

El paisaje que forma la Altillanura Disectada en el Alto río Vichada.



# LA TRADICION ORAL DE LOS GUAHIBOS, COMO FUENTE HISTORICA PARA LA INVESTIGACION ARQUEOLOGICA EN LOS LLANOS ORIENTALES

ALVARO BAQUERO

(1) Es interesante observar como la particular forma de historiar a través del mito funciona entre todos los grupos indígenas; cambiando, en ocasiones, el nombre de los personajes, en otras, la trama o los elementos. En fin, se recuerda la historia a través del mito. Este fenómeno indica, que desde el pasado, existen continuos y permanentes contactos entre los diferentes grupos indígenas que habitan el país. De otra manera no se puede explicar su universal forma de pensar, que además se observa en el marco ideológico de sus creencias y prácticas chamánicas; el uso de psicotrópicos; la astronomía; la economía y la riqueza de su conocimiento sobre la naturaleza física y social que los rodea.

(2) Sería conveniente o, incluso necesaria, la participación de un lingüista para analizar la lengua y así detectar aspectos relevantes al tema desde el punto de vista de esta disciplina; cabe recordar

Quiero expresar mis reconocimientos a los informantes Trejos Salcedo, Viejo Rubiano y Bernardo Gaitán, entre otros. Los mitos que se citarán a lo largo de este ensayo fueron recolectados en los idiomas guahibo y español con la ayuda de los citados informantes.

El presente ensayo metodológico es susceptible de ser puesto en práctica en regiones como la Orinoquia, la Amazonia, las Sierras Nevadas de Santa Marta y Boyacá y el Cauca, entre otras regiones, en la actualidad habitadas por indígenas. Consiste en integrar datos etnológicos y arqueológicos, utilizando, información oral y etnológica, resultado de la convivencia participativa entre indígenas e información arqueológica de un reconocimiento que realicé en la región del alto río Vichada en los Llanos Orientales <sup>(1)</sup>.

Teniendo en la mira esta propuesta con base en resúmenes de mitos y citas de historias de la tradición oral de los guahibos, nos permitiremos discutir el enfoque metodológico sugerido <sup>(2)</sup>.

Cuando se realizan excavaciones arqueológicas en regiones habitadas por indígenas surge el interrogante para el arqueólogo sobre las posibles relaciones del material cultural excavado con los actuales nativos; empero, pocos investigadores se han ocupado de este problema y, mucho menos en lo que respecta al método de integrar la arqueología y la etnología <sup>(3)</sup>.

El pueblo guahibo <sup>(4)</sup> está compuesto por un gran número de grupos y subgrupos que habitan en la Orinoquia, alcanzando una población de 20.000 habitantes, de los cuales cerca de 15.000 habitan en Colombia y 5.000 en Venezuela (Morey y Metzger, 1974). Estos grupos, que no conforman una unidad política, hablan una serie de variantes dialectales cuya dispersión y parentesco lingüístico aún no está del todo esclarecido; por lo pronto, se sabe que a esta familia lingüística pertenecen tres diferentes lenguas: el Sikuaní, el Hitnu y el Guayabero, y una amplia serie de variantes aún no muy bien clasificadas v. gr. amorúa, siripu, chiricoa, guahibo playero, entre otros. (X. Herrera y M. Loboguerrero, 1984: 59-62) <sup>(5)</sup>.

En la actualidad muy poco se sabe acerca de los grupos humanos que precedieron a los guahibos; pues la presencia de este grupo en la mayor parte de la Orinoquia, obedece a causas históricas y ecológicas que recientemente se han empezado a estudiar.

que el arqueólogo Donald Lathrap (1970) se apoya en información lingüística para reforzar hipótesis de tipo arqueológico sobre el origen de la cultura de selva tropical presente en la Amazonia y la Orinoquia.

(3) Sobre este tema se recomienda la lectura de la ponencia escrita por Alvaro Baquero al Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Uni-Tecnológica de los Llanos Orientales (agosto de 1988); y el libro de Ann Osborn, "el Vuelo de las Tijeretas" (1985). En estos ensayos se hace un recuento de las cuestiones formales que este tipo de metodología considera.

(4) Recientemente algunos autores se refieren a este grupo como Sikuanis. En la lengua guahibo sikueni jume, traduce, yo hablo sikuanis, siendo un término de autodenominación que utilizan. Sin embargo, desde la conquista y colonización de la Orinoquia los europeos les han dado el nombre de guahibos, término, que por cierto, puede ser una palabra que resulta de pronunciar en español otra autodenominación: "Wayapho jiwí", que traduce "gente de sabana".

