología barí explica el fenómeno solar, por qué el sol luce durante el día, por qué parece caminar más despacito al mediodía, por qué las noches son más cortas..., las distintas estaciones del año en las que el sol se oculta antes o amanece después...²⁰⁷.

206. Aludíamos antes a la dificultad de definir el sentido y las funciones de este personaje. Fue uno de nuestros propósitos más firmes desde que apreciamos este hecho: tratar de permanecer fieles al fenómeno tal como ellos mismos lo revelaban. Las funciones que le atribuyen son de las más diversas, según los distintos informadores. Kairo subraya su existencia, pero afirma que primero era Sabasëba. Francisco y Agustín le señalan, entre otras funciones, las de matar a Daviddú, según indicación de Sabasëba. Parece que tiene como función el encontrarse en todas las realidades: existe en los montes, en las piedras, pescado... en los barí, en los bohíos. Alirio, en cambio, le señala como función habitar donde exista barí y acompañarles siempre, ser conciencia profunda de barí, su bondad...

Por lo que respecta a las funciones que se le señalan en este relato mítico merece destacar el preparar la comida de la tarde para Ñandóu, Sabasëba y sus respectivas familias, cultivar los abundantes conucos que existen por debajo del agua de la tierra y llevar a aquéllos, durante la noche, en su balsa hasta donde sale el sol. Allí termina de efectuar sus funciones, tal como se las encomienda Sabasëba.

207. La mitología barí sobre el origen del sol añade, luego, más detalles sobre algunos aspectos particulares. Por ejemplo, las manchas que aparecen en aquél durante el día no son los lunares de Ñandóu, pues Sabasëba cambió su cuerpo y su piel antes de enviarle a caminar por el cielo. Son simplemente manifestaciones del collar que lleva puesto y, también las sombras de su familia.

Sobre el puesto y funciones de la mujer de Sabasëba no coinciden los distintos relatos que hemos recogido. Aunque parecen apuntar en general a que es la encargada de preparar la comida para Ñandóu, Sabasëba y familia por la mañana.

1.3.3. *La luna ("Chibáig")*

La luna ha tenido con frecuencia una influencia enorme en la experiencia religiosa de los pueblos primitivos y ha sido considerada siempre como un personaje con quien el hombre se relaciona en sus aventuras nocturnas.

También la mitología barí ha acudido a ella para situarla con sentido dentro de su mundo cultural y vivencial. La luna, según los relatos mitológicos barí, es una mujer, llamada «Chibáig», perteneciente a los primeros barí —Saimadoyi—. Al principio, andaba siempre desnuda y caminaba por la noche. Era tremendamente fría. Vivía con dos hombres que la seguían constantemente, pero sin poder cohabitar con ella, debido a su frigidez.

Sabasëba notó cómo los barí sufrían no teniendo claridad por la noche, y, conociendo las características de esta mujer, le señaló una función comunitaria: iluminar por la noche, para suplir la luz del sol, paseándose por el cielo. Desde entonces, la luna habita sola, sin familia. Lleva collares y es lo que, a veces, enseña, cuando apreciamos en ella unas manchas o lunares. Cuando aparece todita entera, es debido a que, o se ha puesto su sombrero amplio, como el sol, o está fuera de regla, como mujer que es. Cuando aparece chiquita, es porque se pone el sombrero chiquito o está en regla. Hace el recorrido que Sabasëba le indicó: desde el atardecer, saliendo por donde sale el sol, hasta la mañanita, que se retira a descansar por donde se oculta el sol, dando su paseo por debajo de la tierra. Hay días que termina muy fatigada y, entonces, descansa profundamente. Es por lo que, a veces, los barí no la ven dando su paseo acostumbrado²⁰⁸.

1.3.4. *Las estrellas ("Totubí")*

Sobre el origen de las estrellas la mitología barí ofrece distintas tradiciones. Según unos se originan así: Un día cayeron de un árbol las frutas llamadas «Aragtō⁸bá» (frutas de la palmera coroso); de ellas nacieron las luciérnagas. Sabasëba las recogió y las fue colocando

208. Sobre la luna como origen de experiencias religiosas del más distinto orden, puede consultarse con mucha utilidad M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones* I, Madrid 1974, 188-221. Más tarde analizaremos los mitos de ascensión tal como nos relatan los antiguos.

colgadas del cielo. Por eso lucen intermitentemente durante toda la noche.

Otra tradición nos relata su origen de la siguiente forma: Al principio, los barí se arañaban mucho cuando iban por el monte, cayéndoseles de sus carnes gotas de sangre. De éstas salieron los insectos llamados «*Totubí*» (coyuyos), que brillan. Los barí los espantaban y fueron a fijarse en el cielo, desde donde alumbran de noche. Las estrellas hacen mucho bien a los barí, que se orientan por ellas en la oscuridad de la noche.

1.3.5. *Los truenos ("Biddari") y relámpagos ("Dibabá")*

Otro de los fenómenos naturales por el que los barí quedaban sorprendidos era el de los truenos («*Biddari*») y relámpagos («*Dibadá*»). Dadas las condiciones climatológicas de su habitat, se explica que se formasen en ciertas épocas, con relativa frecuencia, particularmente en las orillas de los ríos, donde, como hemos visto, tenían sus casas comunales y en las montañas que solían rodear el sitio que escogían para establecerse. Por experiencia personal podemos afirmar que resulta, en verdad, impresionante este fenómeno, sobre todo por la noche. En su afán de personificar y animar cuanto se relacionaba con ellos de modo sorprendente y extraño, la mitología barí los considera como personas, aunque no de su propio grupo étnico, ni de sus características somáticas. Los imaginan de color negro, con ojos y dientes blancos y adornados de una hermosa melena negra. Utilizan una especie de macana fuente, en forma de lanza grande y bien afilada, para fustigar con dureza a la tierra y rajar a sus habitantes cuando se enfurecen. Cuando bajan sobre la tierra, lo hacen de forma rápida, por lo que produce un estrépito tan intenso que espantan y aterrorizan a los barí. Al subir, en cambio, lo hacen despacito, por lo que apenas se siente y como recogiendo sus tripas que, antes, han extendido.

De ellos salen los relámpagos («*Dibabá*»), que son a modo de cabuya que se cuelga de los truenos y desprende el rayo cuando cae en tierra. El trueno menea su caña brava («*Schiká*») que lleva adherida atrás y prende fuego a los montes y a los bohíos. Los relámpagos grandes se explican porque los truenos, entonces, llevan cabuya grande. Los pequeñitos se forman cuando llevan cabuya chiquita. Dentro de la mitología barí, los rayos desempeñan una función de peculiar importancia, señalada por Sabasëba en los tiempos primordiales. Son los

encargados por Sabasëba para castigar a los barí que no cumplieran con la prohibición de juntarse con los «Sadóyi», como ya hemos indicado. Fue precisamente Sebasëba quien les encargó lanzarse contra los bohíos de los que no cumpliesen su norma. También se disgustan cuando los Basunchimba (muertos) no respetan a las mujeres de los «Biddari». Hablan, en tal circunstancia, con ellos y se ponen bravos²⁰⁹.

1.3.6. *El arco iris ("Bikogdó")*

También este fenómeno de la naturaleza, que se produce a continuación de las tormentas, origina la admiración de los barí. Y es considerado en su mitología como animado. El arco iris («Bikogdó») tuvo su origen mítico de la siguiente manera. Cierta día, un barí mató en la selva un oso grande («Dogchíba»), llevándose consigo su sangre cuajada. De ésta nació una persona.

Ambos se pintaron de achote de distintos colores y marcharon al cielo con rapidez en alas del viento. Desde allí arriba observan el movimiento de los ríos, viendo a los «Taibabióyi» (personas que habitan en el agua de los ríos) y, cuando sienten hambre, se lanzan sobre los niños de aquéllos para devorarlos y comer sus hígados. Los barí, sobre todo los Saimadoyi, solían cortarles con el machete en el río y, entonces, les hacían pedazos a los «Bikogdó»; pero de nuevo se escondían y huían con presteza al cielo, donde habitan.

Sebasëba encargó a los barí antiguos que, bajo pena de muerte, las mujeres y los niños barí no los mirasen, como atestiguan los ancianos haber visto morir a algunos que no cumplieron el precepto de Sabasëba. A los hombres, en cambio, junto con mujeres y niños les prohibió les señalasen con el dedo, so pena de quedárseles la mano paralizada y podrida²¹⁰.

209. La interpretación que A. de VILLAMAÑÁN da de los «dibabá» (relámpagos) como «el excremento que dejan los *biddari*, cuando caen a tierra» (*Cosmovisión...*, 16) la creemos fuera de propósito. Efectivamente, cuando se les pregunta por su significado y funciones, los barí suelen señalar el recto, pero no en el sentido anotado por este autor, sino en el de señalarle gráficamente como si se tratase de una cabuya colgada en el mismo recto, como una especie de cola. Cuando dábamos aquella interpretación a nuestros informadores, no podían menos de reírse y responder: «Akabá»: de ninguna forma.

210. Sobre el origen de «Bikogdó» (arco iris) encontramos otra narración, algo diferente a la expuesta. Nos la relatan de la siguiente manera: «Un día, cuando Sabasëba estaba todavía con los barí, uno de estos mató un oso grande en cacería. Pasaba por allí Sabasëba que lo miró y vio cómo de su sangre revivía una persona. Y, entonces, le dijo: «Tú te convertirás en "Bikogdó"»

1.3.7. *Las nubes ("Borába")*

Las nubes («Borába») era otro de los fenómenos naturales que servía de motivo de asombro y sorpresa a los barí. En efecto, situados sus bohíos al lado de los ríos, era corriente —como sigue siendo en la actualidad— apreciar espesas nubes que permanecían durante las primeras horas de la mañana y del atardecer como ocultando las montañas y los ríos. ¿Cómo explicar este hecho que les llamaba la atención casi diariamente? El mito barí pasa a dar razón del mismo, a fundarlo por la existencia de los «Taibabióyi» o personas que habitan en los ríos, como hemos visto. También éstos, como hacen los barí, cocinan de madrugada y al atardecer. Las nubes son el humo espeso que sale de sus fogones por el techo y paredes de sus casas, situadas debajo del agua. Es una bonita apreciación mitológica, pero basada en hechos reales de lo que sucede en los bohíos barí. Como pudimos apreciar en nuestra estancia entre ellos, cuando las mujeres barí cocinan, sale por el techo y las paredes de palma, de las casas, un humo que embarga todo su alrededor. Partiendo de esta particular experiencia, el mito barí pretende situar, fundar el fenómeno de las nubes acudiendo a esta explicación, nacida de su propia experiencia. La extensión y densidad de las nubes depende, naturalmente, de la mayor o menor intensidad del fuego que preparan las mujeres de los Taibabióyi para cocinar sus alimentos.

1.3.8. *La época de lluvia ("Dikái") y de verano ("Asókbarí")*

En la mitología barí encontramos, también, mitos de reiteración anual. En la región barí, como tropical, existen prácticamente sólo dos estaciones: invierno (época de lluvia) y verano (época de calor). Los barí, como admirables observadores de la naturaleza, han pretendido, también, darnos su interpretación, partiendo de su experiencia inmemorial.

Aunque no suelen ser muy frecuentes las lluvias en la geografía barí, sin embargo, en épocas especiales existen abundantes aguaceros

(arco iris) y habitarás en las nubes». La relación del arco iris con la sangre puede explicar el tabú de mirarlo o señalarlo con el dedo y al que aludíamos al hablar de los tabús en la cultura barí. Existe otra tradición que nos habla del «Bikogdó» como de una culebra que envían los basunchimba (muertos) para que castigue a los Taibabióyi cuando se comportan mal con los barí.

que, sin duda, imponen respeto y sitúan al hombre en la selva ante el miedo y el asombro, ante lo insólito. Según la mitología barí, la lluvia («Dikái») es producida por una viejecita (Sibabió) barí que habita en el cielo. Allí tiene diferentes totumas («Bachukdú») o recipientes de todos los tamaños, encima de la región de las nubes, que conserva bien tapaditos. Cuando la viejecita desea que llueva, destapa algunas de ellas y las va derramando sobre la tierra. Si llueve poquito, es porque la viejecita derrama totumas pequeñitas. Los aguaceros, en cambio, son producidos cuando derrama totumas grandecitas. El viento se encarga de esparcirla por el espacio, por lo que la lluvia nunca cae juntita y sobre el mismo lugar. El zamuro blanco está también encargado de ayudar a la viejecita para derramar el agua de las totumas.

Una vez más, en este mito aparece el gran personaje de la cultura barí: Sabasëba fue quien, precisamente, le encargó esta misión a la viejecita. Desde entonces, existe la época de lluvia y sigue lloviendo hasta ahora.

Respecto al verano, o época de calor («Asókbarí»), sus mitos acuden también a los tiempos primigenios, cuando estaba Sabasëba entre los barí. Y lo explican así. En tiempos antiguos —el de los Saimadoyi—, cuando todavía Sabasëba vivía entre ellos, cierto día en que estaban preocupados por la cantidad de agua que llovía, *Sabasëba* mandó a *Kokébadóu* que enviase a sus hijos a recoger hojas de palmera real («Kukdá») para quemarlas. Una vez recogidas y puestas en un montoncito, Sabasëba las quemó produciéndose, entonces, el calor, la época del verano. Hecha la prueba, Sabasëba señaló a *Kokébadóu* esta misión: «Tú te vas a encargar de echar "Kukdá" (hojas de palmera real) para que se produzca el verano». *Kokéba* repitió la prueba. Mandó de nuevo a sus hijos a recoger de las hojas que Sabasëba le había señalado; hicieron el montón y *Kokébadóu* les prendió fuego y se produjo de nuevo el calor. Desde entonces, cuando *Kokébadóu* quema hojas de palmera real, se produce el calor. A veces, quema poquitas. Entonces, los ríos descienden un poquito, quedando con agua suficiente para pescar. Cuando quema mucho, en cambio, se secan aquéllos, hace mucho calor y no se puede pescar. Ocurre, a veces, que las hojas están algo verdes. Y es por lo que se experimenta todavía algo de frío.

En la narración mitológica efectuada por Akairogbá, es interesante anotar el diálogo entre Sabasëba y *Kokébadóu*; aquél es presentado con cierto carácter de superioridad y como entablando un diálogo donde

deja transparentar, con cierta sorna y picardía, la ignorancia de Kokébadóu.

De esta forma, la mitología barí trata de fundar el fenómeno natural de la reiteración anual de las dos estaciones existentes en su región tropical. Ocurre aún hoy entre ellos porque Kokébadóu sigue siendo fiel al precepto y misión que Sabaséba le señaló.

1.3.9. *Terremotos ("Ñankú")*

La tradición barí más cercana a nuestros informadores no recuerda, según nos indican, haber visto terremotos. Sin embargo, su mitología conserva la respuesta a estos fenómenos de la naturaleza que suponen una experiencia anterior, que entronca con la tradición más antigua. Los terremotos («Ñankú») son ruidos estrepitosos que producen los *Basunchimba* (muertos) cuando pelean, como más tarde veremos, en defensa de los barí contra los «Ñankú». Estos meten mucho ruido cuando luchan, pero, en realidad, son los *Basunchimba* los que hacen tambalear la tierra. Los «Ñankú» son personajes no pertenecientes al grupo barí. Vienen de Oriente, donde viven. Visten como los blancos: camisa, pantalón; tienen muchos corotos (chismes): cuchillos, hachas, collares, ollas, escopetas... Cuando los barí descansan tranquilos en sus chinchorros por la noche, vienen aquéllos a robarles el espíritu («Bosobokú»), que es como un pescadillo: el alma de los barí. Cuando corren, hacen mucho ruido; por eso tiembla la tierra cuando ellos se acercan o huyen corriendo. Pero, según nos relata la tradición y que nuestros informadores más ancianos repiten insistentemente, son los *Basunchimba* los que, en su persecución, hacen tambalear la tierra.

También en este mito vuelve a aparecer Sabaséba. El fue quien precisó esta misión a los *Basunchimba*: defender a los barí contra los *Ñankú*. Desde entonces, cuando los barí escuchan y sienten tambalearse los cimientos de la tierra, es porque están luchando aquéllos. El fenómeno de los terremotos queda, así, fundado y asentado en lo que ocurrió en los tiempos primitivos y continúa acaeciendo en la actualidad como en aquel entonces²¹¹.

211. Entre los corotos que los «Ñankú» llevan se distingue perfectamente una especie de catabre a los lados. Para la defensa de los barí contra ellos, se señala en su tradición a dos *basunchimba* especiales, llamados «Anbatakmo», que aguardan a *Ñankú* en un callejoncito de monte, angosto, donde los flechan.

1.4. Otros grupos étnicos, personajes especiales y animales

El pueblo barí ha sido siempre un grupo humano con clara conciencia de sus valores étnicos. Pero fue el contacto con otros pueblos diferentes y animales de su selva, junto a los que tenían aquéllos, quien les provocó la pregunta sobre el origen de todo lo que se presentaba distinto a ellos y a sus cosas. ¿Cómo es posible que existan otras gentes distintas a ellos, y animales, si no fuera porque, al principio, ocurrió algo que nos cuentan los ancianos y, gracias a lo cual, se dieron y se siguen dando otras personas y animales?

Desde antiguo, la tradición barí ha acudido a plasmar, simbólicamente, sus preocupaciones existenciales respecto a este problema en uno de los mitos más ricos en detalles y descripciones psicológicas de cuantos conocemos de su cultura. Nuestros informadores lo relatan con verdadero interés y con todos los pormenores que su tradición proporciona y que, a su vez, cada uno de los ancianos adorna según la propia imaginación. Es uno de los mitos que contiene perfiles más diferenciados y que ha impregnado profundamente toda la cultura barí. Lo llaman relato de la «*Sibabió*» (viejecita barí). Sus ancianos se recrean con sumo gusto al narrarlo, y la comunidad barí les escucha con mucha atención.

Teniendo en cuenta los matices de las distintas tradiciones que se ofrecen en las diferentes narraciones, podemos sintetizar su relato de la siguiente forma:

«En tiempos antiguos, cuando sólo existían los barí y tenían sus casas comunales y sus conucos, como cuentan los ancianos, un matrimonio encargó a la abuelita (vieja-«*Sibabió*») cuidarse de los nietecitos, mientras ellos iban a cultivar el conuco, que se hallaba algo lejos del bohío. Mientras los papás estaban trabajando, la viejecita se dirigió al mayorcito de sus nietos con malas intenciones de la siguiente manera: "Ven, acércate aquí, que voy a despiojarte". Pero el niño no quiso acudir y huyó. Entonces, la viejecita se acercó al más pequeñito y, cuando nadie la veía en el bohío, le retorció el cuello desnucándolo y lo mató. Luego, cortó leña, preparó el fogón y partió al niñito en pedacitos, lo asó y lo fue comiendo poco a poco, guardando el resto de su carne, ahumada, en una cestita. Cuando ya faltaba poquito para terminarse, al atardecer de un buen día, llegaron los papás. Lo primero que hicieron fue preguntar por su hijito. Y la abuelita les dijo: "El niño ha desaparecido". Como llegaban cansados y con hambre, la viejecita les ofreció de la carne, bien preparadita, que todavía había en la canasta. Pero el papá se dio cuenta

pronto de que aquella carne era la de su hijito y no la quisieron comer. Entonces, se puso a cavilar sobre el modo de matar a la viejecita. A los pocos días, los papás fueron de nuevo al conuco, e invitaron a la abuelita para que les acompañase. Papá preparó una trampa. Hizo con palos y bijao una especie de casita-pasadizo con horquetas bien bajitas, por donde forzosamente tenían que pasar. Cuando volvían ya del conuco, la viejecita venía cargadita con la canasta de yuca; pasó primero con cuidado, la mamá, insistiendo a la abuelita: "Pasa por aquí como he hecho yo". La viejecita intentó pasar y, como apenas veía y andaba muy torpe, se agarró con la canasta al palo, cayendo la trampa sobre ella y se mató. Entonces, el papá recogió leña, mucha leña, toda la leña que pudo; hizo fuego frotando palos con las manos e incendió los palos y toda la leña que estaba encima del cuerpo de la viejecita. Sobre su cuerpo echaron mucha leña, haciendo mucho fuego, echando leña de todas las clases de palos que encontraron en la selva. Y así, durante unos días, se quemó toda la leña que había echado sobre el cuerpo de la viejecita.

Cuando estuvo ya todo quemado, leña, palos, canasta y cuerpo de la viejecita y sólo existía ceniza, el papá vino a verlo. Oyó como voces, risas, gritos, silbidos... dentro de la ceniza. Luego, vinieron algunos barí también a verlo y oírlo. Entonces, uno de ellos, cogió un palo y comenzó a esparcir la ceniza por todos los sitios y en todas las direcciones. Según iba esparciendo ceniza, iban saliendo los Dabaddó (blancos), yukpa, guajiros... Finalmente esparció más y salieron dos Daviddú (espíritus malignos) y, por último, todos los animales que conocemos hoy...».

Este es el núcleo fundamental de la narración mitológica barí sobre el origen de los distintos grupos étnicos y de los animales, así como el de otros personajes interesantes de su mitología ²¹².

212. En el análisis de la estructura significativa de este mito barí podemos apreciar un núcleo fundamental, aceptado por todas las tradiciones y proclamado por todos los narradores del mismo: origen negativo de todo lo que no perteneciese al propio grupo barí. Una vez más, se revela aquí la clara conciencia de su superioridad sobre cualquier otro grupo humano. Los barí actuales lo cuentan con esa picardía tan característica de su etnia, tomando conciencia de la faceta negativa que se pretende expresar. Todo lo que no pertenece al grupo barí tiene este mismo origen negativo. Para detectar esto, podemos anotar la anécdota siguiente. Sabiendo que en su historia los misioneros capuchinos eran tenidos como protectores, por el buen comportamiento que siempre han tenido con ellos, pregunté si también ellos procedían de la ceniza de la viejecita.

La respuesta se hizo esperar unos momentos, porque se comprendía su significado. Pero inmediatamente obtuvimos el matiz: «Sí, proceden de las cenizas; pero de unas cenizas especiales». La pregunta nos la sugirió el relato de Akairagdóu quien, entre los que surgían de las cenizas, señalaba a los capuchinos, extrañándonos se indicase esta particularidad. Una prueba más de

Pero el relato viene, luego, adornado con las cualidades imaginativas de cada narrador, teniendo en cuenta, también, la tradición barí. Cada anciano que relata este mito procura situar las respuestas no sólo de los orígenes en general de estos grupos humanos distintos del grupo étnico barí y de los animales, sino precisando, además, el origen de sus características principales y de sus distintas funciones. Los barí, en este mito, siguen manifestando sus dotes privilegiadas de observadores profundos.

que los relatos, siendo fieles al mensaje central, se actualizaban según las distintas circunstancias.

Las diferencias que se aprecian en los distintos relatos se refieren, más bien, a ciertos detalles sobre la forma de la casita-pasadizo, la indicación concreta de los palos, sin afectar en nada a lo esencial de la narración.

Conviene, no obstante, precisar sobre algunos de estos detalles que pudieran afectar al mismo mito y sobre los que, creemos, se ha escrito un tanto alegremente sin comprender la intencionalidad de aquél. El pequeñito al que se hace referencia en el relato no era hijo de Sabaséba, como escribe A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 6. Ni mucho menos la narración puede encajar ciertos detalles, como el que dicho autor indica al llegar Sabaséba del conuco. Sería no tener en cuenta la importancia que dicho personaje adquiere en la cultura barí (6-7). Por lo que se refiere al nombre de la viejecita, R. JAULIN no duda en afirmar: «El crimen de los hombres-tierra corresponde al asesinato de la madre de Orugdo, Osëshibabio, cometido por el propio Orugdo» (*La paz blanca*. Introducción al etnocidio, Buenos Aires 1973, 68). En nuestras informaciones nunca apareció el nombre exacto ni de la viejecita ni del niño ni del que esparció la ceniza. Creemos que esta forma no concreta de los nombres corresponde más al primitivismo de la narración. A. de VILLAMAÑÁN escribe también sobre este mismo punto: «En cierta ocasión una viuda (sibabió) llamada *Oséndou* tenía un niño hijo suyo, que se le murió desnucado y se lo comió. Paseando por el monte le cayó el árbol encima y la mató. Cuando quemaron el monte la mujer también se quemó. Entonces pasó por allí *Urundóu* y comenzó a esparcir las cenizas de la mujer a puñados y así de la ceniza fue saliendo la otra gente y los animales» (*Misión y antropología. Origen de los hombres y cosas del otro mundo según la tradición de los motilonos barí*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 270). Creemos que el sentido del mito queda desvirtuado en esta narración. Mucho más todavía queda desvirtuado en lo que el mismo autor indica sobre el origen de otra gente distinta a los barí. «Otra gente nació de la ceniza de una vieja, quemada en el monte. *Sanshídou*, *Moashí* y *Dabaddó* salieron de animales. Del cuerpo de un *dabaddó* muerto salieron las *lapas* y *picures...*» (*Misión y antropología. El mundo según los motilonos*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 330).

En cuanto a la intencionalidad de este relato, tan característico, y que marcó toda una tradición histórica en la cultura barí, hemos de indicar que se pretende hacer resaltar, en primer lugar, la superioridad de su etnia sobre todo el resto del mundo por ellos conocido. Descubrimos, también, una posible condena de la actitud comunitaria de la «Sibabió»: no supo ocupar el rol —su misión— dentro del grupo familiar al que pertenecía. Produjo con su comportamiento una desintegración familiar, tan aborrecida por la forma de ser de este pueblo.

Así, una vez que han narrado este acontecimiento primordial de los orígenes de todo lo que se manifestaba distinto a ellos, continúan el relato. Hacen desfilar de las cenizas de la viejecita a sus distintos personajes; los sitúan en sus lugares respectivos y les señalan algunas de sus funciones, teniendo en cuenta sus distintas características, tal como las presenta la tradición barí y las interpreta el narrador.

1.4.1. *Los "Dabaddó" o grupo de los blancos* fueron los primeros que comenzaron a desfilar de las cenizas resultantes de los palos blancos que el papá del niño había quemado. De ahí su color tan característico y tan distinto al de los barí. De ellos salieron las distintas clases de blancos, principalmente los *Dabaddó* y *Abirú Dabaddó*. Salían de las cenizas blancas que se extendían por el aire. Iban muy lejos, hacia el Este. Según salían, se les oía gritar, reírse muy fuertemente por todos los lados; también se sentía el ruido de sus machetes especiales con los que abrían caminos para marchar, con mucho ruido. Según iban saliendo, cogían sus escopetas y las disparaban, para asustar a los barí.

