

C U R S O D E C O N T E X T O

**MITO, RITO Y ARTE RUPESTRE
AMAZÓNICOS**

LECTURA N° 11



**MITOS RITOS Y PETROGLIFOS
EN EL RÍO CAQUETÁ**

**Profesor Fernando Urbina Rangel
Grupo de Estudios sobre Pensamiento Abyayalense (amerindio)
Departamento de Filosofía
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá – II– 1999**

PRÓLOGO

Este escrito se considera un documento interno, provisional, correspondiente al curso de contexto respectivo. Las cuestiones traídas a cuenta aquí serán desarrolladas en clase donde se hará una lectura comentada. Con toda seguridad habrá muchas correcciones y cambios. A esta versión anteceden a) la que constituyó el informe rendido a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, en 1982, b) la primera versión como Lectura N°3, del curso de contexto, en 1992, que ampliaba la anterior; c) la versión resumida publicada en el Boletín del Museo del Oro, N°30, en 1993; d) las versiones de 1995 y 1996, y e) la de febrero de 1997, la de agosto de 1997, agosto de 1998 y febrero de 1999.

Generalidades

El presente trabajo nació sobre la marcha de una investigación que inicialmente tenía por objeto abordar la teoría de Preuss (1994: 13–15; cf. sobre todo Barney, 1975: 56) acerca de los posibles vínculos entre la cultura agustiniana y la mitología de los uitotos, nación indígena amazónica, algunos de cuyos representantes habitaban, a la llegada del investigador alemán, en un afluente del curso superior del río Caquetá, relativamente cerca del piedemonte oriental.

Preuss abre el primer capítulo de su obra *Religión y Mitología de los Uitotos*¹ con el siguiente comentario:

Se avecinaba la temporada de lluvias, lo que hacía necesaria la suspensión de las excavaciones en proximidades de San Agustín, cerca del nacimiento del Magdalena, que me mantuvieron a la expectativa alrededor de tres meses y medio y que hasta el último momento dieron su fruto con el hallazgo de nuevas estatuas. Ahora se trataba de abandonar lo más pronto posible esta misteriosa región, única en Suramérica, para ponerse oportunamente al amparo de una maloca indígena y allí, en la religión de los que aún viven, encontrar quizá los puntos de referencia que ayudaran a la comprensión de las figuras y sarcófagos de piedra descubiertos aquí recientemente. Pero, ¿dónde podría alcanzar este objetivo con toda seguridad?

Codazzi, quien fuera el primero en dar a conocer estas antigüedades, las atribuyó precipitadamente a los andaquíes, sin decir nada más acerca de ellos. Seguramente se refería de manera muy general a los habitantes de los ríos contiguos, de las tierras bajas, pues el padre Manuel María Alvis, en el informe de su viaje en 1854, habla de las selvas andaquíes, que según él, se extienden desde los afluentes del Caquetá hasta el Napo, pasando por el Putumayo y el Aguarico. De otra parte, entiende él como andaquíes ciertos indígenas de los cuales presenta un reducido vocabulario. “Se han visto muy pocos de ellos, pero en el curso superior del río Fragua parece que muchos son extremadamente salvajes y guerreros”. En San Agustín, cuya población en su totalidad emigró del Cauca, nadie sabía nada de los andaquíes. Sin embargo, se me informó en Florencia, a mi regreso del Orteguzza, que parte de ellos se ocupaba del lavado de oro a dos días de viaje camino arriba de Tres Esquinas, la desembocadura del Orteguzza en el Caquetá, mientras que la mayoría estaba asentada no lejos de Puerto Limón, en cercanías del nacimiento del Caquetá. En Guadalupe, en

¹ *Religion und Mythologie der Uitoto*, publicada en dos volúmenes en 1921/23; edición bilingüe uitoto/alemán, enriquecida con un amplio diccionario. Es hasta ahora la obra más importante por su extensión y rigor publicada sobre la mitología de una tribu colombiana. El hecho de que su traducción al castellano –lo que permite un aprovechamiento mayor– haya esperado $\frac{3}{4}$ de siglo, indica a las claras el poco interés que los colombianos mostramos por esta clase de trabajos, los más apropiados para enraizar la identidad nacional. Es así que sólo hasta 1994 aparece la excelente y cuidadosa edición (bilingüe) y traducción de esta obra, tarea realizada por Gabriele Petersen, el sabedor uitoto Eudocio Becerra (Bigidima) y Ricardo Castañeda, docentes adscritos al Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, donde, además, desde hace ya una década se vienen dictando cursos de uitoto.

mi viaje de ida, escuché, en cambio, que los andaquíes vivían en los afluentes superiores del Bodoquero, éste a su vez afluente del Orteguaza, y en San Juan, a dos días de camino de La Concepción, donde trabajan para los colonos.

El trabajo con estos indígenas no podía llamarme la atención, toda vez que no poseía una información detallada acerca de las condiciones de vida en que se encontraban, además de que los caminos hacia allí eran intransitables para las mulas. Pero en cambio se me había sugerido desde hacía bastante tiempo, como el ingreso más adecuado para el encuentro con los indígenas del Caquetá, el camino recién construido sobre la Cordillera Occidental [¿Oriental?] hasta el Orteguaza, donde desde hace algunos años se habían asentado los uitotos que huyeron del Carapará y que conservaban aún sus costumbres y danzas originarias, en tanto que más abajo vivían los coreguajes en su viejo hábitat, lejos del blanco, y cuyos parientes moraban en muchos lugares de la región del caudal superior de los ríos Caquetá y Putumayo. Para mí era algo muy especial el lograr inducirlos a revelar su mundo interior con el testimonio de sus tradiciones y cantos. ¡Qué inmensas son las tareas que aguardan, aquí y en toda Suramérica, a este tipo de investigación!

(...)

Cuando el 1º de abril de 1914 me despedí de las estatuas que yacían en Uyumbe, en el extremo del altiplano de San Agustín, y que había saludado con gran asombro a mi llegada, no sospeché que donde los uitotos, me movería en el mismo ámbito conceptual. Para nadie es un secreto que aquí, en esta amplia región de San Agustín, por el oeste, norte y noreste, hasta en las entrañas de la selva, se extiende un pueblo de muertos petrificados cuyos artifices, sintiéndose sus descendientes, se mantenían en constante contacto con ellos por medio de danzas y otras celebraciones de tipo religioso, dado que de aquéllos provenía y aún proviene el bienestar, y porque aquéllos mismos habían implantado las ceremonias de éstos. Pero de manera similar debería expresarme para caracterizar brevemente la religión de los uitotos, sólo que éstos no fabrican figuras de piedra. ...

El problema de los posibles contactos, influencias y/o procedencia de una cultura como la de San Agustín (¿sería preferible hablar de *culturas agustinianas*, en plural?) con los ámbitos selváticos orientales, se inscribe en un contexto mucho más amplio: el estudio de los vínculos y mutuas influencias entre las innumerables culturas que configuraron la civilización amerindia y en el puesto cada vez menos marginal y más fundante asignado a las Culturas de Selva Tropical (Ecuatorial) Húmeda (Lathrap 1980: 21 y, para el caso específico colombiano, Reichel 1978: 47; sin embargo² ver: Meggers–Evans, 1978: 2). En este terreno se han dado virajes significativos que poco a poco conforman posiciones y construcciones con menos contradicciones y prejuicios³.

El problema planteado por la paulatina valorización de las culturas amazónicas es complejo y tiene raíces hondas.

Los conquistadores al arribar a Abya Yala⁴ justificaban sus acciones etnocidas alegando que las culturas aquí presentes eran engendros del Demonio. Los virajes político–administrativos y los cambios de actitud de algunos europeos menos prejuiciados conformaron una tesis etnocentrista más morigerada: las culturas aborígenes poseían aspectos muy valiosos, sólo que provenían de fuera, pues era imposible

² Especialmente para el caso de Suramérica la tesis predominante basada en difusión cultural hace ver que las culturas andinas y litorales llegaron más prontamente a ciertos logros, antes que las culturas de la Amazonia y Orinoquia. Estas últimas regiones han sido vistas como marginales y, en cierta medida, dependientes; tal es el planteamiento de Meggers–Evans. Las tesis de Lathrap han planteado la hipótesis contraria; en esto es seguido por G. Reichel y éste por E. Reichel (1987: 129).

³ Sobre estos *prejuicios* es preciso estar muy en guardia. Aquí mismo advierto que yo mismo (Urbina) puedo continuar cayendo en la trampa de *privilegiar arbitrariamente el ámbito en que se adelantan mis investigaciones*; en este caso, sobrevalorar lo amazónico. Los estudiantes deben aprender a relativizar y equilibrar estas *inclinaciones naturales* de sus docentes, tanto más marcadas cuanto mayor sea el entusiasmo con que los maestros aborden el asunto, *asunto* que se convierte en *su asunto*, es decir, en *su vida*. Pero de lo que no hay duda es que los antecedentes de las culturas que se desarrollaron y cristalizaron en las *tierras altas* proceden, ineludiblemente, de las *tierras bajas*, desde donde tuvieron que arribar, a menos que extrememos la indecente hipótesis de un poblamiento a partir de extraterrestres llegados en naves interestelares que aterrizaron, primero, en las altiplanicies.

⁴ Nombre dado por los Tules (Kunas) a América. Significa *Tierra en plena madurez*. En el curso de este trabajo se utilizarán como equivalentes las expresiones *amerindios* y *abyayalenses*. **OJO: HEGEL Y LA QUINTAESENCIA DE <ESO DE UN NUEVO MUNDO> = MUNDO POR HACER. HUMBOLT: EL COCODRILO.**

que unos seres desnudos y pintarrajeados, estúpidos –porque no aprendían rápidamente los nuevos mitos con sus respectivos códigos de conducta– y perezosos –porque no trabajaban de modo suficiente para sus amos–, pudieran haber generado nada bueno a partir de sí mismos. Los conquistadores se encargaron de explotar las creencias en ciertos héroes culturales calificándolos de extracontinentales y así, de esa forma, poder insinuar el parentesco, al menos cultural, entre los europeos y dichos héroes. Estas apreciaciones se referían, claro está, a aquellas culturas amerindias que presentaban apariencia inmediata de gran complejidad: inca, maya, azteca, muisca. Las denominadas *salvajes* no les merecían ninguna consideración amable, a no ser para referirse a su capacidad bélica que engrandecían para justificar su exterminio o esclavitud, o bien para alardear de valientes, cosa difícil de ser creída pues se trataba de oponer caballos, perros, arcabuces, cañones, espadas y cotas de acero contra pechos desnudos y armas de madera, hueso o piedra, las cuales tienen menor poder de penetración, corte, contundencia y, sobre todo, alcance.⁵

La idea de considerar lo excelente encontrado por los europeos en América como fruto sólo explicable por influencias foráneas, siguió proliferando, ya no apuntalado en las ideas religiosas sino en teorías científicas (ejemplo de ello el sonado caso Jomón⁶), eco del etnocentrismo del viejo mundo, hasta insinuarse, últimamente, la presencia de extraterrestres para dar cuenta y razón de los más insólitos avances de las culturas aborígenes. Esta peregrina idea se afianza en vastas capas de la población mundial, de la mano de nuevos fanatismos, especialmente de aquellos que predicán rabiosamente el derecho a la diferencia, escudando en este principio humanista tan loable la pretendida facultad de decir y pensar lo que se antoje sin dar cuenta de ello, simplemente alegando el derecho a pensar distinto. Estas posiciones son cada vez más frecuentes entre los llamados partidarios de las doctrinas de «la nueva era».

La paciente labor de los hombres de ciencia ha venido encontrando el justo medio. La investigación sobre las más llamativas culturas abyayalenses (amerindias) viene descubriendo sus primeros pasos, grandiosos en su sencillez fundamentadora. Es el caso, por ejemplo, de cómo también idearon la agricultura, con independencia del asiático, y es precisamente en el noroeste amazónico desde donde se extendió el cultivo de la yuca (Reichel, 1978: 60), poco a poco emparejada o desplazada en algunas regiones por el maíz, de procedencia presumiblemente centroamericana, cultivo que permitía extenderse no sólo a las tierras bajas. No se trata, por supuesto, de afirmar la dependencia de las culturas mesoamericanas o andinas respecto de las amazónicas con la pretensión de derivar de esto el orgullo de una antecendencia. Sería sucumbir al prejuicio de considerar que todo depende del origen. Todo tiene un comienzo, pero a partir de la corrección de las exageraciones de las tesis difusionistas, que postulaban la existencia de unos muy pocos focos culturales desde donde se habrían repartido a manera de *dones* los grandes hallazgos civilizatorios, se ha llegado hoy a una perspectiva que se compadece más de las realidades mostrando cómo, por un lado, se pueden dar hallazgos paralelos y, por otro, considerando que la capacidad no se mide sólo por el hecho de inventar una ruta, sino también por el valor de reconocerla, recorrerla, prolongarla y diversificarla. Los nipones dan de esto un claro ejemplo; de ello son conscientes ellos mismos. Por eso resulta importante insistir en los problemas de la formación, desenvolvimiento y diversificación de las culturas. Claro está que la preocupación por los orígenes siempre apasiona y

⁵ En las prácticas de tiro que he realizado con tribus muy destacadas en arquería, como son los sikuanis, cuibas y piapocos –indígenas de llanura que han de acertarle a la presa a una distancia generalmente mayor que la usual en las selvas tupidas–, los alcances efectivos con sus grandes arcos (de *tipo inglés*) y sus muy largas flechas –que más bien son azagayas– no sobrepasan los 80 metros. La tiradera –átlatl– permite un alcance aun menor. No hay ningún heroísmo en que una pequeña partida de arcabuceros, equipados además con corazas metálicas y cotas de malla aniquile a una gran tropa de arqueros. La única ventaja relativa que llevaron algunos de estos grupos fue la técnica de envenenar las puntas de las armas arrojadas de penetración (dardos, flechas, azagayas, lanzas); pero fue su alcance efectivo el que inclinó definitivamente la balanza a favor de los *guerreros vestidos con olla* (metal); así figuran en algunas crónicas indígenas.

⁶ Influencias transpacíficas –puntualmente, la japonesa correspondiente a ese período cultural (Jomón tardío)–, lo cual explicaría la presencia de “rasgos culturales orientales” en la cultura Valdivia y, posteriormente en la Tumaco–La Tolita (período 2400–2100 a.p.) en la costa ecuatoriana–colombiana.

persiste a causa del misterio que encierran... y el misterio subyuga. Averiguar orígenes constituye una vocación irremediable del espíritu; hace parte de su estructura.

Estas direcciones, eminentemente académicas y propias de un círculo reducido de especialistas, no han sido tan decisivas en la valoración de las culturas selváticas –próximas, en apariencia, a los primeros desenvolvimientos de aquellas culturas amerindias más admiradas por su espectacularidad política o arquitectónica– como la evidencia de haberse logrado en ellas una armónica compenetración con el medio ambiente. Esto les permitió llegar a complejas formas de existencia, pensamiento y adaptación, sin la secuela de degradación ecológica que otras culturas aparentemente más *desarrolladas* –la presencia romana en el norte de África, por ejemplo– dejan a su paso. Una hipótesis afirma de la maya algo similar. La experiencia es tanto más admirable si se tiene en cuenta la extrema fragilidad de los ecosistemas de selva húmeda ecuatorial. Pero a este discurso laudatorio es necesario agregar otro paralelo, que rebaja un tanto el entusiasmo que puede llevar al fanatismo de considerar una especie de sabiduría infusa presente en todo indígena, que lo haría un sabio poseedor de sistemas de conocimiento y comportamiento –ante todo ecológico– sin presencia de contradicciones. Este enfoque es muy afecto a los defensores de *la nueva era*, tan proclives a implantar un rusionianismo de nuevo cuño. Es el caso del colapso ecológico en la isla de Pascua; se achaca a una praxis política con fundamento en mitos y rituales de gran tradición, pero cuyo accionar requería un contexto ambiental mucho más extenso que el de la isla, de modo tal que permitiera la regeneración de las especies vegetales maderables. Este caso pone de manifiesto la presencia de incongruencias entre la ideología propia de una cultura específica y el manejo sostenible de un entorno al cual sus integrantes no pudieron adaptarse armónicamente. Frente a casos como el anterior se pueden citar muchos otros que muestran un manejo ambiental mediante el cual no sólo no se degradan los entornos sino que se llegan a *mejorar*, introduciendo, por ejemplo, mayor biodiversidad⁷. Es el caso de culturas selváticas nomádicas (kayapó, nukak, ...) cuyos miembros van sembrando minúsculos huertos que cosechan al cabo de un periplo. Estos cultígenos practicados desde hace miles de años modifican imperceptiblemente la flora original, haciendo cada vez más impropia la expresión *selva virgen*, toda vez que se torna en una selva humanizada (culturalizada o *culta*, es decir, cultivada).

La selva amazónica con su copiosa diversificación de especies y cadenas biológicas ha influido en la heterogeneidad cultural de las numerosas etnias que la han venido poblando, y éstas, a su vez, han incidido con su accionar selectivo y transformador en una mayor diversificación del entorno. Para aprovechar óptimamente biotopos muy complejos y, por tanto, frágiles, se requiere elaborar estrategias culturales complejas y flexibles, basadas en principios no simplificadores, estructuradas en miradas incluyentes, holísticas, polifacéticas. Los antiguos amazónicos lo hicieron.

La heterogeneidad se observa no tanto en la cultura material y tecnológica que es bastante homogénea entre las culturas tradicionales de la selva amazónica –si bien se dieron grupos especializados en la producción de ciertos artefactos (Searing, 1980: 106)–, sino en la proliferación de variaciones en los niveles de organización social y en los sistemas de creencias (Reichel, 1968: 12). En los mitos y rituales, con su infinidad de versiones, en los cuales se pueden encontrar algunos temas comunes básicos, se refleja esa negación de la uniformidad que es evidentemente lo peculiar del territorio amazónico. El cómo hayan podido sobrevivir y proliferar tantos sistemas culturales interrelacionándose –sin perder su perfil propio–, ya que las comunicaciones o intercambios han sido mucho más frecuentes de lo que se cree

⁷ Cada ser vivo –y, en forma más global, cada especie y variedad– constituye una estrategia (*astucia* diría Hegel) para que *la vida* vaya perdurando y desenvolviéndose; al contrario, la reducción de especies le resta posibilidades. De ahí el peligro para la humanidad derivado del uso globalizado de unos pocos cultivos transgénicos de alto rendimiento, que van excluyendo la diversidad local. Los bancos de semillas concentrados en los países del primer mundo, harán que en un futuro tengamos que depender de ellos para utilizar las plantas que aún están presentes en nuestros entornos, pero que vienen siendo aceleradamente reemplazadas.

—piénsese en las complejas redes de curanderismo y en el multilingüismo—, ha de ser uno de los temas prioritarios de investigación y meditación.

Algo por aprender —y hay mucho— del indígena amazónico, es su gran capacidad de diálogo. Es en esto donde ha residido su fuerza, la que a su vez ha sido uno de los factores clave de sobrevivencia sin abandonar por eso, del todo, su patrimonio cultural fruto de una larguísima, continuada y sagaz experimentación de su mundo físico y espiritual. No obstante, la actitud excluyente, dominadora, propia de amplios sectores del mundo moderno, rodea la Amazonia con un cerco de acechanzas. Las grandes potencias y, sobre todo, las multinacionales, reparten este vasto territorio en áreas de influencia y de pillaje. Se llega a afirmar que la selva amazónica *no sirve*, que ha de ser reemplazada por bosques *útiles* (léase: *que se adecúen a la tecnología desarrollada para aprovechar los maderables propios de otros continentes*). Según esta prédica, que cuenta con numerosos partidarios entre los grupos dirigentes de los países amazónicos —educados por lo general en naciones carentes de una gran biodiversidad—, los indígenas tampoco *sirven*, porque no trabajan sino lo indispensable, y sí, en cambio, ríen, cantan, danzan y narran durante horas y horas sus largas historias; entonces, se propone que ellos, que han sido quienes con mayor genialidad supieron armonizar con su muy complejo entorno, sean marginados aún más hasta llegar, incluso, a ser reemplazados por inmigrantes originarios del mundo viejo; a los aborígenes supervivientes se los iría confinando a zonas cada vez más reducidas y difíciles, y siempre con el criterio colonialista en el cual se afirma que un solo terrateniente *blanco* requiere más tierra que una comunidad indígena numerosa, en razón de que el *civilizado* supuestamente la hace producir excedentes de gran rentabilidad.

Las etnias amazónicas han visto disminuidos de manera drástica sus efectivos desde el momento del llamado *descubrimiento*; para algunas que habían logrado permanecer un tanto al margen del desastre la reducción se ha dado en fechas más recientes, cuando, supuestamente, los marcos ideológicos de sus detractores ya *debían*⁸ haber cambiado. Si bien las guerras intertribales se dieron antes y después del arribo del conquistador (europeo o criollo), su intensificación llegó a niveles funestos cuando el tráfico de esclavos convirtió en botín predilecto no ya los territorios, y los trofeos, sino las gentes mismas. El régimen de esclavitud como forma de explotación de ciertos recursos naturales perduró de manera abierta hasta hace pocas décadas en la Amazonia. Hoy día (1981)⁹ se vienen dando las bases para un nuevo

⁸ Esta expresión merece cierta exploración. En Latinoamérica en general, pero particularmente en Colombia, la distancia entre la clase intelectual, de suyo *ilustrada* y las prácticas políticas propias de la clase dirigente —que está bien lejana de la *ilustración*— plantea una incongruencia grave. En el comportamiento social permanecen profundamente enraizadas formas de gobierno —tales como el más inveterado clientelismo— propias de etapas cuyas ideologías han sido rebasadas en la práctica internacional. Sucede que en nuestros países tercermundistas se vive en muchos mundos paralelos: desde prácticamente la etapa cultural de los cazadores y recolectores (el caso Nukak y otros grupos “aislados”), hasta las propuestas transnacionales neoliberales más agresivas (Banco Mundial & Gaviria—Hommes y todos sus sucesores).