(5) La pronunciación. Los fonemas representados por los signos a, b, c, d, e, f, g, i, j, k, l, m, n, o, p, s, t, v, w, y, se pronuncian como en español; los fonemas diferentes son: /ph/, fricativa bilabial, sonido que se pronuncia parecido a la f; /e/,

Por otro lado, la zona del Alto Vichada donde se realizó esta investigación también está poblada por comunidades de Piapokos que ocupan los territorios interfluviales comprendidos entre la margen derecha del río Vichada y las costas de los ríos Cegua, Cadá y Chupave, afluentes por la margen izquierda del río Guaviare; estos territorios se caracterizan por ser limítrofes entre el ecosistema de la selva amazónica y las sabanas de la Orinoquia; hecho que se refleja en la tradición oral de los guahibos.

Entre los guahibos se distinguen dos tipos de segmentos sociales que se denominan: Banda Local y Banda Regional; la banda local es, en principio, una unidad endógama basada en el matrimonio preferencial entre primos cruzados bilaterales (Morey 1970: 167 y 175).

La banda regional estaría formada por un conjunto de bandas locales entre las cuales existe una serie de lazos sociales, económicos, lingüísticos y geográficos. Estas bandas regionales tienen un sistema de emblemas que son en general animales, pero también pueden ser vegetales e inclusive actitudes; de esta manera tenemos que las principales bandas regionales de la zona donde se realizó la presente investigación son:

- /juatajuatabent/. "veradita". Graminae del río Muco.
- /itsopa/ . "leño" . Chaparro manteco; Byrsonia río Muco.
- /mája/ . guacamaya Alto río Vichada, Mataveni, Uvá y Guaviare

Cada una de estas bandas es conocida y nombrada por las otras bandas en relación al río más importante o una parte del mismo, que cruce su territorio. Sin embargo, no existen límites precisos a los territorios ocupados por cada banda y tampoco noción alguna de derechos establecidos sobre propiedad de la tierra y corrientes de agua. Los guahibos consideran que cualquiera es libre de ocupar y recolectar temporalmente comida en un territorio, pero al mismo tiempo reconoce la tendencia a permanecer dentro de su territorio. Estas bandas están desapareciendo y pocos son los informantes que recuerdan los nombres de las que han dejado de existir.

La etnohistoria documental <sup>(6)</sup> sobre la Orinoquia colombiana, reciente, es escasa; sin embargo, nos vamos a referir a esta para ir conociendo algunos de los resultados, por un lado y, por otro, para armar un marco que nos sirva de referencia. Nancy Morey (1975) afirma que la adaptación a los Llanos de los actuales guahibos plantea numerosos interrogantes que sólo pueden ser respondidos por medio de la investigación etnohistórica documental <sup>(7)</sup>. Se refiere al hecho de que durante el período prehispánico los guahibos eran grupos de cazadores, recolectores y agricultores (en pequeña escala), que habitaban las sabanas y bosques de galería ubicados en los territorios interfluviales de los grandes ríos. Los grupos achaguas, que eran los más fuertes en este ambiente, durante el contacto fueron prácticamente aniquilados pasando a ocupar los guahibos sus territorios.

La autora afirma que la historia temprana de los Llanos Orientales es compleja y sostiene, con base en fuentes documentales, que en la región existió un extenso sistema comercial. Esto sugiere que los llanos tienen una importancia para la historia cultural de Colombia mucho mayor que la supuesta hasta la fecha.

bocal cuyo sonido suena parecido a *i*; /r/, fricativa que se pronuncia como "rr"; /x/, glotal que se pronuncia algo más fuerte que la *j*; /ts/, labiodental.

(6) Se quiere aclarar que en nuestro medio el término etnohistoria ha sido utilizado para referirse a una disciplina cuyas fuentes son la historia y la etnología. La mayoría de los trabajos presentados bajo esa denominación, según el "etnohistoriador" Mariano Useche (1984: 69), consisten en elaboraciones de documentos preparados por misioneros, viajeros y funcionarios gubernamentales, sobre la vida de los indígenas durante los procesos de conquista y colonización. Todas estas fuentes son de origen europeo. De otra parte tenemos que la etnohistoria puede construirse a partir de fuentes orales provenientes de los grupos indígenas presentes en nuestro territorio.

(7) La tradición oral es también una fuente para la historia y con su ayuda se podrían despejar, por lo menos en parte, estos interrogantes.

Morey afirma que la complejidad sociocultural de los nativos de la región ha sido subestimada como resultado de la catástrofe demográfica a que dio lugar el contacto. Los primeros informes del siglo XVI, y de alguna forma los del siglo XVII, indican la existencia de grandes poblaciones a lo largo de los mayores ríos y tributarios, y aún en las regiones de sabana interfluviales. Mucha de esta gente fue aniquilada durante el contacto por una combinación de factores tales como enfermedades, guerras, reubicación y esclavización de los nativos que siguió a la intrusión de los europeos en los Llanos. Al respecto, dice que los mejores informes descriptivos datan del siglo XVIII; para ese tiempo la mayor parte de la desintegración cultural había ocurrido. Sin embargo, estos reportes alcanzan a mencionar aspectos que indican la antigua complejidad allí existente. Así mismo pone de manifiesto que en los llanos habitaban sociedades grandes, bien organizadas, en algunos casos bajo el dominio de un cacique poderoso, y también describe como hacia el siglo XVI, los guahibos, los achaguas y los sálivas, comerciaban intensamente hacia dentro y fuera de la Orinoquia utilizando la "quiripa" como medio de intercambio (Op. cit: 3-4).