Estos intentaron seguirles, pero aquéllos corrían más y no pudieron alcanzarlos; se cansaban. El nombre lo recibieron de *Sabasëba*, quien, según iban saliendo de las cenizas, les iba diciendo: «Vosotros os llamaréis Dabaddó». Y les señalaba la región que deberían ocupar a partir de entonces. Es toda la región por donde sale el sol. En sus cuatro direcciones: parte colombiana y venezolana... Es por lo que por estos lugares siempre se oyen voces y gritos que les hacen decir a barí: «Por ahí va Dabaddó y seguirá siempre siendo así»...; por lo que los blancos viven lejos de los barí y poseen algunas cosas que los barí no tienen²¹³. Los barí quisieron juntarse con ellos y ser sus amigos, pero ellos no quisieron.

La interpretación que J. Jaulin ofrece en su libro antes citado adolece de mucha fantasía para poder ofrecer la más mínima garantía antropológico-fenomenológica. Tampoco creemos deba interpretarse como condena de una situación de antropofagia primitiva en el pueblo barí, tan fuera de su contexto sociocultural, según ya hemos indicado en la parte anterior de nuestro trabajo.

Desde el punto de vista de la historia de la cultura, el presente relato puede hacernos recordar la frecuencia con que la formación del mundo suele verificarse por medio de una muerte violenta. Las cosmogonías sacrificiales como causas promotoras del surgir de las diversas partes del universo aparecen en ciertos relatos mitológicos indoeuropeos y chinos (cf. V. HERNÁNDEZ CATALÁ, *La expresión de lo divino en las Religiones no cristianas*, Madrid 1972, 178 ss.; M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones* I, Madrid 1974, 124 ss.).

213. Una vez más, en este mito se confunden planos de realidad. Si bien aquél pretende responder al hecho existencial de los blancos, tal como surgie-

1.4.2. Los "Yukpa" salieron a continuación. Desfilaron distintas clases de yukpa: Aschí, Moaschí, Kuéro, Karibairí, Kórobá, Abirú Aschí. Salían de las cenizas con arcos pequeñitos, comenzando a caminar despacito, ocupando distintas partes del territorio que Sabasëba les señaló. Por el lugar que ocupaban no se veían cortes de machete, sino que trabajaban con la mano. También a éstos, según salían de las cenizas de la viejecita, Sabasëba les imponía el nombre con que debían llamarse y conocerse: «Vosotros os llamaréis "yukpa"», al mismo tiempo que les indicaba dónde debían ubicarse y cómo debían comportarse. También los barí quisieron ser amigos de los yukpa, pero éstos tampoco quisieron.

1.4.3. Los *Adschuguiróridóu* salieron después. Eran los de raza negra, que surgían de los carbones más negros de toda la ceniza. De ahí su color tan característico, tan distinto a todos. También a éstos Sabasëba les señaló su lugar donde debían vivir y les impuso el nombre con el que debían llamarse: «Vosotros os llamaréis "Adschuguiróridóu"». Y así fue saliendo el resto de las gentes...

1.4.4. Los "Daviddú" (*personajes maléficos*) se agitaban dentro de las cenizas. Se oían los gritos, silbidos y risas especiales de todos ellos —hombres y mujeres—. También se oían sus cantos: «Tic, tic...».

Los barí, muy atentos, observaban todo esto. Salieron, por fin, de las cenizas y se marcharon lejos, al monte, entre los matorrales, según el mandato de Sabasëba: «Vosotros os llamaréis Daviddú, cogeréis a barí y éste morirá. Viviréis entre los matorrales del monte». Estas frases, que son repetidas varias veces en los relatos del presente mito, resumen la misión que se les encomienda y el lugar donde deben residir.

«Cada una de esas gentes, repite el mito, salía en distintas direcciones, llenando toda la tierra». «Si no hubiese sido por la viejecita, no existirían Dabaddó, ni otras gentes...». «Antes de las cenizas de la abuelita no existía Daviddú» «...si no hubiese existido la viejecita, sólo existirían los barí, que llenarían hoy toda la tierra conocida... Si no hubiese habido Daviddú, los barí no morirían...».

ron «en aquellos tiempos primordiales», no obstante, el relator procura tener en cuenta la situación actual de su pueblo. De ahí que se mezclen detalles que caracterizan el comportamiento de los blancos con rasgos psicológicos preciosos con otros que corresponden al modo actual de conducirse aquéllos.

Intencionadamente hemos recogido estas frases tal como se encuentran en algunos de sus relatos, registrados en nuestras cintas magnetofónicas, porque creemos que se halla aquí la más profunda y, a la vez, manifiesta intencionalidad religiosa del mito de la «*Sibabió*». Los barí pretenden aquí no sólo justificar la existencia de los demás grupos étnicos por ellos conocidos y fijar el sentido de sus características psicossomáticas, sino que tratan de fundar, también, vivencialmente, su propia situación existencial deficitaria: número, espacio..., así como su relación actual de enemistad con aquéllos y su experiencia constante de la muerte: temas apremiantes que, dada su importancia en el propósito de nuestro estudio, examinaremos, luego, con detención.

1.4.5. *De las cenizas de la viejecita salieron también otras gentes que ocupan un puesto importante en la mitología barí*, bien para explicar ciertos acontecimientos sorprendentes de su vida secular, bien para interpretar, fundar y dar razón definitiva —religiosa— de problemas profundos que afectan a todo su grupo, como las enfermedades, la muerte... Entre ellos, enumeran los *Bámigdá*, *Akabó*, *Okachikbá*, *Ñankú*, *Nischkú*, *Uaiba* (habitantes del primer estamento del mundo, en «Ittá» (tierra); *Taibabióyi*, *Sitbayí*, *Ninchú*, *Schumbrába*, *Karima* (que viven en «Báira Biaschá Barún»); *Bachirugdú*, *Bagchiba*, *Biddari*, *Didabá*, *Bikokdó* (habitantes del «Barún Aschuá»).

De algunos de estos personajes ya hemos hablado o lo haremos más adelante. Nos referimos, ahora, a los restantes.

- *Bámigdá*. Proceden de las cenizas de la viejecita; concretamente de los palos de árboles flacos quemados por el papá del niño. Actualmente cumplen con el mandato de Sabaséba: viven en los troncos de los árboles, cerca de los barí, llevan guayuco como ellos, tienen chinchorros para dormir y se alimentan de diversas clases de mono de noche. Cuando los barí caminan por la selva, suelen tirarles flechas, por lo que Sabaséba mandó que no se juntasen con los *Bámigdá*. Los *Biddari* se encargan de matarlos en ciertas ocasiones.

- *Sitbayí*. También proceden de las cenizas de la viejecita. Ya hemos hablado de la caza de los guácharos y de lo impresionante de sus cuevas. Es natural que éstas produjesen asombro y miedo a los barí y que originase la creencia en seres mitológicos que las habitasen. Son los *Sitbayí*. Sabaséba les mandó que habitasen estas miste-

riosas cuevas («Yakokóu-kái» o «Sitbayí-kái»: casa de los guácharos o de los Sitbayí), con el fin de que los dabaddó no les matasen. El mismo les proporcionó una especie de mecha de hierro para hacer los huecos en las rocas. La descripción que la mitología barí hace de ellos es impresionante: los pies torcidos, con guayuco de diversos colores muy vivos («moainí» —colores vivos—), pintados con rayas de intensos colores. Su alimentación totalmente primitiva: comen pepas, mono pereza, sapos, ratones, culebras, insectos... Su organización es muy similar a la de los barí. Sabasëba les encargó no relacionarse con éstos, por su agresividad; motivo por el que no se dejan ver por ellos, ni se acercan a sus bohíos. Tienen también caña brava, arcos igualitos a lo de los barí, pero con flechas especiales, de caña brava roja, regalada por los Basunchimba; cultivan conucos con toda clase de alimentos. Sus casas, como hemos visto, se cierran con peñas enormes, pero que ellos las mueven con la misma facilidad que hacen los barí con las de sus bohíos²¹⁴.

• *Ninchú*. Son como especie de burros, pero son gentes parecidas a las personas que conocemos. Viven en el agua, en familia: papá, mamá e hijos. Los conucos los tienen aparte de los Taibabióyi. No son amigos de los barí ni se casan con ellos; tampoco con los *Taibabióyi*. También a ellos, según salían de las cenizas de la viejecita, Sabasëba les indicó que vivieran en el fondo de los ríos. Cuentan los antiguos que los dabaddó, que no tenían agua en aquellos tiempos, venían a buscarla, con frecuencia, donde estaban los ninchú. Y se quedaban mirando a las hijas de éstos. Un día Sabasëba lo notó. Entró en el río, sacó dos hijas de los ninchú y se las entregó a los dadabbó, pues no tenían mujeres, para que se casasen con ellas²¹⁵.

214. Lo mismo que ocurre con los Taibabióyi, también nuestros informadores dan crédito a la existencia de los Sitbayí y afirman, con absoluta certeza, haberles visto. De nuevo Akairagdóu, Luis Asebo y Agustín describen con todo detalle sus rasgos característicos. Creemos que la tradición mitológica barí pudo haber encontrado un punto de apoyo en el misterio que rodeaba las cuevas de los guácharos, a las que ya nos hemos referido. Pudieron haber apreciado pisadas de otros barí que hubiesen estado allí cazando... y la fantasía crearía ese otro mundo maravilloso de los Sitbayí para dar respuesta a su asombro. También aquí debemos matizar cuando algunos de nuestros informadores afirman que aquéllos son «barí». Se refieren a que son personas, pero no del grupo étnico propiamente «barí», puesto que nacieron de las cenizas de la viejecita.

215. Los barí se quedan asombrados de que los blancos, cuando los visitan, siempre hacen alusión a la abundancia de agua de sus territorios. Quizá esto

• *Karima*. Son parecidos a los hipopótamos, pero en la mitología barí son tenidos como personas. Viven debajo de la tierra, no en el agua, como les mandó Sabasëba, cuando salían de las cenizas de la viejecita. Beben mucha agua, tienen la boca muy grande, muy ancha. Con frecuencia se hunden en el agua y seguidamente suben arriba. Comen al atardecer, al caer el sol. Cuando se meten en el agua, soplan y sube rápidamente ésta. Fuera del agua pueden comer a los barí, cuando los agraran; lo comen todito, con huesos también. Sabasëba les mandó comiesen a los barí que no cumpliesen el precepto de no juntarse con sadóyi como él se lo había indicado en los tiempos primordiales ²¹⁶.

• *Bachirukdú Atáida*. Es el papá del zamuro blanco. También éste parece animal, pero es persona. Lleva siempre un pequeño canasto colgado del cuello, donde recoge todo: ratones, culebras, carne de barí muerto. Tiene sus conucos en el «Barún Aschuá». Los zamuros blancos después de salir de las cenizas de la viejecita, subieron dando vueltas rápidas hacia arriba, llevados por las alas del viento hasta la región que les indicó Sabsëba para ser su morada. Vive con su familia. Come durante el día, y lleva a su casa lo que le sobra. Dentro de la mitología barí el zamuro blanco parece desempeñar una función interesante, que no se manifiesta con toda claridad y en todas las circunstancias. El barí siempre ha tenido respeto por él: no lo mata, según su tradición. Después de muerto un barí, su carne es recogida por él y la lleva a su casa, hecha de palma chiquita. Desde allí arriba, vomita la carne del barí muerto que rejuvenece entre sus parientes Basunchimba ²¹⁷.

• *Bagchiba Atáida*. Es el papá del zamuro negro. Como le mandó Sabasëba al salir de las cenizas, vive con su familia en «Barún Aschuá», donde también tiene conucos que cultiva. Se alimenta de ratones, culebras... y, al contrario del zamuro blanco, come a los barí, vivos o

les ha hecho pensar en que en los territorios de aquéllos reinase la sequía; y haya podido arrancar de aquí la alusión a que los blancos venían a recoger agua a donde viven los barí. Ciertamente, es algo a lo que constantemente se alude en las primeras referencias de este pueblo.

216. No hemos escuchado de nuestros informadores el origen que A. de VILLAMAÑÁN (*Cosmovisión...*, 7) da a los «karíma»: «Cuando los barí se juntan con una mujer que está en el período de la regla, al morir, de sus huesos salen los *karíma*...». Únicamente se hace relación a la prohibición de juntarse con los sadóyi. Como animal mitológico, es difícil de precisar.

217. Se nos comunica que, quizá, el dejar a los muertos sin sepultar, tendría su posible origen mitológico en facilitar la tarea al zamuro blanco.

muestrados. También él come durante el día y lleva un canastito para depositar lo que le sobra y llevarlo a su casa. Una vez que se ha hartado, lo vomita desde allá arriba.

1.4.6. Los *animales* son los que aparecen en escena en último lugar en este «gran teatro del mundo», surgido de las cenizas de la viejecita. El mito sigue manteniendo esta línea de observación directa de las realidades y acontecimientos extraordinarios con los que los barí debían contar en su vida. Entre los seres con los que tenían que compartir su vida en la selva sobresalen *los animales*. Todos ellos surgen de las cenizas de la *Sibabió*. Los distintos relatos míticos referentes a ésta hacen constar que, ya dentro de las mismas cenizas, se dejaban percibir sus signos respectivos.

Es interesante apreciar cómo, al salir los *dadabbó*, se anuncia también la presencia de los animales que no eran propios del territorio barí: caballos, vacas, mulas, ovejas, perros... Todos salen junto a los blancos, emitiendo cada uno de ellos sus señales características. Entre la enumeración de los animales que surgen de las cenizas, se hacen destacar cochino de monte («Rukchí»), monos de distintas clases («Surchána —nombre genérico del mono común—, «Brasí» —cara blanca—, «Kámaskógda» —araguato o capuchino—, «Bisúi» —cuche—; «Kochigbá» —cuche rojo—); tigre («Daba»); danta («Erakbá»), culebra («Chiddú») y mucho ganado... A todos y cada uno Sabasëba les da su nombre y les va indicando su función específica.

Los monos «Durubiá» salen corriendo, saltando y brincando: «tic, tic...». La danta («Erakbá»), sale de las cenizas de un palo, produciendo un ruido imponente: «tuc, tuc, tuc...». Los perros, a su vez, se dejan sentir por sus ladridos habituales: «guau, guau, guau...». También Sabasëba les va dando a cada cual su compañera. Así, a la mujer del cochino de monte le dijo: «Tú serás la mujer de cochino de monte». También aquí vuelve a ocupar su debido puesto de ordenador Sabasëba, que va indicando a cada uno su lugar geográfico y la misión que debe cumplir en la selva. A unos los envía a los montes, a otros los destina a los ríos, a los árboles, a las nubes, al cielo... De esta forma, toda la tierra se pobló de animales. Y desde entonces, se explica por qué cada uno de ellos vive en sitios determinados y no en otros y se conduce de la forma que Sabasëba les indicó. Por ejemplo, desde entonces, la danta, cuando corre, mete mucho ruido, como lo efectuó cuando salía de las cenizas.

Pero la obra de Sabasëba no podía quedar imperfecta. Según la mitología barí, una vez que salieron todos los animales de las cenizas de la viejecita, se dispuso a perfeccionarla, dándole sus últimos retoques. A este propósito resulta curiosa la explicación que el mito barí propone para diferenciar los animales domésticos de los no domésticos. Sabasëba hizo un pozo del que comenzó a surgir agua abundante y construyó un gran charco de barro. Vinieron muchos animales a beber del agua barrosa («Babá») que Sabasëba les había preparado y quedaron mansitos. Son los animales domesticados por los blancos y que no son dañinos. Mientras, Sabasëba seguía observando. Se iban acercando danta, oso, cochino de monte, báquiro, mulas, caballos, perros, vacas, gallinas... Otros, en cambio, no se acercaron a beber del agua barrosa, porque se lo impedían otros animales. Y se quedaron bravos, como el tigre. Otros, en fin, permanecieron con la boca cerrada, se les atragantaba el barro. Fueron los animales que contienen veneno y son dañinos, como algunas culebras y otros animales: los que hoy siguen picando a barí, produciéndoles la muerte o los tragan cuando los encuentran en la selva desamparados...

Sabasëba se dedicó, también, a perfeccionarlos y a hacerles la manicura. Así, al cochino de monte, que, al principio no comía ni corría, le puso dientes especiales y le colocó las uñas, con lo que le capacitó para comer de todo y para correr tan rápido, como lo hace en la actualidad. La obra de Sabasëba quedaba, de esta forma, completa.

Una vez más, se manifiesta en este mito su intencionalidad religiosa en el modo anteriormente explicado. Los relatos mitológicos barí se sitúan en los mismos propósitos de todo lenguaje mitológico: pretenden acercarnos a los orígenes desde la situación existencial actual. No importa de qué naturaleza sea dicha situación. Por muy trivial que se nos presente, con tal que esté afectando vitalmente a la vida del grupo, puede provocar una experiencia personal y comunitaria tan profunda que sitúe a aquél en actitud de búsqueda de fundamentación. Y lo hace remitiendo a hechos ejemplares, modélicos en los que irrumpieron seres sagrados y, gracias a los cuales, la vida social y cultural del grupo adquiere sentido. El mito barí sobre el origen de los otros grupos étnicos, así como de los animales, nos revela, aun en sus mínimos primordiales, este clima de remitirnos, simbólicamente, a los tiempos primordiales en los que Sabasëba vivía junto a los barí, y en los que organizó el mundo existente, dándole forma y señalando a cada ser

su propio nombre y su misión, integrándolos en la unidad solidaria del cosmos ²¹⁸.

1.5. *Mitos de transformación*

Muy parecidos a los mitos de origen de la naturaleza son los llamados mitos de transformación y etiológicos, en los que describen, por ejemplo, la transformación de personas en monos, etc., con una finalidad bien precisa: fundamentar comportamientos particulares de animales...

Los barí, en su contacto con la naturaleza, quedaban sorprendidos y extrañados ante ciertas características de algunos animales y otros seres con los que de continuo contactaban en la selva. De ahí que acudiesen, en sus relatos míticos, a la creencia en las transformaciones de personas en animales, piedras, etc., cuyas formas de ser y de reaccionar les causaba asombro.

Estas particularidades las funda en hechos primordiales. En tiempos antiguos, cuando aún andaban entre los barí personajes míticos y sobrenaturales (extraordinarios), sucedieron acontecimientos que son los que dan razón y fundamentan tales situaciones. Con cierta frecuencia, además, tales relatos llevan una fuerte intencionalidad moralizante. Son sucesos primitivos con los que se pretende condenar ciertas actitudes poco concordes con los ideales o valores del pueblo barí, tal como los transmite su tradición.

Tales relatos nos refieren transformaciones míticas de algunas personas barí en animales especiales, u otras realidades que chocaban a su manera de concebir la naturaleza. En la mitología barí son abundantes. Cada anciano narrador los remodela según su propio gusto e imaginación, ofreciéndonos, así, distintas perspectivas de un mismo fenómeno ²¹⁹. Recogemos, a continuación, algunos de ellos.

218. Cada narrador procura dar rienda suelta a su fantasía al tratar de determinar el porqué del modo de ser y de comportarse de los distintos animales que surgen de las cenizas de la viejecita. Así, este mito suele prolongarse durante tiempo indefinido. Pero lo que más resalta en él es el sentido de observadores profundos de la naturaleza, cualidad barí que nunca subrayaremos lo suficiente.

219. En los mitos de transformación de otras culturas, la persona transformada suele tener la posibilidad de volver a recuperar su primera situación humana, si ha cumplido ciertas normas. En los mitos barí no se da tal posibilidad.

1.5.1. *Algunos barí se convierten en "Barischugschá" (monos marimondas)*

Lo cuentan de la siguiente manera:

«Un día venían Sabaséba y Nandóu del monte de trabajar y se encontraban fatigados y con hambre. Encontraron, entonces, a algunos barí que se habían subido a un árbol para comer frutas dulces. Sabaséba, que tenía mucha hambre, les pidió que les tiraran algunas frutas para comerlas. Pero los barí les tiraban sólo las cáscaras. Cuando Sabaséba y Nandóu vieron que los que estaban en el árbol no les querían tirar frutas dulces, golpearon el árbol fuertemente con machetes. Entonces, los barí que estaban en el árbol sintieron miedo y se bajaron porque creyeron que les iba a matar. Y comenzaron a brincar. Pero, entonces, Sabaséba cogió un arco y les flechó a toditos, cayendo en tierra. Cortó, luego, el arco por la mitad y se lo clavó por detrás a cada uno de los que allí estaban, en el mismo recto, poniéndoselo de rabo. Les untó las manos, los pies y los rabos con petróleo y en la frente les puso una cosita blanquita, como algodón. Y les dijo a todos: "Vosotros os volveréis monos y barí os comerá". Ellos, entonces, echaron a correr y a saltar por los árboles y así se convirtieron en "Barischugschá" (monos marimondas). Desde entonces, los barí cazan marimondas que tienen rabo, piernas y manos muy negras y la frente un poquito llana y blanquita...».

La intencionalidad de este relato es clara. Los barí se encontraban en la selva con esta clase especial de monos y, para dar sentido a su forma de ser (es curiosa la observación del detalle de las cáscaras), acuden al mito de los orígenes de los mismos. Se debe a que, en aquellos tiempos en los que vivía Sabaséba entre los barí, ocurrió este hecho notorio, gracias al cual se explica la existencia y particularidades de aquéllos. ¿Cómo podría explicarse lo que los barí actuales se encuentran, si no fuera porque, en aquellos tiempos, sucedió lo que cuentan los ancianos?

Creemos, también, que en este mito se revela una crítica a la forma de comportarse aquellos barí, indigna de los ideales comunitarios tan enraizados en su cultura. Con lo que se pretende fundar el comportamiento de ayuda y benignidad con el necesitado, tan característico en ellos.

1.5.2. *Algunos barí se convierten en "Boróbarí"- "Káma"- "Kámas-kógda" (araguatos)*

Nos lo narran de esta forma:

«Otro día, Sabasëba venía también cansado de trabajar y sintió hambre. En el camino se encontró a unos barí subidos a un árbol, comiendo frutas y les pidió que le diesen algunas para saciar su hambre. Pero ellos tampoco quisieron regalarle frutas. Y Sabasëba hizo con ellos lo mismo que con los monos marimondas. Pero, además, les untó con achote todo el cuerpo. En la garganta les colocó una totumita, colgándosela de ella, para que pudieran cantar. Y Sabasëba les dijo a todos: "Vosotros os volveréis monos, y barí os comerá". Desde entonces, algunos barí se convirtieron en "Boróbarí" - "Káma" (araguatos), que llevan todo negro y una especie de pelota en la garganta. Y los barí comen de estos monos hasta saciarse».

De nuevo aparece en este relato la intencionalidad evidente de querer fundar los caracteres de esta especie de monos y por qué los barí comen su carne. Creemos, también, que, tras este mito, se esconde la proclamación de los ideales comunitarios que hemos visto en el anterior ²²⁰.

1.5.3. *Algunos barí se convierten en "Sagbá" (lapa) y "Baríboró" (araguato)*

Nos lo relatan de la forma siguiente:

«Una vez había una mujer casada con un hombre. Pero otros dos barí quisieron tenerla por mujer suya. Y engañaron al que era su marido. Lo invitaron a cacería por la noche y en el monte lo mataron. Pero Sabasëba los castigó, diciéndole a uno: "Tú te convertirás en lapa ('Sagbá'). Andarás de noche y te matará barí". Al otro, en cambio, le clavó la mitad de su arco atrás, en el recto, y le dijo: "Tú te convertirás en

220. A. de VILLAMAÑÁN (*a. c.*, 7) consume este mito de la siguiente forma: «Los barí y Sabasëba comenzaron a comer monos de estas dos clases hasta hartarse. Después Sabasëba botó los huesos de estos monos, unos hacia la sierra, otros hacia el llano; como cayeron más hacia el llano por eso hay allí más clases de monos». Esta conclusión la hemos escuchado sólo de Akuéro. No obstante, creemos que dicho detalle está en la línea misma de la intencionalidad del relato; por lo que podemos admitirla como justa, de acuerdo con la tradición.

araguato ('Baríboró'). Chillarás y cantarás como persona durante el día". Desde entonces, la lapa se esconde durante la noche, como barí, y el araguato chilla como una persona durante el día».

En el presente relato, no se pretende condenar el que los barí de los que nos habla quisieran tenerla como mujer suya. No se encuentra, por tanto, aquí apología alguna de la monogamia, como podría concluirse acriticamente de esta narración. Sabemos que la sociedad barí miraba con normalidad la poligamia en ciertos casos, como ya hemos analizado en la parte anterior de nuestro trabajo de campo. Se pretende fundar el modo de ser y el comportamiento característico de estas dos clases de animales, frecuentes en el territorio barí. Por otra parte, el castigo infligido por Sabasēba es por no respetar al marido y haberle dado muerte, lo que nunca podrá hacer un barí con los de su propio grupo étnico. El relato vuelve aquí a proclamar unos valores de respeto hacia la vida de los de su propio pueblo, tan insistentemente exigido por Sabasēba en aquellos tiempos primordiales²²¹.

1.5.4. *La cabeza quemada de un barí se convierte en "Tarikbímomó"*²²²

El presente relato nos lo cuentan así:

«Una vez estaba una viejecita zamuro negro cocinando la cabeza de un barí. Pero, mientras cocinaba, se durmió y cayó la olla en el fogón. Cuando la viejecita se despertó, quiso comer la carne, pero estaba muy quemadita. Sabasēba, entonces, convirtió la cabeza quemada en "Tarikbímomó». Desde entonces, éstos andan desnudos o con vestidos rotos, cantando continuamente y pidiendo con su canto suave de "Tarikbí... Tarikbí..." guayucos ("Tarikbá") y faldas de mujer ("Dukdúra"). Viven en "Sabagdá-Bibarú", tiene conucos como los barí, con guineo y yuca, que cultivan. Tiene mucho miedo al catabre y estera, porque creen que son monstruos. Por eso, no se arriman a los bohíos. No hacen mal a los barí. Antiguamente enseñaban a barí a subir donde están los monos "Scharába" para cazarlos».

221. «Sagbá»: en Venezuela se llama «lapa». Se refiere a «paca», animal mamífero roedor, cuya carne es muy estimada entre los barí.

222. «Tarikbímomó»: desconocemos el nombre científico de este animal.

El presente relato no contiene sentido alguno moralizante. Dentro de la mitología barí incumbe al zamuro negro comer a barí muerto, como ya hemos visto. Su intencionalidad es exclusivamente fundante del modo de ser de los «Tarikbímomó»: de su forma y su canto.

1.5.5. *Dos barí se convierten en "Kariká" (ardita) y "Tainbiribí" (pajarito)* ²²³

Nos lo narran de la siguiente manera:

«Un día dos barí, llamados "Arríra", intentaron cohabitar con la luna; pero no pudieron, porque la luna estaba muy fría. Al bajar de allí arriba, Sabasëba los convirtió a una en ardita ("Kariká") y al otro en un pajarito ("Tainbiribí"). Desde entonces, la ardita anda inquieta, viva y muy ligera por los árboles. Y dicho pajarito no hace más que volar continuamente».