⁹ He complementado más que corregido el presente escrito; en ese orden de ideas he conservado intencionalmente apreciaciones que eran puntuales en el momento de su primera redacción (1981), como es el caso de la plena bonanza por la que pasaban los cultivos ilegales de coca, motivo del siguiente comentario. La primera redacción incluye parte del informe rendido a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, entidad que financió tres trabajos de campo, dos en la región de Araracuara y uno en el río Carapará. Por esos años se extendía aceleradamente el cultivo de la coca por toda la Amazonia ante la mirada complaciente de las autoridades políticas, policivas y militares. Muchos de sus integrantes participaban directa o indirectamente en el negocio. La Iglesia también intervino, ante todo en orden a prevenir el consumo local y a evitar se repitiera el ciclo de esclavismo que introdujo el negocio del caucho, en el que habían participado abiertamente del lado de los caucheros las autoridades políticas, policivas y militares; en esto la Iglesia estuvo ausente, pero luego, una vez finalizado el gran ciclo cauchero, entró a “civilizar” y si bien se fue convirtiendo en muro de contención para los abusos directos de los colonos y autoridades presentes en la región, por otro lado cometió abusos sobre todo con la obligatoriedad impuesta a las familias indígenas de entregar a sus hijos para ser educados en los Internados, donde a los niños se les trataba de borrar sistemáticamente su cultura ancestral, con el fin de “civilizarlos”, labor que trató de adelantar el clero —tanto extranjero como criollo— que siempre se ha sentido poseedor de la única religión y moral verdaderas y, por supuesto, decentes. Durante la década del 70 las colapsadas redes caucheras se reorganizaron con base en el narcotráfico. Se recuerda cómo uno de los más famosos caucheros del Vaupés logró la cocaína más pura, la que se hizo célebre en los

mercados norteamericanos donde el tráfico de estupefacientes –con base en la heroína, la marihuana, el LSD y la propia cocaína– se había potenciado con la Guerra de Vietnam y con los Cuerpos de Paz que expandieron su consumo por todo el tercer mundo, estimulando las producciones locales y contribuyendo de modo masivo a incrementar su uso en el mundo *desarrollado*, especialmente en Norteamérica. En los inicios de los 70 la pasta de coca aún provenía principalmente de Perú y Bolivia y era procesada en infinidad de laboratorios colombianos, tanto en la Amazonia como en el interior del país. Poco a poco fue haciéndose más y más necesaria la extensión de la producción nacional de hoja de coca. La guerrilla, que extorsionaba a los narcotraficantes, entró paulatinamente a intervenir el mercado de la producción de la materia prima debido a lo lucrativo del negocio y a la incontrolable afluencia de mano de obra; ésta provenía especialmente del interior andino. La causa radica en la ausencia de una reforma agraria eficiente, el colapso cafetero y agrícola en general (importaciones masivas de alimentos que vienen siendo subsidiados en los países de origen –especialmente por las potencias del *primer* mundo– para quebrar las producciones del *tercer* mundo) y la presencia en el campo de la guerrilla y del paramilitarismo auspiciado por los terratenientes viejos y los de nuevo cuño (los narcotraficantes). Todos estos factores, unidos a la ilusión del dinero fácil, motivan un éxodo de grandes proporciones hacia la frontera agrícola amazónica (y de todas las restos de selvas húmedas ecuatoriales que aún quedan en el país), que en la mente del colombiano común –incluidas las clases política y terrateniente, íntimamente ligadas, por cierto– sigue siendo considerada un territorio baldío (sin dueño), a pesar de las nuevas disposiciones jurídicas. Para finales de la década del 90 se ha de agregar ya la masiva producción de heroína, cuya explotación es mucho más funesta para la ecología del país, toda vez que sus cultivos –y, sobre todo, la fumigación de los mismos por obra de las autoridades– arruina las regiones andinas, especialmente los bosques de niebla, de donde depende el agua potable más preciada de los colombianos. La presencia de la guerrilla atestigua la ausencia de Estado; el vacío de poder es siempre llenado por otro; el vacío hubiera dejado la región en manos enteramente de los narcotraficantes y con toda seguridad se habría repetido el ciclo esclavista del caucho, con todos sus horrores. Hoy (1996), el Estado colombiano ante la presión de los Estados Unidos termina por declarar una guerra con apariencias de ser total (en muchos frentes) ya no contra los capos de la droga sino contra los productores y recolectores de hoja de coca a quienes había tolerado y con quienes durante 20 años las autoridades políticas, policivas y militares habían *pactado* proceder *como si no existieran*, en cuanto a no reprimirlas, pero haciéndose los ignorantes del asunto oficialmente, si bien usufructuándolo económicamente, si no como estamentos dedicados a la intermediación (el caso del Ejército y la Policía, pero sí el de la clase política y financiera), sí en cuanto participación de muchas de sus unidades (personas en todos los rangos). En el fondo todo se sabía. Era demasiado evidente. A comienzos de la década de los ochenta tuve la oportunidad de dialogar en un puesto fronterizo con una pléyade de militares de alta graduación que asistían a una transmisión de mando. Les pregunté a algunos de ellos expresamente acerca de las inmensas plantaciones de coca que ya se daban en ese momento, y que yo había visto en mi primer sobrevuelo en helicóptero. Todos –a pesar de que algunos de ellos llevaban adscritos a esa guarnición varios años– respondieron diciendo que no tenían ni la más remota idea de la existencia de «*eso*». La unanimidad me pareció sospechosa. Cabe preguntar: ¿A cambio de qué se hacían los de la vista gorda? ¿Para no entrar en guerra con la subversión que protegía a los cultivadores y recolectores de los abusos de los narcotraficantes acostumbrados al uso indiscriminado de la violencia, y con quienes las autoridades oficiales mantenían jugosas alianzas? Por otra parte, es indispensable tener en cuenta que el cuadro idílico de una guerrilla que llena el vacío de poder y ordenamiento social que le corresponde al Estado, se rompe en añicos cuando dentro de su actividad habitual se constituye en uno de los máximos factores de contaminación a escala macro debido a su inveterada táctica de la voladura de oleoductos, sistema de ablandamiento para extorsionar a las compañías petroleras nacionales y extranjeras, que, por otra parte extorsionan al país –desde los sindicatos criollos y desde las multinacionales– aprovechando sus dificultades políticas y sociales y que tampoco son modelo de cuidado ecológico, y mucho menos de tratamiento humanitario con las poblaciones indígenas. Miles de familias de campesinos ribereños se ven perjudicadas directa e inmediatamente como consecuencia de la contaminación masiva de los cursos de agua. Muchos grupos indígenas se encuentran entre todos los fuegos: autoridades oficiales, terratenientes, transnacionales, paramilitares, autodefensas y de otra parte la propia Guerrilla que ni siquiera vaciló en asesinar a los tres indigenistas norteamericanos que estaban apoyando a los U'wa en sus luchas por conservar sus territorios sagrados frente a las apetencias insaciables de las poderosas compañías petroleras. Los líderes indígenas claman en todos los foros porque la población indígena sea puesta al margen del conflicto directo entre los más caracterizados factores armados de esta guerra sucia (todas lo son) en que está sumergida Colombia, una de cuyas principales características lo constituye la culpable indiferencia que hacia ella muestra la clase política. Se pide que al menos ellos, los indígenas, los más inocentes de este holocausto permanente ingeniado por los *blancos*, sean respetados; ellos que son la raíz más profunda de nuestra nacionalidad, ellos desde cuya sabiduría podríamos ya no sólo adentrarnos en un diálogo social, comunitario, entre pueblos hermanados por la misma tierra, sino en un diálogo cósmico, en que esta Madre Tierra y todas sus criaturas entren en juego armónico. ¿Y la Iglesia entre tanto qué? Sólo con mínimas excepciones individuales –que de usarse el vocabulario arcaico serían tomadas, las más de las veces, como herejías–, ha estado del lado del poder; una vez que llegó a él con Constantino (s. IV d.C.) se continuó aliando con los sistemas imperantes beneficiándose mutuamente. No fue así en los inicios, por supuesto, donde era sin lugar a dudas un movimiento subversivo. Fueron laicos nacionales y extranjeros quienes denunciaron las atrocidades de los caucheros en la Amazonia, o las matanzas sistemáticas de los motilones en la Concesión Barco (Texas–Barco). Una vez casi aniquilados los grupos, se entraba a *civilizar* a los sobrevivientes llevándoles la doctrina del perdonar a quienes los habían casi exterminado

repunte de estos sistemas con la penetración de mafias de narcotraficantes. Bien se conoce la terrible incidencia del régimen de sobreexplotación de la mano de obra en el aniquilamiento de la población y en la destrucción de las culturas aborígenes. Fue el caso cauchero. Este ciclo económico extractivista motivó la masiva disminución poblacional; además, los sobrevivientes estuvieron sujetos a desplazamientos y acosos de toda índole, lo cual incidió en la pérdida de muchas tradiciones. A pesar de todo, la capacidad adaptativa, su gran resistencia, hace que estas culturas, varias al menos, pervivan y desarrollen aun más sus complejos sistemas mitológicos, entre otras razones para poder encontrarle sentido al desastre¹⁰.

1.- Las naciones Uitoto y Muinane

Las naciones indígenas Uitoto y Muinane se encuentran dispersas en la actualidad. Esto ha tenido numerosas causas: la huida desde sus ámbitos familiares hacia regiones apartadas donde no llegara la garra del cauchero; el traumatismo ocasionado por la contienda entre Colombia y el Perú; la fórmula puesta en práctica por las empresas extractivistas de trasladar tribus enteras según lo requirieran las explotaciones de caucho (como la de Julio Arana, cuyos descendientes terminaron de ser indemnizados por el gobierno de Colombia en 1964); las deportaciones hechas por los sirigueros peruanos quienes, al retirarse del territorio en litigio con Colombia, ‘arrearon’ con las tribus que pudieron, estableciéndolas en su país; desde allí, algunos indígenas escaparon hacia Colombia, pero no todos retornaron a sus lugares de origen; finalmente, otro factor que contribuye a su actual dispersión reside en el desplazamiento que se nota por estos años hacia regiones próximas a poblaciones criollas y a ellas mismas, acción que permite un mejor desempeño laboral –acorde con la noción de *mercado laboral*– acompañado, claro está, de mayor deculturación. De no tomarse medidas apropiadas, y no se avizora ninguna, estos últimos desplazamientos continuarán incubando cinturones de miseria en las nuevas ciudades amazónicas en donde el indígena siempre resulta marginado. Los límites de esta diáspora tocan en la actualidad puntos tan alejados como Leticia, Puerto Leguizamo, Florencia y Araracuara, incluyendo algunas localidades peruanas.

y continuaban (y continúan) vejándolos. No hay que olvidar que junto a todos los conquistadores siempre ha estado un sacerdote para salvarles el alma, escamoteando la justicia hasta en el más allá. Sólo en épocas recientes surge en Colombia, dentro de la misma comunidad eclesial (católica) un movimiento (ya no simples individualidades, como fue el caso de Las Casas) que trata de ubicar la institución del lado de los marginados. Son variantes de la Teología de la Liberación. Muchos de los misioneros amazónicos de hoy se inscriben en esta tendencia. Sólo que llegan en un momento en que la Iglesia ya no detenta el poder de antes; quizás por eso se empieza a unir con quienes dejaron de tenerlo desde cuando empezaron a ser *civilizados*.

¹⁰ He tenido la oportunidad de reseñar varios relatos en los que las desgracias acaecidas a una comunidad son achacadas a una instancia que podríamos denominar sobrenatural, ajena del todo a los factores de causalidad corriente. Así, por ejemplo: los indígenas de un determinado clan encontraron la muerte al ser deportados por los caucheros peruanos, quienes los metieron en unas barcasas y allí murieron de hambre antes de llegar a su destino. En lugar de asignar la culpabilidad a los asesinos directos, la explican por el hecho de que en esa tribu (la deportada) un personaje mítico había sido apresado y sometido a la tortura del hambre. En este caso los caucheros serían simplemente los instrumentos mediante los cuales esa divinidad ofendida tomaba desquite por el sufrimiento que había padecido. Igual ocurre con muchos de los *castigos* con que el celoso dios hebreo vapuleaba a su infiel pueblo: se valía de los asirios, de los babilonios, de otros actores para corregirlos. De esta manera los uitotos continuarían mitologizando su historia reciente para encontrarle sentido, sólo que, de paso, exoneran de culpa a sus directos detractores, y pierden la posibilidad de hacerse cargo de las causas sociales de sus conflictos. En ocasiones, la *explicación* mítica, con su pretensión de totalizar, se torna tan globalizante que pierde en aras de las causas fundantes y trascendentales del hombre en general, las causas intermedias en que se agita la vida e los pueblos, como entes particulares. Se ha de tener en cuenta que el discurso abierto en contra de los caucheros y sus crueldades, es más bien el resultado de la prédica blanca indigenista, asimilada por los propios indígenas. Esto no quiere decir que no se encuentren relaciones en las cuales se alza la queja acerca de tamañas injusticias, pero aquello que los investigadores académicos resienten es que sean muy pocos los relatos de este tipo y no, precisamente, los dominantes.

Puede estimarse que las naciones Uitoto y Muinane contaban con unas 50.000 personas a mediados del s. XIX y con un radio de influencia cultural de centenares de kilómetros. Su último gran hábitat, desde donde se inició su actual dispersión, estaba constituido por el curso superior del río Igarapará, para los uitotos, y La Sabana del río Cahuinari, para los muinanes. En sus tradiciones se habla de una procedencia del Este y algunos de sus mitos hacen referencia a una cultura de várzea; pero también hay tradiciones que ubican –a los uitotos, especialmente– como tribus adaptadas a los interfluvios. Es bien factible que el término *uitotos* haya servido para designar indiscriminadamente un conglomerado muy heterogéneo de pueblos que terminaron por confluir en una gran zona común.

La distribución que encontraron los viajeros del siglo pasado y comienzos del presente de estas etnias es ya distinta de la que tuvieron presumiblemente en los siglos XVI y XVII (los <itotos> son nombrados en 1741, en *El Orinoco ilustrado* de Gumilla). La penetración Karib, etnia que a la llegada de los conquistadores europeos se encontraba en franca expansión, tocó áreas medias del río Caquetá, entrando en conflicto con los pueblos en cuestión desplazándolos un tanto más hacia el sur y confinándolos en zonas intermedias entre el Caquetá y el Putumayo. La predación de los karibes fue tal que todavía hoy los mismos uitotos y muinanes narran crónicas en las que se admiran de cómo los karibes aparecen como temibles guerreros que, aun en número ínfimo, eran capaces de poner en fuga nutridos contingentes de uitotos armados y emboscados¹¹. La predación ejercida por los karibes, además de fines de expansión territorial, tenía por objeto inmediato obtener prisioneros, los cuales eran consumidos ocasionalmente en rituales canibalísticos, pero sin que esta práctica llegara a constituir nunca una actividad dietética habitual; la mayoría de los cautivos nutría el comercio de esclavos, los que intercambiaban por mercaderías con los comerciantes *blancos* –portugueses, holandeses, franceses, ingleses, españoles o criollos– mediante redes de intercambio que llegaron a cubrir enormes extensiones, tal como lo atestigua Gumilla en el cap. VIII de su obra. Los uitotos y los muinanes hicieron lo propio a escala interétnica, o guerreando con otras naciones. Hubo clanes uitotos que se especializaron en este tipo de rito y de comercio.

El que muchos de estos grupos consideren como su lugar de origen (mítico) tal o cual punto comprendido dentro de su actual territorio, no constituye prueba de una residencia muy larga, tanto más cuanto no existe acuerdo entre los diversos clanes acerca de ese mismo lugar. No se ha de olvidar la tendencia a legitimar el territorio ocupado *trasladando tradiciones*. Al aseverar que tal accidente geográfico fue el sitio de ocurrencia de tal episodio mítico, bien pudo darse una traslación de nombres de lugares haciendo que las aventuras de un héroe fueran referidas al nuevo hábitat, o extendidas al mismo, reforzando el asunto con rituales que, al haber sido ejecutados en determinado lugar para consagrarlo (*integrarlo* a su territorio o cosmos) termina dando lugar a variantes míticas. Mito y ritual se entrecruzan: los mitos *explican* los rituales, suministran una base verbal que explicita su sentido; pero una vez ejecutados los rituales, éstos pueden dar lugar a desarrollos (variaciones a la manera de un tema musical) del mito que de esa manera llega a constelar un nuevo acontecimiento fundante. Es bien conocida la utilización del mito y del rito como codificadores del territorio tribal, y como formas de apropiación *legal*; el caso más sonado en la historia mejor conocida de Occidente es el del estado judío.

Entre los uitotos, muinanes y en muchas otras naciones amazónicas, se viene trabajando desde hace algunos años lo relativo al territorio tribal, sobre todo a partir de los problemas que suscitan las ordenanzas gubernamentales respecto de la nueva organización del territorio nacional (*ordenamiento territorial*), como consecuencia de disposiciones emanadas de la nueva Constitución (1991). Además, problemas de carácter territorial se vienen presentando en diversas comunidades amazónicas a raíz de la conformación de numerosos resguardos indígenas, principalmente como resultado de la adjudicación del llamado *Predio Putumayo* efectuada por el Gobierno Nacional (Presidente Barco) en 1988; a esto se agrega la presencia y las pretensiones por parte de militares extranjeros (DEA) y nacionales que, por

¹¹ Sobre las guerras karijona–uitoto ver Urbina, 1997.

razones estratégicas de dudosa conveniencia, invaden territorios considerados sagrados por las culturas aborígenes.

Todos estos problemas territoriales, cuando se ventilan en los ámbitos propios del ritual y del mito, plantean necesariamente un tema sobre el cual se ha reflexionado mucho en el viejo mundo (Zafirópulo; 1964), pero poco a partir de los corpus amerindios: se trata de investigar el fenómeno que implica el paso del acontecimiento histórico a su codificación mítica (Urbina, 1977: 25, ss; 1996, y 1996a)¹², con el fin de desglosar las estructuras y procesos puestos en juego. La línea de solución ha de cimentarse, primero que todo, en el rastreo y recopilación de aquellas crónicas de acontecimientos que aún tienen testigos directos o no muy mediatizados. A esto se debe agregar el seguimiento de las sucesivas versiones. Para los casos uitoto y muinane he podido recoger varios relatos en los que ya se nota un proceso de mitificación; en ellos el personaje histórico es poco a poco asimilado a un héroe legendario. Sólo un volumen grande de estos relatos y su rastreo sistemático podría permitir, quizás, una aproximación al establecimiento de una secuencia de mitologización, medida en términos generacionales. Por otra parte, la situación actual (1981) de las etnias amazónicas y la avalancha del narcotráfico –cuya bonanza se calcula en un lustro más¹³–, dará una oportunidad extraordinaria para dilucidar algunos de estos factores teóricos, por el papel preponderante que juega la coca en los aspectos tanto cotidianos como extraordinarios. Igual podría hacerse, y ya desde una perspectiva temporal mayor, con el traumatismo que implicó la explotación cauchera, si bien la ventaja del acontecer actual es la de poderlo seguir, en tanto que el período siringuero no es reseñable directamente. Entre los investigadores colombianos son notables los aportes de Pineda–Landaburu al respecto, en especial sus trabajos sobre la mitología de los andokes (1984) en los que se aborda el problema de la mitologización de las mercancías occidentales.

En cuanto a formulación se refiere, este planteamiento teórico referido al mito se remonta al siglo III a. C., e incluso al VI a. C. con Hecateo de Mileto quien veía en los seres divinos la idealización de personajes históricos. Contemporáneo de Alejandro Magno, Evémero de Mesina propaló esta doctrina mediante una obra novelada; estuvo tan en boga que fue traducida tiempo después al latín clásico. En el fondo, el planteo no es otro que el de considerar cómo los mitos y sus personajes son reflejo de acontecimientos y seres reales que se dieron en un determinado espacio y tiempo. Por este camino se afirma que los mitos serían un receptáculo de datos históricos fosilizados. La afirmación se considera válida en general, aunque muy dificultosa en su manejo metodológico toda vez que los mitos más que un calco de la realidad (la cual ya en sí es una interpretación) son codificaciones de la misma y no en su aspecto de *realidad* sino de *significación de la realidad*. Algo similar ocurre con la *ciencia occidental*, a pesar de sus desvelados intentos por colocarse *entre paréntesis*, es decir, al margen de aquello que conoce y juzga.

En otras palabras, en los mitos se pueden encontrar juicios acerca de sucesos pero sin que importe tanto lo histórico como acontecer cuanto la significación y el sentido del hecho. Llegar pues al suceso a través de su símbolo o del proceso de simbolización a que es sometido, es tarea muy delicada,

¹² En estas dos últimas publicaciones el texto quedó con muchos errores. Una versión revisada y aumentada conforma parte de las lecturas correspondientes al curso *Mito, rito y arte rupestre amazónicos*, cátedra de las denominadas de "contexto", ofrecida por el Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Esta cátedra se mantiene desde 1994.

¹³ Así lo calculaba en 1981. Hoy, Octubre de 1996, el panorama es muy variado. En las zonas donde se ha venido realizando la presente investigación (Caquetá Medio), la bonanza cocainera pasó, pero se radicó en otros sitios de la Amazonia y la Orinoquia, con una fuerza tal que Colombia de ser un país eminentemente procesador de hoja de coca ha llegado hoy a disputarse con el Perú y Bolivia los primeros puestos como productor de la materia prima. Los países industrializados (*primer mundo*) condenan oficialmente el narcotráfico (producción de materia prima, procesamiento y distribución mayorista) pero no ven de buen grado controlar las exportaciones de insumos industriales (*precursores químicos*) por parte de sus consorcios industriales, ni mucho menos se deciden poner coto a las jugosas operaciones que propician los capitales ilegales en sus sistemas bancarios (lavado de activos), ni a coartar de modo eficaz las libertades individuales de sus grandes masas consumidoras. La aplicación de morales multifacéticas, ambiguas, ambivalentes, basadas en la sola conveniencia inmediatista, se han llegado a establecer abiertamente como paradigmas de la política, tanto a nivel nacional como internacional.

laboriosa y a menudo estéril¹⁴, pero es en muchos casos uno de los pocos caminos para recorrer. Un ejemplo de esta dirección sería ver en los mitos de la Canoa–anaconda –que transporta a la humanidad desde el Este hasta el lugar donde ocurre su segmentación (río Vaupés, Papurí o Igaraparaná, etc.)–, relatos codificadores de la experiencia habida en una remota migración, que bien pudo ser ultramarina¹⁵.

El sistema mítico de estas comunidades, parapetado principalmente tras la defensa que constituye la lengua vernácula, contribuye a mantener la identidad cultural. Pero el reducto no es inexpugnable. Por un lado, el abandono acelerado de la lengua paterna conlleva, en buena parte, el olvido de la tradición oral. Cuando un mito se dice en otra lengua (sobre todo de tronco lingüístico y horizonte cultural muy alejados) y fuera de las circunstancias estrictas que lo contextualizan, pierde en gran medida su función esencial. El mito mantiene toda su resonancia sólo dentro de la constelación ritual que le confiere su plétora de significación. Fuera de su contexto tendremos una sombra, un esquema, una representación que bien puede ser útil pero carecerá de la fuerza avasalladora del origen, de la capacidad de recreación que posee el discurso cuando tiene lugar dentro del contexto significativo total: la cultura respectiva, ese complejo y sui géneris tejido de discursos y rituales.

De otra parte, la predicación de religiones pertenecientes a otra constelación mítica se está llevando a cabo en la propia lengua de los adoctrinados. La proliferación de versiones – dinámica vital del mito– se cambia por la versión única, escrita, en que las significaciones son alteradas y reemplazadas, no dentro de los procesos propios de la transculturación no planificada que ha existido siempre, sino mediante la calculada logística de una imposición transnacional (Instituto Lingüístico de Verano)¹⁶. Es el afán masificador, la esencia de todo fanatismo, de todo totalitarismo, la dinámica de la actitud excluyente en contra de esa apertura hacia lo Total, entendido como conjunto de versiones: la <universalidad¹⁷>, forma propia de la actitud incluyente, que acoge sin tratar de hacer de todo el propio reflejo.

2.– En torno al mito

El mito como problema tiene una larga historia. La palabra griega suscita aún muchos interrogantes acerca de su origen; como “incierto” es calificado por los filólogos. Que las realidades a las cuales se

¹⁴ Ya Platón en su diálogo *Fedro* (229b a 230a) manifiesta una doctrina de Sócrates en la que plantea su desconfianza hacia las explicaciones racionalistas que dan <los sabios> acerca de los mitos. Se burla de los sofistas que eran muy dados a este tipo de elucubraciones. Allí se refiere a explicaciones de tipo naturalista, a las que califica como “sabiduría grosera”, y son, en definitiva, una pérdida de tiempo frente a lo único importante <conocerse a sí mismo>.

¹⁵ Las expediciones tipo Heyerdhal (la Kon–Tiki, las Ra, emuladas por la expedición Uru capitaneada por Kitín Muñoz) han demostrado la posibilidad de grandes viajes ultramarinos aplicando técnicas muy arcaicas; así se establece que los mares no sólo separan; también unen. En fechas recientes se viene indagando en detalle sobre las técnicas marineras de las culturas oceánicas. Una de las maneras de orientarse que más llama hoy la atención de los investigadores consiste en el tipo de olas que chocan con el navío. Del tipo y frecuencia de dicho fenómeno se hace posible inferir la ubicación de las costas.

¹⁶ En la actualidad (1996) varias entidades han venido trabajando sistemáticamente lenguas indígenas en Colombia y de esta manera poniendo más en evidencia las prácticas de evangelización que constituyen la razón fundamental del ILV, cuyos miembros sólo utilizan el estudio de la lengua y la cultura indígena no porque les den importancia cultural y científica en sí mismas, sino con el único fin de adoctrinar (evangelizar) en forma más eficiente y profunda. El alegato de los académicos contra el ILV se veía en entredicho por cuanto eran mínimos los estudios que venían adelantando sobre lenguas indígenas los investigadores colombianos. Pero esta situación ha venido cambiando. Aparte de las unidades académicas –Departamentos de Lingüística– en varias universidades, se cuenta hoy día con diversas ONGs., tales como Etnollano y GAIA, que promueven estos estudios. Una excelente iniciativa provino del C.N.R.S. de Francia, entidad que patrocina en la Universidad de los Andes un programa de capacitación de lingüistas (CECELA), especialmente de indígenas, con el fin de que en un futuro –que por desgracia se ve muy remoto– sean principalmente ellos quienes asuman la tarea de investigar sus respectivas lenguas vernáculas.

¹⁷ Concepto opuesto a <globalización>; ésta anula la <aldea>, aquélla la afirma, ubicándola dentro del conjunto total

referían los griegos con la palabra *mythos* tuvieron una enorme importancia, se infiere de los numerosos vocablos que guardan conexión con éste. Suman más de 40¹⁸.

Tres grandes momentos se pueden detectar en el curso de la accidentada historia del sentido de la palabra *mythos*. El primero ocupa los siglos anteriores al VI a.C., hasta un remoto origen que parece diluirse en el ámbito varias veces milenario de las religiones místicas, donde dicha palabra pudo haber servido para designar los relatos con los cuales se iniciaba a los nuevos adeptos instruyéndolos en las aventuras de la diosa –o del dios– alrededor del cual se constituía el culto respectivo. En su raíz parecen confluír dos verbos: *myō* (cerrar, refiriéndose a los ojos o a los labios, y por extensión *esconder, ocultar, no decir*) y *myéo*, utilizado inicialmente para describir el acto de iniciarse en los misterios y luego, por extensión, significando *enseñar, instruir*, en general. En el fondo todo símbolo –y los mitos pertenecen al ámbito de lo simbólico– hace gala de ambigüedad: es desvelizante para quienes participan de la convención que lo establece o usa, pero resulta ocultante para quien no posee las claves del sistema dentro del cual opera, es decir, significa. Igual ocurre con toda expresión idiomática, por el simple hecho de ser símbolo.

Retomando a W. Otto (1968: 25), el filólogo helenista –el *último griego clásico*, en cuanto creyente de los Bienaventurados del Olimpo–, para los antiguos el *mythos* es sinónimo de *palabra*, pero no cualquiera sino aquella palabra que habla de lo real, en tanto que el *lógos* es la palabra que habla de lo pensado. Lo real por excelencia estaba asimilado al mundo de lo divino; los dioses garantizaban la realidad y, por ende, la verdad¹⁹; de ahí que cuando el discurso del *lógos* ocupó la primacía, nutriéndose de la crisis de la religión –coyuntura en la que intervinieron múltiples factores políticos, sociales, económicos...–, convirtió al *mythos* en sinónimo de mentira, de carencia de rigor. Los mitos fueron tenidos poco a poco como la negación del pensamiento serio, riguroso, que terminaría constituyéndose en filosofía y ciencia. Los mitos a lo sumo podrían ser ficciones hermosas. Esta actitud peyorativa empieza a hacer su aparición a partir del siglo VI a.C. y constituye la segunda época en la historia del mito en Occidente.