Cinco mercados especializados son identificados en toda el área: i) Mercado tortuguero de los raudales de Atures y Maipures, en el Orinoco; ii) Mercado de pescado en los raudales de Atures; iii) Mercado tortuguero del Guaviare-Inírida; iv) Mercado de pescado en el norte de los llanos, cercanías del río Cojedes; v) Mercado del curare en el Alto río Orinoco. Es de anotar que los raudales de Atures y Maipures están mencionados en la tradición oral de los guahibos. En una versión del mito del árbol Kalivirnae, sobre el cual nos referiremos más adelante, se narra como Tsamani fue tragado por un gigantesco pez payara y la familia —chamanes— comenzaron a recoger piedras, para hacer atajaderos; por eso es que el río Orinoco (y todos los ríos grandes) tienen piedras que colocaron los brujos para atajar al pez payara y así se crearon los rápidos de Atures y Maipures. Como se sabe, en la localidad de Atures hay una serie de pictografías y petroglifos de origen prehispánico.

¿Dónde comienza la historia de una comunidad? Para el etnólogo la respuesta es difícil. Las comunidades de la Orinoquia son producto de un desarrollo histórico ininterrumpido que lleva miles de años; los antepasados de la gente actual llegaron a las selvas y sabanas del Orinoco hace más de cinco mil años; desde entonces se han sucedido los períodos húmedos y secos, las guerras, las migraciones, los cambios culturales y los sistemas de organización social; todo lo cual constituye historia.

Los guahibos usan la palabra "palibaisi" cuando hacen referencia a mitos e historias de la tradición oral; basta observarlos cuando recitan estos textos que fueron confiados a su memoria; el auditorio sigue inmóvil y serio la exposición del narrador. No hay ninguna duda que para ellos la tradición oral contiene palabras y significados que hacen revivir su pasado. Refiriéndose a este fenómeno Jan Vansina (1966: 24) argumenta:

“Estas palabras son venerables, ya que constituyen la llave del tesoro de las experiencias de antepasados que trabajaron, amaron y sufrieron en tiempos pretéritos. No hay, pues, duda alguna de que, para ellos, los mitos y las tradiciones son fuentes para el conocimiento del pasado”.

De otra parte, en la medida en que la etnología ha realizado estudios multidisciplinarios en áreas diversas del conocimiento indígena ha puesto en evidencia su veracidad y su coincidencia en muchos aspectos con la ciencia occidental; v. gr., los estudios de etnomedicina, etnobotánica y etnoastronomía, entre otros.

Para explicar la historia antigua según los guahibos habría que considerar los mitos de origen que relatan la creación del mundo <sup>(8)</sup>, tiempo durante el cual tienen su actividad creativa y transformadora Kuwei y los demás héroes culturales. Este es un tiempo sin dimensiones o límites determinables donde se narra la lucha de Kuwei en contra de la culebra Kuemi, la creación de la humanidad, y el relato de una serie de diluvios, uno de los cuales ocurrió después que los Tsamaniwi, o sea la gente lagartija, lograra tumbar el árbol que tenía la mayor parte de los alimentos cultivables, llamado Kalivirnae. “Estas historias de la creación del mundo se sabe que son al principio, las otras yo creo que son después del diluvio” (El Viejo Rubiano, Mamiyare).

La descripción del origen del mundo, según los guahibos, se hace retomando conceptos mencionados a partir de diferentes versiones mitológicas. Se seguirá este método, porque el conocimiento indígena sobre un tema en particular tiende a encontrarse disperso a lo largo de la tradición oral, sin que exista un mito que trate un solo tema.

### 1. Kuemi Palibaisi (resumen)

Según la tradición oral, Kuwei o Phurnaminali <sup>(9)</sup> es padre, esposo y líder de un grupo de seres creadores y civilizadores. Este supremo ser espiritual fue quien a partir de sus pensamientos creó el mundo y los cielos, el agua, los árboles y los animales; “también nos hizo a nosotros la gente” (M. Zethelios, 1976-80: 1-5; F. Ortiz, 1982: 97; Metzger y Morey, 1983: 200). Antes de Kuwei existió un señor de las tinieblas que era el que mandaba; nadie podía entrar porque “él ocupaba el Universo”; Kuemi, se llamaba este ser y se concibe con la forma de una gigantesca culebra (*Eunectes murinus*) que se asocia a la vía láctea.