Tampoco en este mito se nos presenta intencionalidad alguna moralizante. Sólo alude al modo de ser y comportarse dos animales que intentan fundar en su tradición mitológica por este acontecimiento ocurrido en los tiempos de Sabasëba. El deseo humano de habitar en la luna, lo analizaremos más adelante.

1.5.6. *Los "Akabó" (o "Akabónbarí") se convierten en pájaros* ²²⁴

Nos los relatan de formas diversas. Una de ellas dice así:

«En la región de las nubes ("Borába"), existen personas que nacieron de las cenizas de la viejecita, con su conuco allí arriba como los barí tienen en la tierra los suyos. A veces, vienen sobre los bohíos de los barí, durante el día, en forma de pájaros grandes, llevándose en brazos a las niñas. Allí las crían y se casan con ellas».

El presente mito sigue la misma línea de fundación del comportamiento de ciertos pájaros, sin relación alguna moralizante ²²⁵.

223. «Tainbirí»: desconocemos, también, el nombre científico de este pajarito.

224. El nombre de «akabónbarí» no debe llevarnos a la confusión de creerlos pertenecientes al grupo etnológico barí. Se trata de pájaros-personas (personas transformados en pájaros). Desconocemos su nombre científico.

225. A. de VILLAMAÑÁN, *a. c.*, 15, atribuye a los «akabó» algunas funciones, como la de maltratar a los barí tirándolos en un lugar donde hay muchas espigas, que, según nuestros informadores, no les corresponden.

1.5.7. *Los "Okachikbá" (águilas nocturnas) se transforman en pájaros grandes parecidos a los zamuros*²²⁶

Lo cuenta de la siguiente forma:

«Los "Okachikbá" salieron de las cenizas de la viejecita. Son muy parecidos en su forma de ser a los barí, aunque mucho más altos. Sabasëba los mandó vivir en el aire y hacer sus casas en las copas de los árboles muy altos. Son enemigos de los barí. Por eso, cuando los barí juegan de noche y molestan a los demás, se transforman en pájaros grandes, vuelan sobre el bohío, agarran a los barí que incomodan como si fuesen pollos, se los llevan a las copas de los árboles, les parten por medio de las piernas, rajándolos, y los tiran hacia abajo. Por la noche se juntan con mujeres. Cuando cantan durante la noche, lo hacen como cuando los burros rebuznan».

En este relato, la transformación de estas personas en águilas nocturnas mira, sobre todo, al aspecto moralizante. Trata de poner en guardia a los barí que causan molestias con su comportamiento en el bohío durante la noche. Es una intencionalidad particularmente ejemplarista comunitaria: cómo no deben comportarse los barí durante la noche en el bohío, so pena de sufrir esos castigos que encargó Sabasëba propiciar mediante los «Okachikbá». Pretende reforzar por qué deben respetar el descanso de los miembros de la casa comunal²²⁷.

226. A. de VILLAMAÑÁN, *c. c.*, 15, lo confunde con los "ogsaitokachigbá" que, al parecer, son personajes maléficos, con cuernos... y con las características del diablo, tal como lo representa la tradición cristiana popular. Podría haber en esto un posible influjo cristiano debido a las coincidencias concretas que manifiestan. O, también, una posible traducción en cristiano por parte de los misioneros de otra realidad semejante entre los barí. Israel, Francisco, Alirio y Kairo afirman no haber oído nada sobre estos personajes.

227. Creemos que el mito refleja una situación social real de posible descontento de la comunidad, respecto al comportamiento de algunos de sus miembros durante el tiempo de descanso en el bohío. El mito tendería a fundamentar, con hondo sentido moralizante, por qué los barí deben comportarse bien durante la noche en la casa comunal. Son detalles que conviene tener en cuenta para salir al paso del «paraíso perdido» por el que, como hemos visto, algunos abogan con añoranza.

El relato puede considerarse como uno de los más bellos de su mitología y más propio para analizar el sentido y la estructura fenomenológica de los mitos, junto a las costumbres de los barí. Basta con insinuar algunos rasgos. El mito, hemos afirmado, no procede por lógica cronológica ni de contenidos. En efecto, extraña la facilidad con que dicho personaje se presenta en el bohío, no coincidiendo con el modo recatado de ser del pueblo barí. Se nos indica, también, las distintas costumbres y funciones según el sexo (son las mujeres las encargadas de recoger el ají...).

Pero lo que fundamentalmente se intenta en este relato, como lo hemos indicado antes, es dar respuesta a un fenómeno de la naturaleza inanimada que les llamaba poderosamente la atención. Encuentran, así, satisfecha su curiosidad ante éste o parecidos fenómenos, a los que aplican este mismo esquema mitológico, prescindiendo del espacio geográfico en que se encuentren. Nos revela, también, este mito concreto la proclamación de la exigencia comunitaria ante cualquier ataque al grupo o a alguno de sus componentes. Reacciona con rapidez todo él, como deben hacer hoy día los barí ante parecidas circunstancias. Por último, los narradores oficiales tratan de aplicar este mito, a situaciones actuales, presentando una conclusión moralizante: el barí no debe ir nunca solo a cazar por la selva. Se encuentra en peligro constante.

2. MITOS CULTURALES

Otra de las experiencias humanas que esperan respuesta profunda es la de los bienes culturales de un pueblo: la realidad socioeconómica en que vive, de la que depende y en la que se manifiesta su situación cultural necesita ser fundamentada. ¿Cómo se podría explicar la situación social y económica actual, si no fuese porque, en los tiempos primitivos, hubiesen ocurrido algunos acontecimientos que la originaron?

El pueblo barí responde, también, a esta pregunta, intentando fundamentar la vida sociocultural en todos los elementos más representativos, mediante narraciones etiológicas culturales que constituyen el núcleo de su cultura y en las que traducen tradicionalmente los valores característicos de su propia etnia. Los relatos sobre el origen de los bienes culturales presentan una especie de carta fundacional que legitima todas las instituciones socioeconómicas a las que se refieren. No se trata, por tanto, de meras explicaciones etiológicas sobre cuándo,

1.5.8. *Una persona —no bari— convertida en "Uaiba" (montaña con figura de hombre)*

Los mitos de transformación no cuestionan sólo la forma particular de ser de ciertos animales, sino también de la naturaleza bruta, inanimada, con tal que presente signos que causen extrañeza y asombro. También en los mitos bari se encuentran relatos que, intencionadamente, pretenden explicar, fundar ciertos fenómenos extraños, acudiendo a los tiempos primordiales en los que se sitúan siempre aquéllos. Entre los distintos relatos, escogemos como muestra el siguiente. Nos lo relatan de esta forma:

«Cuentan los ancianos que, en tiempos antiguos, cierto día salió un bari de caza y se encontró con otra persona no bari, salida de las cenizas de la viejecita, que le preguntó: "Tú ¿eres sabroso?". Y le mató dándole con un hacha en la espalda. Se lo cargó en sus espaldas y se lo llevó para cocinarle. Otro día, vino al bohío bari. Se echó a dormir en el chinchorro. Entonces, la gente se enteró de que era el que había matado y comido al bari e intentó matarle a él. Cuando ya estaba dormido, le ataron con bejucos por el cuello, el cuerpo y las piernas. Los hombres comenzaron, después, a tirarle flechas, muchas flechas y a darle con machetes... Pero todo esto se partía y se volvía contra ellos. Rebotaban las flechas en el hombre aquel como si fuera una piedra muy dura. Por fin, se les ocurrió una idea feliz: fueron las mujeres a buscar mucho ají picante al monte. Y, cuando ya todo estaba preparado, hicieron un gran fuego en el bohío, quemaron todo el ají y salieron todos del bohío, cerrando bien todas las puertas menos una. Entonces, aquel hombre comenzó a respirar profundo, muy profundo (nuestros narradores imitan los respiros que hacía aquel hombre)... Después comenzó a toser con el ají, al poco tiempo, le entró como ansias de respirar hasta que se murió de asfisia. El bohío se quemó todito, junto con el hombre, convertidos ambos en pura piedra. Los bari marcharon, entonces, todos de aquel lugar a construir otro bohío en otra parte. Y, desde entonces, el bohío aquel, junto con el hombre, se convirtió en "Uaiba", en montaña con rocas puntiagudas y de forma muy particular»²²⁸.

228. A. de VILLAMAÑÁN, *a. c.*, 15-16, presenta este relato con algunos detalles que no cambian en nada la intencionalidad del mismo. Entre los alimentos que señala como propios: miel y frutas (15).

dónde y cómo surgieron aquéllas, sino que, también, se pretende legitimarlas desde aquellos tiempos primordiales, a la vez que se justifican como modelos de comportamiento con los que el pueblo barí se ha identificado culturalmente a través de su historia.

2.1. Aspectos sociales

Hemos visto la respuesta mitológica que la tradición barí ofrece sobre el origen de su etnia. Pero en su vida social se encuentran elementos representativos que necesitan ser fundamentados e integrados en un tiempo especial primigenio, mitológico. Son los aspectos sociales que hemos examinado desde el punto de vista meramente descriptivo en la parte anterior de nuestro estudio. Aquí los analizamos bajo la perspectiva de su estructura significativa religiosa.

2.1.1. Iniciación

La importancia de los ritos de iniciación en las culturas primitivas es reconocida hoy por toda la literatura antropológica. Por lo que respecta a la *Fenomenología del hecho religioso*, su estudio va logrando cada vez mayor interés²²⁹.

El primer fenómeno enigmático con que el hombre que busca seguridad religiosa se encuentra es el del misterio de la vida y su posterior desarrollo.

La mitología barí, al acercarse a este fenómeno, hace entrar en escena a un personaje interesante, pero de naturaleza un tanto extraña y no totalmente clarificada: *Dababosá*. Nos lo presenta en íntima relación con el misterio de la vida barí y su ulterior desarrollo: nacimiento—crecimiento—participación tribal.

Todos los relatos lo introducen de forma sugestiva: «Dababosá venía vestido de tigrío». Y todos coinciden en hacerle venir «de don-

229. Para el tema de los ritos de iniciación desde la perspectiva fenomenológico-religiosa, puede consultarse: A. Van GENNEP, *Les rites de passage*, París 1909; M. ELIADE, *Naissances Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, París 1959; Id., *Mitos, sueños y misterios. Revelaciones sobre un mundo simbólico y trascendente*, Buenos Aires 1961; Id., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973², 155-169; Id., *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires 1973, 85-120; Id., *Tratado de Historia de las Religiones*, II, Madrid 1974, 213 ss.; G. van der LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires 1964, 184-197; C. BLEEKER, ed., *Initiation*, Leiden 1965; E. O. JAMES, *Introducción a la Historia comparada de las religiones*, Buenos Aires 1973; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 195-220.

de sale el sol». Pero es importante subrayar desde ahora que todos ellos insisten en que no es tigrito, en realidad, sino persona. Cada día, cuando venía a visitarles, antes de llegar al bohío, se transformaba en el bosque, entre las matas de yucales, en tigrito: se revestía de piel de tigre meneando su rabito como lo hace aquél. Tan pronto terminaba su misión, otra vez fuera de la casa, entre los matorrales de yucales se transformaba de nuevo en persona y marchaba por los aires a su casa, «hacia donde sale el sol».

¿Cuál es, en concreto, la función que desempeña *Dababosá* en la cultura barí? La de servir de maestro en el misterio de la vida. Los relatos narran cómo *Dababosá* aparecía con motivo de las mujeres en estado. Cuando una mujer barí estaba en cinta, venía cada día durante meses a lamer el vientre de la futura mamá. Una vez que ésta había dado a luz, le asistía en su parto, para curar sus hemorragias y cuidar del recién nacido. El mito nos lo describe lamientdo con su lengua la sangre de aquélla y al niño, que cuidaba con todo esmero, ante la extrañeza del papá y del tío materno. Luego, cogía al niño(a) entre sus dientes, como un tigre agarra a su presa, y lo transportaba con él «hasta donde sale el sol». Allí le daba un baño especial con el que crecía rápidamente.

A los pocos días (los relatos nos indican entre tres y cinco días), lo volvía a traer a sus papás, «ya mayorcito». Los primeros sorprendidos eran sus papás, al ver que su hijito(a) había crecido de tal forma en tan poco tiempo y de modo tan misterioso.

Cada día se lo traía a sus papás para que lo viesen, al mismo tiempo que el hijo(a) les traía suculentos alimentos propios para la mamá: tonino, paletón, doncella... tortuga, monos, yuca... para que ella no tuviese que trabajar y descansase.

Otra misión que *Dababosá* desempeñaba era la de enseñar a papá «el secreto»: el modo de utilizar terapéuticamente el tabaco, sobre culebras que pican mortalmente, sobre carreras, sobre los «schumbrá-ba» (enanitos que viven debajo tierra y producen enfermedades a los niños)... En una palabra, sobre todo lo que significa «iniciación a la vida del grupo».

Todas estas funciones las estuvo desempeñando con fidelidad hasta que surgió lo inesperado. Un día, *Dababosá* pretende casarse con una muchachita barí a la que él había atendido. Algunos jóvenes barí se molestaron e intentaron matarlo. Le prepararon una emboscada y, mientras llevaba a aquélla, le flecharon. Pero *Dababosá* se recuperó.

Marchó con la niña por el aire y allí, en su casa —«donde sale el sol»— es debidamente atendido; se baña en un agua especial y recobra su salud. Desde entonces, *Dababosá* no vuelve más a ocuparse de su misión y los barí, como atestiguan los relatos, ya no fueron atendidos por él. De ahí explican la situación actual: las normas que observan los barí en todo lo referente al embarazo, al parto de las mujeres, crecimiento de los niños..., como, también, la aplicación terapéutica del tabaco.

Si los jóvenes barí no se hubiesen comportado de forma tan indigna con él, *Dababosá* les hubiese seguido adoctrinando en todo lo referente al misterio de la vida; las mujeres no sufrirían durante su embarazo, y parto; los niños crecerían guapos y pronto y los papás sabrían todo lo referente a las curaciones, como aquel maestro les enseñó.

Este es el esquema fundamental de los relatos sobre *Dababosá*. Cada narrador lo adorna, luego, según su peculiar fantasía y situación.

¿Qué intencionalidad profunda, «religiosa» nos revela? Antes de nada, conviene dejar bien claro que, a pesar del misterio particular en que se presenta este personaje, no es Sabasëba, sino su delegado. En todos los relatos y comentarios que hemos recogido de los ancianos aparece evidente que es Sabasëba quien le encomienda dicha misión con todos los pormenores. Es un personaje que aparece siempre al servicio de una misión que le viene dada por Sabasëba: «¡Cuida de las mujeres barí embarazadas, y de sus niñitos; enseña a los papás los secretos de la sangre, del tabaco y de los schumbrába. Sabiendo estos secretos, los barí se curarán después!».

También es Sabasëba quien, después del contratiempo ocurrido a *Dababosá* con los jóvenes barí, le aconseja: «Tú les has hecho bien. ¿Por qué te flecharon? No los visites más».

Sabemos, por otra parte, que entre los barí existía la costumbre de atender a la mujer durante sus menstruaciones con algunos ritos de separación y atención, traducidas, también, en ciertos tabús, particularmente de alimentación. Igualmente, existía la costumbre, ya analizada en la parte anterior de nuestro estudio, del rito de madurez para los jóvenes de ambos sexos: imposición de nombre, junto a la entrega del «tarikbá» y la «dukdúra». Con ello se significaba el reconocimiento oficial de dichas personas como miembros efectivos de pleno derecho a integrarse en la vida del grupo; se les consideraba «otros hombres», con «modos de ser distintos» a lo que representaban hasta entonces.

Se justifica, así, esa nueva vida, rejuvenecimiento, signo de algo distinto, sagrado.

Creemos que el esquema fundamental que presentan estos relatos sobre *Dababosá* nos está proyectando, en todo este ambiente de misterio (retirado al mundo extraño, de los dioses, Oriente, secretos, separaciones, bosque, matorrales, presencia del tío materno, constante alusión a los ritos de agua, baños...), a la fundamentación de todas las instituciones sociales iniciáticas en los tiempos primordiales²³⁰. Precisamente «por ello curamos nosotros ahora», nos dice uno de los relatos sobre *Dababosá*. Con ello se pretende su justificación. Lo que ellos hacían se fundaba porque así se hizo y se mandó hacer desde el principio. Al mismo tiempo, se explica etiológicamente por qué el pueblo barí actual se encuentra en situación decepcionante: sin poder atender debidamente a las mujeres embarazadas, a las parturientas, a los niños recién nacidos, y a todo lo referente a las curaciones o a la sangre.

Por lo que respecta a la representación de dicho personaje en tigre, no es en la tradición barí la única cultura en que lo encontramos. Se halla, también, en los ritos de iniciación de algunos otros pueblos primitivos²³¹.

230. Sobre el hecho de los ritos de iniciación entre los barí, sobre todo de pubertad en la mujer, existe algún recuerdo, si bien no muy definido, en algunos componentes de la Comunidad de Bokshí. En concreto, Juana nos proporciona el detalle de que la mamá llevaba a la muchachita al monte, donde le enseñaba algunos detalles de cocina, cuidados de la casa, trabajo femenino... No obstante, esa iniciación se acostumbraba a realizar, más bien, en el bohío. Sobre otros detalles en relación a este tema, ya hemos indicado algo en la parte anterior de nuestro trabajo de campo.

Lo que sí aparece con claridad en todas las narraciones mitológicas y en las informaciones de los ancianos es la alusión a la misión eminentemente iniciática de *Dababosá*. A él se atribuyen ciertos ritos actuales, lo mismo que se considera de fatales consecuencias el comportamiento de aquellos jóvenes con *Dababosá*. Las coordenadas en las que se mueve este mito son claras: explicación de lo positivo (atención a mujeres en estado, niño recién nacido...) y de lo negativo (por qué no se llegó a perfeccionar esta iniciación que haría felices a los barí en muchos aspectos de su vida). Todos ellos reconocen que *Dababosá* tenía intención, según el mandato de *Sabasēba*, de comunicarles más secretos...

231. Cf. M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios...*, 237. Eliade lo interpreta como encarnación del antepasado mítico, cuya función principal es la de ser maestro de iniciación. La interpretación que R. Jaulin hace del «raptó de la muchacha» por «el tigre», en la que trata de descubrir elementos de zoofilia, nos parece infundada críticamente y poco acorde con un análisis detenido del mito sobre *Dababosá* (cf. R. JAULIN, *La paz blanca*. Introducción al etnocidio, Buenos Aires 1973, 64).

2.1.2. Casa comunal ("Soái-kái")

Veámos en la parte anterior cómo la casa comunal barí («Soái-kái») era todo un símbolo de su organización social interna. En correspondencia con la importancia que le atribuían, los relatos barí nos narran, también, su origen mitológico. En él se pretende basar el modo de proceder en todo lo referente a su construcción y forma de habitarla.

Antes de su construcción, existiendo ya el sol, la luz, los barí no tenían bohíos, ni chinchorros, ni esterillas. Habitaban en casitas semejantes a las de los yukpa y dormían en el suelo como éstos lo hacen. Pero en aquel tiempo en que Sabasëba estaba organizando la tierra, el cielo e instituciones sociales, encargó a otro personaje importante de la mitología barí, llamado *Kassóso*, que se dedicase a todo lo referente a preparar una casa digna para el pueblo barí. Así recibió el mandato de Sabasëba: «Tú construirás casa a los barí y les enseñarás a construirla, así como a hacer chinchorros, esterillas... y todo cuanto se relacione con aquélla».

Seguidamente Sabasëba, como el mejor arquitecto, le fue detallando el modelo perfecto de la misma: palos que utilizaría, colocación de los mismos y de los distintos jefes o personas corresponsables de la construcción, distribución de funciones en razón del sexo, orden que debía seguirse en su ocupación, cómo deberían estar en el chinchorro... En una palabra: «todito sobre el bohío»; todo lo referente a los bienes culturales que se relacionasen con aquél.

Kassóso fue un buen maestro. Comenzó a cumplir los mandatos de Sabasëba, construyendo bohíos, haciendo chinchorros, esterillas... Todo cuanto los barí necesitaban para cobijarse sobre techo... La tarea le resultaba muy fácil. Bastaba que un grupo barí le indicase su deseo de tener bohío en tal o cual lugar, para que lo tuvieran ya dispuesto a la mañana siguiente. *Kassóso* empleaba así su tiempo: haciendo casas agradables a los barí. Pero, mientras *Kassóso* construía en la llanura, algunos jóvenes que vivían en la montaña se enfadaron con él, porque no les enseñaba a ellos. Prometieron matarle y, un día, mientras construía una casa comunal, lo flecharon. Le sacaron el corazón, colgándolo de un árbol. Estos relatos nos cuentan, a su vez, que, de su propia sangre, salieron los «*kassóso*» (gusanos de seda que se construyen sus propias casas, muy parecidas a los pequeños bohíos y que las llevan sobre sus espaldas). Su espíritu marchó al «Barún», región del cielo

donde, según la concepción barí del universo, se encuentran los Saimadoyi.

Aquellos jóvenes se arrepintieron, después, al enterarse que aquel gran maestro de construcción, *Kassóso*, tenía pensado ir también a la montaña a enseñarles, como se lo había encomendado el mismo Sabasëba.

El mito hace entrar de nuevo en escena a Sabasëba, para dar carácter fundacional al acontecimiento:

«Por haber matado a *Kassóso*, desde ahora, vosotros os construiréis vuestras casas comunales... cargando con los palos y palmera real...». Y continúa enseñándoles el modo cómo lo realizarán. Lo mismo que les había indicado *Kassóso*: material a emplear, forma de colocación de vigas, palmera, labor de los hombres, de las mujeres..., normas de comportamiento dentro del bohío, etc.

Los relatos de los ancianos sobre *Kassóso*, suelen terminar: «Y desde entonces, los barí construimos los bohíos, hacemos los chinchorros, esterillas y todo como nos lo mandó Sabasëba...; si aquellos jóvenes no hubiesen matado a *Kassóso*, éste nos haría hoy los bohíos y tan rápido como él los hacía en aquellos tiempos...».

Respecto a este relato hay que anotar que, además de subrayar la preciosa descripción que presenta sobre la transformación de la sangre de *Kassóso* en los gusanos de seda que llevan el mismo nombre, fruto de su gran espíritu observador, el mito etiológico presente responde a la misma intención que apuntábamos antes. Reenvía a la fundamentación de una institución social tan importante en su cultura. Intenta dar base profunda a unos ritos de construcción, inauguración, distribución, comportamiento, etc., tan pormenorizados como ya hemos analizado. Estos ritos necesitan ser proyectados a unos tiempos y personajes míticos, primordiales que fuesen los arquetipos de lo que los barí hacen, desde entonces, a lo largo de su historia.

Una vez más, Sabasëba aparece como el verdadero y auténtico fundador de sus instituciones, si bien encomienda sus funciones a otros personajes que trabajan, a sus órdenes, según el modelo que él les indica.

Creemos que aquí termina el mensaje «religioso» del mito relatado. Sin embargo, la imaginación de los relatores lo adornan con otros de-

tales, en conformidad con lo que hemos indicado al hablar del sistema de narrar estas tradiciones tribales²³².

2.1.3. *Ñatubái (jefe de grupo)*

Al hablar del sistema de los tabús, aludíamos a que el Ñatubái o jefe de cada grupo barí no entraba a formar parte de sistema alguno de realidades tabuizadas. Esta apreciación queda confirmada por los relatos mitológicos. En ninguno de ellos se hace referencia a aquél como tabú.

Sin embargo, esta institución, tan profundamente arraigada en la organización social barí, se hace remontar a aquellos primeros tiempos primordiales en los que vivía Sabasëba entre ellos.

La misma forma externa del bohío —distribución de los distintos palos de apoyo de éste— traducen lingüísticamente esa otra constitución interior de soporte social del grupo que cobija. Y se hace remontar también a los tiempos aquellos en los que se construía la primera casa comunal. En efecto, todo cuanto se refiere a sus funciones, como hemos ya examinado, proviene de Sabasëba. «Así lo mandó Sabasëba». La intencionalidad es clara: pretenden fundamentar, reforzar y asegurar dicha institución, tan esencial dentro del grupo. Y repetir aquel acto fundacional.

Es curioso anotar que en ninguno de los relatos mitológicos recogidos se hace mención explícita a él. Sin embargo, en nuestras conversaciones con algunos de nuestros informadores, particularmente Adolfo Akairagdóu, explicitan nombres de algunos primeros jefes y subjefes

232. En ciertos mitos sobre Kassóso parece darse importancia a la «palabra» del mismo para la realización de sus propósitos. Según algunos de nuestros informadores, aquél basaba la construcción de la casa comunal en su palabra. Decía «hágase» y la casa comunal «aparecía» inmediatamente. No admitimos la transcripción que A. de Villamañán hace de su nombre: «Gasoso»; ni hemos encontrado detalle alguno para poder afirmar lo que él mismo atribuye a algunos barí: «Según algunos salió de la sangre de los *dabaddó* (los blancos)» (*Cosmovisión...*, 17). Tampoco podemos admitir lo que escribe sobre el mismo personaje: «Fue el que cortó la piña de la que salieron los primeros "barí"...» (*Misión y antropología. El mundo según los motilonos*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 330). Por lo que respecta a la interpretación de R. Jaulin sobre Kassóso, nos parece de pura fantasía: «Es asesinado, pues, en el acto de unión de dos grupos —los lunares y los terráqueos—, acto que equivale a la instauración de la comunidad humana; la tierra tenía una función femenina, la masculinidad se eclipsaba...» (*O. c.*, 66; en esta misma línea se mueve el resto de sus afirmaciones sobre dicho personaje en pp. siguientes).

salidos de las piñas amarillas, partidas por Sabasëba. En concreto, se citan los siguientes:

Ñatubái: Anagschámadóu
 Abyíyibái: Tuaischobíndóu
 Ibáibaibái: Bitdadíndaradóu.

Estos fueron, según Akairagdóu, el primer trío salido de la piña y a los que Sabasëba les indicó dónde debían habitar en el primer bohío construido por *Kassóso*. También se nos habla de otros hombres que fueron primeros Ñatubái: Adkedóu, Sirotrobíndóu, Nischarrái, Nainsayadóu. Y entre los Abyíyibái se cita a Ansedadóu. Todos ellos ocupando, según indicación de Sabasëba, distintos sitios del territorio barí. Creemos que, aunque no aparecen en ninguno de los mitos recogidos por nosotros, forman parte de una tradición oral que remonta, sobre todo por lo que se refiere a Anaschámadóu, a tiempos muy antiguos, ya que varios de nuestros informadores coinciden en señalarle como el primer barí salido de la piña y el primer Ñatubái²³³.