Los sistemas filosóficos elaborados por los griegos, y que aún perviven, pretendían desligarse del mito y reemplazarlo. Buscaban ser totalizantes como lo había sido aquél. Sólo que la totalización no resultaba de una sumatoria de factores que se iban entretejiendo sino de deducciones metafísicas. Creyeron lograrlo y sólo consiguieron ir apuntalando otros mitos, otras creencias, otras seguridades absolutas, sin percibir que la búsqueda de la totalización es lo precisamente mítico, más que los propios resultados.

La crisis de las respuestas basadas en la metafísica, que desdeñaba los viejos mitos, y la relativización creciente de los supuestos científicos, da como resultado el volver a ver los mitos en forma más indulgente permitiendo abrirse en forma amable a sus mensajes, haciendo factible penetrar mejor en sus complejas estructuras. La desconfianza en las totalizaciones y el ínsito convencimiento de lo relativo de los resultados obtenidos por esa vía, cualquiera que ellos sean, lleva al hombre moderno (a los hombres de ciencia) a preocuparse más por buscar consistencia en sus métodos que en la pretendida verdad de los resultados que se obtengan. Se dirá entonces que lo plenamente científico es la búsqueda, más que los resultados. Es la tercera etapa. La presente.

¹⁸ Algunos de los más interesantes son los que vinculan mito y poesía; uno que otro se translitera al castellano.

¹⁹ Hasta en un período de la filosofía occidental tan tardío y tan racionalista como el que inaugura Descartes, encontramos que las ideas claras y distintas tienen su garantía de verdad en la divinidad. La plena resonancia religiosa del sentido original de la palabra *mythos* se mantiene aún en Gregorio de Nacianzo (Patriarca de Constantinopla en el s. IV). Este *Padre Griego* denominaba *mythólatris* al cristiano, es decir, *adorador del mito*, haciendo a Cristo equivalente a *mythos*, en el mismo sentido que es también llamado *Lógos* (latín: *verbum: el Verbo Divino*). La expresión “*Y la Palabra (Lógos) se hizo carne (hombre) y habitó entre nosotros*”, en los primeros versículos del Evangelio según San Juan (I,14), alude expresamente a Cristo. En el cristianismo la palabra *lógos* al ser referida a Cristo se carga con el sentido sacro que había sido lo propio de la palabra *mythos*. Es lo que recupera Gregorio. El *mythos* es palabra (fuerza) creadora, preexistente, eficaz.

El mito sirve para vertebrar la experiencia histórica (Urbina, 1977:31), pero su diversificación se da cuando esta experiencia histórica lo permea. Esto último ocurre cuando aún no se perfila una gran especialización en el quehacer ritual, cuando todavía no ha hecho aparición una casta sacerdotal estrictamente constituida que detente el poder o lo sustente. Dentro de las culturas dogmáticas la diversificación mítica es tildada de herética²⁰. Las castas sacerdotales tienden a "cerrar y fijar los *corpus* de creencias"; pretenden establecer dogmas. La invención de la escritura contribuye mucho a ello²¹; es por esto que donde más se percibe la dinámica consteladora de nuevas experiencias, propia del mito, es en los pueblos ágrafos. Se dice que allí el mito se encuentra más vivo, menos encubierto. La actitud mítica permanece siempre abierta a un rango de posibilidades y verosimilitudes mayor a aquel al cual se abre la llamada actitud racionalista –ya sea la propia de la metafísica o la de la ciencia positivista–, que tiende a cerrar el conjunto de posibilidades: el sueño de Hilbert y el derrumbe gödeliano del mismo. El mito antes de ser *racionalizado* por el poder –cuando éste se centraliza– permanece abierto; pero esto sólo ocurre en los estadios germinales del mito, antes de la aparición de dicho clero especializado y ligado a –o constituyendo él mismo– un poder político centralizado.

Pero volvamos a los griegos. La nueva forma de constelar el pensamiento, la que hace su aparición en el período clásico, se autodefinía como muy diferente a las conocidas hasta ese momento. Este autoconvencimiento cristalizó a partir de las victorias políticas sobre los imperios orientales, terminando por hacer de los griegos un mundo con un perfil que gozó de la ventaja de haber sido acogido por los romanos y de haber perdurado al fusionarse en buena parte con la estructura del credo cristiano. Estas consideraciones generaron en los estudiosos europeos la idea del "milagro griego": la aparición insólita de una cultura dentro de un contexto conformado por otras que eran vistas como su negación, más que como simplemente diferentes.

Andando el tiempo, las mismas actitudes científicas, elaboradas dentro del edificio de la civilización europea, deudora de lo griego, terminaron por relativizar ese *milagro* en una autocrítica que todavía no ha dado todos sus frutos pero que ya ha permitido desarraigar hondos prejuicios.

La cultura occidental, cimentada en Grecia, es una síntesis; la misma cultura griega lo es también: sus raíces se nutren de esa ecúmene cultural conformada en especial por el Mediterráneo del Este donde confluían las culturas del Próximo Oriente. Influencias e intercambios de toda índole, puestos en evidencia por las disciplinas históricas, volatilizan la idea del *milagro griego*. Surge la posibilidad de una filosofía oriental al ver en sus sistemas de pensamiento, tenidos por míticos, rasgos similares a la filosofía griega. Se revalora el mito porque al analizar planteamientos tenidos por filosóficos y científicos se lo encuentra allí... en los presocráticos, en Platón, en Aristóteles... en todo el pensamiento occidental,

²⁰ Siguiendo un tanto a Cioran se puede afirmar que toda cultura es dogmática, sobre todo cuando se encuentra en plena expansión. Deja de serlo en el momento en que comienza su decadencia, la cual parecería anunciarse cuando empieza a dudar de sí misma posibilitando la autocrítica y diluyendo sus dogmas. Dentro de este criterio la autocrítica vendría a constituirse en una muestra de decadencia.

²¹ Sin embargo, no se ha de perder de vista que la memoria cumplía con gran eficacia el papel que posteriormente realizó la escritura, por supuesto, hasta cierto límite. En los pueblos ágrafos se dan personas especialistas en fijar memorísticamente la tradición ancestral. En la Amazonia –entre los uitotos, especialistas de La Palabra– encontré un sabedor (abuelo Enókayī) que podía recitar no menos de 500 horas de relatos de corpus mítico básico, y esto sin incluir comentarios, lo cual hubiera hecho casi inacabable su discurso. El caso no es solitario. En muchas culturas la fidelidad al texto debía ser total pues de ello dependía la eficacia ritual (este *cuidado* extremo se refleja, según Cicerón, en la palabra *religioso*). Se supone –y sería objeto de demostración– que es más fácil la interpolación cuando la tradición es oral que cuando ésta ha sido fijada por escrito; razón por la cual la letra apuntalaría lo dogmático con mayor fuerza que lo oral. Desde luego, los desarrollos heterodoxos se dan en los dos campos. Las formas en que varía el mito, su desenvolvimiento, constituyen su dinámica. Dentro de un planteamiento <dogmático>, las variantes religiosas son vistas como heterodoxias; las herejías son en el fondo variantes míticas impuestas por la dinámica interna del mito (toda idea tiende a desarrollar todas y cada una de sus posibilidades; esto depende de las circunstancias sociales, intercondicionadas a su vez por variables personales, individuales) y por los requerimientos coyunturales a los cuales tiene que adecuarse pues la vida no espera.

en evidencia o camuflado, vitalizando o aniquilando, llenando de sentido la aventura humana. Su estudio se hace indispensable.

Las culturas se fraguan con base en síntesis y diversificaciones. Así nació la civilización occidental. Europa resultó de la gran confluencia del mundo grecorromano, del mundo hebraico y del mundo bárbaro. Pero, a partir de la lucha con el Islam, Occidente dejó de sintetizar en el sentido pleno; posteriormente con el establecimiento de los grandes imperios coloniales se dedicó a esquilmar sin ser capaz de asimilar el mensaje profundo de las culturas que iba sojuzgando²². Lo visto desde entonces es un peligroso ensimismamiento, un narcisismo cultural que ha llevado a avasallar, a irrespetar todas las culturas diferentes, tratando de uniformarlas para así multiplicar por todas partes el propio rostro. Es la europeización del mundo, y su corolario: la norteamericanización²³. Se ha llegado a esta situación a fuerza de adoptar una actitud simplificadora, muy útil cuando se trata de dominar, antagónica cuando se trata de comprender. El lema: simplificar para ser eficiente.

Para decirlo de una vez, el mito o, mejor aun, la actitud mítica, es la estructura fundamental del hombre que lo impulsa en un afán totalizador y le permite establecer entronques y conjuntos²⁴. Para ello se vale del diversificar. Resulta del juego de la imaginación; su herramienta más inmediata es la metáfora. En toda metáfora hay una anulación del espacio y del tiempo cuantitativos. La metáfora sólo es posible dentro de un manejo cualitativo del tiempo y del espacio; tiene como característica que en ella el tiempo y el espacio pueden no distanciar sino acercar. El tiempo y el espacio son vistos primordialmente en la cultura occidental como separadores, medida de lo que media entre la causa y el efecto; se los ve como se puede ver la amalgama en una pared: la amalgama es lo que separa un ladrillo del otro; pero la amalgama es lo que une un ladrillo con otro; y esto es la metáfora. La esencia de la mentalidad llamada moderna consiste en centrarse en la diferencia; se disuelve en lo Múltiple; su arranque reposa en la mirada de Apolo, *el que mira de lejos*, el que escruta y termina por reconstruir lo Uno, pero sólo como concepto descarnado. A esta posición la anteceden, contemporanean y suceden infinidad de instantes privilegiados en que el espíritu se siente parte integral de un Todo; en que la mirada no es una vía para discernir sino para con-fundirse (*fundirse con*) con lo otro, con lo que excede, rodea y sostiene; aquí cada múltiplo de lo Múltiple opera como una pista de lo Uno total, entonces se recupera lo Uno, pero sintiéndose crecer en él; quien atraviesa la experiencia de la unión se siente recuperado por lo Uno que le hace percibir la esencia de una individualidad que es el resumen puntual de lo infinito. Diónysos que danza en la ebriedad del canto.

²² Este mensaje profundo se mantiene de manera soterrada y llega a influir en la cultura dominante, pero más en la forma que en los contenidos toda vez que es susceptible de convertirse en *moda* por obra de actitudes esnobistas. Por esta vía los productos culturales exógenos se tornan artículos consumistas.

²³ Culturas tan fuertes como algunas europeas y orientales (decantadas y afianzadas durante varios milenios) ven con gran preocupación la creciente copia de la *american way of life* (*agringamiento*; recordar la procedencia mejicana de la palabra *gringo*, reducción de la expresión: *Green, i go home!*, formulada por los campesinos contra la turma (soldadesca) al mando del general Pershing, que invadió al país en persecución de Pancho Villa). Esta arremetida cubre todos los ámbitos, desde la cotidianidad más inmediata (detergentes, toallas higiénicas, pañales, sabores), hasta las metodologías y orientaciones científicas, filosóficas y artísticas, con todas sus perniciosas secuelas, sobre todo en las actitudes y con sus funestas consecuencias económicas. Un caso patético lo constituyen las actuales preferencias cinematográficas del europeo medio: se inclinan más por los filmes tipo *rambo* que por *los tres colores*. Y en Oriente se ve cómo los chinos claman por hamburguesas McDonald, coca-cola y pepsy y hasta cambian el milenarismo y esteticista *tai-chi* por la brincadera consumista de los aeróbicos. Esto no lo es a los norteamericanos: pareciera que su destino es exportar violencia e idiotizar (homogenizar) al mundo convirtiendo a sus gentes en una gran masa consumista.

²⁴ El mito-rito le comunica al hombre la vivencia de que su vida tiene peso cósmico, sentido pleno, por cuanto se convierte en una suma de actos con plena significación y fuerza en tanto que se identifica con arquetipos fundacionales.

La actitud propia de la *mythopoiesis*²⁵ conforma la estructura básica del ser humano. Es fraguada a partir de experiencias que al establecer relaciones cada vez más vastas y complejas –proyectil que lo liga a la distancia– se fue convirtiendo poco a poco en su forma propia de ser. A fuerza de relacionar para sobrevivir, el hombre terminó por concientizar esa relación al punto de hacer del ámbito humano una dimensión dialogante, simbólica, que hace posible el encuentro en lo distinto y en la interrelación, permitiendo, incluso, que las realidades no humanas entraran en ese mismo ámbito dialogal en que el acercarse y el reconocer la diferencia constituye la base del existir, del ser. A fuerza de cercanías y distanciamientos el hombre descubre, por fin, que su existencia depende del conjunto de los seres. Termina por plasmar en sus mitos, frutos de su experiencia y estructuradores de la misma, un sistema abierto nutrido no por reducciones sino por complementaciones totalizantes.

Pero frente a la mitopoiesis²⁶ se yergue un estilo de filosofar –una “mentalidad” como la llamaría Lévy–Bruhl, o un sistema de pensar, como se diría hoy– en extremo simplificador y reductor, excluyente, que lejos de afirmar la diferencia como requisito del diálogo, la admite, sí, pero elaborando una escala de valores en que lo bueno es lo propio y lo malo es lo diferente. Es el monólogo con apariencias comprensivas, la unilateralización del diálogo.

La situación hoy es, por demás, compleja en relación al mito y a las culturas consideradas como centradas aún en la mitopoiesis. Una élite científica –y moral– ya no encuentra diferencias esenciales –aquello de la mentalidad prelógica (Lévy–Bruhl) o infantil– entre la actitud mítica con sus realizaciones y la llamada científica. Lévi–Strauss, con su monumental obra, termina por asestar el golpe definitivo al viejo prejuicio. Al mostrar que el mito es un instrumento “lógico”, riguroso, da la posibilidad plena de afirmar la existencia de un pensamiento filosófico dentro del mundo arcaico, el cual se sistematiza sin la arbitrariedad que se creía poder endilgarle cuando el rigor de sus estructuras y asertos era insospechado, simplemente por considerarlo desde los paradigmas propios de una cultura diferente: la occidental moderna²⁷. Además, la ciencia misma se convierte en una gran metáfora que paga su tributo al mito (cf. Páramo, 1995).

Sin embargo, las grandes masas que se nutren de los desechos (prejuicios) de la civilización auténtica (progresión diversificadora, abierta, polifacética e integral de lo humano) siguen empujadas en sus antivalores, entre los que campea el desprecio hacia las culturas aborígenes en donde el mito está ostensiblemente vivo, sin mayores camuflajes. A esa masa informe de gentes que viven aún de los prejuicios aparentemente racionales, deshumanizadores, supuestamente propios de la cultura occidental, pertenece la casi totalidad de los grupos dirigentes de los países poliétnicos, en cuyas manos reposa en

²⁵ Según el *Bailly*, el sentido habitual de este término griego (tal como se encuentra en Diodoro de Sicilia, un historiador de los comienzos de la era cristiana –por tanto, un período en que ya se habían diluido los contenidos prístinos de las palabras *poiesis* y *mythos*–) es *acción de imaginar una fábula*, en consecuencia *ficción poética, sujeto fabuloso de un poema*. Pero el *mythos* es la palabra que instaura lo real. Por otra parte, *poiesis es creación*, palabra directamente vinculada con *poíema = poema = obra*. Se percibe un sentido muy fuerte de esta palabra en la frase que le atribuye a Tales de Mileto el doxógrafo Diógenes Laercio –de comienzos del s. III d.C– (I,11): *el mundo (kósmos) es el ser más bello porque es obra (poíema) de Dios*, en donde la palabra en cuestión alude a aquellas creaciones en las que los autores comprometen todos sus poderes. Así podríamos decir que el mito interpola seres donde había ausencia. Pero de todas maneras queda flotando la idea de *ficción, fábula*, que suele asignarse a los términos *poiesis* y *mythos*. Aclaremos, entonces, que la ficción es lo absolutamente cultural, lo fundamental del hombre. Todo símbolo finge. La ficción obliga a ir más allá de lo dado inmediatamente, al fingir cuestiona lo pretendidamente real –que aparece como lo cerrado–, demostrando que lo único y verdaderamente real es lo abierto. Las palabras al fraguarse en obras –toda palabra finge– demuestran que las ficciones son creadoras de realidad. Además, el cerebro parecería un órgano cuya función es <fingir> (re–crear) lo real.

²⁶ Una sociedad *mitopoética* es la que hace obra (*poíema*) las palabras (*mythoi*). Así, si se vive para bailar y se baila para vivir –tal como ocurría con los uítotos (Preuss, II:177), los *mythoi* (*rafue*, ver nota N° 18), se hacen obra (*poíema*). Se viven las fábulas, las ficciones... ¡que dejan de serlo, puesto que se viven!

²⁷ El llamado “Occidente moderno” no deja de ser una entelequia ideológica, una pura abstracción que precisa (castra, recorta) ya no sólo lo otro para simplificarlo y juzgarlo, sino que a sí mismo se recorta. El Occidente real es una sumatoria de culturas.

buena parte el destino final de las marginadas sociedades mitopoiéticas. Ellos son los encargados de homogeneizar las culturas. Su propósito es bien conocido: la negación de lo peculiar es el camino para anular la posibilidad real de confrontación, de comparación. La autocrítica sólo es posible cuando se está frente al estímulo de *el otro*, un *alter* que ha de ser también un sí mismo, pletórico de posibilidades, con posibilidad de reinventarse. En el fondo, el intento de anular las otras culturas no es más que la concreción del desasosiego de verse y sentirse juzgado por un patrón ajeno, que resulta incómodo por no haberlo podido establecer previamente para el propio beneficio. Además, lo cómodo de manejar es lo uniforme.

Por fortuna en Colombia grupos cada vez más numerosos y concientizados, pertenecientes a las minorías étnicas, se organizan regional, nacional e internacionalmente en defensa no sólo de su tierra –sin ella no hay cultura indígena, y sin cultura indígena no hay tierra en el sentido pleno–, sino de su derecho a ser como quieran ser. Es el derecho a estar en y a fraguar la diferencia. Dentro de las terribles circunstancias que afrontan, sobrevivir es ya una victoria... y no sólo sobreviven: recuperan, se consolidan, se abren a otras dimensiones. Una sociedad mayor (englobante) sana es la que no solamente tolera sino que estimula la proliferación de versiones del mundo. Es la mejor manera de enriquecer la existencia de quienes la integran. Eso sí, para que todas puedan subsistir se requiere establecer unos acuerdos básicos que han de ser respetados por todos.

3.– La mitología de los uitotos y muinanes

Las mitologías de estos pueblos –por excelencia *culturas de la palabra*– son extraordinariamente ricas, complejas y todavía vividas profundamente por los grupos tradicionalistas, lo cual comunica a la actividad de las personas que los conforman un polifacetismo vital, profundamente humanizante. Esta manera contrasta con la forma simplificadora, reductora e indiferente como el hombre común de las sociedades consumistas –cada vez más extendidas incluso hasta entre los propios indígenas– conciben sus relaciones con el entorno social y, especialmente, con el natural cuya experiencia directa llega casi a desaparecer de sus vidas. Me refiero a ese hombre atrapado por el círculo de cosas de la civilización occidental que cree haber domesticado los misterios valiéndose de la técnica.

Si bien existen términos para referirse al relato en sí (*bakakī, īgai*) (Urbina, 1986a:62; Yépez, 1987:200 ss.), entre los uitotos se da la palabra que alude a una dimensión dentro de la cual los relatos cobran plenitud de sentido. Se trata del término *rafue*²⁸, cuya etimología es: *raa = cosa*, ante todo *cosa*

²⁸ He hecho relación al contenido de la palabra *rafue* en casi todos mis escritos sobre los uitotos y muinanes (ver bibliografía); desde el primero publicado en 1974 (:252), donde mi nula capacitación lingüística me lo hacía transcribir como *grafue*. Especialmente lo abordo en 1986b: 64–5). La palabra *rafue* es muy rica en significaciones. Muchos de sus sentidos guardan estrecha analogía con la palabra griega *mythos*, tal como se manejaba en el griego antiguo. Nada extraño, por cierto, toda vez que los dos son términos para designar originariamente la *palabra*. En el mundo arcaico la expresión *mythos* posee poder creador, pero también equivale a noticia, chisme o rumor, sentidos todos que aparecen igualmente en la voz *rafue*. Según su etimología se descompone en *raa = cosa*, especialmente aquella que posee poder numinoso (kratofanía), y *fue = boca*; = *lo poderoso que está en la boca*. Ciertos contextos aclaran mucho el asunto; los más estrictos en que se utiliza la palabra *rafue*, con toda su carga de sacralidad, es en aquellos que hacen alusión a los Bailes, que son los eventos rituales más importantes en la vida de los uitotos y muinanes. No hay que perder de vista que los uitotos (también los muinanes y numerosos pueblos amazónicos) hacían de los Bailes los eventos centrales de su existencia: *se vivía para bailar y se bailaba para vivir*, tal como se desprende de lo referido y atestiguado por Preuss (:II–177). Los personajes que más figuran en los discursos propios del *rafue* son los demiurgos primordiales: la Gran Madre, el Padre y el Hijo. El Padre Creador es denominado en algunas tradiciones como Rafuema, es decir, el *Dueño-de-las-palabras*. Algo que llama especialmente la atención en el discurso del *rafue* es su gran abstracción y su muy fina elaboración conceptual; se mueve en el plano especulativo de los principios generales; contrasta, así, con los otros tipos de relato en los cuales menudean las acciones en las que aparece más la cotidianidad inmediata. Pero ante todo se dice que el *rafue es cosa de Baile*. Visto así todo *rafue* implica un elemento ritual en que se concreta, en que se hace visible, en que sale del ámbito de lo invisible pero presente (lo misterioso), lo inasible (*jagiyi*:

llena de poder (kratofanía), y fue = boca, = cosa salida de la boca o que está en ella, de ahí, palabra de consejo, tradición.

El *rafue* –en cuanto es palabra de antigua, tradición, consejo, palabra de vida– se constituye en un sistema de vivir, un camino de vida donde todo entra en un conjunto que da razón de cada una de las partes y actividades. Es algo cosmológico y, por ende, ético. Esa profunda interrelación entre la palabra y la vida, como obraje total, es percibida por el indígena no deculturado quien hace de su existencia una plétora de sentido, por cuanto cada una de sus acciones está referida a ese conjunto global que la llena de significación. Es el oficio totalizante, profundamente sistematizador, aunque siempre abierto, del mito.