Entonces un día Kuwei para liberar al mundo de este hambriento ser, se transformó en un pequeño insecto y logró pegarse al sexo de la hija de Kuemi que se llamaba Puakali o Maxunaxunali <sup>(10)</sup>. Una vez que Kuwei logra entrar a la casa de la culebra y casarse con su hija, suceden una serie de eventos en los que también participa la mujer de Kuemi, que se llamaba Yaniluwa, Tenteluwa o, Tsikiriri madre de todos los animales ponzoñosos (alacranes, culebras, arañas, hormigas). Un día un hijo de Kuwei por llegar a la casa en forma de lapa es comido por Kuemi, la culebra; entonces Kuwei, a partir de dos pedacitos de carne sobrados de su hijo, crió dos polluelos de águila que hizo crecer hasta grandes proporciones para que elevaran al cielo la monstruosa culebra que impedía la salida de la humanidad.

(8) Algo similar sucede en la cultura occidental en el tratamiento y consideración de lo que tradicionalmente se conoció como la Historia Sagrada.

(9) Los cubeo y las tribus de habla arawak del área (noreste de Amazonas) comparten Kuwai (Goldman 1963: 225).

(10) /maxunaxunali/ es el apodo que se coloca a los enemigos que buscan venganza.

Con el propósito de hacer salir a Kuemi de su cueva, Kuwei creó la hormiga bachaco (*Attalea* sp.) y cuando Kuemi se estiró a comer hormigas dejó la huella llamada “Kuema namuto”, “el camino del culebro, un reguero de estrellas en el cielo que también se llama Camino de San Diego”. —La Vía Láctea— (Informante, San Vicente del Cadá, 1983). En ese momento, del cielo cayeron las dos águilas, y con sus fuertes garras agarraron a Kuemi y se lo llevaron al cielo<sup>(11)</sup>. En la mayoría de las versiones de esta historia, a partir de este momento se inicia una pelea motivada por el deseo de venganza por parte de Tsikiriri y Puakali hacia Kuwei. La suegra es comida por los peces caribes en un pozo de agua, una trampa que le preparó el yerno. Entonces queda sola Maxunaxunali, quien descubre todo lo sucedido y con un hueso de la cadera, petumatacipa, único resto que dejaron de su madre los voraces peces, cortó una pierna a Kajuyali —Orión—, otro hijo de Kuwei, quien recogió la pierna cortada y lanzándola al agua creó con ella el bagre rallado /bunujo/, y luego se sentó en el borde de la canoa con una sola pierna. Este héroe, por llamarse yavi o yali, se considera que es un jaguar. Entre los guahibos este personaje es el creador del chamanismo.

Las Rocas de Santa Rita, localizadas en el actual municipio de Santa Rita, sobre las costas del río Vichada, según la tradición oral de los guahibos corresponden a la canoa petrificada que Kajuyali (Orión) usó para sembrar todas las clases de pescado que viven en los ríos. Kajuyali hizo la canoa en la que iba a cada pozo de agua haciendo los pescaditos; después creó el valentón, el pez aguja, la cachama, el yaque y la payara. Esto lo hizo antes que le cortaran la pierna. Algunos informantes sostienen que en estas rocas se encuentra material cerámico.

Según una versión, el águila después que se comió la serpiente Kuemi, La Vía Láctea, le siguió gustando la carne humana; Kuwei había hecho un caserío muy grande y el águila por la noche aterrizaba en el pueblo y se comía la gente. Entonces Kuwei mató la enorme ave y al caer el águila en la región que, hasta entonces era monte, “lo espachurró pues su pecho era de acero y así aparecieron las sabanas entre la selva”.

De esta manera Kuwei liberó al mundo de Kuemi, pero todavía no existía la humanidad.

## 2. Matsuldani Palibaisi (resumen)

De acuerdo con una versión, el intento por parte de Kuwei para crear la humanidad implicó tres ensayos: primero hizo una figura de barro que por la lluvia se desmoronó; en el segundo intento hizo figuras de cera de abejas, que se derritieron con el sol; y en el tercer intento hizo una figura femenina de una madera dura que no tenía vagina solo después de que ensayaron otros animales, y el Kutsikutsi —*Photos flavus*— logró copular con la figura y comenzó la reproducción sexual. (Metzger, Morey, 1983: 200).

Según otra versión, la creación del hombre implicó tres intentos fallidos; primero Kuwei fabricó una mujer de palo, luego una de barro y finalmente una de cera:

(11) Es importante resaltar la presencia de este mito en el Orinoco. Como se sabe, esta historia se encuentra presente en la estatuaria de San Agustín, y entre las culturas peruana y mexicana.

“La mujer que había hecho de barro no servía para todos los oficios, no podía tocar agua porque se derretía, pero entonces podía hacer casabe; la de cera no servía para vainas calientes pero sí servía para sacar agua, pero no podía salir al sol ni tostar casabe; la mujer de palo no podía acercarse a la candela, un día se arrimó y se quemó y no quedaron sino las cenizas, entonces su hijo Matsuldani le dijo:

— papá si usted quiere gente yo lo llevo donde hay gente.