2.1.4. *Grupo-integrupos barí*

El grupo étnico barí está fundado mitológicamente desde su mismo nacimiento. La familia, como célula fundamental del grupo barí, procede de las piñas amarillas partidas por Sabasëba. Es la única institución social, junto con la de los primeros Ñatubái, que se hace proceder directamente de este personaje. La piña, partida por la mitad, se asemeja en miniatura a la casa comunal. El punto de arranque del grupo étnico barí es la «familia apiñada» según su mitología de raza. Con esto, además de basar esas peculiaridades psicossomáticas, se pretendió fundar un sistema ético familiar de grupo muy particular y defender dicha institución barí, tan esencial a la misma estructura de su organización social y defender su supervivencia en el futuro. Sabasëba, según va estructurando al pueblo barí en sus principales instituciones, va

233. Jaulin recoge el nombre de «Nàxaya» como el primer Ñatubái barí, salido de la primera piña. Tampoco coincidimos con la interpretación que hace de este personaje, muy en correspondencia con toda la trayectoria de fantasía de su libro. Para esto, puede verse *o. c.*, 63 ss. Según el relato que recoge A. de Villamañán, de labios de Akairagdóu, «el primer hombre se llamaba *Kaisdódo* y la primera mujer *Ashigadabudrá*» (*Misión y antropología. Origen de los hombres y cosas del otro mundo según la tradición de los motilonos barí*, en *Ven. Mis.* 31 (1969) 269). No obstante, creemos que esta afirmación no está de acuerdo con todos los otros relatos de nuestros informadores; ni, incluso, con el que nos ofrece el mismo Akairagdóu en los recogidos por nosotros.

señalando los respectivos lugares que han de ocupar los distintos grupos al lado de sus *Natubái*. Con esto quedaba ya fundado por qué su etnia ocupaba un sitio geográfico determinado que debía respetar y, también, por qué cada grupo o casa comunal debía atenerse a dicho lugar, que se remontaba, así, a los deseos de *Sabasëba*.

En esta misma línea de fundamentación de la estructura social de grupo particular se sitúa su sistema ético peculiar, proveniente del mismo *Sabasëba*.

Creemos que, dentro de este marco más amplio, deben interpretarse los mismos preceptos y tabús del grupo. Así, matar a la niña en caso de nacimiento de gemelos, la prescripción de casarse con la mujer viuda de un hermano, los mitos sobre los castigos a los que no respeten a los *Sadóyi* en uniones sexuales, a los que no se comporten bien en ciertas circunstancias, como ser chismosos, etc..., manifiestan esa defensa de supervivencia del grupo.

Así, dentro de los mitos culturales sobresalen estos relatos moralizantes, tal como nos lo relatan los ancianos:

«En tiempos muy antiguos, había dos jóvenes *barí*. Uno de ellos tenía tres mujeres. El otro se enamoró de una de ellas. Entonces, el marido de aquéllas mató a su compañero por celos. Pero, al día siguiente, *Sabasëba* lo castigó y se murió, también, él. Desde entonces, los *barí* comprendieron que no era bueno matar a otros compañeros *barí*, ni siquiera por celos».

«Entre los antiguos *barí* había uno que siempre estaba hablando mal de los otros y molestando a los demás con sus chismes. Los muertos (*basuchimba*) lo oyeron de noche y comprendieron que no le gustaba vivir junto a los otros *barí*. Entonces, cuando aquel *barí* chismoso estaba dormido, vinieron, le robaron su espíritu y se lo llevaron con ellos para corregirle. Desde entonces, los *barí* comprendieron que ser chismoso es malo y que muchos *barí* han muerto por ser chismosos y hablar mal de otros *barí*».

La intencionalidad de estos relatos es siempre idéntica: corregir a los *barí* a causa de ciertas contiendas que tenían entre algunos de ellos y asegurar al grupo contra posibles rivalidades internas por estos o parecidos motivos.

Dentro de estos esquemas mitológicos culturales adquieren sentido los preceptos que *Sabasëba* prescribe a los *barí* y que constituyen modelos de comportamiento ético, exigidos al grupo para su propia defensa y supervivencia. Son de naturaleza muy diversa: desde los más inverosímiles hasta los más justificados y «sagrados». Pero todos ellos

apuntando hacia los mismos objetivos: justificar cómo deben comportarse los barí para identificarse como grupo proveniente de tiempos inmemoriales y ser nuevamente repetidores de aquellos ritos primitivos fundacionales, cuando vivía Sabasëba con ellos.

Entre los numerosos preceptos que éste les dispuso señalamos los siguientes:

- Construir la casa comunal como él se lo había enseñado e indicado a Kassóso.
- Plantar y cultivar los conucos, tenerlos limpios y en común, como él se lo había enseñado e indicado a Nunschundóu.
- División del trabajo, respetando la diferencia de funciones según los sexos.
- Hacer el fuego como él mismo se lo había enseñado e indicado a Ourundóu.
- Hacer kiróra y pescar como él se lo había enseñado e indicado a Kokébadóu.
- Cortarse el pelo de la cabeza como él mismo indicó.
- Depilarse todo el bello del cuerpo como él prescribió.
- No ponerse tarikbá ni dukdúra hasta la edad de la adolescencia como él mandó. No llevar ropa mojada.
- Comportarse bien en el bohío. No molestar durante la noche.
- No ser chismosos ni pelearse entre ellos por mujeres.
- No matar a los de su raza.
- Trabajar siempre juntos.
- Cazar y pescar siempre en comunidad. Nunca solos.
- Ser buenos con todos, particularmente aborrecer la mentira y el robo.
- Defender sus personas, casas y territorios, uniéndose todos los miembros de otras casas comunales para protegerse contra los ataques de otros grupos étnicos distintos.

Todo este sistema de preceptos éticos estaban, además, confirmados por castigos infligidos por Sabasëba contra sus transgresores, como prometió él cuando estaba con barí, y como atestiguan los ancianos sucedió en otros tiempos.

Con ellos se pretendía asegurar un estilo de vida socio-económico intocable, gracias al cual el grupo barí garantizase su misma supervivencia a lo largo del tiempo. Son, además, expresión de querer vivir

de forma coherente en la vida grupal y dar consistencia a determinadas conductas colectivas, recibidas por tradición.

Creemos que desde esta misma perspectiva grupal deben interpretarse las funciones que Sabasëba señala a algunos personajes míticos. En concreto, a los *Nodaridóu*: *Kaschiba* y *Nondaschiba* y a los *basunchimba* contra los *Nankú*.

Cuando Sabasëba organizaba el mundo social barí, encomendó a los *Nodaridóu* como misión propia defender a los barí contra los «*biddari*» (rayos) que caían sobre los bohíos. Los *Nodaridóu* son de su propia etnia: salieron de las piñas amarillas. Sabasëba les mandó situarse y vivir en la región «Sabá», debajo de las nubes. Cuando los rayos se lanzan contra las «Soái-kái» o casas comunales, ellos los empujan fuertemente hacia otros sitios y cortan con machete sus cuerdas para que no irrumpan sobre los bohíos. Contra los *Nankú* y los *dauidú* serán los *basunchimba* los encargados de cuidar de los barí.

2.1.5. Otros grupos étnicos

Ya hemos visto la respuesta de fundamentación que el mito barí de los orígenes propicia al tema de la existencia de otros grupos tan distintos al suyo: blancos, yukpa, etc.

«Si no fuese porque en aquellos tiempos primordiales hubiese existido la «Sibabió» (viejecita barí), los barí poblarían toda la tierra. No existirían otras personas distintas a nosotros». Esta conclusión a la que intenta llegar el mito de los orígenes responde, además, a una pregunta cultural: la existencia de esos otros grupos distintos al suyo: ¿por qué son de forma particular tan distinta a la suya y por qué ocupan territorios tan diversos al de los barí?

Sabasëba, según salían de las cenizas de la viejecita, les iba señalando su propia ubicación geográfica y su comportamiento en relación a los barí. Pero existe un detalle en este relato que se convierte en mito cultural. Según iban saliendo los *dabaddó* y los *yukpa*, «los barí intentaron seguirles y hacerse sus amigos; pero ellos no quisieron... Los *dabaddó* comenzaron a disparar sus escopetas contra aquéllos y a meterles miedo. Los *yukpa* tampoco quisieron aceptar el ofrecimiento de la amistad de los barí».

Desde entonces, las relaciones entre estos grupos han sido de enemistad. Aquéllos son presentados en estos relatos como «gente mala», que ocupan los territorios barí, los matan, pelean contra ellos... Los

barí, en cambio, como «gente buena». Por lo que Sabaséba preceptúa pelear contra aquéllos, como medio de autodefensa...

Sin pretender minusvalorar las afirmaciones que hemos hecho al referirnos a la historia del pueblo barí, tan constante y duramente atacado por los blancos y los yukpa, no podemos menos de precisar que este mito trata de explicar y fundar en tiempos primitivos estas situaciones históricas de enfrentamiento y de lucha; pero acudiendo a sistemas psicosociológicos de mecanismos de defensa para autojustificarse, echando la «culpa al otro», procedimientos, por otra parte, frecuentes en los «mitos de culpa»²³⁴.

Dentro de estos mitos etiológicos pueden también catalogarse los relatos sobre *Nischkú* que los ancianos narran con verdadero interés y que hemos recogido en el *Apéndice*.

Se trata de la narración de una gran inundación provocada por los *Nischkú* contra los barí. Una especie de mito diluviano que motivó la casi extinción del pueblo barí.

Los *Nischkú* son personas mitológicas que, nacidas de la ceniza, fueron a establecerse, como Sabaséba les indicó, al otro lado del mar, en Oriente, por donde vive Kokébadóu. Un día, cuentan los ancianos, hicieron una gran balsa de agua junto a los ríos Agdodabú y An'trai —según precisan nuestros informadores—. Se inundó todo el territorio barí, subiendo la altura del agua hasta las montañas. Fueron muy pocos los barí que se salvaron, subiéndose en los árboles más altos de las montañas, o metiéndose dentro del hueco de un árbol grande, como hizo otro barí. Los *Nischkú* los van chuzando, como si se tratase de realizar la pesca, noqueándolos y metiéndolos en bejucos, grandes y pequeños, como se realiza en la pesca barí. Los llevan a casa, donde

234. Para no dar carácter absoluto a los mitos de un pueblo primitivo sobre sus vecinos, es muy ilustrativo el que nos ofrecen los yukpa, a su vez, sobre los barí y los «uatía» (los extraños). Los yukpa, según su mitología, quisieron vivir en paz con ellos; pero éstos no quisieron. De nuevo aparece el tema de «la culpa» liberadora: autojustificación de una situación étnica particular culpando «a los otros». Interesante consultar A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. Origen del mundo y de los hombres y vida después de la muerte según la tradición de los yucpas del Aponcito*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 266-268; *Id.*, *Misión y antropología. La vida en el otro mundo y una explicación del origen de los seres según la tradición de los yucpas*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 298-299. Para un entronque más general del tema de la «culpabilidad» y sus posibles interpretaciones, pueden consultarse: P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969 (interesante en orden a las interpretaciones psicoanalíticas del problema y, particularmente, a la simbólica del mal); J. CORDERO, *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Estella (Navarra) 1976 (para el tema particular de la exculpación, como falso mecanismo de defensa, 301 ss.).

los van asando y comiendo. Se entera *Kokébadóu* que, junto con sus hijos y el barí que se metió en el hueco del árbol, logran matar a casi todos los *Nischkú*. *Kokébadóu* perdona la vida a algunos que no tenían en sus casas barí muertos como pescado. Desde entonces, el pueblo barí se reorganiza con los pocos que han quedado, sigue aumentando en número, si bien siempre con la amenaza de que aquéllos a quienes *Kokébadóu* perdonó la vida, vuelvan a repetir la misma operación...

Creemos que este relato revela, principalmente, la respuesta etiológica de la tradición barí a su situación precaria en número y constantemente amenazada por los fenómenos naturales de las lluvias y por los ataques de algunos blancos.

2.2. Aspectos socioeconómicos

Otro de los elementos que constituyen la forma de ser y de actuar del pueblo barí es su organización socioeconómica. Esta se encuentra, como hemos visto, en íntima relación con su organización social y en estricta dependencia de su medio ambiente cultural. Durante siglos los barí han permanecido fieles y aferrados a sus tradiciones socioeconómicas. ¿Por qué?

Ya señalábamos en la parte anterior de nuestro estudio algunas razones que podían explicar dicho fenómeno. Nos interesa, ahora, investigar motivaciones más profundas, de otra índole, partiendo del análisis de sus mitos en los que se nos relatan los orígenes de su organización socioeconómica, particularmente en los aspectos fundamentales: caza, pesca, agricultura, vestido, cerámica, fuego...

2.2.1. La caza

La tradición barí introduce un personaje *Saimadoyi* para dar razón de la existencia de este fenómeno cultural de tanta importancia para la misma subsistencia del pueblo en medio de la selva. Es *Ourundóu*. También sobre este personaje existen dudas sobre su origen. Mientras unos afirman que «viene de donde sale el sol», otros, en cambio, lo hacen proceder de las primeras piñas amarillas partidas por *Sabasëba*²³⁵. De todas formas, como ocurre en la cultura barí, a dicho perso-

235. Para comprender estas diferentes tradiciones barí debemos situarnos en su mentalidad. En ella ocupa mayor importancia la misión de un personaje, al tratar de definirlo, que cualquier otro detalle por interesante que sea. Quizá en la diferencia apreciada en torno al origen de *Ourundóu* se hallen entremezcladas dos intenciones distintas. Una que hace relación a su nacimien-

naje se le define no por su origen, sino por sus funciones dentro de la comunidad barí. Lo que sí conviene anotar con carácter de cierta importancia para nuestro propósito es que aparece una vez que ya están organizadas la tierra y las instituciones sociales y con una función específica señalada por Sabasëba. Ya existían la luz, la luna, las estrellas, los bohíos y otros bienes culturales de los que ya estaba disfrutando el pueblo barí. Aparece en la mitología barí atendiendo una orden de Sabasëba.

Este le enseñó a *Ourundóu* el arte de hacer flechas y todo lo referente a la caza: «Haz flechas de todas las clases para los barí, de todos los tamaños, enséñales como yo te he enseñado e instrúyeles en el arte de la caza». Este cumplió con su misión: les hizo flechas de todas las clases y tamaños («kokué», «sakbá», «karadoksá»...) para cazar. Y también cabuya para éstas («shdá»). También les enseñó todo lo que se refiere al arte de caza: cómo debía haber un encargado comunal («Duruscháisaibái»), cómo debían hacerlo en comunidad, nunca solos, cómo debían cazar los distintos animales: picure, monos, danta...; los distintos palos que deberían emplear para transportarla... El mismo tenía muchos paquetes de flechas, de cordeles que regalaba a cuantos barí se los pedían, sacándolos de su depósito que nunca se agotaba.

Sabasëba le mandó que, una vez que cumpliera su encargo, se fuese con el resto de los Saimadoyi a la región reservada para ellos. Desde entonces, los barí se construyen sus propias flechas y observan todo lo que Sabasëba le indicó a *Ourundóu* para ejercer el arte de caza.

Creemos que el mito cumple la función fundadora de este bien cultural material. Al mismo tiempo, los barí celebran aquella institución cada vez que ellos repiten aquel acto primordial cuando Sabasëba enseñó a *Ourundóu* y mandó enseñarse a los barí. Creemos, también, que esto ha contribuido fuertemente a mantener hasta el día de hoy esta institución en sus más mínimos detalles. «Así lo mandó Sabasëba», como ellos mismos fundamentan por qué aún hoy día proceden de tal forma ²³⁶.

to —surgir mitológico— y otra, en cambio, a su situación posterior. De todas formas, no tiene importancia dentro de su sistema mítico tal como aparece en la casi totalidad de los relatos referidos a este personaje. En ellos queda bien precisada su diferencia radical de Sabasëba.

236. Respecto a la marcha de *Ourundóu* de entre los barí, hemos encontrado que alguno de los ancianos informadores lo confunde con *Nunschundóu*, que veremos luego. Así, le hacen desaparecer por motivo de haberle flechado un joven barí. También de su sangre brotaron mariposas. Creemos que, al no tener otras referencias sobre este detalle en el resto de nuestros informadores,

2.2.2. La pesca ("Kāktū")

Para explicar el origen de esta ocupación tan preferida por los barí y tan necesaria para su subsistencia, acuden, también, al mito de los orígenes culturales.

Ya hemos analizado el modo concreto en que la tradición barí mandaba realizarla. Lo basaba en los tiempos en que Sabasēba vivía entre los barí. *Kokébadóu* es el nuevo personaje al que se le hace entrar en escena para explicar desde la mitología este hecho cultural. Se trata de un Saimadoyi que aparece siempre en íntima relación con el agua: derriba con Sabasēba los árboles de donde surgen los ríos, los caños, los mares...; origina las distintas estaciones anuales (invierno-verano); defiende a los barí contra los Nischkú...

Pero, sobre todo, en la mitología barí aparece como «el dueño de los pescados», «el señor de los peces». El encargado por Sabasēba para enseñar el arte de la pesca a los barí y de proporcionarles el suficiente pescado.

La pesca, tal como la realizan aún hoy día los barí, supone una verdadera fiesta y un arte perfecto en organización: su jefe («Taisáisai-bái»), las funciones distintas según el sexo, el modo de hacerla, modo de transportar los peces... Los barí siguen insistiendo en la fidelidad a sus orígenes primigenios.

Pero, ¿de dónde proceden los pescados? ¿cuál es su origen primitivo? De nuevo aparece en el mito etiológico barí una narración verdaderamente poética. Los ancianos nos relatan que, cuando estaban Sabasēba y Kokébadóu haciendo los ríos, los caños..., de las cortezas de los árboles que partían salía mucha clase de pescados que tienen espinas: del corazón de los árboles salían, en cambio, los peces que no las tienen. Según iban desfilando ante ellos, Sabasēba les iba imponiendo los nombres con sus distintas funciones: «Tú te llamarás corroncho, boca-chico, sardina, panchú, bagre, ballena, doncella, raya, baratón, babilla, caimán...».

Al caimán le dijo: «A ti, después de darte fuerte en la cabeza, te comerán». Al bagre: «Los barí se quedarán asombrados al verte la cabeza; pero te chuzarán bien fuerte en la misma». A los vertebra-

debemos considerarlo introducido por confusión con aquel detalle de la desaparición que todos los informadores refieren sobre Nunschundóu. A no ser que se tratase de un esquema común en el que se interpreta la desaparición de todos estos personajes relacionados con la cultura barí...

dos: «A ti te pondré espinas y te pondré los huesos poco fuertes; te chuzearán y te moverás rápido y fuerte, hasta partir por mitad el chuzo». A la babilla: «A ti no te comerán». A la doncella: «A ti te comerán como si fueses un plátano bien maduro; no te pondré espinas...».

Y así los narradores van exponiendo las distintas formas de ser y funciones de cada uno de ellos. Sabasëba es presentado en esta escena como un conocedor perfecto de las características de cada especie de pescado, así como el mito revela un espíritu observador tan característico del pueblo barí. Sabasëba aparece como un sabio zoólogo.

Kokébadóu será el encargado por Sabasëba para iniciar a los barí en el conocimiento del origen de los peces y del arte de la pesca. Fue precisamente Sabasëba quien enseñó con todo detalle a aquel personaje todos estos conocimientos sobre los animales acuáticos y los pormenores requeridos para su adquisición: la pesca. Para que él mismo, a su vez, lo transmita a los barí: «Tú enseñarás a barí todas estas cosas sobre el pescado. Te encargarás, también, de echarles pescados, metiéndote en la profundidad del agua, moviendo el agua con el «schiborkó» (palo especial para mover el agua y espantar a los peces). Lo harás desde la parte donde sale el sol, donde habitarás con tus hijos».

Kokébadóu cumplió el encargo, iniciando a los barí en el conocimiento de estos animales y en el arte de la pesca: lo referente al «Taisáisái-bái» (encargado comunal para dirigir esta tarea), preparación comunitaria, funciones en relación al distinto sexo, preparación de la «kiróra» (represa), instrumentos que deberían utilizarse («schuddá» —chuzos—, «agdabái» —machetes—, bejucos para llevarlos), etc...

Kokébadóu acompañó durante cierto tiempo a los barí en este oficio de maestro. Cuando los barí se dedicaban a la pesca, se dirigían a él diciéndole: «Danos pescado; necesitamos para comer». Entonces, venía él removiendo desde abajo las aguas con un palo llamado «schiborkó», enviando toda clase de pescados hacia la represa preparada por los barí. Después, *Kokébadóu* cumplió con el mandato de Sabasëba: se marchó «hacia donde sale el sol». Allí, lejos, tiene su casa y vive con sus hijos, con otros Saimadoyi. Los barí habían aprendido todo lo referente a la pesca con primor. Como hacen hoy. Ahora, cuando pescan, repiten sus mismas enseñanzas poniéndolas en práctica. Se dirigen también a él para pedirle pescados. *Kokébadóu* sigue desempe-

ñando su función de «dueño de los pescados», enviando a los barí toda clase de pescados que necesitan para alimentarse.

Los barí explican, de esta forma, el origen de los pescados y tratan, por todos los medios, de mantenerse fieles a lo que Sabasëba les enseñó por medio de *Kokébadóu*. Haciéndolo de la misma forma, se remontan a aquellos tiempos primitivos en los que Sabasëba fundaba la existencia de los peces y el rito de la pesca, reconociéndose como verdaderos sucesores de *Kokébadóu*. En realidad, cuando en ciertas ocasiones les acompañábamos en la pesca y veíamos a alguno con el palo moviendo las aguas, se dirigían a mí diciéndome: «Mira, *Kokébadóu*».

Los barí, mediante este relato etiológico, explican por qué existen tantas clases de peces en sus ríos y por qué ellos tratan de repetir fielmente el mismo rito de pesca que mandó Sabasëba efectuar a *Kokébadóu* en aquellos tiempos primordiales, cuando surgieron los primeros peces y los ríos se llenaron de ellos.

2.2.3. *La agricultura*

Otro de los fenómenos culturales materiales que los barí intentan aclarar en sus mitos es el de la agricultura. ¿Por qué los barí actuales cultivan los conucos («*dóbá*») y tienen tantas clases de alimentos, como aguacate, caña dulce, plátanos de muchas clases, yuca, etc...? ¿Cómo iba a explicarse este hecho si no fuera porque, en tiempos primordiales, hubiese ocurrido un acontecimiento que lo funda?

La tradición barí acude al mito cultural de *Nunschundóu*. Otro *Saimadoyi* al que hace intervenir en aquellos tiempos primitivos en los que Sabasëba ordenaba la tierra, el firmamento, e introducía los distintos bienes de la cultura.

En cuanto al modo concreto de surgir estos bienes culturales de la agricultura, los relatos mitológicos barí no coinciden totalmente. Sin embargo, existe un esquema fundamental en todas las narraciones que permanece inmutable. También es Sabasëba quien da el mandato a este personaje, *Nunschundóu*, de hacer conucos para los barí y hacer fructificar en él todos los elementos necesarios para la alimentación de aquéllos. El mismo le enseña la forma de hacerlo. Sabasëba y *Nunschundóu* pasean por los fértiles terrenos barí. Se cansan y se sientan. Y, precisamente, al levantarse, salía aguacate. Igualmente, por lo que respecta a la yuca, plátanos... Antes no había nada de estos alimentos. Pero Sabasëba enseñó su plantación a *Nunschundóu*, los instrumentos a utilizar para cultivar los conucos, etc., mandándole enseñase, a su vez, a los barí.

Entonces, se acercaban los barí a este personaje, cuando sentían necesidad de alimentarse y le decían: «Queremos conuco con toda clase de alimentos para poder comer en tal sitio». *Nunschundóu* limpiaba, entonces, la tierra, la preparaba por la noche y por la mañana aparecían los conucos completamente limpios y llenos de toda clase de alimentos que pedían los barí: yuca, ñame...

¿De dónde se suministraba para la semilla? Algunos relatos no dudan en afirmarnos que surgían de los excrementos y orina de *Nunschundóu*. De aquellas semillas procede toda la base de la alimentación barí actual.

Nunschundóu les enseñó el modo de plantar la semilla de todos los alimentos que ellos necesitan. También les enseñó la utilización del instrumento para cultivar los conucos («Tibiddúna») —especie de hachuela—, que emplean los barí para ese efecto. Y todo lo referente a la comida («Karabá»): horas, modo de hacerlo... Normas sobre «Ischiranki»... También les enseñó y les ordenó cómo tenían que tenerlo y cultivarlo en común, a las órdenes de un encargado comunal («Dōbasáisaibái»), la participación de hombres y mujeres, según el distinto sexo... Todo tal como Sabasēba lo había mandado.

También *Nunschundóu* sufrió la incomprensión de un barí chismo que le hirió con una flecha. De su sangre, salieron «*somemé*» (mariposas) de todos los colores²³⁷.

237. Respecto a su nombre, hemos podido apreciar que algunos de nuestros informadores lo denomina *Nunschíú* y otros *Shunschíún*. Aunque prevalece, generalmente, el de *Nunschundóu*, que creemos más primitivo.

Dentro de la tradición mitológica barí aparecen tres personajes, ayudantes y ejecutores de lo que preceptúa Sabasēba, perfectamente definidos: *Kokéba*, *Kassóso* y *Dababosá*. El resto de ellos parecen diluirse más en algunos detalles. Lo que puede mostrarnos la importancia que la tradición barí dio a los relatos centrales de su mitología, mantenidos con fidelidad fundamental a lo largo de su historia.

También en este mito sobre *Nunschundóu* aparece la importancia de la palabra, tanto de Sabasēba como la de aquél. Bastaba con indicar: «Salga plátano...», para que, inmediatamente, obtuviese el objetivo pretendido. Su palabra era creadora. Respecto al modo de obtener los alimentos, varios de nuestros informadores atestiguan que, según oyeron relatar a los ancianos, salían de la orina y de los excrementos de Sabasēba y *Nunschundóu*. Son detalles significativos que, por otra parte, no debe llamarnos la atención, si los cotejamos con otras culturas primitivas que hacen proceder el mundo y sus cosas de las lágrimas, etc. de los dioses. Lo importante en estos mitos es hallar la estructura significativa de los mismos. La expresión puede ser diferente, aunque quede referido siempre a los mismos contenidos: fundar y dar explicación de los bienes culturales de un pueblo.