Si hay algo con que el *rafue* se pueda comparar en Occidente sería con la liturgia católica anual, sólo que en el caso de las naciones amazónicas aludidas habría necesidad de hablar de una liturgia

aire del origen, aliento, y por tanto, por cuanto es aire: palabra), para pasar al ámbito de lo fáctico: las obras. Tal es el caso del Uuikī, el *Baile-del-juego-de-pelota*. La bola de caucho empleada en este juego ritual es un ícono que simboliza el corazón del Padre Creador, quien es el detentador de las *Palabras-buenas*, las que hicieron posible la existencia de él mismo, de los seres humanos y de los factores naturales y culturales básicos. Esta noción tan laudable del *rafue*, que aparece como suma de todas las tradiciones fundamentales y positivas: baile, historia, enseñanzas... –tal como lo plantea Preuss en su glosario (:I-887)–, agregándole el ser *palabra de vida y abundancia*, se ve necesariamente relativizada toda vez que un mismo complejo ritual es tenido por el grupo o Abuelo poseedor como *rafue*, es decir, como algo intrínsecamente positivo por cuanto es generador de vida, ordenador y equilibrador cósmico y social, y el mismo complejo es tenido por otros clanes como algo negativo, por tanto, asociado a hechicería, que es desordenadora y antigeneradora. La diferencia vendría dada por la simple *posesión* que implica tener *verdadero derecho* para efectuar ese ritual y lo asociado con él, lo cual equivale a la posibilidad de *tenerlo completo*, no sólo en el sentido de conocer *toda la tradición* (palabras, *rafue*), sino, sobre todo, en el sentido de haberla puesto en obra (trabajos, obras, rituales, *rafue*, *bailes*). En otras palabras, el *rafue* consiste en una tradición asociada ineludiblemente a una praxis, y es tenido por *bueno* cuando se ha podido llevar a cabo la unidad de *aprendizaje con derecho y práctica efectiva*. En cambio, para el extraño al ritual (otro clan dueño de otra tradición o variante) éste puede ser tomado como algo negativo y, por lo tanto, no ser considerado *rafue*, sino *īīgai*, algo propio del *aima* (hechicero); será el *raa*, el poder, la fuerza negativa de los otros, de la cual hay que precaverse y defenderse recurriendo para ello al propio *rafue*, aquel que se maneja con propiedad, es decir, que se conoce a fondo y se practica con efectividad y entera solvencia. Recuerdo cómo el Abuelo Kuegajima –Dueño del *Baile-del-Uuikī*–, era visto con cierto recelo en la comunidad de El Encanto, en donde estaba alojado provisionalmente en casa de una de sus hijas, por considerársele poseedor de una *brujería muy fuerte* y ello, simplemente, por practicar un ritual especial, distinto de aquel que manejaba el Abuelo Belisario Jichamón, cacique del lugar. Todo grupo plenamente constituido posee una tradición de la cual se nutre y con la que se defiende de los ataques que provienen del exterior. El *rafue* es lo que nutre. El *rafue* reposa como saber especialmente en el llamado *nīmáirama*, nombre que se le da al gran Sabedor. Quien está encargado de contraatacar es el *aima*; él detenta una especie de anti-*rafue* que reside en los *īīgai*: saber en que se concretan los procesos rituales incompletos y las *historias de castigo* que son los mitos en que se cuentan fracasos; en otras palabras, los *īīgai* constituyen todo aquello que va quedando incompleto y fallido en el proceso cultural, pero que también hace parte de la tradición (cf. Yépez, 1982:20). En el mito de Yarokamena (Urbina, 1986) figura el *Baile-del-Uuikī*– asociado a canibalismo, algo expresamente condenado en el discurso del *rafue*, el cual nutre las altas normas morales, los ideales de la cultura. Esta otra significación se explaya también en la expresión *yetarafue*, que son las palabras del buen consejo, orientadoras de la conducta, correctoras. Esta expresión encierra la forma *yetade*, que para Preuss significa "llamar la atención, corregir, reprender" (ver glosario, II). Volviendo a Kuegajima recuerdo la vez que dicho Abuelo tomó la palabra en el coquedadero durante una reunión especialmente grave pues en ella se estaba discutiendo precisamente la convocatoria a un Baile. Se refirió a su tradición alegando que era "puro *rafue*", es decir, sólo algo positivo, y no hubiera parado en su maravilloso discurso si no es porque el Abuelo Belisario, quien presidía la reunión, discretamente frenó su alocución. Jamás hubiera consentido el Abuelo Kuegajima en que la tradición por él detentada, la del *rafue* del Uuikī, se la hubiera vinculado con los rituales canibalísticos que figuran en el mito de Yarokamena, y no sólo en éste. Pero sucede que en los *īīgai* (Yarokamena es un típico *īīgai*) el *rafue* se *voltea*, y se *embolata*. El discurso emocionado del Abuelo Kuegajima fue su canto de cisne, pues murió tres meses después. Y como sus hijos no se hicieron cargo de su gran tradición y él era el último poseedor de ese ritual, en Colombia se perdió toda una línea de saber milenaria que muy probablemente conectaba las culturas amazónicas con el complejo ritual del juego de pelota centroamericano. Otro más de los múltiples sentidos de *rafue* es ser la forma de venir no recitando los mitos (*īīgai*, *bakaki*), sino valiéndose de un discurso filosófico y poético de gran abstracción y dicho de modo solemne y en donde se utilizan palabras especiales cuyo uso no es corriente, discurso que puede tener apoyo en los mitos, pero sólo para sacar las enseñanzas positivas. "Venir por el camino del *rafue*" o "venir por *rafue*", son fórmulas que equivalen a venir dando explicaciones, justificaciones, no narrando los hechos (aventuras de los personajes míticos) simplemente. Más sobre *rafue* en Echeverri (1994:161–3). Para terminar digamos, echando mano de la Grecia clásica, que el término más apropiado para traducir *rafue* sería *mitopoiema* (ver *supra* la nota N° 18 y 19).

generacional, por tener un cubrimiento muy amplio en el tiempo, jalonado por el hecho de la transmisión por parte del dueño de una determinada tradición (*rafue*) y la capacitación para manejarla por parte del beneficiario y continuador. Debido a su extensión y complejidad se requieren muchos años de arduo aprendizaje. El *rafue* es no sólo un sistema de sabiduría estructurador de toda la experiencia cultural; es también ejercicio pragmático inmediato, que incluye especialmente los rituales (*Bailes*) orientadores y estructuradores de la cotidianidad, y en los que se visualizan las palabras. En ellos éstas se hacen obra. Decir los *rafue* es convocar Fuerzas. Estas quedan recluidas en la obra, limitadas y contenidas y de esa manera no harán daño. Otra cosa ocurre cuando se convocan y no se las hace residir en la concreción de la obra; entonces quedarán sueltas, sin control, haciendo daño, especialmente desencadenando enfermedades.

Bien lo afirmaban permanentemente los abuelos Belisario Jichamón –nucleador de los uitotos de El Encanto, luego de la diáspora– y el abuelo muinane Don José García; ellos me decían cada vez que les preguntaba por el sentido del *rafue*: "eso es cosa de Baile" (así mismo en Preuss, 1921–23: 742). Sólo que los Bailes para estos grupos son los ritos que jalonan la vida de los sabedores, de los grandes conductores espirituales de los clanes, y por ende sus ciclos resultan estructurando la cotidianidad social. En los informes obtenidos por Preuss sobre la tradición de la fiesta Okima, se muestra claramente cómo la vida de la comunidad se desarrollaba en función de los Bailes²⁹ (*op. cit.*: 637–8). Hoy día se nota una creciente decadencia en la preparación y realización de estas ceremonias; no es más que el resultado de la paulatina atomización social que viene dando al traste con la vida comunitaria. Pero hay grupos que se resisten a olvidar e ingenian formas de hacer pervivir la vieja tradición adaptándola a los retos que impone el cambio ineludible.

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que en los últimos años también han venido apareciendo algunos indígenas tráfugas que defienden y reactualizan rituales sólo porque ven en ello una posibilidad de obtener beneficios pecuniarios, ya sea por razones de comercio turístico o por obtener las ayudas de diversa índole provenientes de entidades que financian proyectos puntuales de recuperación de la tradición ancestral, sin que a estos *líderes* les importe el proyecto en cuanto labor por desarrollar, sino

²⁹ Toda religión en el fondo –en cuanto pretende ser totalizante, abarcante– busca sacralizar la cotidianidad, incrustándola y articulándola con lo sagrado. Es el sentido pleno del *sacrificio* (*hacer sagrado*), por cuanto lo sacrificado representa lo profano. Toda religión en el fondo busca anular la esfera de lo profano para generar un solo continuo. La insistencia en la autonomía de las dos esferas es propia de sociedades postindustriales. En las arcaicas se obtiene el continuo lográndose un menor desgarramiento en la existencia. Entre otras cosas, la prédica de la autonomía de las dos esferas conduce a las posiciones típicas de la doble moral: la pública (comunitaria y totalizante) y la privada (individual y particularizante).

sólo en cuanto posibilidad de obtener dinero fácil³⁰. Son secuencias de la bonanza cocainera que trajo la anomia, condición y fruto del enriquecimiento rápido.

Cada uno de los clanes, en los que se diversificaban las naciones uitoto y muinane poseía *su rafue*, una manera propia de realizarlo, compartiendo con otros la tradición básica. Los *rafue* se concretan en íconos cuya hechura y uso configuran obras visibles, de ahí que una de las fórmulas castizas de traducir la expresión es *Palabra–obra*³¹.

³⁰La pérdida de tradiciones es en extremo acelerada (1996). Si bien se dan inquietudes de reconstrucción cultural, acicateadas desde la Nueva Constitución (1991), por desgracia el propósito de la reafirmación de la tradición ancestral se está convirtiendo en un mero discurso político vacío, por cuanto quienes más lo predicán –muchos de los nuevos líderes políticos dentro de las comunidades indígenas, y la generación emergente no formada en la tradición– ven en ello simplemente una forma de defender sus intereses más inmediatos y coyunturales, un simple recurso, pero sin que se aprecie en sí misma (cabría preguntar, sin embargo, si *siempre* no ha sido así). En otras palabras, no se evidencia un real interés por la tradición, cosa que se manifestaría en un aumento de los aprendices que se sienten con los viejos sabedores aún supérstites, y esto no ocurre; al contrario, cada vez son proporcionalmente menos los que se dedican a asimilar sistemáticamente la tradición ancestral. En cambio sí se viene prohibiendo y obstaculizando el ejercicio investigativo de los *blancos*, achacando: a) que los propios indígenas pueden adelantar las investigaciones acerca de la tradición ancestral en forma más eficiente; b) que los investigadores criollos (*blancos*) se enriquecen con los datos que obtienen, por tanto, c) que es preferible que quienes se enriquezcan pecuniariamente sean los propios indígenas; d) que los *blancos* roban la tradición de tal manera que cuando en un futuro un indígena universitario resuelva hacer su tesis de grado, no va a encontrar sobre qué hacerla porque ya todo lo han estudiado (saqueado) los *blancos* (una réplica al respecto en Urbina, 1991; pero mejor en la lectura N°5, escrito corregido y aumentado y sin tantos errores). Para comodidad incluyo aquí el párrafo pertinente.

Una vez me encontraba bebiendo *Antártica* (cerveza brasileña) con Don José García, en el puerto de Leticia. Contemplábamos la majestad del crepúsculo en el río Amazonas, mientras, hablábamos de este molesto tema. Hubo un momento en que él dijo:

–No sé qué están pensando estos paisanos (indígenas) que mezquinan (niegan) las palabras de antigua (tradiciones) a los antropólogos, diciendo que (éstos) se las van a robar. ¿Cómo podrían robarse algo que es más grande que este río?

No obstante, en la línea de pensamiento más en uso entre los uitotos y muinanes, el planteamiento de Don José constituye una excepción. Él pensaba que el saber debía ser algo abierto a quien estuviera interesado en aprenderlo y, en definitiva, inabarcable. Sólo tenía ciertas reservas en cuanto a los conjuros que es la parte del saber personal más secreto pues allí reside la fuerza propia del clan familiar. Como corolario de su pensar no consideraba que una versión de un mito fuera falsa simplemente por el hecho de ser un tanto diferente, posición ésta común en la mayoría de los sabedores. Esta disonancia en las opiniones de Don José respecto de la mayoría de los sabedores comunes y corrientes, podría deberse a la particular forma de ser de él, quien fue un gran viajero y una persona que por razón de los traumatismos causados por las caucherías sufrió desarraigo al ser deportado al Perú, de donde escapó, pero no regresó de nuevo a su territorio tribal. Sólo que en el sitio en que luego se estableció se constituyó en el poste central de una nueva comunidad. Pero esto no lo explica todo pues fueron infinidad los que pasaron por esta traumática experiencia. Tiendo a pensar que este tipo de personas, capaces de ver las diferentes versiones de un mito como complementarias y no como contradictorias, se ha dado en varias ocasiones en el devenir de las culturas uitoto y muinane. Son personas que surgen en las grandes crisis, y se ven forzadas a hacer síntesis de fragmentos. Sin la existencia de esos personajes, que vuelan sobre las partijas, no se podrían explicar la muchas similitudes de estructura y contenido presentes en las mitologías de la diversas culturas amazónicas. En definitiva, al interior del grupo de los sabedores se da la misma división que en cualquier grupo humano (Radin): unos, los menos, son más teóricos; vuelan sobre las diferencias y se abren a lo diverso. Otros, los más, en cambio, permanecen en las diferencias, se afincan en lo propio y son en definitiva quienes más conservan; son pragmáticos. Los primeros son las ventanas por donde se renuevan las tradiciones. No hay contradicción; no hay inconsistencia: los dos estilos coexisten.

³¹ **PALABR ARBO** (PALABRAOBRA). Bajo este nombre agrupé una trilogía sobre la iconografía del *hombre sentado* compuesta a) por una exposición fotográfica y textual sobre dicha figura tal como aparece en obras rupestres localizadas en el río Caquetá; b) por un libro que recoge imágenes de obras prehispánicas colombianas (cerámicas, orfebrería, tallas en piedra), acompañadas de poemas sobre el tema, y c) una carpeta artística que contiene 19 láminas con serigrafías, grabados e intaglios –acompañados de poemas– que recogen representaciones del *hombre sentado* correspondientes a 19 de los 22 países que integran la Organización de Estados Iberoamericanos –OEI– para la Educación, la Ciencia y la Cultura–, entidad que patrocinó la obra. Eso es *rafue*, tanto más que el *hombre sentado* (“el que se sienta para hablar”) es la imagen amazónica para visualizar y representar a aquel que está en función del *rafue*. La escritura del título en que la palabra *obra* se coloca al revés no es

Íconos centrales, dominantes, son: el *uuiki*, bola de caucho para el juego de pelota, símbolo del corazón del Padre Creador; el *juai*, maguaré, pareja de tambores sagrados, voz de los ancestros, y el *yadiko* = palo cimbrador, resonador, generador, representación de la Culebra-ancestral. Los últimos se vinculan con la tradición amazónica de la Canoa-anaconda y de la Serpiente-humanada. Desde luego, también están el tabaco, la coca y la yuca cuyos sentidos constituyen sendas para el buen vivir. Otros más son: la propia maloca –la gran casa comunal–, las flautas y, especialmente, el banco, aquél en que el Abuelo Sabedor se sienta todas las noches a presidir el ritual del coqueo, y que al usarlo le hace adoptar la posición fetal, símbolo del retorno nocturno a los orígenes, al vientre oscuro, potenciador, de la Madre Generatrix –“la Tierra, la de amplio seno”– de donde extraerá las palabras buenas, aquellas que su gente mediante el trabajo cotidiano harán obra visible. Cada uno de los saberes asociados a los íconos dominantes y en su interrelación complementaria, fraguan caminos de vida que conducen y dan sentido a la existencia del grupo, constituyéndose en su apoyo y en defensa contra sus opositores sociales o cósmicos.

El trato con el *rafue* es en extremo peligroso. Se requiere una gran potencia psíquica para manejarlo. La preparación de quien lo recibe ha de ser muy cuidadosa, pues queda como responsable y administrador de la potencia vital del grupo, que ha de confrontarse siempre y continuamente en el diálogo con las otras fuerzas administradas por otros *rafuema* (hombres dueños del *rafue*, sabios). En la coreografía de esta danza cósmica entran otras potencias, aquellas mantenidas, controladas y usufructuadas por los dueños de plantas y animales y por los amos de infinidad de otros sectores y entes naturales como pueden ser las estrellas y los raudales.

Dentro de la diversificación mitológica de los pueblos amazónicos, se dan algunas líneas comunes. La idea dominante (Reichel, 1968: 33, ss.), expresada de múltiples maneras, concibe la realidad como un complicado juego de relaciones en donde la energía total se reparte entre los diferentes grupos de seres conformadores del mundo. El cosmos resulta un equilibrio de fuerzas. El hombre debe ocupar su puesto; los animales, plantas y otros entes naturales, el suyo. El intercambio energético es la clave del equilibrio. La vida plena es armonía dinámica, como resultado de oposiciones. En ningún momento el hombre amazónico –el no deculturado– reclama el ilusorio puesto de ser el *señor de lo que existe*; en cambio, se percibe como un interlocutor en igualdad de condiciones³². Sobrepasar su esfera confluye en su aniquilación como individuo y como especie. Sólo el chamán –esa síntesis de diálogos–, luego de capacitarse tras ardua labor de asceta, puede transformarse y divagar por las diversas regiones de lo real total: la sumatoria de los universos. El arriba y el abajo, lo largo y lo ancho. Así lo dicen los mitos. Así lo viven los hombres construyendo sus mundos. Desde luego, este aserto es de ida y de vuelta.

4.– La obra de Preuss

Traer a cuento la hermenéutica mitológica, tal como fue planteada para Europa y Oriente, tiene cabal sentido cuando se trata de abordar los complejos *corpus* mitológicos amerindios, por cuanto las líneas de interpretación siguen vigentes y se aplican muchas veces sin tener en cuenta esos antecedentes, lo que implica un desconocimiento riesgoso por correr el albur de repetir esquemas ya criticados y muchas veces superados. En el caso presente, poner atención a este aspecto es tanto más acuciante por cuanto la mejor recopilación y el intento más serio de explicación globalizante de los mitos de los uitotos, se debe al etnólogo Preuss, quien parecería derivar su teoría interpretativa de esquemas muy acogidos en su

accidental: la *obra* es el reflejo especular de la *palabra* (cuando ésta se tiene por creadora, esencializadora), y la *obra* comienza donde termina la *palabra*. Por otra parte, la negrilla en que va *obra*, indica que es concreción, materialización, en tanto que la *palabra* es *aérea*, aliento en busca de ser contenido por obras (íconos y acciones) en donde su fuerza quede limitada posibilitando su manejo en beneficio de quien la posee.

³² Desarrollo, rectifico y matizo esta idea en la Lectura N°

época –comienzos del siglo– y con los cuales se pensaba –cada gran constelación cultural lo creía posible– haber llegado al meollo de todas las religiones y mitologías. Preuss, da la falsa impresión de aplicar la teoría panlunarista sin mayores mediaciones al análisis de las vastas tradiciones recogidas por él entre los uitotos; dada la maestría con que despliega sus formulaciones, bien puede convencer todavía hasta lectores no desprevenidos. No obstante, el propio Preuss nos advierte que él mismo se vio sorprendido con el resultado de su análisis, al percibir que era lo lunar, en definitiva, la clave de todo el asunto (Preuss, 1994: I-67), y nos aclara que ver el fenómeno lunar como clave para explicar la religión de los uitotos es algo particular, no generalizable, como quedaría demostrado al estudiar a los kágabas (kogis) de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre quienes la luna no tiene ese papel determinante (Preuss, *op. cit.*:78). Cabe preguntar, sin embargo, el por qué Preuss, quien no acepta la teoría panlunarista como panacea explicativa generalizante, haga una interpretación enteramente panlunarista de la mitología uitoto, la que, por demás está decirlo, no encaja en dichos paradigmas, a menos que hablemos de *mitologías* (en plural). Sería posible que una de sus variantes³³ se explique desde dicha perspectiva teórica.

Es indispensable tener presente el desarrollo (diacronía) de la hermenéutica mitológica. El carácter eminentemente historicista de los conocimientos –sobre todo el de las grandes formulaciones teóricas– es algo olvidado con demasiada frecuencia o, simplemente, no se tiene en cuenta su carácter relativo, hecho que no invalida las demostraciones a las que se llega pero sí acota su alcance. Incluso, el tan traído y llevado principio de dejar, sin ninguna crítica, que los grupos minoritarios expliciten sus propios esquemas, pertenece a una posición también condicionada históricamente, tanto más cuanto a muchos de los líderes~puente se les suministra desde fuera (*asesores*) un bagaje de fórmulas salvadoras para que ellos las apliquen. Con todo, esta posición puede llegar a ser menos impropia que la de arrasar sin más con la cultura ajena, imponiendo métodos y conclusiones. El problema simplemente se desplaza pero continúa vigente por cuanto acceder a ese supuesto esquema interpretativo del propio indígena, implica otro esquema de interpretación. ¿Estando condenados por siempre a la mediación? ¿Será el quehacer artístico –*poíesis*– y místico la forma de aproximación comprensiva más *directa*?³⁴

Con Lévi-Strauss se hizo un avance decisivo a favor de la tesis de la existencia de rigor lógico en las elaboraciones mitológicas, descartado definitivamente el prejuicio de que éstas sean fruto de una fantasía carente de normas. Queda por demostrar con suficiencia si entre los altos exponentes del pensamiento indígena se da una conciencia de que las formulaciones rigurosamente lógicas sobre lo tenido como real, son consideradas sólo como *esquemas apropiados* y no a la manera de un discurso realista absolutamente necesario, es decir, *otra cosa* real, sólo que formulado en palabras (u otros símbolos). O, en otros términos, ser plenamente conscientes de lo relativo de sus asertos; o, de preferirse algo más elaborado, si se tiene *conciencia* de un metalenguaje. Y éste es el punto donde parecería residir la muy prejuiciada diferencia entre mito y ciencia; la historia de la contraposición sólo ha podido vislumbrar diferencias graduales, en modo alguno esenciales. Desde luego, argüir como prueba de esta *conciencia* el distinguir cuándo una relación mítica carece de sentido (es decir: no es lógica), es una afirmación sin rigor. Téngase en cuenta, por ejemplo, que el considerar incorrecta una frase no conlleva necesariamente un *conocimiento* de la sintaxis. La existencia de secuencias congruentes, no implica una conciencia de los procesos que las hacen posibles. Esta dimensión mediadora y metalingüística parece afianzarse definitivamente en Europa con los griegos, sobre todo a partir de los Sofistas. De allí procede

³³ Ver nota N° 29.

³⁴ La idea de que es posible llegar al ámbito del quehacer cosmovisional del *alter* mediante el accionar simpatizante del poetizar, y no mediante el discurso pretendidamente objetivo (racional), se basa en la creencia de que todos los hombres tenemos un sustrato más fundante, históricamente previo (evolución de la especie) a los juegos de la razón (una invención muy reciente en el *homo*); sustrato, si se quiere, un tanto caótico, pero con la fuerza creadora y destructora de aquello de donde puede surgir la precariedad del ordenamiento racionalista, único que puede explicar, dar cuenta del conjunto y de las partes –siempre a la altura relativa de su momento– aunque dejando siempre la comprensión empatizante para un quehacer más primordial, desde donde el hombre esté posibilitándose permanentemente para recuperar su sentido cósmico.

para Occidente y termina por desembocar en el formidable sistema científico contemporáneo, si bien es, de todas maneras, relativo. Esta línea, sin embargo, no viene en derechura por cuanto se ha dado, y muy a menudo, a lo largo de la cultura occidental, la recurrente convicción de haber dado con el *esquema que coincide con lo real*, cuando lo más frecuente ha sido la conformación de doctrinas que modifican la realidad, la cual, una vez transformada, ensambla con el esquema. El conductismo y los avatares de las ideologías políticas son claros ejemplos. Además, el marxismo mostró con suficiente solvencia cómo muchos (todos, para esta corriente) de los esquemas teóricos pertenecen estructuralmente a la clase social –en último término, a la cultura– de donde proceden sus detentadores. Esta formulación relativiza en extremo toda interpretación, con el agravante de que quienes así piensan (¿o será ya mejor decir, a estas alturas del postmuro, *pensaban?*) no aplican a su propio planteamiento la consabida fórmula³⁵. Esto los llevó a la necesidad de demostrar que el esquema en cuestión es universal (y hasta hereditario: Lisenko) y de ahí el esfuerzo extremo por reducir el polifacetismo de las formaciones sociales a un solo principio teórico. Piénsese en el esfuerzo por entender el desenvolvimiento de las sociedades amerindias a partir de los principios del tan traído y llevado "modo de producción asiático". El reduccionismo es un lastre constante en la historia del espíritu humano; es el lado oscuro de la liberación en la cual el espíritu se va extendiendo. En vísperas del albor del tercer milenio de nuestra era la actitud reductora cobra nuevos bríos dentro de los fundamentalismos en boga.

En la contraposición entre mito y ciencia, ésta llevó inicialmente la peor parte; luego le tocó el turno al mito que fue devaluado al punto de hacerlo sinónimo de mentira. Hoy día, al penetrar en los problemas que plantea la actitud científica, se descubre que allí está el mito en plena vigencia. Y ya no sólo como actitud. Muchos de los problemas son francamente míticos y las herramientas para acercarse a las grandes incógnitas siguen pagándole tributo a la metáfora –instrumento del mito–. La ciencia, en cuanto alimentadora de la técnica, lo que ha hecho es desplazar un tanto el problema inmediato, pero cuando se toca otra vez la frontera incógnita, allí donde las herramientas técnicas ya no bastan, se torna a los recursos y a las actitudes propias del vituperado mito. La incesante búsqueda del sistema de los sistemas. La necesidad de una explicación última y totalizante es mítica, y lo es más aun su recurrencia. Parecería, pues, que el mito siempre opera como vanguardia en el mester del conocimiento impulsando al hombre a ir siempre más lejos y más hondo en su desvelada aventura.

Estas reflexiones son pertinentes para la comprensión del caso Preuss ya que, si bien el contenido de su teoría ha sido abandonado, la actitud reduccionista que la inspiró sigue en pie, como también algunos de los resultados (panlunaristas) inferidos por el ilustre etnólogo, todavía en boga en uno que otro manual³⁶ (Gamboa:118). Estas consideraciones no parecen indispensables al tratarse de casos

³⁵ Luego de la caída de El Muro la mayoría de los defensores a ultranza del absolutismo marxista se viene convirtiendo al absolutismo consumista. El problema no era de contenidos sino de actitudes. Sólo quienes asumían la doctrina críticamente aún persisten, y generan la posibilidad de una alternativa, esta vez, seguramente, mucho más autocrítica.

³⁶ En el estudio de las religiones se pueden percibir tres grandes orientaciones respecto de su reducción epistemológica: una en que se pretendía que todas las religiones contenían en el fondo unas pocas formas elementales básicas comunes; una segunda en que lo complejo de cada religión no era más que la diversificación de un elemento básico propio de dicha religión particular; la tercera posición estaría mostrando lo irreducible de cada religión a unas llamadas formas elementales; esto no contradice el que todas las religiones tengan elementos comunes; cambia eso de considerar que lo fundamental de una religión particular es aquello que tiene de común con otras. La actitud reduccionista propia de las dos primeras tendencias interpretativas de las religiones se aplica a algunos aspectos de éstas. A los mitos, por ejemplo. Se piensa, entonces, poder reducirlos a un factor básico. Se trata nada menos que de reducir la vida misma del espíritu, de suyo polimorfa y cambiante. Para mayor claridad diré que al afrontar la necesidad de comprender (manejar) el fenómeno religioso –tan polifacético– se procedió a dar con una fórmula que permitiera localizar un factor al que pudiera reducirse. Se esperaba que desde dicho factor (experiencia básica, fundante, desencadenante) pudieran explicarse todos los universos religiosos producto de la diversificación de dicho factor. Tal fue el caso del panlunarismo. En segunda instancia se plantea que si bien no es posible reducir todas las experiencias religiosas producidas en la historia de la humanidad a un sólo factor básico, sí es posible en cada religión aislar un factor fundamental. Sería el caso de los uitotos según Preuss: todo en su religión se explicaría por el desarrollo de la experiencia lunar, lo que daría un panlunarismo parcial (aplicable a *todo* lo uitoto). Considero que sólo podríamos (en el mejor

elementales de conocimiento, pero cuando se penetra en el terreno de las estructuras mitológicas –es lo que hace Preuss– se entra por fuerza en una dimensión delicada y sutil tocante con los límites mismos del conocimiento, donde para resolver los problemas de fondo –que a poco quedan al desnudo– es necesario valerse del espíritu de fineza, lo cual obliga a plantear problemas lógicos y epistemológicos nada sencillos.