— Entonces Kuwei hizo caso, y se fueron buscando una loma donde se viera lejos. Entonces Matsuldani, zapateando fuertemente, hizo venir la brisa /jowibo/ derecho del cielo /itaboxo/, y de la superficie de la tierra salió el arco iris /arabalibo/ y también comenzó a salir gente, que brotaba en forma de pescado y al ir cayendo y golpeando el suelo se transformaban en humanos y salió tanta gente, que Matsuldani los dividió organizándolos en tribus, con ello dando origen a las variadas lenguas que existen en la región” (Trejos Salcedo, Mamiyare)<sup>(12)</sup>.

Es interesante anotar, como se puede observar a lo largo de este mito, que el pensamiento guahibo está estructurado en forma dual. Por ejemplo: barro-agua, leña-candela, cera-calor.

### 3. Matsuldani Palibaisi (resumen)

Esta versión es una mezcla de cuestiones contemporáneas con forma de mito tradicional, en la cual se entrelazan realidad y ficción, para explicar las diferencias culturales entre los guahibos y los de origen europeo.

Narra como Kuwei tenía varios hijos y en una ocasión Matsuldani mandó a preparar yopo y kapi, y se emborrachó y vomitó pura sangre; y se fue hacia abajo e hizo una laguna donde había toda clase de animales y en esa laguna empezó a lavar a la gente. Una gente se bañaba mientras que otra no. Por eso cambiaron mucho las costumbres, entró la civilización y apareció otra gente que ya no se parece a los indígenas.

Matsuldani después de eso mandó a construir un corral porque pensaba que iba a llegar el ganado y había que curarlo y necesitaba una casita cuadrada con corral. Enseguida una gente obedeció y otra siguió construyendo camareta para moquear y salar pescado y carnes de monte. El blanco hizo caso y por eso tiene ganado y el indio no obedeció, y por eso no tiene (ganado) (Viejo Rubiano).

### 4. Tsawaliwali Palibaisi (resumen)

Los guahibos actuales tienen una idea clara de sus territorios ancestrales, de sus obligados desplazamientos y de sus procesos migratorios; hecho que se resalta a lo largo del siguiente mito que describe el territorio ancestral.

Existe una culebra aliada de los chamanes que habita en las partes profundas de los ríos y lagunas. Los chamanes acostumbran citar la poderosa fuerza mágica de este animal emparentado con jomowabi, culebra güño; dicha culebra mítica se llama Tsawaliwali y simbólicamente se relaciona al territorio.

(12) Esta última versión se asemeja a la recogida por el etnólogo norteamericano R. Wright entre los Baniwa del Alto río Negro. En este grupo son los tres hijos de Kuwai, quienes crean los hombres. (Comunicación personal, 1983).

Tsawaliwali fue creada por Yamaxëne, el señor trueno. Se dice que primero no existían los ríos y “Tsawaliwali empezó a abrir caños y ríos, esa culebra es como una jomowabi (*Eunectes murinus*), así era ese abuelito”. Esta formó los ríos que cruzan el territorio tradicional guahibo; dice el mito que unos niños encontraron un Tsawaliwali pequeño y lo criaron como a un hijo. Pasó el tiempo y Tsawaliwali creció y cuando eso el papá ya estaba viejo y Tsawaliwali se lo comió. El viejo quedó dentro del estómago de la culebra y pensando le daba órdenes; “el espíritu nada más le daba órdenes a la culebra y le decía vamos por allá, entonces fueron haciendo los ríos Vichada, Meta, Guaviare y Orinoco, caminaban por ahí, formando los ríos y lagunas, eso decía la gente”. La culebra se orientaba con el espíritu del viejo; después de un tiempo volvieron al sitio de origen; el viejo rajó el estómago de Tsawaliwali y se salió; desde entonces Tsawaliwali se fue para el agua a donde vive permanentemente. Se dice que el chamán con la ayuda de yopo y capi puede ver a esta culebra mítica y utilizar su energía para curar o matar (Bernardo Gaitán, Guacome). Este mito también ubica a los guahibos dentro de un espacio geográfico definido en los Llanos.

### 5. Kalivirnae Palibaisi (resumen)

El mito del árbol Kalivirnae es quizás la historia más popular entre los guahibos, los cuales consideran que en la tierra antes que se tumbara este árbol todas las cosas permanecían. Los hombres, los animales y las plantas eran inmortales; pero a partir del momento en que los hombres lograron tumbar este árbol todos se mueren. La mayoría de las versiones narran que Palemekune y su mujer dieron a los hombres, además de las herramientas y hachas para tumbar el árbol, tres envueltos que contenían la oscuridad para hacer la noche; la lluvia y el viento; y el zancudo; este último asociado a las enfermedades. En el momento que los hombres abrieron dichos envueltos desencadenaron con ello el inexorable pasar del tiempo que conduce a la muerte.