Sabasēba, ante tal hecho, le mandó se marchase a la región del firmamento reservada para los Saimadoyi. «No debían haberlo herido, dijo Sabasēba; era bueno para todos los barí». Desde entonces, *Nunschundóu* no atiende a los barí, sino que ellos mismos cultivan sus conucos, preparan su comida y tratan de cumplir lo que Sabasēba mandó por medio de este personaje, repitiendo así, cada vez que ellos lo hacen, aquel rito fundacional de los tiempos originarios en los que se fundaba su cultura...

2.2.4. *Vestido-adorno-artesanía-fuego*

Por último, la mitología barí nos explica el origen de estos elementos culturales.

Hemos visto cómo la *vestimenta* barí era muy sencilla y totalmente funcional: desde la pubertad se usaba el «Tarikbá» (guayuco) para los hombres y la «Dukdúra» (faldita) para las mujeres. Igualmente, por lo que respecta a los *adornos*, el barí era muy sobrio. La *artesanía* de carácter muy primitivo.

Pues bien, la tradición barí hacía provenir todo ello de tiempos originarios. Sabasēba enseñó a *Nunschundóu* para que éste enseñase, a su vez, a los barí todo lo referente a estos elementos culturales de su pueblo. Es interesante subrayar cómo la mitología barí acude a estos personajes para dar razón y fundar los hechos más insignificantes sobre aquéllos: desde cuándo deben comenzar a llevarlos hasta todo lo referente a la depilación de hombres y mujeres: forma de hacerlo, instrumentos que deben emplearse, etc.

«Sabasēba así lo enseñó a *Nuschundóu* y mandó enseñarlo a los barí, para que nosotros lo hagamos como lo hicieron ellos entonces». Es esa la motivación profunda que ofrecen, cuando nos interesamos por las razones de este su comportamiento tal como lo procuran hacer aún hoy día con toda meticulosidad.

Respecto a la adquisición de la técnica del *fuego* («Karée»), la tradición barí no coincide con la forma clásica griega de arrebatarse a los dioses. No encontramos afán alguno prometeico en sus narraciones. Es, por el contrario, un bien cultural proporcionado gratuitamente por Sabasēba.

La forma concreta de producirlo se la enseñó a *Ourundóu*, para que éste se la transmitiese a los barí en todos los detalles: material especial que habían de utilizar («Birokshí») para los palos («Bischimá») que habían de frotar, quién debería hacerlo, qué uso se le debería dar...

Con estos mitos culturales la tradición barí procura no sólo aportar las razones explicativas de por qué, cuándo y cómo surgieron estos fenómenos socioculturales de su propia etnia, sino que intenta, también, recrearlos en sus repeticiones. Cuando los barí actúan de tal o cual forma particular, se remontan a sus orígenes rituales, consagrando y fijando su existencia en aquellos tiempos primordiales en los que vivía Sabasëba con ellos. Actuar conforme a aquellos modelos ejemplares, originados como dichos mitos etiológicos nos relatan, significa, para ellos, buscarles un sentido profundo, distintamente otro al que a simple vista manifiestan. Al mismo tiempo, les sirve de identificación grupal, asegurándoles su supervivencia étnica, frente al resto de los otros pueblos, a través de todos los tiempos.

3. MITOS ANTROPOLÓGICOS

Con esta denominación genérica podrían ser designados aquellos mitos que hiciesen referencia de modo directo o indirecto al hombre. Se incluirían, así, en ella los mitos antropogónicos, de transformación, culturales, etc., que ya hemos examinado. Pero, en nuestro estudio, reservamos con toda intención este nombre para una clase particular de mitos referidos al hombre.

Al iniciar el análisis de la mitología barí, aludíamos a la posibilidad de ofrecer diversas clasificaciones de los mismos, basados en el hecho de la no existencia de mitos químicamente puros, sin relación entre ellos. Era lo que justificaba sus diversos tipos, según la distinta perspectiva desde la que se enjuiciaban. Aquí, con este nombre entendemos, concretamente, los mitos sobre el origen del mal, las enfermedades, la muerte y mitos escatológicos. Subrayamos, una vez más, que esta clasificación es puramente metodológica: en orden a un acercamiento más expedito a ellos desde la perspectiva fenomenológico-religiosa.

3.1. *Origen del mal, enfermedades, muerte*

El análisis efectuado hasta el presente sobre la mitología barí podría habernos propiciado, quizá, la impresión de que la tradición mítica de este pueblo es acriticamente optimista en su concepción del hombre. Sin embargo, si profundizamos en su mitología, apreciaremos que esta impresión queda muy pronto superada. El pueblo barí, tal como se muestra en su tradición mitológica, aparece profundamente preocupado por dar respuesta a las situaciones negativas de su propia etnia. Como

en toda mitología primitiva, también en la suya se dejan sentir los acuciantes y constantes problemas humanos sobre el origen del mal, de las enfermedades y de la muerte.

Repetidas veces hemos aludido al mito tan importante de la «Sibabió», en el que la tradición barí relata el *origen de todo lo negativo: las cenizas de la viejecita* son todo un símbolo bellamente expresivo de lo que barí consideran como *mal radical* que les está afectando en cuanto grupo. De ellas surgen todas las realidades que, de alguna forma, están originando situaciones difíciles o males en la actualidad. Creemos que el símbolo de las cenizas nos expresa el reconocimiento de las limitaciones que su propia etnia tiene que soportar como proveniente de fuera de ellos mismos.

A pesar de reconocer su incomparable ubicación geográfica, hemos visto cómo la tradición barí acude al mito de los orígenes para fundar y explicar su situación actual, no tan deseable: pérdida de sus territorios, su confinación a determinados lugares... Todo ello a causa de existir otros grupos étnicos surgidos de las cenizas de la viejecita: «Si no hubiese existido Sibabió, tampoco existirían dabaddó, yukpa... y toda la tierra estaría poblada de barí. Sólo habría barí por todas partes de la tierra».

Desde esa misma «situación negativa radical» se pretende, también, fundamentar y explicar los conflictos surgidos con dichos grupos distintos al suyo. Por lo que respecta a los bienes culturales, hemos visto cómo se intenta fijar y consagrar los más mínimos gestos significativos y funciones de su propio estilo cultural en unos modelos ejemplares primordiales, insertados en el tiempo mítico. Pero de igual modo se dejan transparentar las motivaciones de la falta actual de progreso en sus aspectos materiales (construcción de casas comunales, conucos...) y de espíritu (iniciación a la vida del grupo, utilización terapéutica del tabaco contra las enfermedades y la muerte...).

Nos encontramos aquí con una alusión clara a la *culpa de algunos de su propia raza*, principalmente jóvenes. Fue, precisamente, el mal comportamiento de algunos barí lo que motivó que Dababosá, Kassóso y Nunschundóu no llevasen a feliz término el mandato de Sabasëba de conducirlos a la plenitud en sus deseos de conquista total de los bienes culturales que ellos representaban, ofrecían y en los que iniciaban.

Pero existe una *circunstancia en sus mitos sobre Sabasëba*, que expresamente hemos dejado para considerar en este momento, de importancia capital en el propósito de nuestro trabajo. El hecho al que

aluden en estos relatos está recogido con todo detalle en el mito sobre Sabasëba narrado por Alirio Okiáno y que presentamos en el *Apéndice*.

En resumen, es el siguiente. Sabasëba deseó esposar una muchacha barí. Un día, mientras el papá de ésta —con quien Sabasëba ya había hablado y a quien no había parecido existir dificultad alguna— se encontraba de caza, se presentó Sabasëba, expresando a los barí que se hallaban en el bohío sus deseos de matrimonio con ella. A todos les pareció bien, a excepción de un joven barí, llamado Saāki, que se opuso duramente a la intención de Sabasëba. No fue suficiente la calma y la constante insinuación de éste, ni el consejo procedente del resto del grupo. Saāki siguió aferrado a su negativa, negándole, incluso, el poder pernoctar con ellos, a pesar del cansancio que tenía Sabasëba. Le mintió bellacamente sobre los propósitos del papá de la muchacha y no le dejó ni quedarse durante la noche en el bohío.

Al fin, Sabasëba, desalentado, decide abandonar a los barí. Castiga a Saāki convirtiéndolo en báquiro y se aleja definitivamente de ellos «por donde sale el sol», al Barúnnōra, región en la que habita desde entonces sin volver ya más a ellos.

Esta es la forma más desarrollada del mito del alejamiento de Sabasëba de los barí. Sin embargo, el *esquema intencional fundamental* es aceptado por todos los ancianos y lo consideran parte esencial de su tradición mitológica²³⁸. El núcleo esencial podríamos resumirlo de la siguiente manera: En tiempos en que vivía Sabasëba con los barí, se produjo un hecho (que la mayoría no concreta) por el que Sabasëba les abandonó no volviendo nunca jamás con ellos. Por este motivo los barí se encuentran en ciertas situaciones negativas. Pero lo que resulta todavía más interesante para nuestro propósito es la apostilla que todos los relatos sobre Sabasëba y narraciones de nuestros informadores ofrecen: «Y desde entonces, los barí sufrimos enfermedades, morimos... Si Sabasëba hubiese vivido entre nosotros, los barí seríamos muchos, no sufriríamos, ni moriríamos...».

238. El detalle de Saāki no aparece como «universalmente» reconocido en la mitología barí. Todos nuestros informadores admiten el alejamiento de Sabasëba como hecho cultural producido a causa del mal comportamiento de los barí. Pero sin determinar. Saāki (báquiro), desde entonces, no ve por la noche y es una carne sabrosa, muy apetecida de los barí.

En la tradición yukpa, aparece Kemóko (su dios tribal) advirtiendo a los yukpa que, si se comportan mal, les abandonará. Lo que realiza por este motivo (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. Origen del mundo y de los hombres y vida después de la muerte según la tradición de los yukpas del Aponcito*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 267-268.

Creemos que nos encontramos aquí ante un dato de sumo interés desde la perspectiva fenomenológico-religiosa. Pretendemos acercarnos a su comprensión.

Aparece en este mito la *estructura significativa propia de los mitos sobre el origen del mal, enfermedades, muerte...*

En primer lugar, un elemento que se manifiesta con toda claridad es el de la *caída*. Hecho en el que, a su vez, se presupone el *mito del paraíso primitivo*: tiempo mítico en que los barí eran completamente felices y tenían constante comunicación con el cielo y sus habitantes.

Aunque no todos los relatos y nuestros informadores coinciden en el modo concreto de realizarse esa caída de los barí de su estado primigenio, original, sin embargo, no existe duda alguna del fenómeno: los barí (algunos, no todos) no se comportaron bien con Sabasëba, por lo que éste les abandonó, marchándose al cielo definitivamente.

Al referirse nuestros informadores a las *consecuencias de tal falta*, se está presuponiendo la existencia de una edad paradisiaca, una «aetas aurea», en la que no había enfermedades, ni muerte, ni otras calamidades actuales. Los barí vivían en un mundo feliz, conviviendo con Sabasëba.

Entre otras expresiones en las que nuestros informadores proyectan la vivencia de este mito, recogemos las siguientes:

«Al principio, no había enfermedades ni muerte... Todo era bueno. Aquéllas entraron en el mundo barí con la marcha de Sabasëba... Si Sabasëba viviese con los barí, éstos serían muchos, bien organizados, no tendrían enfermedades, ni morirían. Cuando enfermaba alguno, entonces los curaba Sabasëba... Si hubiese estado aquí todo sería plano; veríamos todos clarito de noche, comeríamos "taichirogbá", seríamos felices y tranquilos... Si Saãki no hubiera engañado a Sabasëba, éste hubiera vivido entre nosotros siempre y no existirían enfermedades, ni dolor de cabeza, ni dolor de estómago, ni fiebres entre los barí... Veríamos claro por la noche como él lo hace... Sabasëba quiso permanecer con los barí, pero Saãki no quiso. Por eso sufrimos, morimos...».

Creemos que estas frases recogidas de los distintos mitos y de las comunicaciones de nuestros ancianos informadores son muestra evidente de la creencia de su tradición en un mundo paradisiaco, en una situación de inocencia grupal, del hombre ejemplar, feliz en medio de

la naturaleza, bueno, dichoso..., tan propio de estas culturas primitivas...²³⁹.

Dentro de esta concepción paradisíaca de aquellos tiempos primordiales felices, es preciso también destacar el tema existente en sus mitos de la *intercomunicación entre tierra y cielo*. Con este mito pretende expresar la perfección de los orígenes, interrumpida, también, violentamente.

En aquellos tiempos podían subir a la luna con facilidad por medio de bejucos que colgaban desde aquélla hasta la tierra, y relacionarse, a su vez, con los habitantes de los distintos compartimentos del cielo. La mitología barí en torno a este tema es rica y significativa. De estos contactos, nos relatan nuestros informadores, hacen proceder algunos bienes culturales, como la caña brava que los habitantes de aquellas regiones les regalaron, pues antes no la tenían los barí. Los celos de la luna fueron los que provocaron el corte de los bejucos que hacían posible la ascensión.

Cuando nuestros informadores comienzan a narrar la situación de aquellos tiempos y la subida de los barí hasta aquellas regiones, cada uno de ellos adorna su relato, como es natural, según su propio estilo y fantasía, como hemos visto ya en otras narraciones mitológicas.

Uno de ellos nos lo cuenta de la siguiente manera:

«La luna tenía muchos deseos de cohabitar y juntarse con los barí, que estaban en la tierra. Entonces, hizo crecer desde el cielo unos bejucos que llegaban hasta donde estaban los barí. Un día, éstos vieron que los bejucos que colgaban desde el cielo llegaban hasta ellos y pensaron en subir. Cuando lo decidieron, avisaron a sus mujeres y les dijeron que cuando notasen que los bejucos se movían bastante era que ya estaban de regreso. Mientras tanto, que no se preocupasen. Entonces, los barí subieron hasta el cielo. Intentaron cohabitar con la luna, que estaba desnuda y deseosa de los barí, para juntarse con ellos. Pero estaba muy

239. Para acercarnos al significado más amplio del «mito del paraíso» en las culturas primitivas, desde el punto de vista histórico-fenomenológico, puede consultarse: M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios...*, 37-56. 76 ss.; Id., *Imágenes y símbolos*. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso, Madrid 1974², 16-19; Id., *Tratado de Historia...*, II, 165-168. El mito del mundo feliz, de la vida paradisíaca del «salvaje», del estado inicial en el que el hombre se encontraba satisfecho de sí mismo y en pacífica posesión de la tierra, animales, etc., ha sido decantado en toda la literatura clásica como un fenómeno universalmente reconocido. Representa uno de los mitos más incrustados en la conciencia humana de sus orígenes; y todas las culturas se proyectan hacia una misma aspiración de felicidad humana no realizada todavía.

fría y no pudieron cohabitar con ella. Estaba muy fría. Entonces, desanimados fueron a visitar a los zamuros blancos ("Bachirugdú"). Vivían en casitas muy bonitas. También vieron las de los zamuros negros ("Bagchí-ba"). El papá de zamuro blanco les ofreció a sus hijas, que eran muy bonitas, para que se acostasen con ellas. Los barí disfrutaron mucho de ellas. En cada chinchorro se metían tres con cada barí. Una a cada lado y otra encima. Se juntaron con todas y quedaron varios días allí. Con las muchachas del zamuro negro apenas se juntaron, porque estaban hediondas. Zamuro blanco les pidió que fuesen de cacería y trajesen comida para todos. Los barí tenían arcos más grandes y los zamuros chiquitos. Por lo que aquéllos cazaron más abundantemente. Trajeron mucha cacería. Había toda clase de animales y muchas pavas. Y trajeron mucha cacería. Regalaron mucha de ella a los zamuros blancos y volvieron a juntarse con sus hijas. El zamuro regaló también a los barí caña brava y semillas de toda clase. Y la trajeron a la tierra.

La luna, mientras, seguía estando más celosa porque no habían cohabitado con ella, siendo así que lo hacían con las hijas de los zamuros blancos.

Los barí subieron otras muchas veces a la luna y repitieron la escena. Intentaron juntarse con ella, pero no pudieron; estaba muy fría. Y, en cambio, lo hacían con las hijas del zamuro blanco. La luna estaba muy enfadada porque la rechazaban a ella.

Cuando pasaron varios días, los barí comenzaron a menear los bejucos para avisar a sus mujeres que ya volvían. Echaron todo lo que les había regalado el zamuro blanco y los restos de carne ahumada de la cacería. Los que eran pequeños, al pasar por la región del viento fuerte ("Kokdá Sabá") éste los arrastraba, perdiéndose en el monte. Los que eran más grandes cayeron cerca, donde aguardaban las mujeres de los barí que habían subido a la luna. Después, bajaron ellos de nuevo a la tierra.

Pero un día, cuando la luna estaba muy celosa, se enfadó y cortó los bejucos por envidia. Y, desde entonces, los barí ya no suben más a la luna. Si no hubiese pasado aquello, los barí podríamos subir a la luna por los bejucos que ésta hacía crecer desde allí arriba, donde vivía ella»²⁴⁰.

240. Puede verse un relato paralelo al recogido por nosotros en A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 8-9. En los mitos de transformación vimos cómo dos barí que subieron a la luna fueron convertidos por Sabasčba en ardita («Kariká») y pajarito («Tainbiribí»). Otra relación recogida de labios de Akairagdóu, en la que se dan nombres concretos de personajes que subieron a la luna (Yogbaságda y Nakendóu) y lugares precisos (cerca del río Dág'da), puede verse en A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. Origen de los hombres y cosas del otro mundo...*, 270-271.

Creemos que el simple relato nos está confirmando cuanto llevamos dicho en torno a este tiempo mítico. En él los barí eran completamente felices y podían subir con libertad a las regiones del cielo; una de sus aspiraciones más profundass.

En segundo lugar, otro de los elementos comunes estructurales de este fenómeno es el de la *culpa atávica*.

En el mito barí se hace alusión a una culpa personal de su propio grupo étnico (algún o algunos), que ocasiona un *mal*, un desastre primigenio para todos los barí. De nuevo aparece aquí el tema de la solidaridad en la culpa y responsabilidad de todo el grupo étnico a causa de la falta de algunos, tan común en los pueblos primitivos.

Es interesante observar que todos los mitos barí hacen hincapié en la falta concreta que se comete: *mentira*, *chismes*. Era lo que la tradición barí condenaba con más dureza, como había hecho ya Sabasëba al preceptuarles no mentir y no ser chismosos entre ellos, como hemos visto anteriormente.

Por otra parte, hemos de precisar que las faltas por las que el pueblo barí se encuentra en esta situación de infradesarrollo en sus

Los ritos de ascensión del hombre al cielo y su interrupción por algún acontecimiento primordial en la línea presentada por la mitología barí es un fenómeno universalmente reconocido en la Historia de las Religiones. La estructura fenomenológica de los mismos corresponde, también, a cuanto hemos afirmado: aspiración profundamente humana de comunicarse con lo «sagrado», pero actualmente aún no realizada. Interrupción violentamente producida y consecuente pérdida de aquel mundo feliz, paradisiaco. Los medios utilizados para efectuar dicha subida suelen ser parecidos: escaleras, bejucos, ramas de árboles, cuerdas. Para ampliación fenomenológico-religiosa. puede consultarse: M. ELIADE, *Tratado de Historia...*, I, 133 ss., con bibliografía en 154-155; ID., *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires 1973, 43-44. Para el detalle del bejuco como medio de ascensión al cielo, a las estrellas, M. de CIVRIEUX, *Leyendas Maquiritares*, en *MSCN. La Salle 20* (1960) 175-180. Entre los Katíos, M.^a de BETANIA, *Mitos, leyendas y costumbres de las tribus suramericanas*, Madrid 1964, 13 ss.

Sobre este tema referido directamente a los barí se hace, a veces, mención, pero sin la debida precisión científica. Así, A. de Alcácer toma las narraciones en torno a la ascensión como si los barí —el pueblo barí— hubiese vivido en el cielo antes de habitar la tierra. Entremezcla, por otra parte, distintos mitos —mitos de ascensión y mitos de ultratumba—. No hemos encontrado, tampoco, narración alguna en la que se diga que los bejucos los cortaron los zamuros. como él indica. Existe en esta interpretación una falta de coherencia interna y de precisión en distinguir la parte mitológica (cf. *Los barí, cultura del pueblo motilón*, Bogotá 1964, 93-96). En esta misma línea se sitúa O. D'EMPAIRE, *Introducción al estudio de la cultura barí*, en *Kasm.* 2 (1966) 272, haciendo a los barí procedentes del sol y valiéndose de una liana para bajar a la tierra.

bienes culturales y como personas llamadas a la muerte, no se atribuyen a los ancianos —resultaría ilógico en su concepción social tradicional—, sino a los jóvenes. Siempre son jóvenes los que provocan estas situaciones lamentables, como atestigua la historia de Dababosá, Kassóso, Nunschundóu y, por fin, la del mismo Sabasëba. Todos ellos tienen que marcharse a causa del mal comportamiento de algunos jóvenes. Y, además, se señala que, por lo general, es a causa de las mujeres²⁴¹.

Lo cierto es que en la tradición barí éstos son algunos de los hechos mitológicos que intentan explicar *por qué, cómo y dónde* el hombre se ha vuelto mortal, condenado a vivir en situaciones precarias de infra-desarrollo cultural y sin poder gozar de lo bello de la vida que le suministraban esos paseos fantásticos que realizaba, sin dificultad, por la luna...

La ruptura de Sabasëba con los barí provocó ese desastre, la pérdida de aquella primitiva situación paradisíaca. La desaparición de Sabasëba y su alejamiento del pueblo barí para ir a residir al «Barún-nōra» puso fin a esa «edad de oro» tan añorada.

Los mitos antropológicos traen, además, el recuerdo de aquella fundación y, sobre todo, una dosis muy fuerte de aspiración y nostalgia por aquel mundo feliz en el que los barí vivían en aquellos tiempos primordiales a los que hacen referencia²⁴².

Su situación de infradesarrollo cultural, sus enfermedades y hasta su misma muerte no se las imaginan como algo inherente a la condición

241. Excepto Kokébadóu y Ourundóu, el resto de los personajes que ocupan un puesto fundamental en sus mitos culturales debe abandonarles, y todo a causa del mal comportamiento de algunos barí. Por lo que respecta al motivo concreto, en todos estos casos, a excepción de Kassóso, se hace mención de que fue «a causa de los chismes por las mujeres» por parte de los jóvenes barí.

Para un estudio del tema de la *culpa atávica* en sentido más amplio y entroncada con el mito del «pecado original» en las distintas cultura, puede consultarse con utilidad: P. RICOEUR, ed., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 265-282: *Le péché original. Études de significations*, y 283-311: *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*; P. GUICHARD, ed., *La culpabilité fondamentale. Péché original et anthropologie moderne*, Gembloux 1975. En relación a la culpa presentada por el Génesis y otros mitos culturales, E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen. Die jadvistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil II: Die jadvistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, München-Paderborn-Wien 1977. Para un estudio serio sobre el tema desde el punto de vista teológico, A. de VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*, Salamanca 1978 (amplia bibliografía 563-592).

242. Para este tema, cf. M. ELIADE, *La nostalgie des origins*, Paris 1950; G. WIDENGREN, *o. c.*, 15 ss.

humana. De ahí su búsqueda de fundamentación en algo externo, ajeno a su misma naturaleza, acudiendo a la «culpa» que se hace remontar a los tiempos mitológicos. Con ello se pretende dar sentido y explicación de su situación actual.

Pero la mitología barí, en cuanto se refiere a la búsqueda del origen del mal, de las enfermedades y de la muerte, no concluye aquí. Manteniéndose en esta misma línea de búsqueda de las causas fuera de sí mismos, de culpar a algo externo a ellos, en su tradición mitológica propician un intento de explicación sobre las causas inmediatas de las enfermedades y la muerte. Estas son producidas por poderes especiales representados en personajes mitológicos, que ya hemos visto salir de las cenizas de la viejecita. Ocupan un puesto sobresaliente en la concepción barí sobre el hombre. En concreto, sobre su condición de ser enfermo y mortal.

Son los «*schumbrába*» y los «*daviddú*», causantes de las enfermedades y muerte de los niños y de las personas mayores, respectivamente.

• “*Schumbrába*”. Son enanitos, chiquitos, nacidos de las cenizas de la «Sibabió». Viven debajo de tierra, en una especie de pelota grande de tierra. Son personas; pero no del grupo étnico barí. Su nombre y función se los impuso Sabasëba según salían de las cenizas: «Tú te llamarás *schumbrába* e introducirás veneno en niñitos, que enfermarán y morirán». Esta misión la desempeñan de distintas formas.

Una, mediante lo que Annemarie de Waal, refiriéndose a las explicaciones de las enfermedades por los primitivos, llama «teoría de la intrusión»²⁴³.

Según esta teoría primitiva, se procura hacer entrar un objeto o sustancia extraña al niño. Así, cuando un pequeño se cae, son agarrados por dichos enanitos por la mano y les meten en la boca un gusano («Kugdú»), como si fuese veneno, los enferman y mueren. Otra de las formas a las que aluden nuestros informadores es la de depositar veneno en las totumas existentes en los bohíos. Los niños no lo saben, beben de dichos recipientes, se introducen aquéllos y mueren. A los mayores, contra lo que afirma A. de Villamañán, los «*schumbrába*» no les hacen daño, ni se juntan con ellos, pues conocen sus formas de actuar y los evitan²⁴⁴.

243. A. de WAAL, *Introducción a la antropología religiosa*, Estella (Navarra) 1975, 304.

244. A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 11. Tampoco hemos hallado confirmación de algunas afirmaciones que en torno a éstos hace dicho autor (*Ib.*).

Sabasëba ya puso en guardia a los barí sobre este peligro, que debía ser, por lo que se deja entrever en los ensalmos de la inauguración del bohío, muy frecuente y de naturaleza mortal. Ya hemos visto cómo en dichos ensalmos se alude constantemente a los «schumbrába», contra los que se hacían unos ritos especiales, para que se evitasen sus maleficios...

• "*Daviddú*". Dentro de la mitología barí ocupan un puesto destacado en relación al tema que venimos tratando: la muerte.

En sus mitos, ocupen o no el centro del relato que se les pide, aparecen estos personajes con relativa frecuencia. Sobre todo, cuando se hace alusión a la muerte de un barí, inmediatamente responden: «*Daviddú* lo cogió». Igualmente aparecen en los relatos sobre los «basunchimba» (muertos) y en los cánticos más diversos, tal como hemos podido apreciar anteriormente.

¿Quiénes son estos personajes mitológicos? ¿Qué función se les atribuye en la tradición barí?

Los hemos visto, también, surgir de las cenizas de la viejecita. Incluso con su característicos silbidos de engaño y mentira —por los que la tradición barí les reconoce—: «ki, ki...». Nuestros narradores se expresan sobre ellos como si estuviesen describiendo escenas vividas personalmente²⁴⁵.