En el presente ensayo no busco abordar un análisis de los mitos de los uitotos y muinanes, en orden a inferir y explicitar sus factores claves. Es un trabajo sólo posible, entre otras cosas, cuando se posea un conocimiento profundo de las lenguas de estas naciones. Sin dicha herramienta, que no implica simplemente el conocimiento pragmático inmediato –entender y hacerse entender–, el análisis mitológico queda reducido a niveles muy elementales, las más de las veces sustentado en supuestos que son por lo general invalidados una vez elaborada la herramienta en cuestión³⁷. Las fallas en el conocimiento detallado llevan habitualmente a intentar reducciones pretendidamente universalizantes.

La crítica epistemológica contemporánea es ya consciente de lo imposible de enfrentarse con un conjunto de fenómenos en situación de *tabula rasa*. Es la gran ilusión epistémica. Por tanto, es preferible no hacer “como si...”, sino más bien tratar de aplicar una teoría con conciencia de que se está presuponiendo y no derivando, tanto más cuanto al final del “como si...” el esquema resultante “coincide” con una teoría clásica que no se había querido aplicar conscientemente (modelo), sino que se ha creído encontrar en el curso de la averiguación. Esa cándida inocencia no ha de tener cabida por cuanto impide un mayor control en el manejo del dato, el cual es abordado como si estuviera ahí, cuando en realidad es un constructo, sobre todo tratándose no de objetos sino de conceptos. La ilusión científica cree poder estudiar un fenómeno desde fuera sin que el observador modifique lo observado. Siempre resulta haciéndolo por cuanto el dato es una construcción que a partir de una huella es constelado de inmediato dentro de un contexto significativo. También modifica el ámbito en que se efectúa la observación (o sea ese contexto dador de sentido que es en último término la cultura), caso en que se halla todo intruso, y todo etnógrafo lo es y en grado sumo. En el caso del análisis social no hay quien pueda estar *afuera*; todos los sujetos –tanto los observadores como aquellos que son objeto de observación– constituyen un *adentro*³⁸.

La tendencia en la interpretación mitológica ha sido la generalización excesiva en donde las características que particularizan las creencias son reducidas a forzadas analogías. La búsqueda de estas correspondencias en el inmenso panorama de los sistemas de creencias ha sido la preocupación predominante. Pero cuando se trata de la comprensión, a un nivel menos general, de los sistemas de creencias en los llamados *pueblos salvajes*, el etnólogo se encuentra con infinidad de diferencias entre ellos, mayores a aquellas que puedan darse entre la religión griega y la hebrea. Aquí las analogías se difuminan. Sólo quedan las más generales; éstas sirven para construir y entender esa entelequia llamada *humanidad* y aquellos aspectos más universales del hombre, pero son poco útiles para comprender la etnia en cuestión. Lo común sirve para mostrar lo que hay de universal en lo particular, pero la esencia de lo real no es lo general, sino la forma específica como se anuda lo particular y lo universal.

La época por la que Preuss llega a Colombia (1913) había visto la imposición en Europa de algunas teorías que rápidamente ganaron fervientes adeptos, toda vez que ofrecían reducir a unos pocos denominadores comunes la casi infinita variedad de las experiencias religiosas. El panlunarismo en boga

de los casos y si Preuss está en lo cierto) aseverar que la experiencia lunar es la fundamental sólo para explicar la religiosidad de un sólo clan uitoto; aun con esta acotación no lo creo muy factible.

³⁷ El camino de aproximación a través del manejo de la lengua fue abierto en especial por Preuss y ha sido continuado principalmente por el ILV, Petersen–Becerra (1994), Echeverri (1994) y Becerra–Marín (1997 ss.).

³⁸ El caso de un periodista muerto, golpeado o insultado en una guerra o evento público sobre el que pretende informar: convencionalmente está *afuera*; pero todos sabemos que ciertamente está *adentro*. Para estar *afuera* –y no del todo– se requeriría ser uno de los ángeles de *Las alas del deseo* (*Tan lejos, tan cerca*), el bello filme de Wender< de todas maneras uno de estos ángeles termina por quedarse *adentro*..

pudo ser una de las teorías que Preuss traía en mente; parecería que desde ella enfrentó, primero, la recolección entre los uítotos de parte de la información contextual –no la de los mitos mismos– y, segundo, su posterior interpretación. Esta escuela tuvo como principales representantes a Siecke, Hüsing y Ehrenreich; este último publicaba su obra clave en el asunto –*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*– por el año de 1910. La formulación de la escuela es bien radical: la experiencia del fenómeno lunar es el fundamento último de las mitologías de todos los pueblos. Quedaba pues a los etnólogos e historiadores la tarea de rastrear el sustrato básico en todas las manifestaciones mítico-religiosas, viéndolas como transformaciones de lo lunar como vivencia central. Es lo que hace Preuss para el caso uítodo, con una finura tal que aún convence después de habersele dado carta de defunción al panlunarismo, una vez que los marcos de esa doctrina tan reduccionista y simplificadora no pudieron contener las evidencias provenientes de las mismas investigaciones históricas y etnológicas, las cuales ofrecían un vasto panorama en que sobresalía la extrema complejidad de los fenómenos religiosos y el polifacetismo de la experiencia básica que dio origen a las múltiples formas de experimentar, conceptualizar y actuar en relación con lo numinoso, término y concepto acuñado por R. Otto, con el cual la polémica se orientó hacia otros rumbos (la no reductibilidad de lo religioso a otro ámbito distinto de lo sacro mismo) a partir de la publicación en 1917 de su polémico libro: *Das Heilige* (trad. esp., 1925). En la actualidad, el polifacetismo de la experiencia religiosa ya no queda referido al conjunto de las religiones sino que es propio de cada religión particular. Las religiones son sistemas abiertos y móviles como la vida misma; difieren de lo artificioso de los sistemas construidos a partir de principios ideados por la mente de un pensador, cuyos discípulos se encargan de desarrollar su doctrina. Hablo, desde luego, de las religiones que no han acogido en su seno un sistema filosófico dogmático para dar cuenta de ellas, pero aun en éstas la dinámica del cambio es inevitable.

No sólo el panlunarismo se dejó de lado; también sucedió lo mismo con la teoría que lo había visto desarrollarse en su seno: el panbabilonismo, preconizado por Winckler, Jeremias, Stucken y los demás fundadores de la tudesca <Sociedad para el estudio de los mitos> fundada en 1906. Las pretensiones de esa escuela hacían de las culturas mesopotámicas el ámbito conformador de la experiencia religiosa básica, de la cual derivarían –hiperdifusionismo– todos los sistemas religiosos. Si bien no se niega el papel decisivo de las culturas del Creciente Fértil en la civilización del viejo mundo, nadie postularía ya ese papel excluyente, menos los americanistas, por cuanto, por ejemplo, la domesticación de plantas y animales, alfarería, vida urbana y escritura –notas que caracterizaron la gran revolución neolítica– se dieron en América de forma totalmente independiente.

La suma importancia dada por los babilonios a la astronomía y a la astrología, llevó a considerar que la clave de su religión reposaba en la idea de ver en los astros (teoría astral) el factor desencadenante de la vivencia sacral. A su vez, la teoría panbabilonista aplicaba enfoques de una escuela de mayor cubrimiento: el naturalismo, que hacía y hace depender las formas religiosas del impacto generado en las mentes “primitivas” por los fenómenos naturales. Esta teoría, que le confería a los astros una importancia capital, se había bifurcado en dos direcciones: una con primacía de los semitistas –orientalistas en conjunto– con una preponderancia del *código lunar*, y los indoeuropeístas, para quienes la figura solar posee una total relevancia. La teoría general fue propuesta por Kuhn y afianzada de manera muy expresa en el aspecto filológico por Max Müller. El naturalismo creció sobre un supuesto que fue llevado hasta sus últimas consecuencias –en este caso hasta la negación del mismo principio inicial– por Lévy-Bruhl: la existencia de dos tipos de mentalidad, la “primitiva” basada en un pensamiento prelógico, y la “civilizada” o científica. Todo esto era una simple aplicación de las tesis positivistas preconizadas por Comte, pero llevadas incluso al extremo de desentenderse de la posible evolución de la una hacia la otra. El corte sincrónico que hace Lévy-Bruhl afianza la idea de un comportamiento estanco para el prelogismo. *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, libro primero de la larga serie de ensayos sobre la “mentalidad primitiva”, vio la luz en 1910. Los *Carnets* póstumos (1949) muestran el abandono de la tesis inicial: la diferencia radical entre las dos mentalidades.

Preuss, que no acostumbra citar en sus obras las fuentes teóricas, debió conocer antes de su viaje a América el primer texto de Lévy-Bruhl, el cual causaba revuelo en los círculos europeos. Ya en su libro de 1933, *Der religiöse gehalt der Mythen*, parece percibirse la influencia de Malinowski. Allí el autor va a precisar una tesis que se venía abriendo paso en su obra de 1921 sobre la mitología y la religión de los uitotos, y en la que toca la relación mito-ritual, tesis que ha permanecido vigente (Leach) a pesar de los embates recibidos. A ella se ligan varios etnólogos colombianos, si bien no directamente por las críticas que recibe el Funcionalismo en general, pero que al ser acogidas por Eliade, llegan de rondón a los nacionales tales como Reichel, quien, en su libro más decisivo en este campo –*Desana*–, termina por aunar diversas corrientes: Freud al lado de Jung, Lévi-Strauss al lado del rumano, las direcciones ecologistas y cognitivistas. Es una posición muy apropiada, toda vez que la hermenéutica moderna se encamina poco a poco a elaborar una perspectiva polivalente del mito, alejándose del reduccionismo que se presenta hoy día como lo absolutamente primitivo (sin comillas).

Sobre la tesis del *mito-ritual*, o de *el-mito-y-el-ritual*, no se ha de olvidar su ancestro clásico y la superación que ha tenido en el campo de esos mismos estudios, si bien se presentó casi desde el comienzo una comunicación interdisciplinaria, pues los tratadistas del mundo griego u oriental recurrieron a establecer paralelismos con *corpus* religiosos provenientes de otras latitudes, *corpus* que habían sido establecidos por etnógrafos, y las más de las veces por misioneros que fungían como tales.

Diré, para terminar estas ligeras anotaciones, que la teoría del-mito-y-del-ritual se afianza, ante todo, en la escuela de Frazer, siendo especialmente aplicada en el campo de los estudios bíblicos. Fue allí donde se empezó a refutar la tesis básica de cómo los mitos eran como la “teoría” y los ritos la “práctica”³⁹. Lo unilateral de esos enfoques venía afianzando más y más la idea de ver siempre los mitos en función religiosa, cuando la evidencia etnográfica e histórica contradice este punto. La formulación menos drástica de esta teoría –que de todas formas es útil– podría ser: algunos rituales encuentran la explicitación de sus símbolos en algunos relatos míticos. Acotada de esta manera la tesis es aceptable y útil, sin lugar a dudas. De todas formas el mito excede el campo de lo religioso, no se reduce a él y llena un rango de funciones mucho más amplio.

La teorización acerca de la vinculación entre mito y ritual, entendiendo este último como una de las estructuras fundamentales del sistema religioso (pero sin quedar, tampoco, reducido sólo a este ámbito), tiene raíces muy hondas. Proviene del círculo griego en el que las figuras de los dioses, semidioses y héroes (descendientes de figuras divinas, por lo general) constituían los personajes centrales de los mitos. El problema se perfila desde los orígenes mismos de la palabra *mito*, vinculada al mundo de lo religioso, especialmente antes el s. VI a.C., siendo probablemente en el marco de los cultos místicos donde se comenzó a utilizar en el sentido de ‘relato iniciático’, y de donde pasó a otros ambientes más amplios y poco a poco más profanos, para terminar nuevamente –azares históricos del significado– incrustándose en el mundo religioso y sufriendo la devaluación del mismo, cuando el racionalismo de ciertas élites intelectuales empezó a dar al traste con la validez de la religiosidad, en especial con la oficial y pública, primero, en las colonias griegas ultramarinas –más abiertas culturalmente– y, luego, en las metrópolis mismas –mucho más conservadoras.

El análisis de numerosos mitos amerindios indica que no deben ser considerados como religiosos. Es el caso de muchos entre los seleccionados por Lévi-Strauss para apuntalar sus demostraciones, escogencia en que se dejan de lado de manera notoria los mitos cosmogónicos en los cuales el factor religioso es patente; pero, la justeza de sus análisis demuestra, por otra parte, que no es posible una reducción a lo religioso. De todas formas, si bien el concepto *mito*, tal como lo conciben los estudiosos del mundo clásico, no es posible aplicarlo sin más a la América India, se ha de tener en consideración, toda vez que las teorías aplicadas a la problemática mitológica del mal calificado *Nuevo*

³⁹ Bachofen, quien fuera tenido en cuenta tan en poco acerca el sustrato ctónico preindoeuropeo, ya formulaba con plena radicalidad en su obra de 1861 –*Das Mutterrecht*– que “el mito es la exégesis del símbolo”, claro aserto antecedente de la doctrina básica del mito-y-el-ritual.

Mundo (la arqueología lo viene mostrando como *no muy joven*) han derivado mayoritariamente de las elaboraciones eurocéntricas fraguadas para el esclarecimiento de los problemas propios del mundo clásico europeo y oriental. Tal el caso de la teoría de el-mito-y-del-ritual y de una de sus implicaciones: la que permite una categorización del espacio y del tiempo –punto decisivo de todo rito– que son vistos en su doble dimensión de sagrados y profanos, aproximación ésta de estirpe kantiana, por la importancia concedida a las categorías téporoespaciales, y durkheimiana, por supuesto.

El planteamiento general que he tenido en cuenta, pero sin desarrollarlo en el presente escrito, se inclina por ver el mito de una manera polivalente y afirma lo nocivo de reducirlo a una sola dirección teórica. Esto permite aseverar que algunos mitos son susceptibles de ser abordados fructuosamente por una teoría y otros, pertenecientes incluso al mismo *corpus*, por otra escuela hermenéutica distinta, mejor equipada para su interpretación. Simplemente, no parece posible una teoría general que englobe las múltiples facetas de eso que llamamos *mito*. La posibilidad de aplicar enfoques diferentes para analizar el mismo mito daría también oportunidad de descubrir su multivalencia y, por tanto, la utilidad de variar las perspectivas, cada una de las cuales explicitaría el aspecto que considere fundamental. La equivocación estribaría en tratar de reducir los otros aspectos a ese *aspecto ideal*; como método excluyente puede ser útil para descubrir las implicaciones y alcances de dicho *aspecto*, pero en orden a la comprensión y valoración justa, integral, del *mito*⁴⁰, resulta empobrecedor⁴¹.

5.– Relatos de los uitotos y muinanes

Se hará a continuación el brevísimo resumen de unos mitos que tienen expresa relación con el *rafue* del yadiko (palo multiplicador) y del *juai* (maguaré). Se traen a cuento porque permiten vislumbrar: a) la gran dispersión que lograron algunos mitemas amazónicos; b) la extrema complejidad y diversificación a que llegan las mitologías selváticas amerindias; c) la cuestión de las creencias referidas a la humanización del hombre y del origen de las etnias y, sobre todo, en esta oportunidad, d) la posibilidad de vincular algunos temas míticos con otra de las realizaciones del hombre amazónico: el arte rupestre.

5.1.– Mito de Dījoma o la Metamorfosis del Hombre-serpiente-águila.

La versión que aquí presento la obtuve de don José García, abuelo muinane, por el año de 1976 en las proximidades de Leticia. En atención a la concurrencia, utilizó el uitoto (dialecto bue) y lo tradujo al castellano en compañía de su hijo José Octavio. Se conocía otra variante mucho más sucinta (Instituto Lingüístico de Verano, 1974: 156, ss.) y muchas informaciones al respecto en la obra de Girard (1958:69,s.). Merece destacarse la excelente y extensa recopilación hecha por Preuss (1921: 219, ss.) no sólo de este relato sino de muchos otros, obra que realizó a comienzos de siglo; aparte de sus interpretaciones panlunaristas, que ya no convencen, la obra resulta la mejor compilación de esta mitología, al menos entre las publicadas hasta ahora⁴². Existen numerosas variantes de este relato en

⁴⁰ De todas maneras me arriesgaría a dar una definición, siguiendo a Eliade. El mito es ante todo un discurso (relato) que habla de orígenes absolutos. En tal sentido el primer ser así constituido (ya sea un factor natural o cultural) se establece como modelo (arquetipo). Los mitos narran los avatares y/o aventuras de estos arquetipos. Así, la palabra *mito* conserva la primera acepción: equivale a *palabra*.

⁴¹ Ver nota N° 24.

⁴² Se sabe de una vastísima compilación de tradiciones orales por parte de Blanca Vargas de Corredor, antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, quien viene adelantando esta labor especialmente entre los uitotos y muinanes desde 1980. Le siguen en cantidad las mías propias (cerca de 200 horas de grabaciones de *corpus* básico) y las de numerosos investigadores entre los que se destacan los antropólogos Nivia Cristina Garzón, Gabriele Petersen, William Torres, María Cecilia López, Miguel Ángel Bernal, Juan Alvaro Echeberri, Eudocio Becerra(Bigīdīma) y Pedro Marín. Desde 1996 la entidad

muchas otras naciones amazónicas y orinocenses, incluso con sorprendentes similitudes en pueblos tan alejados geográfica y culturalmente como son los grupos chocoes de la región pacífica, los paeces del Cauca y los mayas y aztecas.

Dījoma es un gran cacique. Quiere seguir el *estudio*, el *camino* de la boa de agua –anaconda– con el fin de saber qué hay en el mundo acuático. Dentro del proceso de aprendizaje infringe la dieta sexual. Aquello serpentino que ya se había formado en él, cae de su frente durante el baño, sin que el irresponsable aprendiz se percate de ello, y se convierte en una culebrita que posteriormente encuentran sus hijas en la quebrada. LLevan el animal a la casa y lo depositan en forma sucesiva en diferentes recipientes vacíos, cada vez más grandes, los cuales terminan rebosantes de agua, pues esa víbora es la *dueña del agua*. Luego, puesta en un hoyo en el patio de la maloca, lo va agrandando hasta convertirlo en una gran laguna. La más hermosa de las hijas de Dījoma alimentaba a la culebra con bolas de almidón de yuca. El día en que el ostentoso cacique celebra un baile ritual para hacer conocer de toda la gente la mascota de sus hijas, el animal devora a su cuidandera junto con el almidón que ésta le ofrece. Dījoma, resuelto a vengar a su hija y a recuperar los collares que ella luciera el día de la tragedia, y en los cuales reside su poder como cacique, se deja devorar por la bestia. Recupera los tesoros y procede a rasgar lentamente el costado de la sierpe. Sufre al hacerlo porque a quien hiera es a su propio espíritu. El animal inicia un largo recorrido hasta llegar al mar. En este pasaje devora muchas gentes que viajan con sus respectivos productos hortícolas y bebe de todas las aguas con la intención de ahogar a su verdugo. Del mar regresa agonizante; del mar del Oriente. Llega al sitio de partida donde el vengador concluye su labor dándole muerte para luego salir por el costado roto. Muchos de los episodios de este largo viaje sirven para nominar ríos y lugares, codificando el territorio. La hija superviviente convence a su padre para repartir segmentos del ofidio, para que su poder quede entre los hombres y no sea usufructuado por otro sector del cosmos; las gentes al recibirlos obtienen de paso sus nombres como naciones: serán los mirañas, los boras, los uitotos, los diversos grupos muinanes, los brasileños, los peruanos, los colombianos, los gringos, los enanos... todos los pueblos. El vindicador siembra la yuca cuyos esquejes había almacenado la boa en su panza, y continúa planeando venganzas. La infidelidad de su mujer durante tan larga ausencia (ciclo anual) lo impulsa a la siguiente metamorfosis, esta vez sí lograda a cabalidad: se convertirá en águila con el concurso de la paloma quien lo instruye en los secretos del vuelo. Empolla un huevo, hecho con el almidón de la yuca que la anaconda llevaba en su vientre. Los esquejes que ha plantado, poco a poco dan lugar a una gran ceiba; en sus ramas confecciona el nido. Al nacer la cría, la alimenta con presas humanas, comenzando por su cuñado –hermano de su mujer– y continuando con casi todas las gentes de la tribu de ésta, para luego extender la vindicta a los miembros de la propia comunidad y, posteriormente, a otras naciones. Reunidos los sobrevivientes y poseídos algunos de ellos por el espíritu avizor del yajé, descubren la causa de sus males y planean y logran la captura de la cría del comegente. Tratando de rescatarla, Dījoma pierde una de sus patas, la que dan las gentes al pollo, quien la devora, para finalmente transformarse (el pollo) en almidón de yuca que es su origen. Los sobrevivientes buscan la destrucción definitiva de Dījoma. Vencido al fin con la ayuda de su hija, despedazan su cuerpo y,

CORPOAMAZONIA viene comisionando a algunos indígenas para que sean ellos mismos quienes adelanten dicha tarea; tengo entendido que hasta ahora (1999) los resultados han sido nulos.

siguiendo las instrucciones del propio gavilán, con los miembros fabrican los instrumentos y atuendos utilizados en la ceremonia del *yadiko*, el palo ahuecado que representa la Canoa-serpiente, el tronco de la yuca, el principio serpentino de la creación, el origen de las tribus, el asiento de todos⁴³.

Los abuelos consejeros echan mano de este complejo relato en muchas circunstancias: el humano pertenece a la comunidad que tiene su ámbito propio en la maloca, el espacio humanizante por excelencia, donde se afirma la existencia comunitaria; no es lo propio del hombre estar tratando de volverse animal, dejando su puesto, y recurriendo al acto muy individualista de la brujería; el hombre encuentra en el animal su interlocutor pero no debe hacerse como él, y en el caso extremo de intentarlo ha de cumplir con todas las prescripciones hasta el final, sin dejar cabos sueltos; a fuerza de no contar con los otros, a fuerza de radicalizar el sí mismo, Dījoma sufre y perece: no es un ser del mundo de arriba –águila–, ni de abajo –serpiente–, es un ser para vivir en la comunidad de los hombres en donde finalmente queda repartido, integrado. Todo en este mito es circular como los mismos anillos de la sierpe. La serpiente: animal dominante en el imaginario amerindio, tan bueno para vehiculizar pensamientos, como diría Lévi-Strauss.

5.2.– Historia de Jituri Pañueni y el origen de las gentes

El narrador de este mito fue Chúumu Güio, indígena muinane. La grabación se efectuó en el raudal de Guaimaraya, en el río Caquetá, en 1980.

Una vez clausurada la vieja tradición (*jabo rafue*), Áñiraima –el demiurgo hijo de la Madre y el Padre primordiales– inaugura el nuevo tiempo dando origen mediante un pelo de su barba a Jituri Pañueni, quien será el estantillo, el sostén central y el que establece los puntos cardinales, sustentando cada uno en un poste al igual que una maloca, la gran casa comunal. Amasa la tierra como cuando se confecciona el budare (tiesto), le da consistencia. Se sienta a charlar... ve la luz azul, señal de la coca, y la blanca, señal del día, y la roja –señal del tabaco–, símbolo de la sangre. Hace aparecer todo: es la generación de la gente. Ellos, los primordiales, los que sostenían los extremos, marcharon hacia los cuatro puntos cardinales. Ellos y sus gentes partieron sin nombres. Jituri Pañueni quedó solo y comenzó a observar el lugar donde se gestó la humanidad. Solamente quedaba el vapor –el calor de las gentes– y el ombligo. En ese cordón umbilical –es como una hebrita roja formada por la reunión de todos los ombligos de los hombres–, en ese canangucho rojo (palma) con cuyo fruto se prepara la bebida empleada en la ceremonia de cambio de nombre, reside el secreto de la nominación de los humanos. Los creados, convocados por Jituri Pañueni, retornan de la diáspora para allegarse al origen donde procuran infructuosamente capturar la Boa-de-los-nombres. Será el mismo Jituri Pañueni quien acometerá la empresa convertido en gavilán, símbolo de los muinanes, cuyo poder es similar al viento inasible, sólo reactualizado en las palabras buenas. Ascenderá en vuelo circular hacia el sol bebiendo su fuerza y cerniéndose desde lo alto picará sobre la sierpe. Después de agarrarla, la reparte entre la concurrencia. Una vez recibido el correspondiente segmento, el grupo obtiene el respectivo nombre, según el recipiente en donde se recoja la porción: *Gente-de-hoja-de-yuca*, *Gente-de-hoja-de-cumare*, *Gente-de-cáscara-de-maraca*.... los muinanes obtendrán el nombre al bañarse con la sangre de la anaconda: los

⁴³ Uso dado a la gran viga dentro de la maloca durante la cotidianidad.

Untados de sangre. Dispersos de nuevo y ya en posesión de sus nombres y dialectos, los jefes de las tribus serán entronizados como tales cuando al retornar al lugar del origen hayan recibido las Palabras de poder (*rafue*), el banquito, la coca y el tabaco, dones de Jituri Pañueni con los cuales la humanidad podrá medrar en el buen vivir.