Cuando derribaron el árbol la gente empezó la tumba para sembrar el Conuco, porque habían conseguido las hachas; entonces salieron a sembrar las sementeras, y cuando todos habían sembrado, un señor llamado Nakuani (nakua es tierra o región) dijo: “Ya tenemos de comer, ya no nos falta nada, ahora voy a hacer crecer los ríos para que nosotros podamos comer carne, pero tenemos que buscar una banqueta alta... el señor Nakuani dijo un rezo y empezó a llover y cayó tanta agua que los animales comenzaron a subir amontonados a las banquetas hasta quedar atrapados y así la familia de éste señor pudo cazar venados, picures, lapas y toda clase de animales”.

Al segundo año de haber tumbado el árbol llegó el señor Guanelerru y también se puso a tumbar monte, entonces la gente le tenía envidia a ese señor; “...ese hombre para que está tumbando monte si no tiene semilla, para que tumba, eso decían a sus espaldas...” después de la quema todos estaban sembrando y este señor no tenía de donde coger semilla “...el recogía en un canasto la sobra de las semillas de los otros y eso era lo que sembraba”; de esos sobrados el recogía con

oración, con fe, para que lo que sembrara no perdiera nada y así logró una buena yuquera, y en cambio los que sembraban buena semilla no se les daba bien. Después el señor Guanalerru consiguió mujer; "...ahí fue cuando hubo la anegación, a todas las gentes se les anegó y perdían los conucos, pero como este era más sabido tenía su sementera en una banqueta y no le pasó nada, en cambio los otros perdieron todo".

Por último, la historia del árbol Kalivirnae describe la subida al cielo de la familia de Tsamani después de la conquista de la agricultura. Para ello, siguieron una estricta dieta, continencia sexual y bailaron largamente el Jalekuma consumiendo yopo y kapi; dicha danza se baila abrazados los hombres, mujeres y niños formando un gran círculo. Este baile es un ritual de paso que consiste en realizar un entierro secundario al año de fallecida la persona; primero se sacan los huesos, se lavan y pintan de rojo con colorantes extraídos a partir del achiote (*Oxi orellana*); luego se introducen en una tinaja de barro y se realiza un segundo enterramiento, el rito se llama Itomo y lo celebra el grupo local. Los familiares del muerto se encargan de hacer los preparativos.

Foto No. 1. Baile del Jalekuma



Son varias las cosas a resaltar del anterior mito:

— En primer lugar se observa que el baile cogidos de la mano o de los hombros, mientras se consume yopo y dana, una bebida alcohólica, está asociado a la posibilidad teórica de entrar en contacto con el mundo del cielo, al que también se llega con la muerte. Así pues, entre los guahibos existe una estrecha relación entre el baile del jalekuma, la muerte y el viaje al cielo de las almas de los muertos (ver foto No. 1). También se desprende de lo anterior que los dioses o héroes culturales habitan en el cielo, en las estrellas, como es el caso de /Ibaruova/ estrella Vega o Constelación de Berenice, /Ivinai/ la Constelación de las Pléyades, /Tsamani/ Constelación de Delphinus, /Kuemi/ la Vía Láctea y otros. De esta manera el cielo sirve de medio mnemotécnico para recordar la tradición oral<sup>(13)</sup>; el mito se recrea y se vive a través del ciclo astronómico anual, del ciclo de actividades socioeconómicas, de los ciclos de la flora y la fauna, todos los cuales, a su vez, están sujetos a los cambios estacionales ocasionados por el invierno y el verano, que tomados en conjunto, forman el año.

— Lo más importante en la descripción que se ve a través del mito de Kalivirnae, es la estrecha relación conceptual entre tiempo, ciclo biológico de los cultivos y el ciclo de las actividades socioeconómicas.

— La cronología en la descripción de varios diluvios. A este respecto, cabe recordar que estudios palinológicos de Wijmstra y Van der Hammen (1966) realizados en la Laguna de Agua Sucia, al sur de San Martín, Meta (que cubre los últimos 6.000 años del Holoceno), muestran que hubo en los llanos cambios sucesivos de vegetación abierta de sabana a bosque arbóreo. Algo que debe tenerse en cuenta para Agua Sucia es que los últimos 2.000 años muestra un crecimiento relativamente sostenido del bosque; en otras palabras los estudios palinológicos confirman la existencia de varios períodos en los que se han alternado épocas muy húmedas y secas. Llama la atención que recuerdan más los guahibos los períodos húmedos que los secos. Según la arqueóloga y etnóloga B. Meggers (1975: 58) es posible que desde la llegada del hombre a la Orinoquía y Amazonia, este episodio de sequía y humedad se haya manifestado dos veces.