Daviddú son personas que nacieron de las cenizas; pero de ninguna forma son personas de su propio grupo étnico barí. Son muchos: varones y hembras. Según nos comunican algunos de nuestros informadores, cada persona barí tiene su doble, de sexo contrario. Viven en los montes, entre la maleza de la selva, en los bosques, donde existe mucho bejuco y matorrales. Se alimentan de todo lo que pillan por el suelo: ratones, culebras, «shorái» (fruta recogida del suelo, enterrada en el suelo). Descansa durante el día, desde la mañanita hasta mediodía, en que se despierta un ratito para comer, y vuelve a dormirse hasta el caer de la tarde, en que se levanta y comienza a desempeñar su misión durante toda la noche. Visten «tarikbá» y «dukdúra», según sea hombre o mujer. Llevan como brazaletes y la cara pintada con achote. Vienen silbando por los bohíos, reconociendo a su doble. Lo agarra por la muñeca y lo lleva de la mano por el monte. Durante el camino los

245. Así, varios de nuestros informadores confiesan haberlos oído silbar durante la noche, no distinguiendo los planos del mito y de la realidad vida.

engaña, haciéndose pasar por su marido o por su mujer, según el sexo distinto de la persona engañada. En el monte tiene comercio sexual con ellos y les inculca el veneno, causa de las enfermedades —fiebres, dolores de cabeza, de estómago, vómitos, toda clase de enfermedades—. Al final, las personas mueren «porque las ha cogido *daiddú*»²⁴⁶.

Daiddú emplea diversas artimañas para engañar a los barí. Les pone un mechón de pelo similar al suyo, les observa bien la cara, para ver si son igualitos. No se deja ver la cara, que la lleva pintada con achote; mira, otea a su alrededor y, de esta forma, los lleva al monte con él.

Sabasëba fue quien le impuso el nombre y le señaló su función específica, según salía de las cenizas: «Tú te llamarás *daiddú*. Cogerás a los barí que enfermarán y, después, morirán». Esta misión la viene desempeñando desde entonces. Y, por eso, los barí mueren sin remedio.

Pero, según la tradición mitológica barí, Sabasëba confió a los "*Sirogdobóbarí*" la defensa de los barí cuando fuesen atacados por *daiddú*. Estos personajes mitológicos son tres barí transformados por Sabasëba en pajaritos especiales amarillos: *Tokuáiba*, *Soniáiba* y *Sokdoáiba*. Viven en Oriente, por donde sale el sol. Allí vigilan constantemente y, cuando observan que *daiddú* engaña a los barí, vuelan rápidamente viniendo en su ayuda al atardecer. *Tokuáiba* y *Sokdoáiba* le proporcionan golpes en ambos lados del cuello con un arma de hierro, mientras *Soniáiba* se los imparte en la espalda. Hasta que *daiddú* muere y de su sangre surgen «somemé» (mariposas) de diversos colores²⁴⁷.

246. Todos nuestros informadores hacen referencia a que *daiddú*, en un primer momento, coge a las personas por la muñeca y las lleva al monte, engañándolas. Luego, allí, nos muestran con algunos gestos muy expresivos, se unen sexualmente. El hombre barí con la *mujer daiddú* y la mujer barí con el *varón daiddú*. La característica fundamental que resaltan todos los relatos es la de que *daiddú* es mentiroso, que se arregla, por todos los medios, para engañar a barí; lo que tanto aborrecía la tradición barí.

Daiddú suele llevar debajo del brazo guayucos y falditas para regalar y hojas de bijao para abanicarse. Dentro de este relato fundamental, respetado por todos, cada narrador lo adorna, como de costumbre, con su propia inventiva imaginativa.

247. El hecho de las numerosas clases de mariposas en el territorio barí debió impresionar —como impresiona hoy— a su espíritu, tan observador de la naturaleza. Y trató de buscarle sentido y fundar tal diversidad. Ya hemos visto cómo, también, acude a la sangre de Nunschundóu para dar razón de tal fenómeno...

Este es el relato que transmite la tradición barí sobre los *daviddú*.
¿Qué estructura significativa manifiesta este fenómeno?

Ante todo, debemos reconocer que se trata de un fenómeno cultural común a todos los pueblos primitivos; por lo que el mito barí no puede ser considerado original en este tema²⁴⁸. En todas las mitologías primitivas aparecen ciertos personajes maléficos, demoníacos, íntima e indiscutiblemente *unidos al origen del mal, de las enfermedades y, particularmente, al origen de la muerte*. Son descritos como sus instigadores principales, y ejemplar típico del mal profundo en el hombre, personificado en estos personajes.

Igualmente, por lo que respecta a su descripción concreta —lugares de residencia, horas propicias para cumplir con su misión—, su relación

248. Por tratarse de una respuesta al problema del mal, que tan profundamente se deja sentir en el hombre, encontramos en todas las culturas —primitivas o no— esquemas semejantes. A esta realidad que el hombre considera como fuera de él mismo, se la denomina de formas distintas; pero la estructura significativa a la que apuntan es siempre idéntica: lo irracional en la base de la vida humana cobra figura «diabólica», en sus diversas apariciones. En cuanto al sentido de estos personajes, su morada, hora precisa de actuar, artimañas que emplea, etc., suelen ser coincidentes en casi todas las culturas. Igualmente, son personajes íntimamente unidos a la realidad del sueño, y, más concretamente, del sueño sexual, que se aplica a figuras de incubos y súcubos...

Para situar este tema tan importante en la historia del fenómeno religioso, puede consultarse: G. van der LEEUW, *o. c.*, 127 ss.; H. HAAG, *El diablo*. Su existencia como problema, Barcelona 1978.

Un detalle que es preciso hacer resaltar es el siguiente: *daviddú* actúa desde el caer de la tarde. Esto puede explicarnos por qué, en nuestras entrevistas realizadas por la noche con nuestros informadores, éstos ofrecían cierta resistencia a manifestarse sobre los *daviddú*: «Si no les gusta lo que oyen, puede hacer enfermar», nos confesaban.

Esta respuesta mitológica al origen del mal y de la muerte, motivó los tabús correspondientes a la prohibición de salidas durante la noche de niños y mujeres, particularmente. Por lo que respecta a otras atribuciones que se le hacen, como provocar tempestades, desbordar ríos, etc., creemos que no corresponde fielmente a su tradición, contra lo que afirma A. de Alcácer (*o. c.*, 92).

En 1772 Guillén afirma sobre este personaje lo siguiente: «...sólo se sabe que el demonio se les hace visible, en figura de ciervo, teniéndole tanto horror, que, por esa causa, se hace entre ellos despreciable la carne de este animal» (S. J. GUILLÉN, *Diario...*, 275). Esta afirmación puede corresponder a la creencia barí sobre una forma particular de presentarse *daviddú*, según la tradición de entonces. Quizá podría también arrancar de aquí su creencia en los «ogsaitokachigbá» (personajes maléficos con cuernos...), de los que nos habla A. de VILLAMAÑÁN, *a. c.*, 15 y al que hemos hecho antes alusión en la nota 226. Lo que sí es cierto es que no hemos encontrado en ninguno de nuestros informadores tal creencia en nuestro trabajo de campo.

con lo sexual y el sueño, figuras de íncubos y súcubos...—, debemos admitir una coincidencia casi idéntica entre todas las mitologías primitivas.

En relación a la concepción *chibcha*, el mito barí sobre los *daiddú* coincide de forma muy precisa y en muchos de sus pormenores, si tenemos en cuenta los estudios realizados sobre aquella²⁴⁹.

Creemos que la concepción barí sobre los *schumbrába* y los *daiddú* se sitúa en esta misma tendencia, profundamente humana, de acudir a la explicación del mal, de las enfermedades y de la misma muerte por causas ajenas al mismo hombre. El hombre primitivo, ante la existencia de aquellas situaciones que tan hondamente le afectan, acude, para su explicación y fundamentación, a personajes o realidades mitológicas personificadas que las provocan sin dejar la más mínima posibilidad de superarlas por parte humana. Creemos que esta interpretación queda, también, confirmada por la creencia barí en los *taibabióyi* que fundamentaban y explicaban, según hemos visto, los accidentes mortales ocurridos en los ríos e inexplicables a su mentalidad primitiva.

Los barí intentan superar dichas situaciones; pero también su mitología sale al paso de esos deseos frustrados, sobre todo de la realidad de la muerte de niños y mayores, aduciendo una motivación mitológica: Sabaséba, por medio de Dababosá, enseñó el empleo terapéutico del tabaco para ciertos casos en los que éste resultaba efectivo. Pero no en otros, como cuando cogía *daiddú*. «Si Sabaséba les hubiese enseñado a los Saimadoyi algún remedio contra *daiddú* y los *schumbrába*, barí no moriría». Pero Sabaséba marchó por causa de Saáki, dejándoles solos y sin posibilidad de medicinarse contra ellos.

Es por lo que el tabaco no surte efecto terapéutico en estos casos extremos. Los barí mueren sin remedio. Mientras Sabaséba estuvo con ellos, él mismo les curaba. En aquel tiempo no morían los barí...

3.2. Escatología

Vimos cómo el amor a la vida, a su selva, a su familia, a sus cosas... era una de las características más sobresalientes del pueblo barí. El barí es una persona profundamente enamorada de lo de aquí y de lo de ahora, a cuyo disfrute emplea sus mejores esfuerzos. Sin embargo, la realidad del mal, de las enfermedades y, sobre todo, de la muerte,

249. Cf. M. IZQUIERDO GALLO, *Mitología americana*. Selección de los mitos aborígenes de América, Madrid 1956, 201 ss.

le había situado ante la pregunta ineludible sobre la escatología: ¿sentido y situación del hombre después de la muerte?

Analizada su concepción mitológica, nos resulta extraño que puedan hacerse afirmaciones tan arbitrarias como ésta: «Es tan rudimentaria y material la existencia del motilón que apenas si encuentra en su vida lugar para lo espiritual y ultraterreno. Vive tan de la tierra y del momento que el más allá parece estar ausente casi por completo de su conciencia»²⁵⁰.

Contra esta opinión, creemos que una de las convicciones más profundas de la tradición barí es su creencia en el más allá: vida de los *basunchimba* o espíritus de los muertos. Esta idea pervade toda su concepción de la vida y se hace vivencia en los más mínimos detalles.

Esta creencia no sólo aparece en los relatos que directamente se refieren a la ultratumba (narraciones sobre los *basunchimba*, cánticos con ocasión de la muerte de algún ser querido...), sino que se deja traslucir en sus tradiciones más diversas. Desde su consideración del universo (en el que se sitúa un cielo particular para su residencia), hasta sus relatos sobre los más distintos elementos culturales (bohíos, caza, pesca, caminos...), nos están revelando que esta conciencia comunitaria sobre la vida de los barí después de la muerte es uno de los constitutivos esenciales, más importantes y arraigados de su tradición.

Su concepción escatológica sobre la existencia de los barí después de la muerte es rica en mitologías. Se proyecta en la creación de todo un *sistema interpretativo del mundo de los basunchimba*.

Hemos analizado las causas a las que su mitología atribuye la muerte. Pero la vida que tanto ama el barí no termina con la irrupción de aquélla en la vida del hombre. Entonces, ¿cómo se efectúa el tránsito de esta vida a la del más allá? Cuando muere una persona, su espíritu («Bosobokú») sale del cuerpo por los sitios normales de la respiración (nariz, oídos, boca...) hacia la región de los *basunchimba*.

La concepción barí sobre la salida del espíritu del cuerpo del hombre procede, como en las culturas primitivas, de esa experiencia cotidiana personal natural del proceso de respiración y del fenómeno del sueño. Durante la noche, el espíritu del barí («Boróubarí» = barí soñando) se traslada en sueños a lugares y paisajes maravillosos, dando paseos nocturnos por la región de los muertos. Mientras, se considera al hombre enfermo. Al amanecer, cuando ya va a despertar, vuelve

250. A. de ALCÁZER, *El indio motilón y su historia*, Bogotá 1962, 56.

de nuevo el espíritu y se incorpora al barí para animarle y continuar su vida normal.

Cuando los *schumbrába* o *daiddú* inoculan las sustancias mortíferas en un barí (niño o mayor, respectivamente), la salida del espíritu («Bosobokú») se verifica, entonces, definitivamente, y no de modo circunstancial, como ocurre durante el sueño²⁵¹. E inicia, propiamente, su vida de supervivencia personal de ultratumba.

Ya hemos visto lo que la tradición barí nos cuenta sobre el tratamiento que se daba al cuerpo del muerto. A partir de este momento, la escatología barí despliega toda su fantasía, tratando de ofrecer respuesta a las cuestiones más diversas que, por otra parte, coinciden, por lo general, con el resto de las concepciones escatológicas de otros pueblos: viaje del espíritu hasta llegar a la región de los *basunchimba*, juicio al que se le somete sobre su vida anterior, naturaleza de la nueva vida (situación personal, familiar), relación con los otros muertos (barí y otros grupos étnicos) y con los que aún permanecen en la tierra.

Por lo que respecta al *viaje que emprende el espíritu hasta llegar a la región de los basunchimba*, la mitología barí nos habla de que, cuando una persona muere, sus *basunchimba* (los espíritus de sus familiares ya muertos) salen a su encuentro. En conformidad con su tradición social, acostumbra salir a recibirle algún hermano, cuñado o tío. Mientras, el espíritu espera en una especie de antesala que se describe de forma distinta según las diversas tradiciones (según unos, es una roca o picacho; según otros, se trata de una plataforma lisita); aguarda llorando, hasta que aparecen aquéllos. Lo conducen por camino ligero, blandito, esponjoso, como si se tratase de arena fina, llamado «Dibóuribóúske», hasta llegar al «Barún», o cielo reservado para la morada de los *basunchimba*. Durante el camino, los familiares dialogan con el espíritu sobre los motivos de su muerte, que pueden ser diversos, como aparece en alguno de los relatos que presentamos en el *Apéndice* y que resultan interesantes y curiosos...

Seguidamente, comienza la *entrevista* con Sabasëba quien le pregunta (en una especie de diálogo-juicio) por los motivos de su presencia entre los muertos, quién lo ha traído, etc. Aquí, cada narrador conjuga

251. Al sueño lo designan «Kababischíni». El espíritu («Bosobokú») se lo imaginan como un pescadito que habita dentro del hombre, animándole y vivificándole. Esta concepción sobre el mismo puede explicar sus narraciones mitológicas sobre sus luchas contra otros personajes mitológicos... A. de Villamañán lo transcribe «Bosobukú» (*Cosmovisión...*, 14). No lo creemos correcto.

la fidelidad al núcleo esencial de la tradición barí con su propia fantasía, a veces, desbordada. Pero existe en todos los relatos un núcleo común tradicional que es respetado siempre por ellos. Las preguntas que Sabasēba dirige al nuevo *basunchimba* versan sobre el comportamiento de cada cual en la tierra. Concretamente, sobre ciertos actos que Sabasēba considera decisorios en la sentencia: preceptos dados por él, cuando vivía entre ellos (robos, homicidios, chismes, mentiras, pereza en el trabajo, mala educación a los hijos, poco cuidadosos...) o tabús que debían cumplir, según las diversas circunstancias.

Para mejor situar el sistema ético barí, preguntamos a nuestros informadores sobre qué actos principales recaía el juicio de Sabasēba, cuáles eran considerados por él como «más malos» («atrakári») y que decidían en definitiva la sentencia. Todos ellos subrayan, sin género de duda, cuatro acciones que consideraban como las más condenadas por Sabasēba: «matar, robar, mentir y ser chismosos». Lo que confirma, una vez más, cuanto hemos afirmado al hablar de su ética comunitaria ²⁵².

Una vez que Sabasēba ha dialogado con ellos sobre su comportamiento, y teniendo en cuenta los resultados, los destina a los distintos lugares que se encuentran en aquella región: «Porque has sido malo, irás allí (señala el lugar). No hablarás con los otros barí buenos. Estarás sólo con ellos. Sin hablar...». Y así sucesivamente. Nuestros informadores nos indican tres sitios distintos:

- Oriente: reservado para los barí buenos.
- Poniente: destinado para los barí que se han comportado mal.
- Lugar intermedio (entre ambos): ocupado por los dabaddó...

¿Cuál es la *situación de los basunchimba* en este lugar? ¿De qué *naturaleza es su nueva vida*?

- *Por lo que respecta a los barí buenos*, el lugar que ocupan es el de Oriente, señal de vida y luz. A la entrada, hay una especie de gran pilón o de piscina grande (otros hablan de una manantial de agua), con aguas de color azul clarísimo, donde pueden bañarse y rejuvenecer.

252. Nos encontramos aquí con las ideas fundamentales de su sistema ético; en él se reflejan los temas fundamentales que preocupaban a los barí como autodefensa de su concepción comunitaria. Debe tenerse en cuenta que estas acciones se referían directamente a su grupo; ya que, en relación con los otros grupos, mantenían el principio de autodefensa y de robo de forma muy peculiar: «Robaban cosas que ellos no tenían», confiesan nuestros ancianos...

Lo llaman «Aboō» (sitio del baño de los ancianos). Allí cambian su piel, como lo hace la culebra, sus dientes, todos sus huesos..., renovándose completamente y convirtiéndose en jóvenes.

No se juntan con los barí malos ni con los dabaddó. Su vida se realiza de modo similar a la que llevaban cuando estaban en la tierra. Pero con una diferencial radical: no enferman, no tienen peligro de schumbiába ni de daividú... No mueren. Sus ocupaciones habituales son las de antes. Visten túnicas largas, hasta los pies, de color rojo y amarillo, con mangas largas. Alrededor del pecho, llevan un collar elegante de color de plumas de tucán, llamado «Koroksesé». Sus casas son muy parecidas a los bohíos que tenían aquí abajo, pero más cómodas. Los chinchorros primorosamente preparados por sus familiares que han marchado antes allí. Siempre alegres y sonrientes, gozando y desarrollando su vida en comunidad como aquí en la tierra. Lo que constituía su felicidad cuando estaban aquí abajo se realiza en plenitud: caza, pesca, cantos... Allí encuentran los mejores pescados; los más sabrosos y codiciados animales: pavas, sobre todo. Comen una fruta exquisita, pequeña, llamada «taichirokbá» que es el elixir de la juventud²⁵³. Cocinan sus mujeres, viviendo todos en familia. No existen solteros. Los barí que en la tierra no estaban casados, encuentran siempre mujer para esposarse con ella. Se la proporcionan los *basunchimba*. Su vida transcurre a la inversa de la nuestra: descansan durante el día y, cuando cae la tarde, su Nātubái les despierta para que coman e inicien su vida normal.

La *relación entre ellos* es pacífica y muy familiar. Se realiza el ideal de comunidad que la tradición barí siempre ha presentado como proveeniente de sus orígenes mitológicos. Es una idea en la que insisten nuestros informadores de forma especial. Durante el día, además de dedicarse a las ocupaciones antes indicadas, se entretienen, también, en un juego característico: con una especie de bombo («Doáídoáibái») que hacen rodar constantemente, como si se tratase de una pelota muy

253. La concepción de esa «otra vida feliz» corresponde al sistema de interpretación de la felicidad, tal como lo considera su tradición. Los barí tienen un concepto de la felicidad superior al de la tradición yukpa. En ésta, se da una importancia decisiva al «bien comer» (cf. A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. La vida en el otro mundo y una explicación del origen de los seres según la tradición de los yucpas*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 298-299). La fruta de la que se alimentan los basunchimba no es «ogchirogbá» (A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 12).

grande, empujándolo y gritando; pero sin cansarse²⁵⁴. Su vida comunitaria, como se ve, está organizada de forma similar a la que llevaban en la tierra. Si bien con una sola diferencia y muy fundamental: los *basunchimba* son completamente felices porque no sufren, ni tienen defectos físicos, ni enferman, ni mueren... Cuando van envejeciendo, se bañan en la piscina, cuyas aguas les renuevan la piel y les devuelve su juventud²⁵⁵.

• *Por lo que se refiere a los barí cuyo comportamiento en la tierra no ha sido bueno*, Sabasëba les destina a Poniente, símbolo de lugar oscuro, sin luz, sin vida. Siguiendo la misma línea de interpretación anterior, su vida es similar a la que llevaban aquí abajo: pelean entre ellos, roban... Llevan una vida desordenada. Comen lo mismo, no disfrutan de las aguas rejuvenecedoras, ni cantan, ni hablan, según la indicación que les hizo Sabasëba²⁵⁶.

No hemos encontrado en la tradición barí resto alguno sobre concepciones de metempsicosis o reencarnación, transmigración... para purificarse, como se hallan en otras culturas, particularmente orientales.

254. Otro nombre que recibe el tambor que les sirve de distracción y entretenimiento feliz es el de «Kiadaku».

255. Otros de nuestros informadores hacen alusión al «manantial» de agua que produce estos efectos renovadores. Creemos que este «mito del agua regeneradora» es un fenómeno universalmente reconocido en la Historia de las Religiones. La estructura de este símbolo proyecta al significado de desintegración de formas anteriores de vida y potencia una nueva vida. En ella reside la vida, la juventud, la eternidad. De ahí la diversidad de formas con que se expresa esta creencia en la juventud y en la eternidad de ultratumba. Es interesante anotar el detalle de uno de nuestros informadores, cuando, al referirse a este fenómeno, nos indica que en dicha piscina, o estanque, se encuentran culebras. Así confiesa Arurí habérselo oído contar a Akuéro. Ya hemos aludido a esta imagen de renovación. Para ampliar el tema que nos ocupa, puede verse: M. ELIADE, *Tratado...*, I, 222-252; II, 69-74; Id., *Imágenes y símbolos...*, 165-174.

Creemos que, dentro de esta simbología, puede ser interpretado, también, el mito al que ya aludimos sobre *Nischkú*. Se trataría de simbolizar la reabsorción de la humanidad —en concreto, del pueblo barí— en el agua y la instauración de una nueva era, de hombres nuevos... Para este tema, cf. M. ELIADE, *Tratado...*, I, 194 ss. 245-247.

256. La mitología barí se muestra aquí, una vez más, consecuente con su consideración de la vida de ultratumba. Los que se han comportado mal en la tierra, prosiguen manteniendo ese ideal de comunidad al que han servido antes. Lo negativo de su situación está descrito con unos rasgos característicos; aunque, también en este mito, cada narrador envuelve su relato en su propia fantasía. Pero el núcleo del mismo es siempre respetado...

• *Los dabaddó* ocupan un lugar intermedio, apartado también y sin relación con ninguno de los barí. Su vida transcurre de forma parecida a la que llevaban aquí.

Por último, la escatología barí desarrolla con amplitud el tema de la *relación de los basunchimba con los barí que aún quedan aquí abajo*.

Estos sueñan constantemente con sus *basunchimba* quienes, durante la noche, mientras aquéllos duermen, vienen a transportar el «Bosobokú» de sus familiares con ellos, entreteniéndolos en paseos nocturnos fantásticos por las regiones de los *sitbayí* y de los *basunchimba*. Antes, reconocen nuestros informadores, el contacto nocturno con ellos era mucho más frecuente, como cuentan los ancianos, que tienen mucha experiencia sobre esto.

Los *basunchimba* también cuidan de los barí vivos, para que no les ocurra nada malo; luchan contra los *daviddú* y contra los terremotos (*Ñankú*), como ya hemos comentado en distintos lugares de nuestro trabajo. Para combatir contra estos últimos, que vienen durante la noche a robarles su espíritu, Sabasëba encargó especialmente a dos barí *basunchimba* con esta precisa función. Son los *Anbatak mó*, que les dan muerte de forma espectacular entre las montañas.

Dentro de este mito, es preciso anotar un detalle en el que la escatología barí fundamenta una costumbre de los papás en relación a la educación de sus hijos. En esta lucha mantenida entre los *Ñankú* y los *basunchimba*, éstos salen victoriosos, excepto cuando son barí a los que de niñitos el papá no les ha castigado con «*krikdá*» (hojas de arbusto con las que se daba en las espaldas para corregir y fortalecer a los pequeños para la vida): no estaban iniciados para semejantes peleas. Aunque siempre se subraya que, cuando son heridos por aquéllos, se recuperan rápidamente mediante el baño de agua que les devuelve la juventud.

También la tradición mitológica barí acude a estas relaciones con los *basunchimba* para explicar y fundamentar otros de los fenómenos importantes de su cultura material y al que, intencionadamente, no hemos aludido anteriormente: la adquisición de la caña brava blanca («*Bachiská*»). El relato mitológico que lo fundamenta, lo consagra y al que remite cada barí que la utiliza, está recogido en el *Apéndice* de nuestro estudio²⁵⁷. En síntesis, es el siguiente:

257. Otra forma de dicho relato la encontramos en A. de VILLAMAÑÁN, *Cosmovisión...*, 12-13, con más detalles, si bien dentro de la estructura fun-

«En tiempos primitivos, un *basunchimba* vino a buscar a su hermano para darle uno de los paseos acostumbrados por las regiones de los *sitbayí* y de los *basunchimba*. El hermano vivo tenía mucho interés en conseguir semillas de algunas plantas que no tenían ellos, sino sólo los *sitbayí* y los *basunchimba*. Entonces, su hermano *basunchimba* lo acompañó y le proporcionó muchas semillas de plantas y de caña brava blanca ("Bachiská"), que plantó, después, en el conuco para todos los barí que estaban en la tierra. Pero no trajo, en cambio, caña brava roja ("Bokaraská"), porque sólo la utilizaban los *sitbayí* y los *basunchimba*. Desde entonces, los barí de aquí abajo tienen muchas plantas que antes no tenían; entre ellas, la caña brava blanca ("Bachiská"); pero no la roja ("Bokaraská"), o muy poca, porque es propio de los *sitbayí* y de los *basunchimba*...».

Con esto queda fundamentado y explicado, como en relatos similares de tipo cultural, por qué, cómo y desde cuándo los barí utilizan esta clase de caña brava.

Así lo relata Akuéro en su narración sobre los *basunchimba*:

«Esta semilla que sembró es la semilla de plátanos, piña... y de la caña brava larga que empleamos nosotros para pescar y cazar... Si *basunchimba* no nos hubiera dado semilla de caña brava larga, hoy no tendríamos para pescar y cazar como lo hacemos. Emplearíamos caña brava corta».

Estas son las líneas maestras sobre las que la tradición barí organiza su respuesta al tema escatológico, al sentido y situación del hombre después de la muerte.

En cuanto al tema apocalíptico, no hemos visto ni la más mínima sospecha de una posible pregunta sobre el mismo. La tradición barí, de forma semejante a como no se pregunta sobre los orígenes «absolutos» del mundo, tampoco parece interesarse por la cuestión de su devenir y, en particular, no apreciamos referencia alguna sobre su fin definitivo...

damental de aquél, que se mantiene intacta. Interesante, también, lo que allí mismo se nos indica sobre la relación de los *basunchimba* con los *ichigbarí*, *sitbayí*, *taibabíoyi*, etc. (*Ib.*).