6.– Un relato de los sirianos del Vaupés: La historia de los *naturales*

Traigo a cuento fragmentos de esta relación para mostrar la extensión del mitema en el que se asocia la serpiente con el origen de la humanidad, además, por su utilidad en orden a reforzar el término de comparación que permita establecer la analogía entre algunos mitos con algunos petroglifos, objeto de la segunda parte de este ensayo.

Hizo el relato Paulino Siriano; la traducción fue dada por Pedro Restrepo. La compilación se debe a Ibáñez (1978:183–4), quien gentilmente permite su inclusión en este artículo.

Gua.m' dios venía a repartir la gente, a crearla. Los puso en Diá Pró Má.Wii– Diá–mú Tore Wii. Gua,m' puso en la barca en forma de güio a la gente. ... Gua,m' trajo a los cuatro hermanos cada uno como jefe de una tribu. Venían todas las tribus: barasana, desana, karapana, yurutí... Cada tribu venía con su propio jefe. Siriano tiene cuatro jefes: el mayor es Tubú... De ahí subieron y entraron al río Dejkómak m.rianuma. Subieron todos, más arriba de la boca del Amazonas. El güio subía creando el río por detrás de él y bajo el agua. Iban haciendo el río, creando el río. Gua,m' estaba con ellos y venían haciendo el río. ... Pararon... allí en Diá Pinnú Tüngu.Wii. resucitaron como gente. ... Volvió a embarcar, subió hasta Bubítara. Hicieron una fila, resucitaron todos ya gente, no güio; tomaron cuerpo.

7.– A propósito del arte rupestre en Colombia

De no ser por un muy reducido número de quienes se han ocupado con rigor del arte rupestre en Colombia, se podría parafrasear al logógrafo Hecateo de Mileto cuando iniciaba su obra diciendo: “... las historias de los griegos son diversas y me parecen ridículas”.

Muchas de las observaciones e interpretaciones carecen de aval científico, lo que ha llevado por principio a desconfiar de cualquier tipo de explicación. Pero es en la carencia de suficientes y buenos inventarios donde estriba el problema central. La labor paciente de reseña y descripción ha sido relegada para dar paso a interpretaciones apresuradas en las cuales, en lugar de la formulación de hipótesis ponderadas por la paciencia y la medida, se ha dado vía libre a afirmaciones radicales. Las dificultades para el avance de la disciplina son aumentadas por la ya crónica falta de comunicación entre los mismos estudiosos, la mala dotación de las bibliotecas y la ausencia de publicaciones oportunas. Todo esto ha dado por resultado la dificultad de configurar una tradición crítica continuada y sistemática para viabilizar, entre otras cosas, la discusión de las hipótesis pertinentes.

Por otra parte, las publicaciones en su casi totalidad presentan una carencia de buenas reproducciones y se trata de compensar su ausencia con descripciones que en modo alguno colman el vacío. El arte es para verlo. Una buena descripción puede ser un excelente acierto literario en sí misma y hasta contribuir con mucho la comprensión de la obra. No obstante... la sonrisa de La Monalisa nunca podrá ser reemplazada por un discurso. La creación de un fondo especial en algún centro cultural con publicaciones, vaciados, calcos, planchas, fotografías, etc., podría ser el comienzo de una verdadera solución.

Contra poniéndose a las fantasías aparecen obras, entre las ya publicadas, como las de Koch–Grünberg, Triana –el pionero–, Cabrera, Gheerbrant, Núñez Jiménez, Silva (los levantamientos) y G. Reichel Dolmatoff que resultan enjundiosas y fecundas. A este breve listado se agrega hoy por hoy una serie de quienes se han inquietado por estos temas; entre ellos cabe destacar, aunque sean breves sus publicaciones, a Muñoz, Bautista, Schindler, Botero, Ostra, Munar, Granda y Botiva.

En 1977 se edita un artículo que marca un hito en los estudios del arte rupestre colombiano: se trata del “Levantamiento de los petroglifos del río Caquetá entre La Pedrera y Araracuara”, de Elizabeth Reichel (von Hildebrand en el artículo). El rigor científico en la recopilación y la sobriedad de los comentarios plantean unos lineamientos que de ser tenidos en cuenta darán lugar, seguramente, a la dilucidación de no pocos de los problemas que actualmente afronta este tipo de estudios.

En el trabajo mencionado se hace la reseña gráfica de más de 2.600 grabados. De la zona en donde se realizó este estudio se contaba con algunas recopilaciones parciales muy deficientes, y se sabía de otras pérdidas, como es el caso de los 1.365 glifos que fotografió Tulio Ortiz en 1920, fe de lo cual da Triana en una de sus obras (1970: 197), hecho que atestigua la carencia de continuidad en este tipo de labor.

En todo el territorio colombiano se dan profusas muestras de arte rupestre. Grabados y/o pinturas se encuentran desde la Guajira a Nariño y desde los litorales a las planicies orientales. Las zonas más conocidas han sido, desde luego, las andinas, por contar con las mejores facilidades de acceso. Dentro de ellas el Altiplano Cundiboyacense ha recibido la mayor atención, siendo las publicaciones sobre esta región las que han logrado una mayor difusión. Por las mismas causas son estas obras las más afectadas por la acción de gentes sin escrúpulos, no simplemente carentes de información: buena parte de las rocas en donde fueran ejecutadas han sido convertidas en cascajo, postes y lajas para diversas construcciones, destrucción que continúa en forma implacable. Se une a esto la falta de protección contra las inclemencias naturales, la actividad de los buscadores de tesoros, y todas las acciones destructivas resultantes de una ocupación continuada y masiva del territorio (carreteras, puentes, represas, viviendas...) y la manía de quienes gustan dejar su recuerdo escrito o grabado sobre ellas. Claro está, que esta última acción no hace sino testimoniar la persistencia del mismo impulso que llevó a los arcaicos a elaborar sus obras, y también a sobreponerlas, complementarlas o, incluso, borrarlas..

Respecto a su distribución, Cabrera (1946: 233) afirmaba, retomando a Triana (1970: 207), que las pictografías se encuentran ante todo en las zonas andinas, Altiplano Cundiboyacense y Santander, siendo poco frecuentes en otras zonas. Las áreas de distribución de los petroglifos, en cambio, estarían confinadas a las regiones bajas. Esta tesis fue descartada por Núñez (1959: 43 y 45). Los ricos conjuntos pictóricos descubiertos en los ríos Inírida (Medem–Beer, cit. Reichel, 1968: lámina VI; Urbina, 1976; Ardila –com. pers. 1995), Guayabero (Gheerbrant, 1952: 38, ss.) y en las serranías del Chiribiquete (com. pers. de Jaime Galvis, en 1986, quien además de haber fotografiado algunos murales desde un helicóptero, tenía informes de varios indígenas que habían explorado la región en fechas un poco anteriores), echaron por tierra ese punto de vista que Cabrera aún parece mantener en su artículo de 1970 (:90). En la propia Sabana de Bogotá y en otras zonas del Altiplano Cundiboyacense se vienen encontrado innumerables petroglifos dentro de los rastreos y levantamientos sistemáticos que realizan los numerosos equipos de arte rupestre dirigidos por el profesor Guillermo Muñoz, hoy por hoy quien posee la mayor información sobre arte rupestre en Colombia⁴⁴ y muy especialmente para el situado en el altiplano cundiboyacense.

⁴⁴ Bajo la dirección del Profesor Muñoz han visto la luz los dos primeros números de la revista *RUPESTRE: Arte rupestre en Colombia*, octubre de 1995; el segundo número apareció en agosto de 1998. También por su iniciativa se viene gestando la creación de un <Centro de Estudios para el Arte Rupestre en Colombia>. Por ahora la sede más oprobada estaría en la ciudad de Mesitas del Colegio, cerca de Bogotá, zona que en los últimos meses se ha evidenciado como una de las más ricas en petroglifos de las muchas existentes en el interior andino colombiano.

Uno de los problemas más preocupantes, como es de suponer, es el fechado de las realizaciones rupestres. Hasta el momento no se ha podido llegar a resultados concluyentes, ya no sólo con relación a las cronologías absolutas sino también a las relativas. Los intentos de referir los petroglifos y/o las pinturas unas veces a los grupos arawakos y otras a los karibes, han sido los más socorridos, incluso hasta incrustarse en la literatura mediante unas páginas de Carpentier, en la contradictoria gesta de *El siglo de las luces* (subcap. XXXIV). El mismo autor retoma el tema mito-petroglifo en esa obra maestra de reencuentro con los orígenes lograda en *Los pasos perdidos* (final del subcap. XXV). Casi todo en el campo de los fechados sigue a la espera. No hay claridad al respecto (Duque, 1965: 215), tanto más cuanto la cronología para ubicar esos grupos demasiado genéricos –arawakos y karibes–, también está lejos de haber sido establecida.

La vinculación de las pinturas localizadas en Boyacá y Cundinamarca con la cultura muisca (Triana, 1970: 207; Silva, 1965: 143) no deja de ser una hipótesis que, si bien está avalada por ciertas similitudes entre los grafos y los diseños puestos en telas, cerámica y orfebrería (Montoya, 1974: 144, ss.), no permite descartar la antecendencia de las pinturas. Lo único garantizado es, en el mejor de los casos, el haber utilizado también diseños similares, pero sin poder derivar de allí una consecuencia, antecendencia o contemporaneidad sin recurrir a otras pruebas –es el sino del arte rupestre en general–, máxime cuando las similitudes no son muy claras y son susceptibles de ser explicadas, por ser muy simples, sobre la base de la teoría que habla de la existencia de pautas lumínicas endógenas (Reichel, 1978a: 45), complementaria de la ya vieja tesis acerca de cómo se dan estas analogías sin que medien contactos u origen cultural común (Caso, 1965).

Es muy distinto cuando, por ejemplo, en pinturas o grabados se encuentran dibujos de animales ya extintos⁴⁵. Es una de las fortunas con la que han contado los estudiosos del arte rupestre europeo. Desde luego su ejecución es anterior a la desaparición de la especie, sobre todo cuando la representación es de carácter muy naturalista y esto porque, en el caso contrario, cuando el diseño no encuentra un referente natural inmediato, tiende a perpetuarse más y por lo tanto no da mayor garantía de contemporaneidad, como tampoco de similitud significativa, por el carácter simplemente decorativo al cual suele derivar. De lo que sí se tiene cierta seguridad para las pinturas localizadas en zonas ocupadas por los muisca es que estos indígenas ya hacían alusión a ellas refiriéndolas a un tiempo mítico, incluso afirmando cómo Nemterequeteba (Bochica), héroe cultural, había dejado en las piedras de las afueras de los pueblos las representaciones de sus enseñanzas tecnológicas, según la crónica de Fray Pedro Simón (1981: t. III– 373–5), cuyas observaciones datan de los primeros decenios del s.XVII. Esto puede dar idea de una gran antigüedad, toda vez que el héroe civilizador, en cuanto símbolo, podría verse en algunos casos como el resultado de una experiencia de apropiación de rasgos culturales tomados de un grupo más antiguo, residenciado en los territorios que luego ocuparon los muisca; en la misma vena se podría plantear la hipótesis contraria, mucho más probable, por cierto: considerar al héroe cultural como personificación de un encuentro con un grupo que arribó o fue contactado en un período en que los

⁴⁵ Para el fechado del Arte Rupestre se venían utilizando métodos indirectos debido a que resulta impropio desprender la pintura para datarla con el método tradicional del C.14, el cual requiere una relativa cantidad importante de sustancia pictórica (siempre y cuando contenga material orgánico, por supuesto). Métodos recientes posibilitan datar a partir de porciones mínimas de pintura, lo que permite retirar pigmento de un sector muy pequeño de la obra con deterioro ínfimo de la misma; se están ya aplicando a obras consideradas clásicas del arte rupestre del paleolítico europeo, y se han obtenido fechas casi iguales a las logradas con métodos arqueológicos indirectos y con los estudios de secuencia estilística. También se vienen implementando técnicas de datación para los grabados. (Para unos y otros véase Strecker: 10–12; Prous: 97–99). Resulta esperanzador poder contar con la aplicación de estos métodos, en breve, en Suramérica. Para el caso colombiano, y más puntualmente, para la región amazónica, Schindler (1976) insinúa cómo se puede establecer una cronología relativa sobre la base de los petroglifos cuya entalladura ha sido ya cubierta por pátina, y aquellos que aún se encuentran libres de ella y serían, por tanto, más recientes. E. Reichel abunda en objeciones (1977) contra esta posibilidad. De todas maneras la aplicación de un método estadístico sobre la base de una amplia muestra permitiría una salida factible.

muisca ya estaban establecidos. Las interpretaciones dadas posteriormente por dichos indígenas a estas pinturas, las pudieron haber fraguado, por otra parte, sobre la base de sus propias realizaciones culturales, sin guardar relación de sentido con los asertos de los premuiscas. Todo pueblo lo hace. Es bueno afirmar aquí que el estudio del arte rupestre en el país se inicia desde épocas muy tempranas, cuando las oleadas sucesivas de pobladores toparon las obras pintadas o talladas sobre las rocas por pueblos más antiguos; en ocasiones rehicieron los glifos, superpusieron los propios o realizaron cerca sus propias creaciones; como todo conglomerado humano interpretaron lo que iban encontrando, dejando sus vivencias y asertos consignados en sus mitologías y en sus trazos. Los primeros *estudios* postcolombinos al respecto no son ni los más tempranos, ni los únicos. Cabría discutir, desde luego, el concepto de <estudio>. Si para que tal cosa exista se requiere la presencia consciente de metacódigos, habría que esperar fechas francamente muy tardías, fechas que rebasarían las correspondientes a la aparición de los estudios de arte rupestre en occidente. Un metacódigo tiene como principal característica la relativización del código que habitualmente emplea quien hace el juicio. Juzgar un código mediante otro no relativizado, no es aplicar un metacódigo; es, simplemente, prejuizar. Lo hicieron los cronistas españoles que consideraban cosas del diablo las pinturas y grabados; lo hicieron los estudiosos europeos que a partir de sus modos artísticos tradicionales juzgaron de poca antigüedad las obras parietales que recién estaban descubriendo; lo hicieron los viajeros europeos que consideraban obras grotescas los trazos rupestres amerindios, si bien es con éstos y con los Cronistas con quienes realmente se continúan los estudios –tomando la palabra en sentido amplio– del arte rupestre a nivel mundial. Las fechas de sus copiosos trabajos así lo muestran. Curioso que aún se piense que los estudios de arte rupestre se iniciaron con la consideración del arte parietal europeo por los estudiosos europeos del s.XIX y XX.. Sistematizar un estudio y convertirlo en una disciplina científica con perfil propio, no es iniciarlo.

Botero y Ostra (1977: 34 y 35) al hacer un balance consideran que si bien los petroglifos tienen un solo estilo, las pictografías los tienen numerosos. Estas afirmaciones parecen precipitadas toda vez que se pueden distinguir clarísimas diferencias de temática, estilo y técnicas de ejecución tanto en los unos como en las otras. Así, basándose en algunas de estas notorias diferencias, Girard (1976: 1.332–3), por ejemplo, asocia con el Preformativo los petroglifos de trazos lineales o esquemáticos, y hace corresponder al horizonte Formativo la técnica de aprovechar los accidentes de la piedra para dar mayor naturalidad a la representación mediante el volumen... y no es que esté, necesariamente de acuerdo con Girard. El prejuicio de considerar que los petroglifos obedecen a un solo estilo y los pictógrafos a muchos creo se debe a que los estudiosos colombianos del arte rupestre han visto más pictografías que petroglifos (MOSTRAR COMO ESTO VIENE VARIANDO EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS).

Para los grabados y pinturas del oriente colombiano se cuenta con algunas hipótesis. Una de las más atractivas es la formulada por Pérez de Barradas (1941: 84) quien atribuye a los arawakos estas obras, ya no sólo para la Amazonia sino para todo el país y para el subcontinente. El problema reside siempre en que si bien las hipótesis pueden ser muy interesantes por la serie de problemas que podrían solucionar, las pruebas con que se apuntalan son débiles, como, por ejemplo en este caso, el afirmar que “... las figuras humanas con coronas de plumas, especialmente las máscaras de Guayana... con las figuras de hombres de Donama...” (1941: 84), en la Sierra Nevada de Santa Marta, tienen relaciones de similitud, cuando el único parecido que ostentan es el tener coronas de plumas –rasgo casi mundial– que, por otra parte, difieren totalmente en estilo. Reichel (1967: 111–2), con mejores fundamentos, atribuye a dos grupos distintos las pictografías y los grabados para las zonas orientales por él estudiadas. Considera que los petroglifos son más antiguos. Estos habrían sido ejecutados por grupos pescadores; las pictografías serían de grupos cazadores. Parecería que el autor de la hipótesis hiciera esta inferencia a partir de observar la abundancia de fauna terrestre en las pinturas y del hecho de estar éstas ubicadas en los cerros, lejos de las riberas de los ríos que es donde se encuentran los grabados. El aserto se debilita –con base en los nuevos documentos– si se tiene en cuenta la notable frecuencia de fauna acuática en las pictografías de Cerro Redondo (Inírida), en cercanías de Cerro Pintado, tal como lo pude establecer en 1976. En fecha

muy reciente Ardila (com. pers, agosto, 1995) logró fotografiar las representaciones de muchos peces en esta última localidad, no detectables en la fotografía de Medem–Beer (cit. *supra*), en la que se basó Reichel. Se agrega a esto el hecho de ser muy escasas las representaciones de peces en los grabados rupestres, atribuidos por Reichel a grupos pescadores. Además, las formaciones rocosas en donde aparecen grafos se encuentran o en la inmediata cercanía de algún río (Guayabero) o en los mismos taludes de sus riberas, como es el caso de la línea almenada y la serie de manos ejecutadas en color ocre en una de las paredes centrales del Cañón de Angosturas en el río Caquetá, y que son, por cierto, las únicas pictografías encontradas hasta ahora en la región que drena este gran río. Pienso que la mayoría de estos grupos pescaban, cazaban y recolectaban simultáneamente, dependiendo la preferencia no tanto de una especialización cultural sino de la oportunidad estacional. De todas maneras, en gala de mayor objetividad, se ha de agregar que en las selvas amazónicas se dan grupos que se han especializado como pescadores y otros como cazadores; pero en ninguno una actividad excluye a la otra en forma total, como sí sucede, por ejemplo, en grupos africanos (los masai tradicionalistas sólo comen carne, leche y sangre de ganado vacuno; todo lo demás es despreciable). Algo de esta actitud se percibe entre grupos que consideran como más honrosas las piezas de caza a las de pesca; es el caso de los uitotos y muinanes. Pero la pregunta sigue en pie: ¿por qué tantos peces en las pictografías y tan pocos en los petroglifos? La hipótesis de G. Reichel parecería contraponerse a esta evidencia.

En general el arte rupestre menos conocido del territorio colombiano es el de las zonas de la Orinoquia–Amazonia, hecho por demás explicable dado el estado de marginalidad a que han estado sometidos los territorios orientales. La vida nacional se ha desenvuelto, principalmente, en las zonas andinas y litorales, con excepción de Los Llanos en el siglo XIX y comienzos del XX, cuya economía estaba articulada por el Orinoco como gran vía fluvial.

De los pocos levantamientos de obras rupestres que se han hecho hasta ahora en esta vastísima región, merecen destacarse siete de los ya publicados: los de Koch–Grünberg, Gheerbrant, E. Reichel, Schindler, Silva, Bautista y Botiva. Referencias sí las hay y variadas, debidas a viajeros no preocupados directamente en el tema, quienes reseñaron una que otra manifestación, pero cuyos datos han puesto en evidencia que es una zona de gran riqueza en este tipo de obras (Stradelli) Piénsese que en un transecto de 500 kms en el río Caquetá, y teniendo mínimamente en cuenta sólo algunos de sus afluentes, se han descubierto no menos de 5.000 grabados.

Sobre la ruta de penetración de los pintores y grabadores prehistóricos la teoría de Cabrera es una de las más coherentes. Supone que tanto los autores de las pictografías (1970: 95) como los grabadores (1970: 98) penetraron al interior del país desde el Oriente, remontando el curso de los grandes ríos de la Amazonia y Orinoquia, aunque también se inclina por una complementaria penetración que asciende el curso del río Magdalena.

Las investigaciones de E. Reichel (1976) y las que dieron origen al presente trabajo^{46*}, permiten llenar un tanto el *vacío* entre La Pedrera y los afluentes cordilleranos del río Caquetá (Cabrera, 1970: 127).

Las observaciones que efectué en Cerro Redondo –alto Inírida (Urbina, 1993: 1, *supra*) en 1976 y los murales fotografiados por Medem y Beer (1934), junto con las numerosas localidades con pictografías detectadas por Ardila en esa misma región en 1995, permiten hablar –al compararlos con los que últimamente se han detectado en la serranía del Chiribiquete (Urbina: 1993: 1, *infra*)– de un complejo bastante similar, en el que se destacan mucho los elementos figurativos, y sucede algo igual para el

^{46*} Me refiero a las 20 carpetas que contienen aproximadamente 800 ampliaciones fotográficas, con las fichas en que se consignan numerosos datos para cada figura. Estos documentos reposan desde 1982 en los archivos de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República de Colombia, y pueden ser consultados con autorización del autor. (a la fecha de hoy .13.07.2013, que se sepa, nadie los ha consultado).

Guayabero. No ocurre lo mismo con las pictografías del interior del país (sobre todo en el altiplano cundiboyacense); en ellas suelen primar los elementos abstractos. Todo esto obliga a cargar la mirada con nuevos esquemas para evitar apreciaciones simplificantes y apresuradas, en aras de la complejidad del fenómeno.

8.– El hallazgo

En febrero de 1978, con ocasión de un viaje de estudios entre los uitotos y muinanes del río Caquetá, descubrí a partir de la boca de entrada del gran cañón de Araracuara (Puerto Arturo) y los roquedos que bordean el raudal de Guaimaraya, unos 1.500 petroglifos de cuya existencia no se tenía noticia. E. Reichel en 1976 había efectuado el levantamiento de más de dos millares y medio de grabados entre La Pedrera y Araracuara –un trayecto de 400 kms– terminando 10 kms más abajo de donde se inició el nuevo descubrimiento. Años antes, en 1962, Silva había efectuado cuidadosa reseña de una serie de glifos en algunos de los afluentes superiores del río Caquetá; en su estudio posterior (1968: 134–5) se esfuerza por mostrar las relaciones entre los petroglifos del alto Caquetá y el arte rupestre del interior andino, sobre todo del agustiniano. Spix y Martius reseñaron en su viaje de 1820 (1938: vol. II, 351) muy pocos de los miles de grabados de La Pedrera y de Araracuara. Por cierto, la actitud plagada de prejuicios de estos dos investigadores compendia una posición muy frecuente entre muchos de los apresurados viajeros del s. XIX, ansiosos por atiborrarse de datos y *cosas de indios* con destino a los museos europeos, pero muy poco interesados en profundizar en las culturas indígenas, a las que despreciaban. No vacilan en afirmar, refiriéndose a dichas obras rupestres, que “ellas constituyen, desde hace siglos, la tétrica demostración de la inferioridad de intuición de esa raza”... Y rematan diciendo que “... al primer golpe de vista se verifica en estas figuras grotescas la absoluta inexistencia de cualquier significado de un simbolismo superior” (op. cit.: 373–4). A comienzos de siglo, Tastevin (1923: 109–120) había inventariado, en forma francamente deficiente, varias de las insculturas levantadas mucho después por E. Reichel. Con anterioridad, Ortiz había fotografiado muchas de éstas (inventario hoy perdido). En sucesivas expediciones –entre 1980–1998– exploré otras localidades incluyendo esta vez las riberas vecinas a la salida del chorro de Araracuara, remontando unos metros más de donde E. Reichel había suspendido sus observaciones; también examiné algunos pedregales situados más abajo y más arriba del raudal de Guaimaraya, pasados por alto en 1978. En total fueron detectados otros 1.000 grabados más, aproximadamente, incluidas 8 pictografías, por cierto, las únicas localizadas hasta ahora en la zona; se encuentran estampadas en el centro del cañón de Angosturas, sobre la inmensa pared de la margen izquierda (fotografía del lugar en Urbina: 1988:56). En este punto, en el que se forma un mínimo abrigo, me dicen algunos sabedores indígenas que antes de establecerse la Colonia Penal de Araracuara (1938) se encontraban al pie de estas pinturas unos bancos de piedra donde los abuelos venían, en ciertas ocasiones muy especiales, a celebrar ritos que tenían por objeto contactar al Dueño mítico del raudal de Angosturas, el poderoso Igüiruema.

8.1.– Características generales

La localización de petroglifos que aparece a continuación no es exhaustiva por cuanto falta revisar una serie de pequeños pero numerosos pedregales ubicados entre Puerto Arturo y Guaimaraya y cuyos grabados sólo he podido vislumbrar desde lejos.

a) Desde el Internado de Araracuara hasta la boca de salida del raudal de Araracuara; b) frente a la localidad anterior: desde el antiguo cuartel del ejército; c) en Puerto Arturo a la entrada de dicho raudal; d) en numerosos pedregales entre Puerto Arturo y la boca de salida del raudal de Angosturas; e) a lo largo del cañón de Angosturas; f) en las cercanías de la bocana del quebradón de Zainí; g) en las márgenes del

raudal de Guaimaraya; h) frente a la bocana del quebradón de Dioba; i) en la bocana del quebradón de Nokaimaní; i) arriba de Nokaimaní en la banda frontera, y j) en los pedregales de Peñas Negras, arriba de la población de Cuemaní.