— La insistencia en la enseñanza de que las mejores tierras para cultivar se encuentran ubicadas en las escasas tierras altas o banquetas, a la orilla de los caños, lagos y ríos. Es importante aclarar esto porque en las zonas de inundación de los ríos se puede sembrar pero corriendo el riesgo de que la creciente ahogue los cultivos antes del tiempo de cosecha. Según el agrónomo Mario Mejía, el 80% de los Llanos corresponde a sabanas naturales y el 20% restante está cubierto de bosque de galería que por regla general crece a la orilla de los caños y ríos. De esta última porción, apenas 5% son tierras aptas para la agricultura, pues la mayor parte del bosque está sujeto a inundaciones estacionarias (comunicación personal, 1984). Este dato es importante en futuras investigaciones arqueológicas en los Llanos, en tanto que, por regla general, estos escasos suelos agrícolas históricamente han sido utilizados y por esta razón siempre se encuentran cerca a ellos vestigios arqueológicos (ver A. Baquero 1984, mapa No. 5).

(13) Los medios mnemotécnicos. Con el fin de retener las tradiciones los indígenas utilizan a menudo ciertos objetos materiales que pasan de generación en generación; ciertos recuerdos que facilitan la memoria de una tradición están sugeridos en ellos como sucede con el templo kogí, la arquitectura de la maloca en el Amazonas (y muchos otros objetos). En el caso de los guahibos, el paisaje llanero y los astros con sus particularidades obran de medio mnemotécnico para recordar la tradición oral.

— La utilización de las semillas de yuca más imperfectas, es una costumbre que los guahibos aún practican; pues se piensa que al sembrar con fe se dará buena la cosecha. Los guahibos creen que a través de la “fe” se puede ejercer influencia sobre el comportamiento de la naturaleza.

— Casi todas las versiones de la historia del árbol Kalivirnae concuerdan en afirmar que la ubicación del tronco petrificado de este árbol se encuentra en el río Sipapo, afluente del Orinoco por su margen izquierda; a continuación se quieren citar cuatro observaciones que hacen que miremos con atención el mencionado río.

1. Este río está ubicado relativamente cerca de la región del alto río Orinoco y alto río Negro.

2. El afluente más importante del río Sipapo se llama Guayapo, es posible que este nombre guarde relación con una de las autodenominaciones de los guahibos: Guayapho Jiwi (gente de sabana).

3. Es importante recordar lo que la arqueología y la botánica afirman sobre esta región. De acuerdo con el arqueólogo D. Lathrap (1970):

“Para el primer milenio antes de Cristo florece en el área del Río Negro orinoco una cultura de selva tropical, que luego difunde lo que se ha llamado el estilo Barrancoide por toda la cuenca del Orinoco-Amazonas, llegando hasta la planicie peruana” (Lathrap, 1970: 127); citado por C. Domínguez, 1981: 87.

Así mismo, los botánicos Vavilov (1951) y Sauer (1952) ubican a esta región dentro del área de domesticación de la yuca brava (del género *Manihot*); asociada a la cultura de selva de las llanuras tropicales de Colombia y Suramérica.

A este respecto, en una versión del mito de Kalivirnae, el citado nombre del río es Mabitomene, y este nombre corresponde al que los guahibos dan al río Negro. Valdría la pena explorar esta región en busca del tronco petrificado del que habla la tradición oral, pues la mayoría de los informantes se refieren al lugar como un sitio puntual. Por último, esta región toma mayor interés si consideramos que recientemente (1984) una universidad norteamericana estuvo investigando la Meseta de Tepui, un cerro de 2.000 metros de altura ubicado en las proximidades del alto río Orinoco y alto río Negro, en el lado venezolano, que es una especie de Isla Galápagos terrestre por encontrarse allí numerosas especies de flora y fauna exclusivas del lugar (Revista Newsweek abril 16 de 1984: 53-54).

4. Los sálivas también hablan del árbol de Kalivirnae; esta anotación tiene que ver con el hecho que durante la Conquista y Colonia, por haberse aliado los guahibos y los sálivas, estos últimos enseñaron la agricultura a los guahibos.

## 6. Namokaikaba Palibaisi (versión completa)

La siguiente versión mitológica da cuenta de la batalla que llevaron a cabo los guahibos en contra de los españoles durante la Conquista; el mito se refiere al conquistador con el nombre de Namokaikaba. Sobre la traducción de esta palabra se puede decir que tiene que ver con zorro (namo); el señor Zorro.

En la medida que el conquistador usaba armadura y montaba a caballo podemos suponer, como ocurrió en el resto de América, que los indígenas de los llanos fueron sorprendidos por los europeos. Uno de los aspectos que más despertaron su curiosidad fue averiguar la mortalidad o no del conquistador europeo. Obsérvese cómo este mito narra paso por paso el proceso usado para averiguar este dato tan importante y las tácticas seguidas en esta guerra.

“Esta es una historia no muy pasada, es después de otros casos que pasaron estos. Es la historia de un hombre que no le entraba nada, podía ser bala, no le entraba.