Dentro de esta manera de interpretar la relación de los *basunchimba* con los barí que aún viven aquí, tiene sentido el fenómeno al que ya aludíamos al narrar el comportamiento de los barí con sus muertos (poner ají en nariz...). Creemos que con ello se pretende hacer frente a la posibilidad de que los espíritus vuelvan a recuperar el cuerpo y molesten a los barí. Forma parte, por tanto, de la propia autodefensa de los que aún permanecen en la tierra...

Por lo que a la escatología se refiere, podemos señalar algunas conclusiones sobre su estructura significativa, tal como se revela desde la perspectiva fenomenológico-religiosa:

- 1.º Las respuestas que la tradición barí ofrece a este tema son muy similares a las de otras culturas primitivas.
- 2.º Aparece en ella una fuerte e inequívoca creencia en la supervivencia del espíritu, continuación de la vida del hombre después de la muerte.
- 3.º Los símbolos en los que se proyecta esta convicción son, también, comunes a aquéllas. Principalmente los siguientes:
 - Camino que es preciso recorrer para llegar a la región de los espíritus. Aunque creemos que en la concepción barí no aparece con sentido purificador o de prueba, tal como se deja sentir, en cambio, en otras culturas.
 - Juicio sobre el comportamiento de cada barí... que se acerca al país de los *basunchimba*, realizado por Sabasëba, con el consiguiente premio o castigo, según corresponde a su distinta conducta en la tierra.
 - Novedad de vida e inmortalidad escatológica, expresadas mediante los símbolos del agua, baño... rejuvenecimiento.
 - Localización de este nuevo mundo en un país donde reina la eterna juventud: no existen enfermedades, ni mal, ni muerte.
- 4.º Por último, las imágenes con que se expresa y proyecta ese «otro mundo», esa situación novedosa tan singular, no rompen radicalmente con este otro mundo de aquí abajo. Es una «novedad» que no supone ruptura alguna en cuanto a su modo de concebirlo. Supone, simplemente, la transposición en plenitud de lo que el pueblo barí bueno ha vivido aquí en la tierra, de acuerdo con sus orígenes mitológicos, si bien de modo muy deficiente. La forma en que se piensa míticamente sobre la vida reservada a los *basunchimba buenos*, en el «Barún», no es sino la realización plena y absoluta del proyecto de vida feliz en comunidad, tal como lo han intentado realizar aquí abajo.

Este nuevo mundo se revela como el *ideal de vida en comunidad* que los mitos de sus orígenes nos relatan, cuando Sabasëba vivía con ellos y que, ahora, se ve ya realizado a la perfección. Quizá sea esta

una de las razones, además de la ya indicada al estudiar el tema de la actitud del barí ante el hecho de la muerte, que expliquen por qué aquél lo acepta con esa serenidad tan característica...

Creemos que la concepción escatológica barí se convierte, de este modo, en la respuesta al proyecto de vida en comunidad que el pueblo barí situaba en sus orígenes: en su paraíso perdido, pero que, en realidad, se cumplimenta en ese nuevo mundo feliz del futuro. Traduciendo este pensamiento en lenguaje moderno, podríamos afirmar que su protología pasa a ser escatología, proyecto de vida futura, si bien no suficientemente tematizada en sus comienzos. La mitología barí ha retrotraído, así, a sus orígenes primordiales lo que se verificará en su futuro...

C. Sabasëba en la cultura barí

“Vosotros sois barí. Yo soy Sabasëba”

A lo largo de nuestro trabajo de campo, en especial en la parte correspondiente a la concepción del mundo y mitología barí, hemos podido apreciar el puesto tan destacado que tiene Sabaséba en la cultura de este pueblo. Su importancia se revela en todo momento. Aun en los aspectos socioculturales más insignificantes, ocupa el centro de interés de todos los relatos.

De tal modo han quedado impresas en la conciencia de la tradición barí su figura y su obra, que, en cualquier relato mítico o información de los «sag'dóu» —ancianos—, se hace referencia a ellas. Todos ellos recuerdan lo que él realizó en los tiempos primordiales, cuando vivía entre los barí. Lo hemos podido constatar a través de nuestro estudio. Llama, también, la atención el que haya podido quedar tan presente en los mismos jóvenes, a pesar del proceso de aculturación sufrido.

Este hecho es fácil de reconocerlo. El problema se presenta cuando intentamos acercarnos al significado propio que adquiere en dicha cultura desde la perspectiva fenomenológico-religiosa.

Con razón se ha escrito en relación a estas cuestiones: «No hay tema en antropología social que acumule opiniones tan controvertidas como el de la teología primitiva»²⁵⁸.

Creemos que, en nuestro caso, este pensamiento puede servirnos de aviso previo, para situarnos con la debida precaución intelectual a la hora de extraer conclusiones en un asunto de tanta importancia, como es el del sentido de este personaje dentro de la religiosidad barí.

Si, al iniciar nuestro estudio, hacíamos una llamada a la honradez intelectual precisada en estos trabajos, creemos que, al abordar, por último, esta cuestión, es necesario mantener al vivo, y con más empeño, esa misma llamada. Consideramos que el presente argumento es uno de los más difíciles y espinosos. Por otra parte, se presenta como

258. E. E. EVANS PRITCHARD, *Ensayos de antropología social*, Madrid 1974, 182.

el tema más propicio para enjuiciarlo desde las categorías hermenéuticas occidentales y, en particular, cristianas. Lo que nos llevaría a una incapacidad radical de su posible comprensión.

Pretendiendo acercarnos científicamente a la comprensión de este fenómeno, al que la tradición barí llama «Sabasëba», hemos optado por una metodología que consideramos válida para conseguir nuestro propósito. Creemos que, a estas alturas de nuestra investigación, contamos ya con unos elementos materiales de especial interés para podernos pronunciar con cierta garantía sobre dicho tema.

En primer lugar, recapitularemos, con brevedad, cuanto de importancia nos ha ofrecido la tradición barí sobre este personaje, ya aparecido a lo largo de nuestro trabajo, si bien dentro de diferentes contextos, por lo que interesa, ahora, precisar. A continuación, analizaremos su estructura significativa. Por último, presentaremos unas conclusiones en torno al significado de Sabasëba en la religiosidad barí. Con lo que habremos logrado nuestro intento de acercamiento comprensivo a dicho fenómeno.

1. *Sabasëba: un personaje excepcional*

En las informaciones y relatos recogidos en nuestro trabajo de campo de labios de «los más sabios y conocedores de la cultura barí» —los ancianos— Sabasëba aparece claramente como un personaje excepcional. Está presente en toda la cultura barí, desde sus comienzos míticos hasta su escatología (situación de ultratumba del pueblo barí).

La tradición barí expresa esta convicción desde su mismo nombre hasta cuando pretende definirlo, describiendo sus funciones específicas.

Etimológicamente, el término *Sabasëba* significa *viento* («sabá») *suave* («sëba») ²⁵⁹.

Haciendo honor a su nombre, Sabasëba, que vivía en el Poniente («por donde se oculta el sol», como constantemente indican los relatos tradicionales), irrumpe en el mundo con su presencia, viniendo por el aire, sin pisar tierra, suavemente...

259. En sus primeros contactos con los barí, A. de Villamañán, refiriéndose a este tema, afirma: «Tienen una idea de un ser bueno y bienhechor que vive arriba "barúnna" a quien llaman "Buía"» (*Cómo se llaman los motilonos*, en *Ven.Mis.* 23 (1961) 100). Esta opinión la ha superado el autor posteriormente, como puede constatar en los artículos citados y, particularmente, en *Cosmovisión y religiosidad de los barí*, en *Antr.* 42 (1975) 3-27.

Según la mitología barí, en el momento en que Sabasëba hace su aparición en la tierra, sólo existe la naturaleza en bruto: montañas, árboles, naturaleza sin orden, sin estructura alguna definida, significativa. En situación caótica, «oscura»... Hace su entrada en manifiesto contraste con ella, «viendo como si fuese de día...». Su figura es blanca, transparente, luminosa...

Antes de venir a la tierra, vivía feliz con su mujer, hijos y demás familia. La tradición barí, fiel a la estructura de toda mitología, procura situarlo en un lugar indeterminado: «Allí, por donde se oculta el sol». Sobre su situación familiar antes de marcharse definitivamente y alejarse de los barí, la tradición suele ser muy comedida. Su situación era de felicidad familiar, tal como la conciben los barí. En los mitos, no se hace referencia alguna a sus papás ni se nos indican los nombres de su esposa e hijos. El único detalle que aparece en ellos es que «vivía con su mujer e hijos, allí, donde se oculta el sol», considerado como el sitio de la claridad y de la luz, cuando la tierra se encontraba todavía oscura²⁶⁰. El resto de otros posibles puntos no entran a formar parte del interés del propósito mitológico.

La descripción que se nos hace de su fisonomía es que era perfecto: el ideal barí. Sabasëba era como barí, persona. Vestía como barí, con «tarikbá» (guayuco) y con gorra (detalle curioso que aparece en casi todos los relatos mitológicos).

Pero el significado que Sabasëba adquiere en la cultura barí nos lo revelan las *funciones específicas* que la mitología le señala.

En primer lugar, Sabasëba aparece como el *transformador* de la tierra que se encuentra a su llegada: oscura, sin estructura, sin forma

260. Sobre el origen de la mujer de Sabasëba, A. de Villamañán escribe: «De un pozo muy grande y muy hondo sacó una mujer joven, que la hizo su mujer. La sacó del pozo y se la llevó para arriba con el viento» (*Misión y antropología. El mundo según los motilonos*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 331). En nuestro trabajo de campo no hemos encontrado relato alguno que hiciese mención a este detalle. Por otra parte, todos las narraciones sobre Sabasëba aluden a que, antes de venir por primera vez, ya vivía con su mujer e hijos. En lo que no existe acuerdo es en relación al número de mujeres y de hijos. Unos afirman tenía una mujer y un hijo. Otros, en cambio, le asignan dos mujeres y dos o tres hijos. No mientan hijas. Tampoco aparecen los nombres de su esposa e hijos. Aunque se hace referencia en algunos relatos a «su familia», incluidos hermanos, tampoco se proporcionan sus nombres. Creemos que el mito sobre Sabasëba conserva su intencionalidad fundamental original. adornado, luego, según la imaginación y el estilo de cada relator, como ya hemos indicado al hablar sobre la forma de transmitirse las tradiciones.

No compartimos la opinión de A. de Villamañán para quien el niño matado por la *Sibabió* (viejecita) era hijo de Sabasëba (cf. *Cosmovisión...*, 6).

determinada, caótica... Con su trabajo la ordena, la modela, dándole una nueva forma hasta conseguir su situación actual: llanita y con sentido para poder ser habitada y disfrutada. En esta su función creadora (de transformación) van a encontrar su ubicación bien precisa los distintos personajes y seres que van apareciendo: los *barí*, que surgen de las piñas amarillas y a los que señalará su nombre, su ubicación geográfica y su modo de comportarse; los *ichigbarí*, surgidos de las piñas moradas; y el resto de los *otros grupos étnicos*, que surgen de las cenizas de la «Sibabió» (viejecita), así como todos los otros seres animados. Todos ellos recibirán su nombre por el que serán reconocidos y las distintas funciones que tienen que desempeñar dentro del lugar geográfico que se les va señalando...

En segundo lugar, la mitología barí nos lo define como el *introduccionista de todos los bienes culturales*, tanto materiales (luz —sol, luna, estrellas—, agua, casa...) como del espíritu (organización social y económica). Sabasēba es considerado como *el principal benefactor del pueblo barí y su más eminente animador social cultural*.

Por último, y de forma muy relevante, Sabasēba aparece como *el gran maestro*. Es la función que la mitología subraya como característica más importante en su relación con la cultura barí. Esta función comunitaria la desempeña mediante los personajes míticos —Saimadoyi— que van apareciendo paulatinamente junto a Sabasēba: *Kokébadóu, Dababosádóu, Kassósodóu, Nunschundóu, Ourundóu*. A todos ellos les encomienda enseñar a los barí cuanto de él mismo habían aprendido referente a la pesca, iniciación a la vida y secretos del tabaco, casa comunal, caza, agricultura, fuego...

Esta función de maestro culmina en sus enseñanzas morales, ofreciéndoles un programa o «ideal de vida» que debería servirles de principios sociales y culturales reguladores de sus instituciones; en los que expresen su modo peculiar de ser y de comportarse como tal etnia barí en todas sus situaciones. El mismo recorre los distintos bohíos para enseñarles el modo de comportarse entre sí y con los otros grupos étnicos...

Mientras Sabasēba vivió con ellos, los barí fueron plenamente felices. Es esta convicción una de las ideas que más vivamente ha conservado su tradición mitológica y que recuerda con más nostalgia, como podemos apreciar en los relatos recogidos en el *Apéndice*. En dicha situación paradisíaca, los barí no morían y, si enfermaban, Sabasēba mismo los curaba, como el mejor maestro...

Pero los relatos mitológicos barí sobre Sabasëba, así como las narraciones de nuestros informadores sobre aquellos acontecimientos primordiales, introducen un hecho lamentable: una culpa cuyas fatales consecuencias repercuten sobre todo el grupo. Saāki, joven chismoso, miente y no deja cumplir el deseo de Sabasëba: esposarse con una muchacha barí. Lo que provoca una decisión de Sabasëba irrevocable: el alejamiento definitivo de ellos.

Este hecho divide la historia barí en dos épocas distintas. Con la marcha definitiva de Sabasëba, se rompe aquella situación paradisiaca, introduciéndose todos los males, en particular la muerte, por obra de los *schumbrába* y los *daiddú*. La edad mitológica ha terminado. Desde entonces, Sabasëba vive con Ñandóu y sus respectivas familias allá arriba, en el *Barúnmōra*. Desde allí, Sabasëba ve a los barí. Se pasea durante el día, siguiendo la ruta del sol; descansa por la noche, siendo llevado, junto a Ñandóu, en una balsa hasta el Oriente, desde donde, a la mañana siguiente, inicia su misma tarea cotidiana.

Esto es cuanto Sabasëba hizo y sigue haciendo por los barí. Ahora, se relaciona con los *basunchimba* (espíritus de los muertos), juzgando de sus actuaciones aquí en la tierra y señalándoles el puesto que han de ocupar en el *Barún* (región del cielo habitado por aquéllos), en conformidad con su comportamiento.

2. Estructura fenomenológico-religiosa

Los relatos en torno a Sabasëba pueden considerarse como los más importantes y desarrollados de toda la mitología barí. Concuerda este hecho con lo que aparece, también, en la mitología chibcha sobre *Bochica*²⁶¹.

La concepción barí sobre Sabasëba no es consecuencia de una reflexión teológica o filosófica sobre Dios. Es, más bien, una respuesta que emerge de la vivencia grupal ante situaciones existenciales comunitarias que se intentan fundamentar.

261. Cf. M. IZQUIERDO GALLO, *Mitología americana*. Selección de mitos aborígenes de América, Madrid 1956. 230 s.

Para el significado de Sabasëba en la cultura barí, pueden consultarse: A. de VILLAMAÑÁN, *Misión y antropología. El mundo según los motilonos*, en *Ven.Mis.* 31 (1969) 330-331; Id., *Cosmovisión...*, 3-27; A. de ALCÁCER, *El indio motilón y su historia*, Bogotá 1962, 56-57; Id., *Los barí. Cultura del pueblo motilón*, Bogotá 1964, 91-96; G. ALVAREZ LÓPEZ, *Grupo étnico barí-motilón (ciclostilado)*, Bogotá 1978, 6-7.

A la luz de esta perspectiva, nos interesa analizar los *rasgos estructurales fundamentales* que en relación a Sabasëba se revelan y que se encuentran en otras formas de pensamiento religioso primitivo.

Para este acercamiento, debemos tener en cuenta, como ya hemos indicado en otro lugar de nuestro trabajo, que los primitivos tratan de definir el significado de los distintos seres por las funciones que desempeñan, más que por lo que son en sí mismos. Pierden, así, el carácter absoluto que puedan tener, y pasan a ser considerados desde el rol que asumen dentro de una sociedad determinada; desde sus *funciones específicas*.

Por lo que respecta a su nombre y su descripción, Sabasëba aparece en la cultura barí en contraste radical con la situación caótica en que se encuentra el mundo a su llegada. «Sabasëba viene de donde se oculta el sol... Sabasëba veía todo clarito... Viene por el aire... Su aspecto era brillante...», etc. Creemos que estas y otras afirmaciones con las que los ancianos relatan los mitos cosmogónicos, nos sitúan ante la creencia en un ser diferente de lo «mundano», de parecida estructura a la que nos ofrecen otros sistemas religiosos primitivos al referirse a los Seres Supremos²⁶².

Por otra parte, el lenguaje barí es muy similar al utilizado en los relatos de otras religiones primitivas. Luz, claridad, sol... son términos

262. A la hora de enjuiciar el significado de Sabasëba en su cultura, debemos tener muy presente que los barí no operan por definiciones esenciales, sino descriptivas, funcionales. Esta lógica de acercamiento a la realidad puede presentarnos serias dificultades a nuestro modo occidental de entenderla. Respecto al personaje Sabasëba, no les preocupa definirnos «lo que es», cuanto «lo que ha hecho» por el pueblo barí —las funciones que la tradición le atribuye—.

Para el tema de las figuras del *Ser Supremo* y su estructura en las religiones de los pueblos primitivos, pueden consultarse, con provecho para comprender cuanto afirmamos sobre Sabasëba: G. SCHMIDT, *Manual de Historia comparada de las religiones*, Madrid 1947, 257-286; R. PETTAZZONI, *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Turín 1955; ID., *El Ser Supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico*, en M. ELIADE - J. M. KITAGAWA, *Metodología de la Historia de las religiones*, Buenos Aires 1967, 86-94; F. M. BERGOUNIQUX - J. GOETZ, *Las religiones prehistóricas y primitivas*, Andorra 1960; Ad. E. JENSEN, *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México 1960, 120 ss.; M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios. Revelaciones sobre un mundo simbólico y trascendente*. Buenos Aires 1961, 164 ss.; I., *Tratado de Historia de las Religiones I*, Madrid 1974, 65 ss.; ID., *Introducción a las religiones de Australia*, Buenos Aires 1975, 19-51; G. van der LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México-Buenos Aires 1964, 152-163. 171-176; V. HERNÁNDEZ CATALÁ, *La expresión de lo divino en la Historia de las Religiones*, Madrid 1972; J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 189-197; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 41-82.

opuestos a los de «oscuridad, tinieblas, noche...», etc., en los que traducen su concepción sobre realidades radicalmente distintas: lo *profano* y lo *sagrado*.

Una incógnita que es preciso despejar, desde ahora, es la aplicación del término «*barí*» a Sabasëba. Efectivamente, cuando a los ancianos se les pregunta si Sabasëba es «*barí*», no existe duda alguna: «*Barí: Sabasëba chiyi ankorái*»: «Sabasëba es barí, como uno de nosotros».

A la hora de interpretar esta respuesta, no debemos olvidar lo que ya hemos indicado en otra ocasión sobre el significado del término «*barí*»: persona, gente... De tal respuesta, por tanto, no puede concluirse, sin más, que la tradición barí lo sitúa en su mismo rango. Debe acudir a otros puntos de referencia para clarificar este tema.

La forma de concebirlo es, naturalmente, según sus propias categorías interpretativas de lo «sagrado»: partiendo de su situación socio-cultural, desde la que se acerca siempre a la realidad, de la naturaleza que sea.

La vida de este personaje es entendida, también, dentro de su mismo contexto comunitario, tal como ellos lo viven. Feliz con sus hijos y su familia.

Otro de los rasgos que nos muestran los relatos es que en ellos no nos hablan de su origen. No compartimos la afirmación de A. de Villamañán, quien hace proceder a Sabasëba de la piña²⁶³.

Cuando Sabasëba hace su primera aparición, no encuentra a nadie. Ni siquiera a los Saimadoyi. Se halla solo frente a la oscuridad del mundo desordenado, sin forma, sin estructura formal alguna, con el que se le pretende contrastar, para que aparezca su diferencia.

¿Cuál es la *función* que los mitos barí pretenden hacer resaltar frente a esta situación caótica?

Dentro de su lenguaje literario, tan característico de los mitos, se esconde el contenido estructural que la tradición barí transmite. Sabasëba es *transformador, ordenador, organizador del mundo dado*, con el que se encuentra. Pone manos a la obra de transformación, «al estilo barí», cultivando la tierra: allanando montañas, dándole orden..., «formalizándola».

Está fuera de duda que el mito barí no puede ser interpretado desde nuestros conceptos filosófico-teológicos de la creación, considerada en

263. Puede verse esta afirmación en varias ocasiones de su estudio *Cosmovisión...*, 4. 5. 10. Creemos que está en oposición abierta a todos los relatos mitológicos, tal como nos lo narran nuestros informadores.

sentido estricto. Creemos que es ésta una cuestión ajena a su reflexión, que versa sobre un mundo ya dado y sobre cuyo origen definitivamente último no se preguntan. Sin embargo, Sabasëba, dentro de este pensamiento, es quien le da sentido y legitima su existencia actual, formalizada, organizada y vivificada.

En esta misma línea se mueven todos los relatos que hacen referencia a la aparición de los distintos seres, en esa especie de gran teatro del mundo en el que Sabasëba va situando a cada cual para su debida actuación, según las distintas funciones que les va indicando.

El mito de los orígenes, tanto por lo que se refiere a los de la etnia barí (surgida de los piñas partidas por Sabasëba), como de los otros grupos étnicos y el resto de los seres vivientes (mito de la «Sibabió» —viejecita—), es revelador.

Precisamente es Sabasëba quien denomina a cada grupo y a cada especie de animales que van surgiendo de las piñas o de las cenizas de la viejecita. Y, además, es él quien les va señalando sus funciones respectivas.

Creemos que esta forma de describir los mitos antropogónicos y cosmogónicos nos está manifestando la creencia en un poder superior encarnado en Sabasëba, totalmente distinto al de los otros seres. Es una forma literaria, propia de los pueblos primitivos, en la que se traduce el dominio de aquél sobre todos los seres vivientes que habitan la tierra. Sabasëba se presenta de este modo, muy distinto, «lo totalmente distinto, lo otro del mundo...».

Esta opinión queda reafirmada comparando el poder de Sabasëba con el de los barí. Su tradición es consciente de que es un atributo peculiar de Sabasëba. En algunos relatos aparece con claridad cuando, en los diálogos tenidos entre éste y aquéllos, se hace decir a los barí: «Nosotros no podemos allanar la tierra. Sólo Sabasëba lo puede hacer». «Si Sabasëba no lo hubiese hecho, la tierra sería ahora completamente montaña; sería ahora todito montaña, sin ordenar».

Pero en nuestro trabajo de campo hemos encontrado una narración, relatada por el anciano Akairagdóu, muy significativa a este respecto. Precisamente en el mismo contexto al que hemos aludido. Cuando los barí apreciaban la diferencia de lo que realizaba Sabasëba y de lo que podían ellos, aquél, ante la pregunta escrutadora de éstos, sobre el porqué... les responde: «Vosotros sois barí. Yo soy Sabasëba».

Otro de los rasgos con los que aparece el significado de la figura de Sabasëba en la cultura barí es el de *civilizador*. Sabasëba asume el rol de introductor de todos los bienes culturales de los que, desde aquellos tiempos primordiales, disfruta el pueblo barí.

Los bienes culturales materiales —casa comunal, pesca, caza, agricultura, vestido, fuego, etc.— todos ellos proceden de Sabasëba, quien los introdujo cuando vivía con los barí.

Bien es verdad que, para introducirlos, se sirve de distintos personajes como intermediarios: los Saimadoyi. Pero, precisamente, también en este detalle queda clara su preeminencia en la tradición barí. El es el *gran maestro*, con quien aquéllos se relacionan como auténticos discípulos. En los distintos mitos en los que se nos relata la adquisición de dichos bienes culturales, Sabasëba es quien enseña. Kokébadóu, Kasósodóu, Dababosádóu, Nunschundóu, Ourundóu, son, al principio, simples aprendices a quienes, también, se les señala la función específica que han de desempeñar con fidelidad en beneficio de los barí.

Al hablar de Kokébadóu, aludíamos a un diálogo entre él y Sabasëba en el que se pretendía ofrecer sutilmente la diferencia entre ambos en la cuestión de saber producir el verano. «¿Cómo tú sabes y yo no?», le dice Kokébadóu a Sabasëba... El contraste diferencial de estos personajes en relación a Sabasëba es manifiesto. Todos ellos le obedecían: «Así lo haremos, como tú nos lo dices»... Aún hoy, algunos de ellos siguen cumpliendo las funciones que aquél les encargó.

Preguntado Akairagdóu sobre la diferencia existente entre ellos y Sabasëba, reconocía: «Sabasëba era el más grande y el más poderoso». Poder que se manifiesta, sobre todo, frente a los *schumbrába* y los *daviddú*. Precisamente es éste uno de los elementos estructurales que con más claridad se deja sentir en la descripción de este personaje.

Los barí, mientras Sabasëba vivió con ellos, eran completamente felices. Todos los relatos hacen alusión a esta «aetas aurea» —edad dorada— en la que aquéllos no morían y, si enfermaban, Sabasëba los curaba inmediatamente.

Sabasëba tenía poder sobre los agentes causantes de la muerte (*schumbrába* y *daviddú*). Era el secreto que Sabasëba nunca les comunicó. Y por lo que explican su situación mortal actual. ¿No estará el mito indicando, aquí, que era una de las prerrogativas exclusivas de Sabasëba la inmortalidad y el poder sobre la muerte?...

Sabasëba es, también, y sobre todo, el *gran maestro moral*. Es el rasgo que se manifiesta con más fuerza en toda la tradición barí. Saba-

sëba es el verdadero creador y animador del grupo social barí. Creemos que hacia esto se orientan sus enseñanzas y preceptos. El, como hemos visto, definirá los modelos de comportamiento característico de esta etnia. Desde la condenación de la mentira, el robo, el homicidio, hasta los más mínimos pormenores en cuanto a la vestimenta, adorno, depilación, etc... Toda la forma de ser y de actuar del barí está «enseñada», indicada, preceptuada por este «*gran maestro*». Con esta concepción de su función encajan los discursos que podríamos llamar «discursos de despedida o de adiós»²⁶⁴.

Esta función primordial la seguirá desempeñando también en el futuro. Como hemos visto al analizar los mitos escatológicos, se le reserva el pronunciamiento definitivo sobre el comportamiento de los barí, aquí en la tierra, en orden a su situación entre los *basunchimba*. Todo según hayan sido fieles o no a los preceptos de Sabasëba.