El último pedregal reviste una capital importancia toda vez que en él se descubrieron varios conjuntos de pocetas naturales interconectadas por canalitos elaborados mediante el mismo tipo de surco que se utiliza para esculpir los grabados. Estos conjuntos se encuentran asociados a petroglifos. Las pocetas naturales se forman comúnmente en los *peldaños* pétreos que conforman las riberas inundables de los pedregales ribereños, aprovechándose el drenaje producido por la diferencia de niveles. Se avizora la intencionalidad de lograr *juegos de agua* con estos conjuntos, ya sea por efecto de las valiéndose de las precipitaciones lluviosas o por las alzas y bajas del nivel del río al lamer los pedregales inundables. Todo ello hace recordar la Fuente de Lavapatas de San Agustín.

En casi su totalidad los petroglifos reseñados quedan cubiertos por las aguas del río la mayor parte del año, y sólo son visibles en la temporada de sequía, de diciembre a marzo; algunos reaparecen solamente durante muy pocos días y en los años en que el caudal baja de modo excepcional. La cota que contiene el mayor número de petroglifos es la intermedia; en las vecindades y en sitios no inundables hay rocas apropiadas para recibir este tipo de grabados, pero no fueron utilizadas; esto hace significativo el hecho de haber sido ejecutados en sitios que van a quedar periódicamente bajo el agua. La explicación que aparece como más pertinente tiene relación con una concepción cíclica del devenir –mito del eterno retorno– que de manera profusa ha sido estudiada por Eliade (1972 y 1974 al menos). Aplicando dicha retícula teórica, los petroglifos que se muestran y desaparecen periódicamente estarían representando la recurrente vuelta al caos –destructor y vivificante a la vez– simbolizado por la inundación, al sumir en la indeterminación la realidad circundante. Esta concepción está mucho más evidenciada como base cosmovisional en las sociedades agrícolas –sobre todo ribereñas y silvícolas– en las cuales son vitales las correspondencias entre la actividad humana –roza–quemá–siembra– con los ciclos naturales –sequía·inundación o sequía·lluvia.

El caso podría llevar a referir los petroglifos a una etapa agrícola y, además, cerámica, tanto más si en algunas de sus representaciones figuran vasijas, como es el caso que muestran las ilustraciones Nos. 20 a 28 (fotografías en Urbina 1993:4); esta última representa un ceramio estilo mocasín, tipo de vasija de gran dispersión en América desde el inicio del primer milenio de nuestra era. La cerámica amazónica más antigua reseñada hasta ahora proviene de la desembocadura del río–mar y tiene una antigüedad un poco superior a los cinco milenios (Lathrap *et al.*, cit. E. Reichel, 1988:138). De sobra está decir que el único fechado relativo válido hasta el momento es el que da E. Reichel para los petroglifos de La Pedrera: basándose en testimonios de viajeros de la primera mitad del s. XIX y en cálculos generacionales de informantes indígenas, considera que su antigüedad es mayor de dos siglos (1977:305); y Spix y Martius en 1820:374) concluían que los grabados eran muy antiguos pues muchos ya estaban seriamente desgastados.

Hasta el momento he elaborado fotografías individuales en transparencia de color, y negativo blanco y negro, de unos 1.600 petroglifos, acompañando la toma con datos acerca de su localización general, tamaño, orientación, posición, textura y profundidad del corte. En etapas posteriores se harán los levantamientos para configurar las planchas pertinentes, pero siempre sobre la base de fotografías y de calcos por frotaje para evitar aproximaciones poco objetivas (al respecto ver Cabrera, 1970: 149, primer recuadro). No se utilizó en ningún momento técnica de tizado –tan socorrida y antiestética, aunque ya terminantemente prohibida por la UNESCO– por cuanto su aplicación constituye ya –además de un riesgo de contaminación– una interpretación de la figura, mucho más subjetiva de lo que puede resultar en algún momento una fotografía con iluminación artificial, la cual no fue utilizada en el presente caso en beneficio de la natural. En jornadas venideras se continuará la reseña sistemática y la exploración de nuevas zonas remontando los afluentes y el curso superior del río Caquetá.

En los grabados no se observan superposiciones, quizás por la abundancia de lugares en dónde confeccionarlos y por la dificultad de sobreponer nuevos trazos; pero sí hay figuras que parecen haber sido complementadas, desarrolladas o reinterpretadas, notándose diferencias en su ejecución técnica y en el estado de la pátina presente –o ausente– en los surcos. Este último inventario podría suministrar la base para una datación relativa, sugerencia formulada por Schindler, pero que había sido previamente objetada por E. Reichel, sin mucho fundamento.

Numerosas de las obras localizadas entre Araracuara y Peñas Negras rompen con las características que E. Reichel juiciosamente asigna a los grabados inventariados por ella desde La Pedrera hasta Araracuara. Dice la arqueóloga (1977:375): “La representación de las figuras es frontal, plana y sin expresión de movimiento ni de acción”.

Respecto de la no “frontalidad” he dado con un gran número de representaciones de un cuadrúpedo en pleno salto visto de perfil. Son ejemplos de ello los N°s. 29 a 32., tipo de figura ausente en las inventariadas por E. Reichel. Se da también uno que otro antropomorfo en que el rostro –y en ocasiones los brazos– aparece de frente y las piernas de perfil (Urbina, 1986:176, y las N°s. 7 y 8). Igualmente se mezclan dos perspectivas en la representación de serpientes –naturalistas o estilizadas– en que la cola se ve en planta, en tanto que la parte del cuello y la cabeza se representan de perfil, como si estuvieran “armadas”, es decir, en posición de ataque (N° 10A).

La utilización de los accidentes de las piedras, sobre todo en algunos casos el valerse de las aristas para tallar en sus dos lados, rompe la frontalidad y la planimetría. Por este camino se llega no sólo a los relieves escultóricos sino hasta las figuras liberadas de su empotramiento, en que la representación volumétrica es evidente, como se puede apreciar en las ilustraciones Nos. 33 y 34 (fotografías en Urbina, 1993:11). Esta última representa una cabeza aislada en donde algunos rasgos faciales –ojos y nariz– se destacan sobre la superficie la cual ha sido desbastada. Constituye un caso especial toda vez que aquí la técnica consistió no en confeccionar los ojos y la nariz mediante surcos, huecos o zanjas, que es lo propio del grabado, sino que se procedió a retirar porciones de piedra alrededor de los ojos y la nariz, rasgos que en la obra quedaron finalmente en altorrelieve y no en huecorrelieve. Ya no se trata de un *grabado*, o de un relieve; estamos ya frente a una escultura tridimensional.

Una larguísima lista de petroglifos representa la figura de un cuadrúpedo en pleno salto (volvemos a la ilustración N° 29; fotografía en Urbina 1986:32; y 1993:19), además de muchos otros temas en los cuales se observa claramente la representación del movimiento.

En relación con la insistencia en calificar como muy abstractos los petroglifos que se encuentran en el país, es bueno tener en cuenta que en la región comprendida entre Araracuara y Peñas Negras, sobre el río Caquetá, se hallan algunas de las representaciones más naturalistas del arte rupestre colombiano (ilustración N°29). Dentro de la serie de figuras naturalistas se hallaron algunas que se pueden relacionar secuencialmente con otras muy abstractas, sin permitir afirmar, por ahora, cuál es la figura inicial o terminal de la serie, si bien se tiende a suponer que las más abstractas se elaboraron a partir de las figuras menos estilizadas (ilustraciones Nos. 30, 31, 32; una fotografía en Urbina, 1986:103). En general es posible referir con facilidad un buen número de piezas, a pesar de su abstracción, a realidades naturales; son infrecuentes los glifos (o parte de los mismos) a los que no se les haya podido encontrar analogías con realidades naturales (uno de los pocos ejemplos en Urbina, 1993: fotografía 9, pg. 26, supra).

Es bueno aclarar –hablando del arte rupestre en general– que se dan varios tipos de ejecuciones: unas, resultado de la imposibilidad de lograr representaciones fieles (realistas), denotándolas tan sólo con trazos muy sobrios que se presume han de ir acompañados de un contexto oral o mímico para lograr la comunicación, si bien luego se pueden convencionalizar; parecen corresponder a etapas muy primarias del desarrollo de la capacidad graficadora del hombre, visto como especie –escala universal– (Leroi-Gourhan, 1971: 189, ss.), o como grupo cultural –escala regional–; y hay otras representaciones que resultan de un proceso de estilización a partir de figuras naturalistas, lo cual supone un dominio mayor de las capacidades técnicas, creativas, abstractivas y expresivas. Se dan también ejecuciones por

debajo de un nivel medio de perfección (¿decadentes, carentes de pericia?). Se ha de tener en cuenta –cosa poco frecuente cuando de arqueología se trata– la existencia de buenas o malas ejecuciones de acuerdo con la capacidad individual de artistas que pueden ser coetáneos, y ateniéndose a los ideales de la propia cultura. No se ha de olvidar que las obras son ejecutadas por hombres concretos, que si bien pertenecen a una cultura, no es ésta –en tanto es una entelequia– quien las realiza. Estas consideraciones son aplicables a los petroglifos de Guaimaraya en donde se dan cita ejecuciones mediocres al lado de otras excelentes y procesos de estilización que acusan un gran dominio técnico y artístico. De ello no deben derivarse antecedencias o consecuencias obedeciendo a un evolucionismo cultural facilista (razón por la cual las pinturas paleolíticas europeas no fueron tenidas por auténticas al comienzo). Entre los indígenas actuales –como entre cualquier grupo humano de cualquier época– los utensilios son clasificados como bien o mal hechos y como más bellos o menos bellos; lo primero, obedeciendo a pautas de eficiencia y, lo segundo, siguiendo la norma estética particular que cada cultura diseña.

Una mirada de conjunto a los petroglifos ya reseñados a lo largo del río Caquetá, permite constatar cómo a medida que se asciende por él se gana en naturalismo; por ejemplo, mayor número de rostros, movimiento y volumen. Sin embargo, la expectativa que lograrse generara esta afirmación, un tanto simplista, queda en entredicho por la presencia de los petroglifos de El Encanto (Silva, 1968, ver planchas pg. 44, ss.), los cuales ostentan un estilo muy diferente al que muestran las obras situadas más al Este, en la llanura aluvial. Se destacan los de El Encanto ante todo por un manejo de conjunto que raras veces se observa en los otros, en los cuales prima la figura individual sin aparentes conexiones. No obstante, conviene anotar que Silva (:132) sí pretende ver las similitudes estilísticas que aquí cuestionamos. De oídas se sabe de otras obras situadas en la misma región. Es de suma urgencia iniciar un rastreo sistemático de las obras rupestres situadas en las cercanías de los afluentes cordilleranos de los ríos amazónicos, toda vez que se posibilitarían los estudios comparativos que permitirán despejar muchas incógnitas respecto de los desplazamientos de los grupos prehistóricos. Sería una muy apropiada tarea para los estudiantes de las universidades con sede en las capitales departamentales del piedemonte oriental⁴⁷.

Un aspecto de gran interés en el análisis de las obras rupestres resulta de examinar la situación de las pictografías o grabados en relación a la posición natural que se ve obligado a adoptar el observador al contemplarlas.

Cuando el conjunto de petroglifos o pinturas se encuentra realizado sobre la superficie vertical de una gran pared rocosa, el observador tiene la posibilidad, por lo general, de colocarse frente a él y examinarlo simplemente dirigiendo su mirada al frente, o un tanto arriba. Por lo común, puede acercarse frontalmente o alejarse y de esa manera tiene la alternativa de puntualizar aspectos o, por el contrario, acceder a una visión totalizante.

Esto ocurre para la mayoría de las pictografías, las cuales se encuentran –creo que en su casi totalidad– en posición vertical (parece que una que otra en los techos, cerniéndose sobre el observador). No sé de ninguna pictografía sobre un suelo pétreo. En cuanto a los petroglifos el asunto varía. Los hay en posición vertical, pero un gran número se localizan sobre lozas horizontales, lo cual impide observar desde un mismo sitio un gran conjunto, cosa sólo factible si el observador tiene la posibilidad de cernerse sobre la loza (suelo), y esta posición no es natural. Se puede, desde luego, caminar sobre las obras, pero de esa manera se ha de valer del recuerdo que mediatizará la observación, impidiendo efectuar naturalmente ciertas observaciones de simultaneidad –o casi simultaneidad– las que a su vez permitirán establecer o no ciertas relaciones. La ventaja de poder examinarlas en su conjunto mediante una plancha, en donde aparezcan dibujadas a escala menor, no nos debe conducir a endilgarle a los artífices las consecuencias de poderlas observar –artificialmente– de esa manera. Las *relaciones* que se puedan

⁴⁷ El caso de los descubrimientos y reseñas adelantados por el profesor Carlos Muriel en el río Vides, cerca de Mocoa, infelizmente contaminados con el virus teórico que los atribuye a obraje de extraterrestres.

establecer seguramente tengan un rango menor cuando se coloca el observador frente a las obras que cuando las abarque en el plano totalizante de una lámina en donde las ha reducido.

Estas cuestiones presentes en el observador también lo estuvieron, de alguna manera, en el artífice. Por desgracia nada sabemos acerca de si utilizó o no maquetas que le permitieran organizar los conjuntos mediante pautas que bien pueden resultar ajenas a nuestras maneras de ver las cosas.

Por lo general en los petroglifos encontrados hasta ahora en el río Caquetá –y la observación se puede extender a los de muchas otras zonas, con algunas excepciones como es el caso de la piedra de El Encanto aludida *supra*– no es fácil percibir escenas en que se interrelacionen varias figuras individuales; sí lo es en el caso de las pictografías de muchas regiones, sobre todo amazónicas (Urbina, 1993: fotografías de la pg. 2). Por ejemplo en los murales del Inírida (*ib.*: fot. *supra*: ciervo corriendo en pos de tres hembras, obra en que, además, se evidencia el uso de perspectiva), Chiribiquete (Betancur, en Urbina *ib. infra*: gente sobre árboles –¿bajando frutas?–) y del Guayabero (Bautista, en Urbina, 1992b) es evidente la representación de conjuntos –personas, plantas, animales– integrados en una misma actividad: cacería, danza, recolección, persecución, etc. Parecería que la técnica pictórica se prestara más en los artífices arcaicos a la representación de escenas y conjuntos integrados que la técnica del grabado donde parecería primar el grafo individual, sin aparentemente conformar escenas.. Pero es cuestión de grados, no de exclusión.

9. Mito y petroglifo: problemas de interrelación

He dicho que el interés específico por el tema de los petroglifos del Caquetá se dio en el curso de una investigación sobre la mitología de los uitotos y muinanes. Trataba en ella de ventilar la hipótesis formulada por Preuss acerca de las posibles relaciones de las culturas amazónicas con la agustiniana (ver al respecto Duque, 1966: 497, ss.; Silva, 1963: 398; Reichel, 1978: 73–4).

En el desarrollo de la investigación preferí avanzar en una dirección menos recta. Procedí a buscar alguna evidencia que permitiera relacionar aspectos de la mitología de los uitotos y muinanes con algunos petroglifos del río Caquetá situados en regiones que han permanecido bajo el influjo de estas culturas amazónicas aún sobrevivientes.

En caso de poder barruntar, en primer lugar, una posible similitud de significados entre símbolos que aparecen en los relatos y rituales tradicionales, con los que se dan gráficamente en los petroglifos y en otras realizaciones plásticas de la Amazonia, quizás sea posible, en segundo lugar, intentar interpretar con mayor verosimilitud los símbolos gráficos de zonas andinas próximas a la amazonense y que guarden similitudes, tanto formales como funcionales, con los encontrados en esa región oriental.

Pensé inicialmente que los mitos de los uitotos y muinanes no fueran los más aptos para establecer las relaciones y espigar significaciones suficientes debido, entre otras cuestiones, a la incógnita acerca de sus desplazamientos a partir de un hábitat original (ámbito de cristalización), interrogación que toca a buena parte de los grupos amazónicos actuales; no obstante, bien pueden suministrar algunas pistas y enlaces con otras mitologías, quizás más puntuales al respecto, como pueden ser las de grupos que en la actualidad ocupan zonas más orientales; es el caso de los sirianos del Vaupés. Poco tiempo después, a mediados de 1978, pude contar con una *versión fuerte* de un mito uitoto sobre el vínculo humanidad–serpiente, en el que podía apoyarme con más confianza: se trata del extenso mito de Áñiraima, o del episodio más puntual de Jituri Pañueni, aludido *supra* (5.2.–).

La carencia de una tradición oral expresa y sincrónica que permita contextualizar las obras de arte rupestre, hace riesgosa su interpretación y a esto se han debido los exabruptos acumulados al respecto. No se cuenta con la existencia de una escritura precolombina cuyos documentos, al ser traducidos, permitan aclarar los significados de los símbolos, lo cual sí es posible para algunas de las culturas centroamericanas. Tampoco se puede establecer un vínculo directo entre los pueblos que han

venido habitando las regiones en que se dan estas obras y los pueblos que las ejecutaron, toda vez que los actuales no realizan este tipo de labor, y han migrado a zonas con presencia de arte rupestre. Las vías de interpretación son, pues, tortuosas, indirectas. Los hechos básicos de los cuales se parte son los siguientes:

a) Existen similitudes formales no sólo en los temas (hombre, serpiente, rapaz, sapo, lagarto, mico, peces, aves, etc.) sino en las relaciones entre temas (hombre-serpiente, pájaro serpiente), en el tratamiento estilístico y en las técnicas de ejecución, entre los petroglifos de vastas regiones amazónicas y extraamazónicas, lo cual supone una gran antigüedad para los complejos de creencias allí plasmados.

b) Los pueblos actuales no elaboran obras de arte rupestre^{*48}, pero sí refieren su ejecución a un tiempo mítico, interpretándolas, como es natural, dentro de los esquemas de sus propias tradiciones. Koch-Grünberg trae a cuento la *hechura de petroglifos* en fecha muy cercana a su presencia en la región amazónica colombiana; sólo que él no presencié su ejecución, lo que no permite inferir la persistencia de esta práctica de lo dicho ocasionalmente por su informante. Igual ocurre con ciertas noticias recibidas por Reichel (1967) de sus informantes indígenas acerca de cómo se repintaban recientemente las obras rupestres.

c) Buena parte de los relatos míticos de los pueblos actuales contienen elementos comunes dentro de una infinidad de variaciones. Por tener, además, una enorme dispersión atestiguan igualmente una gran antigüedad.

d) Algunas realizaciones plásticas hechas sobre otro tipo de superficies (maderas, telas, cestería...) por pueblos actuales, guardan estrecha semejanza con algunos petroglifos (semejanza que no es posible explicar sobre la base de la teoría de las pautas lumínicas endógenas –traída a cuento por Reichel–, por tratarse de figuras que no tienen como base ningún fosfeno) y se cuenta con la tradición viva que da razón de sus significados (N^os. 18–19).

Sobre estos hechos –que algunos mitos, ritos y glifos pertenezcan a un mismo ámbito cultural– planteo la siguiente hipótesis: ciertas tradiciones orales y gestuales puedan explicitar el significado de algunos trazos.

Este planteamiento no es original, ni mucho menos, y es ya larga la lista de investigadores que han visto la necesidad de profundizar en los mitos y rituales de los grupos ubicados en las zonas cuestionadas (Duque, 1965: 216)⁴⁹. Si se diera el caso de no poder esclarecer ningún significado válido a partir de las culturas indígenas supérstites, queda al menos algo: una mayor comprensión de éstas sobre la base de sus creencias y prácticas rituales asociadas al tema. Sólo por esto ya valdría la pena el esfuerzo de recorrer sendero tan resvaladizo. En este aspecto los aportes de Reichel son importantes en lo referente a la mayor comprensión de la cultura Tukano actual, en cuyos territorios se han hallado numerosas muestras de arte rupestre; sobre algunas de esas obras los indígenas actuales formulan interpretaciones de sumo interés.

9.1.– El método

Basar la interpretación de los petroglifos –sobre todo los no figurativos– en las opiniones que dan los indígenas actuales, es útil, como dato complementario, pero es un camino que no inspira confianza por cuanto los seres humanos tienden a explicar en los términos de su cultura particular todo lo que

⁴⁸ * A partir del año 2001, se tiene evidencia de que al menos un grupo de indígenas *aislados* continúa pintando en algún lugar de la Serranía del Chiribiquete. Ver Urbina: en “Entrevista – Lindosa”, en www.amazoniamitica.com.

⁴⁹ Incluso en fecha reciente –1995– tuvo ocurrencia el Congreso Internacional de Arte Rupestre “NEWS”, en Pinerolo y Torino –Italia–. Contó expresamente con un simposio sobre Arte Rupestre y Etnografía (anunciado por Strecker, 1994:16–17).

experimentan –y no puede ser de otra manera–, sin que haya garantía de correspondencia entre la significación por ellos inferida y la originaria (E. Reichel: 305). Sin embargo, soy plenamente consciente que lo dicho puede estar mordiéndose la cola. Sólo que esta conciencia crítica, que pone de manifiesto el hecho de manejar *códigos* y no *verdades*, salva el escollo⁵⁰.

Se han de buscar, por lo tanto, aquellas ejecuciones en que el tema haya sido tratado en términos más figurativos, de tal manera que al echar mano de los mitos sean reconocibles los términos de la comparación. Cuando se trata de buscar conexiones estilísticas en el sólo nivel gráfico, se ha de proceder al contrario, es decir, basándose menos en lo figurativo, en razón de que la simple analogía temática no impone necesariamente conexión; tampoco lo da el tratamiento en sí mismo del tema –valga la verdad–, aunque aquí es más probable garantizar los préstamos e influjos formales. La estadística de rasgos es una buena opción para este tipo de trabajo (cf. Falchetti, 1979).

La búsqueda de realizaciones figurativas en conexión con los mitos la inicié en 1969 cuando tuve la oportunidad de contemplar en el territorio del Vaupés algunos petroglifos, bajo el influjo de la lectura de un libro que se ha convertido en crucial dentro de la etnología colombiana: *Desana*, de Reichel.

10.– Un petroglifo en el río Caquetá

El día 13 de febrero de 1978 localicé un grabado, para mí muy especial (ilustración N° 7); sobre la margen izquierda, arriba de la raudalera de Guaimaraya. Finalizaba una larga búsqueda: encontrar una evidencia que garantizara la analogía temática entre una obra de la plástica rupestre y un relato mítico. Los compañeros indígenas integrantes de la expedición confirmaron la interpretación, coincidiendo cada uno por aparte en identificar la imagen grabada con alguna de las variables del mito del Hombre·boa, o de la Canoa·culebra.

Para ese entonces contaba con dos largas versiones del mito de Dījoma (la metamorfosis del Hombre·serpiente·águila), la una recopilada por Preuss en 1913, cerca de Florencia (Caquetá) y la otra recogida en 1976 en las inmediaciones de Leticia de labios del abuelo José García –mi preceptor y segundo padre– quien hacía parte de la expedición.

Esa noche, reunidos en el coqueadero (mambeadero), se profundizó en la tradición con el abuelo José, nieto de Kīma Baiji (Boca·de·tambor·sagrado), su sabio antepasado quien fuera considerado el más grande *rafuema* (hombre poseedor de la palabra sagrada) de los muinanes de La Sabana (río Cahuinari), la gran nación india hoy dispersa. También se encontraba su hijo Octavio García, compañero de muchas aventuras y su sobrino Noé Rodríguez, el Tigre de Guaimaraya, el Loco... él estaba allí en su maloca ofreciendo su coca y su tabaco y respondiendo en el contrapunteo ritual el recitativo del abuelo. Así habló don José siguiendo el camino del *rafue*:

Todos somos los mismos hombres porque todos salimos de los trozos de la misma boa. Todos los grupos son iguales como iguales fueron los pedazos en que se repartió la gran culebra. Tanta fue la prudencia en el reparto que el trozo central, donde la boa es más gruesa, no se tocó en la distribución, sino que avanzando desde los dos extremos hacia el centro, al llegar a la parte gruesa se la dejó intacta para no cometer injusticia.

⁵⁰ Creo haber topado algún sabedor entre los indígenas plenamente consciente de lo relativo de sus asertos. Y son pocos los que he tenido la fortuna de encontrar en la pomposamente llamada cultura dominante. Es el *súmmum* de la actitud filosófica estricta; lo que le dio origen (cf. Jenófanes, frags. 171 y 172). La tan traída y llevada discusión acerca de la posibilidad de existencia o no de una Filosofía Indígena podría encontrar mejores vías de solución si se para mientes más en las actitudes que en los contenidos.

De ese trozo central saldrá el maguaré, la pareja de tambores sagrados, cuya voz convoca a los hombres a la unidad del rito que ha de consumir periódicamente a los grupos en la indeterminación niveladora del origen común⁵¹.

En el petroglifo se plantea gráficamente la relación hombre serpiente. Recién encontrado el grabado pensé que podría simbolizar la salida de Dīijoma de entre el monstruo que lo había devorado. El mito comporta variables del relato de la Canoa-culebra que incluyen, entre otros muchos, el tema anterior: introducción de Dīijoma en el vientre de la serpiente y su salida posterior. El acto de romper el costado, o salir por la boca luego de trozar su corazón, coincide con la muerte de la sierpe a la que el cacique reparte luego entre los hombres, acto que permite la configuración (nominación) de las diferentes etnias.

Había que escoger si el glifo era representación del episodio inicial o del terminal. Por fortuna el examen de los trazos del extremo inferior permitió hacer la analogía. Este diseño conforma una segunda figura, oblicua, con rasgos androides.

La bifurcación de la línea serpentiforme en dos figuras antropomorfas hace pensar no en la salida de Dīijoma del vientre de la boa, sino en la segmentación de la culebra que da origen a las diferentes tribus. Variantes más explícitas del mito, como las provenientes de culturas del Vaupés (*supra*, 6.–), y la propia de los uitotos y muinanes sobre Jíturi Paĩnueni (*supra*, 5.2.–), vendrían posteriormente a confirmar la escogencia.

El mito amazónico que habla de la unidad del género humano narra cómo los hombres venían en el vientre de la Canoa-culebra. Ellos eran la Canoa-anaconda que remontaba los ríos desde oriente. Una vez que la Boa Ancestral arriba al *lugar*, su segmentación da origen a los diferentes grupos humanos, los cuales, en algunas de las múltiples variantes del mito, incluyen no sólo a las naciones indias –vecinas del conglomerado al cual pertenece el narrador ocasional– sino también a los hombres extraños, venidos de lejos en sus naves insólitas, atronadoras, que contrastan y apagan el canto líquido del remo.

La secuencia de segmentación de la sierpe quedaría de nuevo consignada gráficamente en este mismo pedregal, frontero a la bocana del quebradón Dīoba, que cae al río Caquetá, arriba de Guaimaraya. Allí se encuentra el puerto de Nacho y Noelia, yerno e hija, respectivamente, de don Noé Rodríguez, cacique de Guaimaraya, región donde se ha encontrado la mayoría de los petroglifos aludidos en este artículo. En la inmensa loza, bastante plana, que deja al descubierto el río en la época de secas, fueron confeccionados numerosos petroglifos, en las proximidades del N° 7, ya analizado. Los otros confirman lo dicho sobre éste; constituyen una variante gráfica del mismo tema mítico. Se trata especialmente de los números 3, 4, y 5; incluyo en este conjunto al N°6 (fotografías, con excepción del N° 3, en Urbina 1993:33,34,35). No he podido volver a localizar *in situ* el petroglifo N° 6; de él sólo resta una fotografía provisional, en transparencia de color tomada en 1978, de afán, seguramente; en los viajes posteriores, cuando se hizo el levantamiento fotográfico en forma más estricta, no me fue posible encontrarla. Es probable que esté ubicada en las cotas más bajas y el nivel del río no haya permitido observarla nuevamente⁵². Seguiré buscando. Los grabados en cuestión están ubicados en planta, de tal manera que el observador puede caminar alrededor de ellos y pararse encima. Los N°s. 3,4,5 y 7 se encuentran separados por pocos metros.

⁵¹ La relación serpiente–maguaré se da también entre los sirianos (grupo tukano oriental). Es del cuerpo de Seng Pinnú –La Anaconda Ancestral– que Guamú –un demiurgo– elabora el tambor (Ibáñez, 1991:9). Yépez da otra versión para los uitotos; consigna (1984:6) que es del palo de la yuca primordial que se originó el maguaré. Sucede que este Árbol-de-la-yuca es, en el fondo, el mismo tronco del Árbol-de-los-alimentos (*Moniya Amena*), criatura hija de la unión de una muchacha que simboliza la Tierra y de Kuio Buinaima, el Dios-lombriz, Dueño-de-los-aromas que son la esencia de los frutos. Este personaje es tenido por *serpiente*. De este mito hay numerosas versiones (Urbina, 1986:62–77; Garzón & Macuritofe: 123–144).

⁵² Esta *razón* se opone a la explicación mítica. A algún sabedor indígena de la comarca de Aracuara le oí alguna vez que *los dibujos* [grabados] *se desplazan*.

El N° 3 conforma una línea almenada (meandros en ángulo recto), fácilmente calificable como serpentiforme; comprende cuatro unidades. No es forzado asociar su diseño con el de la N° 2, que muestra una línea almenada con rostro; ésta, a su vez, se conecta con la N° 1.

En el N° 4 se muestra una línea almenada con *rostros* alternantes, y en donde la unidad del extremo derecho ya se ha desprendido del continuo conformado por los otros tres *rostros*; al mismo tiempo, invierte la posición que le correspondería en el ritmo alternante que traen las *caras*. Si en el N° 4 suprimimos los tres puntos (determinantes de *rostro*) e integramos la unidad separada (la mitad, por supuesto) al continuo, tendremos una figura similar a la N°3. Por demás está decir que la asociación de línea serpentiforme y rasgos faciales está sugiriendo una relación hombre–sierpe.

En el N° 5 se ha completado la segmentación y se ha suprimido la alternancia de los rasgos *faciales* (uno hacia arriba, otro hacia abajo). Cada *cara* muestra sus extremos bifurcados, al igual que el conjunto del N° 4. Se da una alternancia menor en cuanto al tratamiento de los extremos de la línea que enmarca los tres puntos que permiten sugerir *rostro*.

Una vez abajo y otra arriba.










El que en dos de ellos estén arriba

se podría tomar como una demostración de que dicha representación no alude a *cabello*, como podría pensarse –si bien forzadamente– si nos atenemos a . Creo que este rasgo representa las fauces de la sierpe. En la historia de las representaciones de la serpiente –a nivel mundiales frecuente mostrarla con dos cabezas, pero desconocemos la posible significación amazónica de este rasgo.

En el N° 6 las cuatro unidades en que se ha segmentado la línea almenada se encuentran *ordenadas*, en una disposición en *cruz*, figura muy repetitiva en los dibujos que confeccionan los uitotos actuales sobre telas de corteza (N° 19), diseño que es tenido como representación de la Boa Ancestral. En alguna ocasión mi preceptor don José García identificó este tipo de *cruces* con representaciones de malocas, toda vez que los cuatro Ancestros –segmentos de la Culebra Ancestral– está representados en los cuatro pilares que conforman la estructura principal de la gran choza. Ellos delimitan el microcosmos. Constituyen simbólicamente las cuatro orientaciones cósmicas. ¿Por qué en el N° 6 uno de los rostros tiene los extremos tripartitos y los otros no?

Una vez reseñados los petroglifos sites en la zona y comparados con los encontrados a lo largo del río por diversos investigadores, hube de concluir que el tema había sido tratado profusamente tanto de la manera como era representado en dicho petroglifo, como en otras múltiples formas (ilustraciones Nos. 7 a 12). La serie de grabados analizados (N°s. 1 a 6 especialmente) resultó una buena clave que permite entender la posible significación de otros que, incluso, podrían ser tomados e interpretados a primera vista de una manera totalmente diferente (los dibujitos 4–6–7 de la esta misma pg., *infra*, en los cuales las volutas pueden ser vistas como un tipo de arreglo de cabello y no como serpientes).

En la serie de petroglifos que comportan el tema del llamado hombre-ofidio o de la canoa-culebra, dos rasgos permiten relacionar los diferentes y profusos grabados que integran este conjunto. En primer lugar, existe un grupo en donde aparece un identificador de *hombre* que bien puede ser el rostro, la figura (cabeza, cuerpo y extremidades de proporciones humanoides) o una mano. Por otro lado, tenemos el rasgo básico identifica

cador de serpiente, conformado por la unidad mínima de la línea almenada , que en algunos casos se redondea . La relación de estos trazos mínimos con el tema ‘hombre’ queda garantizada por la existencia de petroglifos con estos diseños ,  o así  y aun  como también ,  y . Se cree, pues, que la relación hombre-víbora fue representada de muchas maneras.

Averiguaciones posteriores permitieron encontrar similitudes no sólo formales en el tratamiento de la relación hombre-sierpe en otras culturas extraamazónicas de ayer y de hoy; semejanzas que se dan no exclusivamente en el nivel gráfico sino también en el oral de los mitos y en el mímico de los rituales (Girard, 1976:2.027, ss.). Uno de los símbolos de Quetzalcoatl (Sejourné, 1959:183) conserva el trazo básico –línea almenada– tan recurrente en el grupo de petroglifos en donde se desarrolla el tema de la Canoa-culebra y/o el Hombre-serpiente, en especial en los encontrados en la región de Guaimaraya. En la estela funeraria de Ullumbe y en muchas otras de la plástica agustiniana (Preuss, 1974, planchas N° 8, 12 y 58–2, y en la ilustración N° 17) encontramos el mismo trazo básico limitando el rostro o conformando otras representaciones de la serpiente. Entre los tukanos⁵³ actuales se da con mucha frecuencia la misma representación que simboliza expresamente la Canoa-culebra (Reichel, 1978a: 33; ilustraciones N°s. 18 y 19).

Igual ocurre con la representación de la serpiente humanada tan omnipresente en la plástica centroamericana, en especial entre los mayas. Los chortis, descendientes de los antiguos mayas, consideran a Noh Chi Chan como su ancestro mítico, y éste personaje no es otro que El Señor Serpiente, tal como lo trae a cuento Girard (1966: 81). Conviene confrontar esta imagen con uno de los petroglifos sitios en Guaimaraya (ilustración N° 12; fotografía en Urbina, 1986:125 *supra*), en donde figuran apéndices vermiformes adosados al cuerpo central de la figura (¿ombligos que se juntan para formar la *Boa-Madre-de-los-nombres?*).

11.– Post scriptum

Introduje una corrección especial, antes de proceder a multicopiar este escrito, con destino a los estudiantes del curso de Contexto *Mito, rito y arte rupestre amazónicos*. Cuando hablo de Cerro Redondo, lo hago a partir de los informes personales que me dio (1995) Ardila; allí antes decía ‘Cerro Pintado’. Resulta que cuando se hizo el viaje de exploración al alto Inírida (1976), al geógrafo Camilo Domínguez y a mí nos dijeron los colonos indígenas que habitaban un determinado lugar en el alto Inírida, que una formación rocosa, con presencia de pintura rupestre, se llamaba Cerro Pintado; allí nos

⁵³ Los tukanos –según Reichel– hablan de su origen por los lados de Manaos. Allí quedaría el *río del centro del mundo*. Se ha de tener en cuenta que Itacoatiara queda abajo de Manaos y que es desde allí que se pueden rastrear los símbolos de la Canoa-culebra y el tema de su segmentación. El punto de dispersión más occidental de estos rasgos gráficos se da en regiones del piedemonte putumayense (río Vides, fig. #16), ámbito que estuvo bajo el influjo de las culturas de los tukanos occidentales. Los tukanos poseen versiones fuertes de este mito. Pero, si la dispersión del rasgo viene desde abajo –Itacoatiara–, luego ascender por el Caquetá, ¿por qué son tan pocas las representaciones de la Serpiente-humanada en La Pedrera y tan numerosas en Guaimaraya?

condujeron. Y así se quedó desde entonces en nuestros informes y referencias, cuando en realidad la localidad parece ser llamada Cerro Redondo, tal como lo pudo establecer Ardila en el viaje de exploración que hizo en 1995, en compañía de algunos Nukak y gente de la región. Yo pensaba que la no coincidencia de las figuras por mí fotografiadas, con las tomadas por Medem–Beer en la década del 30 del verdadero Cerro Pintado, se debía a que los dos habíamos fotografiado sectores diferentes del mismo mural. Se trata pues no de un mismo mural sino de dos murales perfectamente distintos. En conclusión, corrijo mi error, pero he de agregar, entonces, que la primera reseña fotográfica conocida de Cerro Redondo es la efectuada durante la expedición de la Universidad Nacional en el citado año de 1976.

Hizo su aparición (1998) el libro *Chiribiquete. La peregrinación de los jaguares*, obra largamente esperada. Sus autores son Carlos Castaño y Thomas van der Hammen. Está casi enteramente consagrado al arte rupestre de la región. También vio la luz el segundo y tercer número de *Rupestre*, órgano divulgativo de GIPRI, el grupo que al mando del profesor Guillermo Muñoz viene adelantando desde comienzos de la década el 70 el estudio del arte rupestre en Colombia, especialmente en el altiplano cundiboyacense. A finales de 2000 apareció la obra de Botiva *Arte rupestre de Cundinamarca*. En la próxima publicación de esta lectura haré un comentario amplio de estas cuatro nuevas publicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BAILLY, Anatole, 1952, *Dictionnaire Grec–Français*, Hachette, Paris
- BARNEY, Eugenio, 1975, *La fauna religiosa del Alto Magdalena*, COLCULTURA, Bogotá.
- BECERRA (BIGİDİMA), Eudocio, 1998, "El poder de la palabra", *Forma y Función N°11*, pgs. 16–28; Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- BOTERO, Silvia – OOSTRA, Menno, 1977, "Arte rupestre en Colombia", en *Lecturas en Teoría y Práctica de la Arqueología Colombiana*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- BAUTISTA, Enrique, *Arte Rupestre de Colombia*, exposición itinerante, 1992.
- BOTIVA, Alvaro 1986, "Arte rupestre del río Guayabero. Pautas de interpretación hacia un contexto socio–cultural", en *Informes Antropológicos N° 2:39–74*; Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- CABRERA, Wenceslao, 1946 "Pictografías y Petroglifos", en *Boletín de Arqueología*, v. 2, N° :231–253; Instituto Etnológico Nacional, Bogotá.
- ... 1970: "Monumentos rupestres en Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología N° 14:81–167*, Insituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- CARPENTIER, Alejo, 1965, *El siglo de las luces*.
- ... 1979 *Los pasos perdidos*
- CASTAÑO, Carlos & VAN DER HAMMEN, Thomas, 1998, *Chiribiquete. La peregrinación de los jaguares*, Miniterio del Medio Ambiente, Bogotá.
- CASO, Alfonso, 1965, "Semejanzas de Diseño que no implican contacto cultural", en *Cuadernos Americanos N° 6*, México.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos más ilustres*.
- DUQUE, Luis, 1965, *Prehistoria, Vo II, Historia extensa de Colombia*, Lerner, Bogotá.
- ... 1966, *Exploraciones arqueológicas en San Agustín*, Imprenta Nacional, Bogotá.
- ECHEVERRI, Juan Alvaro & Candre Hipólito, 1994, *Tabaco frío–coca dulce*, COLCULTURA, Bogotá.
- ELIADE, Mircea, 1972, *El Mito del Eterno Retorno*, Alianza Editorial, Madrid. 1974, *Tratado de Historia de las Religiones*, Edicions Cristiandad, Madrid.

- FALCHETTI, Ana María, 1979, "Colgantes `Darién. Relaciones entre Areas Orfebres del Occidente Colombiano y Centroamérica". *Boletín del Museo del Oro, enero-abril* (Banco de la República), Bogotá.
- GABA, Raúl – MINOR, Eugene, 1974, "Texto huitoto", en *Folclor Indígena de Colombia*, Instituto Lingüístico de Verano, Lomalinda (Colombia).
- GAMBOA, Pablo, 1982, *La escultura en la sociedad agustiniana*, CIEC, Bogotá.
- GARZÓN, Cristina & MACURITOFÉ, Vicente, 1990, *La noche, las plantas y sus dueños*, Corporación para la Amazonia –Araracuara– (hoy SINCHI), Bogotá.
- GHEERBRANT, Alain, 1952, *La expedición Orinoco– Amazonas 1948–1950*, Hachette, Buenos Aires.
- GIRARD, Rafael, 1958, *Indios Selváticos de la Amazonia Peruana*, Libro Mex–Editores, México.
- ... 1966, *Los Mayas*, Libro Mex–Editores, México.
- ... 1976, *Historia de las antiguas civilizaciones de América*, Istmo, Madrid.
- HILDEBRAND, Elizabeth von, 1977, "Levantamiento de los Petroglifos del Río Caquetá entre La Pedrera y Araracuara", en *Revista Colombiana de Antropología Vol. XIX:303–371*; Bogotá.
- IBÁÑEZ, Rodrigo, 1978, "Siriano", en *Literatura de Colombia Aborigen*, pgs. 183–226; COLCULTURA, Bogotá.
- ... 1991, "Tuatore: invocación a la creación", *Revista Maguaré, N° 6–7*, pgs. 7–10; Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- KOCH–GRÜNBERG, Theodor, 1995, *Dos Años entre los Indios*, Ed. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- LANDABURU, Jon & PINEDA, Roberto, 1986, *Tradiciones de la Gente del Hacha*, E. Caro y Cuervo – UNESCO, Bogotá.
- LATHRAP, Donald, 1975, *Ancient Ecuador*, Field Museum and Natural History, Chicago. Trad. Esp. *El Ecuador Antiguo*, 1980, Banco del Pacífico, Guayaquil.
- LEROI–GOURHAN, André, 1971, *El gesto y la palabra*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- MARÍN, Pedro & BECERRA (BIGĪDĪMA) Eudocio, 1997, "Oralidad y territorio en la cultura Uitoto", *Forma y Función, N°10*, pgs. 73–89; Depatamnto dde Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- MEGGERS, Betty & EVANS, Clifford, 1978, "Aspectos arqueológicos de las tierras bajas de Suramérica", Cendia, Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- MONTOYA, Inés Elvira, 1974, "El Arte Rupestre en la zona de Soacha en Cundinamarca y su relación con la cerámica y la orfebrería Muisca", Tesis de grado, Universidad de los Andes, Bogotá.
- MONZÖN, Susana, 1987, *L'art rupestre sud-américain Préhistoire d'un continent*, Jean Paul Bertrand, Paris.
- MUÑOZ, Guillermo, Editor revista *Rupestre– Arte rupestre en Colombia. N° 1*, 1995, Bogotá
- NUÑEZ, Antonio, 1959, *Facatativá: Santuario de la Rana*, Ed. Universidad Central de las Villas, Cuba.
- OTTO, Rudolph, 1925, *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid.
- OTTO, Walter, 1968, *Teofanía*, Eudeba, Buenos Aires.
- PÁRAMO, Guillermo, 1991, "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente", en *Revista Ideas y Valores N° 79*, Ed. Dpto. de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1995, "Mito, lógica y geometría. La cerbatana de Wma Watú y el espejo de Poincaré", en *Trabajo Filosófico de hoy en el Continente: 547–565*; Universidad de los Andes, Bogotá.
- PINEDA C., Roberto, 1975, "La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu amazónica", en *Revista Colombiana de Antropología, Vol. XVIII:435–478*; Bogotá.
- PÉREZ DE BARRADAS, José, 1941, *El arte rupestre en Colombia*, Instituto Bernardino de Sahagún, Madrid.
- PREUSS, Konrad Theodor, 1921–23 *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vols., Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen/Leipzig,
- 1974, *Arte Monumental Prehistórico*, Universidad Nacional, Bogotá.

- PROUS, André, 1994, reseña sobre Steinbring, Jack, Alan Watchman, Paul Faulstich y Paul S. Taçon (eds.): *Time and Space: Dating and Spatial Considerations in Rock Art Research. Papers of Symposia F and E. II AURA Congress*, Cairns 1988); en *Boletín N° 8:97–99*; Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia SIARB– ; La Paz.
- RADIN, Paul, 1960, *El Hombre primitivo como filósofo*, EUDEBA, Buenos Aires.
- REICHEL, Elizabeth, 1988, “Asentamientos prehispánicos en la Amazonia colombiana”, en *Colombia amazónica*: 129–153; Ed. FEN – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- REICHEL, Gerardo, 1967, "Rock–Paintings of the Vaupes: An Essay of Interpretation", *Folklore americas, Separata. Vol. XXVIII, N° 2, Junio*, Los Angeles.
- ... 1968, *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- ... 1978, "Colombia Aborigen. Período Prehistórico", en *Manual de Historia de Colombia, Vol. I*, COLCULTURA, Bogotá.
- ... 1978a, *Beyond The milky way Hallucinatory Imagery Of The Tukano Indians*, University of California, Los Angeles.
- SEARING, Roberto, 1980, "Heterogeneidad cultural en el noroeste de la hoya amazónica", en *Antropológicas, N° 2*, Sociedad Antropológica de Colombia, Bogotá.
- SEJOURNÉ, Laurette, 1959, *Un palacio en la ciudad de los dioses, Teotihuacán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- SCHINDLER, Helmut, “Petroglifos en el alto río Apaporis”, en *Actas del Congreso de Americanistas, vol. 42:271–275*.
- SIMÓN, Pedro Fray, 1981, *Noticias Historiales*, Banco Popular, Bogotá.
- SILVA, Eliécer, 1963, "Movimiento de la civilización agustiniana por el Alto Amazonas", en *Revista Colombiana de Antropología, Vol. XII*, Ed. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- ... 1965, "Antigüedad y relaciones de la antigüedad Chibcha", en *Revista Colombiana de Antropología, Vol XIII*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- ... 1968, *Arqueología y Prehistoria de Colombia*, Prensas de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.
- SPIX, Johann von y MARTIUS, Carl von, 1938, *Viagen pelo Brasil, 2 vol*, Imprensa Nacional, Río de Janeiro.
- STRECKER, Matthias, 1993, “Noticias internacionales”, en *Boletín N° 7: 7–18*; Sociedad de Investigación de Arte Rupestre de Bolivia –SIARB–, La Paz
- ... 1994, *id.* N° 8: 8–22.
- TASTEVIN, Constand, 1923, "Les petroglyphes de La Pedrera, río Caqueta, Colombie" en *Journal de la Societé des Americanistes, T.15*, Paris.
- TRIANA, Miguel, 1970, *La civilización chibcha*, Banco Popular, Bogotá.
- URBINA, Fernando – Jitoma Zafiana, 1975 "Un mito cosmogónico de los murui–muinane", en *Revista Ideas y Valores, N° 42–45:241–253*, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1977, "Un relato de los embera", en *Revista de Historia. N° 4: 24–31*, Villegas, Bogotá.
- ... 1982, Cuatro mitos de los Murui–Muinane, ORAM, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1986, "Un mito de la gente de murui: De cómo se crió Yarokamena", en *Revista Maguaré, N°4: 47–65*, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1986, *Amazonia: naturaleza y cultura*, Banco de Occidente, Bogotá.
- ... 1987 "Notas sobre un relato de curanderismo de la Gente de Murui", en *Boletín de Antropología, Vol. 6, N° 21: 160–197*, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- ... 1988, “50 fotografías”, en *Colombia Amazónica*, FEN Colombia & Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1992, *Las hojas del poder*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- ... 1992a, "Presagios de muerte – De cómo murió mi padre", en Revista *Maguaré* N° 8: 125–136, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1992b, *Arte rupestre en Colombia*, Exposición itinerante y catálogo, Banco de la República de Colombia, Pereira.
- ... 1993, "Mitos y petroglifos en el río Caquetá", *Boletín Museo del Oro* N° 30, pgs. 2–41, Banco de la República, Bogotá
- ... 1996. "Sobre viajes y mitos", Prólogo en Beatriz ALZATE, *Mensajeros del trópico Amazónico*, Ed. Informarte, Bogotá, y en Revista *Texto y Contexto*, N° 30, pgs. 122–134, Ed. Universidad de Los Andes, Bogotá. Estas ediciones están plagadas de errores. Ver mejor la editada en la serie de *Lecuras* correspondientes al curso de contexto <Mito, rito y arte rupestre amazónicos>, de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1997, "Un rito para hacer la paz. –¿Por qué los uitotos hacen *Baile-de-karijona?*?", en *Religión y etnicidad en América Latina*, t. II:79–127, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- WENDER, Win, filme *Las alas del deseo* (trad. esp.: *Tan lejos, tan cerca*).
- YÉPEZ, Benjamín, 1982, *La estatuaria múrui–muinane: Simbolismo de la gente uitoto de la Amazonia Colombiana*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (Banco de la República), Bogotá.
- ... 1984, "Notas sobre el maguaré", Revista *Maguaré* N° 2, pgs. 5–7; Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- ... 1987, "La música de los Murui–Muinane", en *Boletín de Antropología*, Vol 6 N° 21: 199–209. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- ZAFIROPULO, 1964, *Histoire de la Grèce a l'age de bronze*, Les belles lettres, Paris.

NOTA

En el texto se utiliza con frecuencia en algunas palabras del uitoto la letra / ĩ /; equivale a una vocal alta, central o posterior no labializada. En castellano: sonido entre / e / e / i /.



NOTAS COMPLEMENTARIAS

Los estudios han insistido exageradamente en la búsqueda de analogías para apuntalar tesis que benefician la idea de una homogeneidad cultural, la cual, si bien puede ser altamente probable, no se compadece con suficiencia de las variaciones locales. Un viraje en el enfoque permitirá tener una visión más realista acerca de la gran riqueza de pueblos y culturas que interactuaron en este gran escenario. En esto cuenta mucho el volumen de la información. Cuando se tiene poca se tiende a uniformar; cuando se cuenta con gran riqueza de material es necesario establecer diferencias para habérselas con el conjunto.

En cuanto a interpretaciones se refiere, las posiciones se pueden dividir en dos grupos: algunos juzgan a la otra cultura con los criterios con que analizan la propia; otros, en cambio, parten de una premisa con muy hondas raíces, toda vez que constituye la esencia del etnocentrismo: ésta afirma que los integrantes de las culturas diferentes, las llamadas aborígenes, sobre todo, se comportan mentalmente como niños, comparación que –por reducción al absurdo– lleva como corolario el tener a sus niños por infrahumanos estúpidos. La primera posición es, en el fondo, la única viable por cuanto quien juzga jamás se podrá descontextualizar totalmente de su propio ámbito cultural, sólo que, a fuerza de crítica y de aperturas humanizantes, en algunas culturas se ha logrado relativizar los propios valores, creándose así una dimensión de universalidad en donde queda englobada la cultura de la cual se parte y la analizada. Este ha sido el mayor logro intelectual y moral de la cultura occidental, si bien hay muchos que continúan dejándolo de lado; las exacerbaciones nacionalistas, por ejemplo, vienen amenazando esa espléndida conquista del espíritu humano.

Los petroglifos son balizadores de la inundación.--*--