Por último, otro de los elementos estructurales que aparecen en la mitología barí sobre la figura de Sabasëba es el de su *tendencia al alejamiento*, provocado, precisamente, por culpa de Saäki, como hemos visto. Sabasëba, una vez que ha desempeñado sus *funciones culturales* (introducción y fundador de los bienes culturales del pueblo barí), desaparece, alejándose para vivir definitivamente en el *Barúnnōra*, llevando una vida feliz junto a Ñandóu y los suyos. Con este alejamiento, ruptura, se pone fin a la historia mítica, feliz de los orígenes, en la que los barí no sufrían ni morían. Tiempos que los ancianos recuerdan con nostalgia.

Desde entonces, son ellos quienes tienen que enfrentarse con su propia realidad y defenderse en medio de su ambiente, hostil y duro, amenazados constantemente por la naturaleza, los extraños y, sobre todo, por las enfermedades y la muerte. Todo ello a causa del alejamiento de Sabasëba.

264. El contexto en el que se sitúan los consejos-preceptos del gran maestro Sabasëba es muy similar al que hallamos en los relatos de otras mitologías antiguas. Con cierta frecuencia, nuestros informadores inician sus narraciones sobre aquéllos describiendo el ambiente en el que fueron dichos, de esta o semejante forma: «Sabasëba, antes de marchar definitivamente..., dijo a los barí: 'Yo me alejo ya de vosotros'... Y les mandó encarecidamente que trabajasen en común, no peleasen entre ellos...», etc. Este fenómeno puede considerarse como «lugar común» de los «discursos de despedida», o recomendaciones finales que hallamos en la Historia de las Religiones como propios de los grandes fundadores o personajes iniciadores de movimientos religiosos renovadores. Aunque hayan sido proclamados en otras circunstancias, se ponen en labios de aquéllos, como si fuesen expresión de sus últimas y definitivas voluntades, que deben tenerse muy en cuenta por sus seguidores.

Estas son las líneas maestras sobre las que la tradición barí discurre sobre Sabasëba, personaje central de su cultura.

¿Podemos nosotros, ahora, avanzar más en el significado estructural religioso de este personaje, explicitando lo que se halla implícito en cuanto llevamos afirmado a lo largo de este trabajo de campo? *La fenomenología del hecho religioso* califica a personajes que presentan funciones similares en la Historia de las religiones de los pueblos primitivos con el nombre de *Seres Supremos*. ¿Podemos nosotros, también, aplicarle esta denominación?

Creemos que es en este punto donde más podemos distanciarnos los estudiosos de la religiosidad barí.

Ahora bien, teniendo en cuenta todo lo analizado respecto a la concepción barí sobre el mundo y su mitología, y respetando cualquier otra posible interpretación, nos atrevemos a hacer la siguiente afirmación:

Cotejando las conclusiones a las que han llegado la *Historia* y la *Fenomenología del hecho religioso* sobre el tema que nos ocupa, creemos poder afirmar con carácter científico fenomenológico que en la mitología barí sobre Sabasëba nos encontramos ante unas estructuras significativas similares a las de los *Seres Supremos* de las religiones primitivas, si bien no plenamente tematizadas.

El problema es complejo. Reconocemos que reviste diversos aspectos no suficientemente tematizados en la tradición barí, tal como nos la narran y relatan nuestros informadores. Sin embargo, si nos atenemos a las formas en que se representan dichos *Seres Supremos* en otros pueblos primitivos, podemos afirmar que en la configuración que la mitología barí nos presenta de *Sabasëba* aparecen, también, los principales rasgos distintivos de dichas figuras o formas de representarse *lo divino*, típico de dichas culturas no plenamente desarrolladas²⁶⁵.

Señalamos, como conclusión, las siguientes características estructurales que avalan el carácter científico de nuestra opinión:

- 1.º *Nombre de Sabasëba*. Se halla íntimamente relacionado con los elementos naturales de la luz, el cielo, lo brillante, el aire...²⁶⁶.

265. Con Velasco, preferimos el término de «configuraciones de lo divino a los más usuales de "noción" o "idea"» (cf. J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *o. c.*, 188). Para más amplia información sobre dichas configuraciones, cf. referencia bibliográfica de la nota 262 de nuestro trabajo.

266. Tal fenómeno, bastante universal en la Historia de las Religiones, no implica argumento alguno a favor de las teorías de la Escuela mitológica na-

- 2.º *Con su propia identificación personal.* Se proponen sus funciones específicas, inconfundibles con cualquier otra realidad mundana y con caracteres «totalmente distintos» a las demás personas con las que Sabasëba se relaciona...²⁶⁷.
- 3.º *Eternidad.* Sabasëba se revela con carácter de persona «pre-existente» a todo lo mundano. Totalmente otro. En los relatos mitológicos aparece existiendo antes que los demás, sin aparecer en forma alguna la descripción de su origen, muy distinto al de los demás personajes con los que convive en la tierra. E *immortal*: la muerte no tiene poder sobre él²⁶⁸.
- 4.º *Al principio, vivió en la tierra con los hombres,* durante cierto tiempo, haciéndose un barí más en su forma de vivir. Su presencia constituyó el tiempo primordial, mítico, al que constantemente se hace alusión en las narraciones de los ancianos.
- 5.º *Transformador, ordenador del mundo, de la materia preexistente.* Su función consiste en modelarlo, formalizarlo y dar sentido a la situación que tiene en la actualidad²⁶⁹.

tural y astral, ya superadas por las Ciencias del hecho religioso. Estas expresiones son términos arcaicos en los que los pueblos primitivos expresan su idea de la trascendencia de lo divino, como algo «totalmente distinto» a lo profano. Remiten a su trascendencia, si bien no debidamente purificada. Sobre el tema de «lo sagrado celeste», puede consultarse M. ELIADE, *Tratado...*, I, 66-155.

267. Este rasgo aparece con suma claridad en toda la mitología barí. La independencia personal de Sabasëba respecto al resto de los fenómenos naturales y de otros personajes con quienes se relaciona se revela sin dejar lugar a duda. Tampoco la mitología barí deifica a otras realidades, contra lo que afirma O. D'Ampaire, quien, al referirse al *cielo* donde Sabasëba habita, escribe: «...ente superior al que deifican, pero sin rendirle culto» (*Introducción al estudio de la cultura barí*, en *Kasm.* 2 (1966) 273).

268. La preocupación de la tradición barí se centraba más en lo que Sabasëba representaba en su cultura que en lo que se refería a la situación anterior del mismo. Este es un hecho que debe orientar la posible pregunta de por qué los mitos no se detienen en relatar esta preexistencia de su gran personaje. Lo importante para nuestro propósito es subrayar el fenómeno que hemos hallado en las distintas narraciones sobre aquél. Nuestra curiosidad no coincide con la intencionalidad original del mito barí sobre Sabasëba. Respecto al rasgo de poder sobre la muerte, creemos que no ofrece duda alguna, ya que es una de las ideas directrices de todos los relatos que versan sobre la situación mortal actual de los barí y su fundamentación, y en los que se manifiesta la diferencia con Sabasëba.

269. Como hemos visto, el mito cosmogónico trata de responder a la situación formalizada del mundo actual en el que se encuentran los barí. Su respuesta se sitúa dentro de los sistemas interpretativos de modelación, trans-

- 6.^a *Gran maestro, fundador de la cultura y legislador moral.* Introduce los bienes culturales y crea las bases de las instituciones socioeconómicas por las que debe orientarse la comunidad barí. Al mismo tiempo, crea las normas del comportamiento barí, según las cuales serán enjuiciados, en la vida del más allá, con el consiguiente premio o castigo²⁷⁰.
- 7.^a *Bondadoso e ideal de los barí.* De él procede todo lo bueno y su comportamiento es irreprochable.
- 8.^a *Alejamiento definitivo, después de vivir durante cierto tiempo con ellos, provocado por culpa de un barí.* Este hecho de la interrupción violenta de su presencia motiva el fin de la época mítica, paradisíaca: se corta la comunicación con el cielo e irrumpen toda clase de males, particularmente las enfermedades y la muerte. Su morada es el cielo, donde goza de eterna juventud y de la más completa felicidad.

formación, configuración de un material que se presupone preexistente, en forma amorfa, caótica. Igualmente por lo que respecta al mito antropogónico. No puede, por tanto, interpretarse desde sistema alguno «creacionista» en sentido estrictamente filosófico o teológico. Esta preocupación intelectual es ajena al interés de la mitología de la tradición barí.

270. La mitificación de las normas de comportamiento de una comunidad étnica, haciéndolas proceder de los personajes fundadores de su propia cultura, dándoles, así, origen divino, es un fenómeno bastante generalizado en la Historia del hecho religioso. El mito barí considera al hombre «formado» en el momento en que se halla ya con sus instituciones socio-económicas debidamente asentadas, que hace derivar del mismo Sabasëba, dándoles carácter «sagrado». Pertenece a la sociología religiosa descubrir las motivaciones verdaderas de esta mitificación. Ciertamente, se encubre una tendencia a defender la propia conservación del grupo, atribuyéndoles un origen y autoridad sagrados, cuya transgresión comporta el sentimiento de culpabilidad, no sólo ante la comunidad, sino, también, ante el mismo Sabasëba. La tradición barí —no diferente en esto a la generalidad de las tradiciones religiosas de otras culturas, incluso más avanzadas, aunque no debidamente secularizadas—, consagra, «sacraliza», de esta forma, fenómenos culturales que son, más bien, de naturaleza profana, expresión de los imperativos del modo de ser de su etnia, pero en búsqueda de garantía absoluta, distinta, no profana, «religiosa». Creemos que esta «sacralización» religiosa de sus modelos culturales, expresados en normas, preceptos vigentes ha hecho posible y fomentado el ancestral conservadurismo de la tradición barí. Esta se ha mantenido fiel y coherente con la forma de sus orígenes, aun en los más mínimos detalles, que ya hemos analizado en otro contexto.

9.^a *Aniconismo*. En la cultura barí no se encuentran ídolos, ni templos, ni ritos, ni sacrificios, ni ofrendas. La relación con Sabasëba es acultural...²⁷¹.

271. Este aculturalismo es uno de los rasgos que aparecen, con más frecuencia, en las culturas primitivas. La tradición barí reconoce la importancia capital que Sabasëba ha tenido en el origen y formación de su cultura. Lo hemos visto expresado en sus mitos. A él se le atribuye toda la «creación» del mundo, de la vida y del hombre, así como la organización socioeconómica barí. Pero, finalizado el tiempo mítico, primordial, durante el que vivió entre ellos, Sabasëba se ha retirado al *Barúnnōra*. Hizo con ellos cuanto necesitaban para iniciarse en todo lo referente a los elementos socioculturales. Ahora, son ellos los que deben seguir actuando en conformidad con los modelos ejemplares que el mismo Sabasëba les enseñó. Sabasëba se encuentra alejado de ellos, sin necesidad de convivir con ellos. Esta desaparición sitúa a Sabasëba en la configuración de lo que la *Fenomenología del hecho religioso* califica como «dii otiosi» —divinidades alejadas, ociosas—. Dada su naturaleza trascendente, no son considerados como objeto de culto. No necesitan ofrendas, sacrificios...

Este es un fenómeno muy extendido en las culturas primitivas y no debe interpretarse como ajeno a una profunda religiosidad, si bien no debidamente depurada en lo que se refiere a la trascendencia de la divinidad. Para el tema de la estructura de este fenómeno, cf. M. ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*. Revelaciones sobre un mundo simbólico y trascendente, Buenos Aires 1961, 164-186; Id., *Tratado de Historia de las Religiones I*, Madrid 1974, 73-78; Id., *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973², 105-108.

En los relatos mitológicos barí hemos encontrado una referencia que nos hace más comprensible este fenómeno al que venimos aludiendo. Ya hemos analizado la motivación de este alejamiento, provocado por la falta de Saakí. Pero en las narraciones informativas de algunos ancianos aparece una razón justificativa de la no presencia actual de Sabasëba entre ellos. En efecto, en sus discursos de despedida, éste les dice: «Yo me marcho de aquí. Ya no os hago falta. Os he enseñado todo. Ya no hace falta que os acompañe». Una vez más esta respuesta se sitúa en el sistema de funciones por el que, como hemos visto, se definen a las personas. Sabasëba ha cumplido su función a la perfección. Su independencia, una vez que ya ha modelado el mundo, la vida, el hombre y toda la cultura barí, le exige retirarse. No necesita relación cultural alguna. Basta reconocerlo como al verdadero fundador y maestro de los barí.

Creemos que esta perspectiva debe tenerse en cuenta a la hora de enjuiciar la estructura fenomenológica sobre Sabasëba. Corremos el peligro de enjuiciarla con cánones occidentales y, en particular, cristianos, como ya hemos hecho alusión repetidas veces a lo largo de nuestro trabajo, pero especialmente en la nota 186. Tal aniconismo puede ser considerado como verdadero simbolismo de la trascendencia de este personaje tan importante de la cultura barí y testimonio de una vivencia de auténtica actitud religiosa, aunque se manifieste de modo no tematizado. Desde este punto de vista nos parece inadmisibles la opinión de A. de Alcácer: «Es, pues, por cierto egoísmo por lo que los motilonos se acuerdan de davidú y se olvidan de Dios» (*Los barí. Cultura del pueblo motilón*, Bogotá 1964, 92).

Sin embargo, hemos podido apreciar una diferencia notable en la concepción de Sabasëba. Mientras en la estructura de estas divinidades alejadas se aprecia la sustitución de su presencia por otras figuras más activas, accesorias,

10.^a *Antropomorfismo*. Toda la concepción mitológica barí sobre este personaje central de su cultura se propone en lenguaje antropomórfico, propio de las culturas primitivas²⁷².

Ciertamente que estos rasgos estructurales distan bastante de las configuraciones que de lo *divino* se encuentra en otras culturas más avanzadas. Su estructura no es tan rica e intelectualmente tan purificada

pero más cercanas a las necesidades humanas, en la mitología barí no hemos encontrado tal fenómeno. Sabasëba se aleja; pero sin dejar sustitutos. Pero este alejamiento no debe ser considerado como «indiferencia» ni por parte de Sabasëba, ni por parte de la religiosidad barí. Eliade nos ofrece un texto recogido de las poblaciones «fang» de las sabanas de África ecuatorial que resume esta misma intencionalidad: «Dios (Nzame) está en lo alto, el hombre abajo. Dios es Dios, el hombre es el hombre. Cada uno en su sitio, cada uno en su casa» (M. ELIADE, *Lo sagrado...*, 108). La inactividad actual de Sabasëba es meramente aparente. No se le rinde culto, ni ofrendas, ni tiene templos... Pero toda la mitología barí proclama su reconocimiento de radical dependencia como pueblo respecto de este personaje. Y, en su misma vida, tal como nos la relatan los ancianos, significaba algo imprescindible. Lo mismo que en aquellos tiempos primordiales Sabasëba fue todo para ellos, de parecida forma lo reconocen en sus mitos, tal como los siguen repitiendo y fundamentando en los más mínimos detalles. El pueblo barí, lo indicamos al hablar de su configuración psicósomática, no es ritualista. Pero pensamos que *toda su vida es cültica*: en cuanto su actitud ante la vida es de disfrute y reconocimiento de todo lo maravilloso que Sabasëba hizo con ellos y que sigue sirviendo de modelo ejemplar de cuanto hacen. Esto es algo que permanece en la conciencia barí con toda la fuerza de su primitivismo. Creemos que sus mitos cobran, así, todo su significado: antes que explicación, son aspectos de su vida religiosa. Naturalmente, esta perspectiva nos remite a una revisión profunda de nuestras concepciones occidentales sobre la naturaleza de la religiosidad. En el aniconismo barí se celebra la vida como culto secular, sin necesidad de ritos externos, de buscar lugares, horas, etc. para expresar la dependencia respecto a Sabasëba. Toda su vida se reconoce repitiendo aquellos gestos primordiales del fundador de su cultura: Sabasëba. Este aspecto de la vida secular como culto resulta novedad hoy en la teología católica (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970, 106-111). Tal concepción nos lleva a revisar algunas actitudes ante la mal llamada «arreligiosidad» de los indígenas (cf. nota 186 de nuestro estudio).

272. No debe extrañarnos la utilización del lenguaje antropomórfico en la mitología barí. Es algo connatural en el hombre cuando intenta expresar su experiencia religiosa. La naturaleza trascendente de lo «religioso» sólo puede hacerse presente al hombre mediante hierofanías o manifestaciones que expresen su misterio inefable a través de realidades sensibles. Por otra parte, la condición humana de ser-en-el-mundo se lo impone. Nuestro acercamiento a lo sagrado sólo puede efectuarse mediante lenguaje simbólico que emerja en nuestro mundo y desde nuestra situación mundana. Y el hombre es el punto de donde mejor puede surgir la relación simbólica cognoscitiva con aquél. En la *Fenomenología del hecho religioso* se está operando hoy un redescubrimiento del valor de dicho lenguaje, siempre que sea respetuoso con el carácter trascendente del Absoluto.

como en otros tipos de figuras divinas. Y, por supuesto, se halla muy lejos de la ofrecida por el pensamiento filosófico-teológico occidental. Pero esto no debe obstar para aceptar cuanto pretendemos afirmar en relación a Sabasēba.

Definir la religión como relación a Dios —clásico «ordo ad Deum»—, no es aceptable desde el punto de vista fenomenológico. El hecho religioso es mucho más amplio y no podemos reducirlo a definiciones preconcebidas, tan poco acordes con la *Historia de las Religiones*. La multiplicidad y variedad de formas en las que el hombre religioso ha expresado su experiencia del Misterio trascendente, y en torno a las cuales ha configurado su representación del mismo, es una verdad constatada por la *Fenomenología del hecho religioso*. Y sobre lo que se basan las distintas tipologías de las representaciones objetivas y subjetivas de lo divino²⁷³.

Creemos que la religiosidad manifestada en la tradición mitológica barí constituye una de ellas y puede considerarse como perteneciente, con todo derecho, a la tipología formada por la creencia en el *Ser Supremo* de los pueblos primitivos. Desde esta perspectiva debemos acercarnos a su comprensión, evitando presupuestos apriorísticos de tipo filosófico o teológico, que impedirían la posible comprensión del fenómeno religioso barí.

Por último, pensamos, también, que en esta óptica adquiere mayor sentido y relieve el análisis efectuado sobre su concepción del universo y mitología, desde donde hemos pretendido introducirnos en el estudio de la religiosidad barí. Aquéllas quedan, así, entendidas como expresiones racionales de respuestas definitivas a cuestiones profundamente existenciales del grupo, situadas en un contexto sociocultural particular y referidas a un término personalizado que pervade toda su cultura y del que esperan la salvación completa: Sabasēba...

273. Para el tema de las distintas configuraciones de la divinidad en la *Historia de las Religiones*, cf. J. GÓMEZ CAFFARENA - J. MARTÍN VELASCO, *o. c.*, 187-270. Estos *Seres Supremos* son llamados por los estudiosos de estas culturas indistintamente *Héroes culturales*, *Héroes ancestrales*, *Civilizadores*, *Salvadores culturales*, *Dioses Superiores*... A veces, se presentan separados de la divinidad fundamental. Para este tema, cf. J. GOETZ, *Cosmos. Symbolique cosmologique* (ad usum privatum), Roma 1969, 14 ss.; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, 79-81. Creemos que Sabasēba se revela en la cultura barí fundido con la divinidad.

Conclusión

Abriamos nuestro estudio con un pensamiento de la Unesco. Con él queremos, también, concluirlo:

«Cada indígena anciano que muere sin que sus conocimientos sean recogidos, es una biblioteca que desaparece».

Creemos que con nuestro trabajo de campo hemos recuperado una sección importante de la biblioteca del grupo barí. La que se refiere a su manera de entender la vida en dos elementos fundamentales de la misma: su mundo social y religioso.

A lo largo del mismo hemos intentado ser fieles al propósito inicial: *acercamiento a los aspectos sociorreligiosos de esta etnia desde la perspectiva preferentemente fenomenológica.*

Al concluirlo, reconocemos, de nuevo, las limitaciones propias de estos estudios. Por lo que, lógicamente, el presente queda abierto a posibles rectificaciones; sobre todo, a las provenientes de futuros estudios lingüísticos de su mitología.

Aun con estas limitaciones, podemos afirmar que el presente trabajo abre nuevos puntos de vista en el acercamiento científico a esta cultura tan privilegiada y, a la vez, incomprendida y fustigada en algunos de sus valores.

Negativamente, hemos podido apreciar que ciertos pronunciamientos sobre el modo de ser y pensar barí, en particular el religioso, han sido precipitados y demasiado prematuros. Realizados desde posturas etnocéntricas occidentales, los consideramos inadmisibles y ya superados.

Positivamente, creemos que nuestro acercamiento a su mundo social y religioso supone una cierta novedad antropológica en el estudio de esta etnia.

En el modo de entenderse *como grupo étnico social particular*, la tradición barí nos ofrece una admirable lección de sabiduría práctica. En su organización socioeconómica ha logrado coordinar de forma inte-

resante y ejemplar los valores de la comunidad, entendida como grupo esencialmente participativo, y la individualidad de la persona humana en toda su dignidad, desde su carácter funcional dentro de aquélla: temas de propiedad comunal, matrimonio, ejercicio de gobierno, etc.

En su *filosofía del mundo y de la vida*, atizada por el fuego de su excelente espíritu observador, ha proyectado el modo de ser, tan característico, de su raza. La religiosidad de la verdad, el alto sentido de hospitalidad y de comunitariedad, aprecio de la libertad y, sobre todo, el amor a lo suyo (su persona, su familia, su grupo comunal, su etnia, su selva, su vida...) hacen de este pueblo un mundo excepcional en el campo de la etnología. En su concepción de la vida, del valor de lo concreto, cada elemento —animado e inanimado—, por mínimo que aparezca, ocupa su propio puesto y desempeña su función específica dentro de un todo orgánico y con sentido, pero que no se deja fácilmente comprender.

Su religiosidad, tal como se revela en la mitología, realiza en toda su cultura una función principalmente integradora. Sabasëba, personaje preeminente en toda la tradición barí, la pervade toda. Desde sus orígenes hasta su situación escatológica (organizador del mundo-ambiente, civilizador, maestro, legislador, juez definitivo...) aparece como el *Ser Supremo*, con semejantes estructuras al de otros pueblos primitivos.

Creemos, además, que su concepción religiosa, ínsita inseparablemente en la profana, aporta una novedad a nuestro mundo secularizado. Viven su religiosidad de forma «mundana»: sin manifestaciones externas culturales, sin intermediarios... El barí, espontáneo y no ritualista, por naturaleza, revela en sus mitos la expresión de un culto secular particular. En él, la vida es esencialmente culto. Se celebra por sí misma, sin necesidad de recurrir a otras transcendencias, más o menos evasivas. Su compromiso es con el mundo-ambiente, del que se sienten solidarios desde que Sabasëba lo ordenó, lo formalizó y lo configuró en la forma actual. Todo él, con su misma etnia, es reconocido como don, regalo de Sabasëba, con quien se relacionan mediante el reconocimiento sincero de gratitud y alabanza; pero sin otras expresiones externas concretas culturales...

Como hemos podido constatar, la tradición barí nos presenta todo un *mundo social y religioso*, en cierto modo atrayente hoy día.

Pero, ¿hasta dónde su concepción sociorreligiosa se revela como autóctona? Particularmente, la visión religiosa, expresada en su mitología, ¿puede considerarse, de verdad, original? ¿Hasta dónde no pue-

de estar reflejado el influjo misionero católico de los cuarenta y seis años de contacto que van entre 1772 a 1818?

Después de un análisis serio y detenido, sobre todo de los elementos estructurales de su experiencia religiosa, tal como aparece en su mitología, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

- 1.ª Su experiencia religiosa se muestra en estricta dependencia de su medio ambiente sociocultural. Lo que se interpreta como rasgo inequívoco de su primitividad.
- 2.ª Ateniéndose a los principios fundamentales del método etnológico-histórico comparativo, creemos que es inútil acudir a otros factores de explicación en su formación y evolución, cuando los presentados sean suficientemente fundados. Ahora bien, la mitología barí nos revela una estructura fenomenológica significativa que concuerda esencialmente con la que se manifiesta en el fenómeno religioso en general, tal como aparece en la *Fenomenología del hecho religioso*.

Consideramos que esta uniformidad en los elementos estructurales fundamentales nos está revelando la identidad esencial del hombre religioso; ya que, por otra parte, no se acusa la existencia de características que exijan su explicación por influjos externos de aculturación por parte de los misioneros católicos.

Ciertamente, creemos que algunos de sus rasgos culturales no se encuentran en su prístino estado. Pero no son muy representativos, sino accesorios, en el contexto más amplio en el que nos movemos en nuestro trabajo de campo.

Creemos que ya han sido superados los tiempos en que, para explicar elementos religiosos afines de otros pueblos con los presentados por el cristianismo, se acudía a la exclusividad de éste y, por tanto, a su influjo determinante sobre aquéllos.

Estamos de acuerdo con Beckerman sobre «lo efímero y superficial del proceso de aculturación llevado a cabo durante la primera pacificación»²⁷⁴.

274. St. BECKERMAN, *Datos etnográficos acerca de los barí (motilonos)*, en *Mont.* 8 (1978) 302. Interesantes las anotaciones que este autor hace sobre este tema (*Ib.*, 295. 303. 321-322). En la nota 23 aludíamos ya a un hecho que, sin duda, influyó en esta superficialidad del proceso de aculturación: la fundación de poblados fuera de sus lugares naturales. Su regreso a la selva les hizo reasumir y continuar su vida primitiva, sin acusar apenas el contacto con la civilización.

Los barí reasumieron su modo primitivo de vida con facilidad al volver a su lugar de origen y lo han conservado durante el tiempo comprendido entre 1818 hasta 1960, fecha de su definitiva pacificación. Con esta tradición no-aculturizada es con la que hemos contactado en nuestro trabajo de campo, sirviéndonos de los métodos científicos que ya indicábamos al prologarlo.

Precisamente allí aludíamos al servicio que podíamos aportar a nuestros misioneros. Creemos que el fenómeno, al que acabamos de referirnos, debe hacernos reflexionar sobre la necesidad de replantearnos el sistema de evangelización operado con el pueblo barí. La dimensión cultural forma parte integral de su evangelización, que no se identifica con sistema cultural alguno. Sólo puede inserirse con sentido respetuoso y con cierta profundidad en la vida de una etnia, cuando se tiene en cuenta su propia historia, su modo de pensar y de vivir, como parte de una revelación de Dios, entre ellos, si bien imperfecta, que es preciso conocer, respetar y llevar a su plenitud...