Una vez habían dos hermanos que trabajaban por ahí, en un sitio y otro. Por el camino se encontraron con una viejita, era la esposa de Namokaikaba, ella seguramente fue robada cuando estaba puro chiquita, y ella hablaba guahibo, pero ella tenía una costumbre que no era de ellos, era que ella hacía todo con la lengua no con la mano, ella sacaba la lengua y así hacía casabe. Así lo pasaba todo por encima para hacer la torta de perry.

Bueno llegaron los dos muchachos y uno le dijo:

— Abuelita danos casabe que traemos mucha hambre.

La viejita les respondió:

— No les puedo dar casabe porque fíjense como lo estoy haciendo, si lo comen se mueren o los mata el señor Namokaikaba. Ellos hicieron señas entre sí y se fueron, al salir les dijo la abuelita:

— Miren nietos, no vayan a molestar a ese hombre que Uds. van a ver pasar por ese camino.

Bueno el mayor ya tenía como más paciencia, más respeto y el más muchacho no hizo caso. - El señor Namokaikaba estaba atajando una manada de saínos, estaba flechando y gritaba solo:

— ¡Allá va el animal, atájenlo eso!

Gritaba solo, —a los espíritus que le estaban ayudando—, el era como un animal que piensa distinto a un cristiano, entonces el muchacho le contestó:

— ¿Qué fue?

Al viejo Namokaikaba no le gustó y se vino y les preguntó:

— Uds. ¿qué vienen a hacer aquí?

El muchacho de una vez le tiró un puyazo pero no le entró, entonces Namokaikaba si le tiró y de un solo puyazo lo mató. Entonces el mayor se fue y llegó al pueblo y contó que habían matado al otro muchacho y que eso pues era un camino real, donde pasaba mucha gente. Salieron porque ese camino era importante para llevar a vender muchas cosas, como ir de aquí a Orocué. Bueno, esta vez salieron puros hombres brujos, iba el hombre que se había escapado y él les mostró el sitio:

— Aquí fue, dijo.

Ellos dijeron:

— Vamos sigamos y a la vuelta entramos (a la casa de Namokaikaba). —Ellos fueron y al regreso un grupo de ellos entró—, y eso había colgados muchos animales muertos, habían de todas las clases que había matado ese señor Namokaikaba.

Bueno un brujo pidió carne y le dijo:

— Abuelito deme de esa carne, —y Namokaikaba le dio un pedazo de lapa—, claro que como era un brujo el otro se dio cuenta de las intenciones y le dijo:

— Gracias, más adelante me lo comeré y como para que no sospechara pidió otro pedazo y así, y no se los comía sino que los tiraba a un pozo. Así el brujo supo como era el señor Namokaikaba.

Bueno eso siguieron hasta que amaneció y así se sentaron y se oían los gritos del señor Namokaikaba como los de una persona, era un grito muy agudo como “oooy, oooy”. - Ellos entre sí se decían:

—No vaya a contestar ninguno, porque si alguno contesta nos acaba aquí ese señor—, decía un viejo brujo. Un muchacho no hizo caso y contestó:

— Oooy, aquí estamos nosotros.

Entonces Namokaikaba soltó un puyazo, así sin ver sino al rumbo y eso la puya esquivaba árboles y llegó y eso que el muchacho estaba acostado, llegó la puya y se le clavó en la nuca. El muchacho no dijo nada, de una vez cayó muerto, en eso llegó Namokaikaba diciendo:

— Aquí vengo por una danta que yo maté; y se la terció, una pata al hombro y otra a la espalda y se lo llevó; ahí fue cuando los brujos se pusieron bravos y dijeron:

— Ese señor nos está acabando a todos y se fueron de regreso para el pueblo, allí se reunieron puros brujos, había una multitud como de 100 brujos, eso venían de todas partes, era como que volaban, se convirtieron en vampiros, como los hombres antiguamente volaban. Se reunieron todos los brujos a matar el hombre de hierro. Un brujo voló, alzó vuelo para ver si estaba el señor Namokaikaba y dijo:

— Sí, si está.

Y eso fueron, entonces, ellos llevaban hartos manojos de puyas porque Namokaikaba les iba a disparar tiros, pero los brujos con su poder los tiros no les hacían nada, se quitaban. Hoy en día hay pocos brujos, ya no es lo mismo como antes.

Llegaron a un sitio alto donde se divisaba lejos. Entonces se pusieron a sorber yopo, eso duraron tres días y dos noches sin comer nada. Ya estaban pero eso si como una pluma de la rasca de yopo, como un animal distinto era Namokaikaba. Entonces los brujos se volvieron invisibles. —Namokaikaba estaba ensartando puyas, el sabía las intenciones de los brujos—, y cuando llegaron uno de los brujos gritó:

— ¡Abuelito aquí venimos a visitarlo! - Ellos sabían que Namokaikaba no le gustaba que lo gritaran, entonces Namokaikaba dijo:

— Espérense primero que yo voy a hacer el tiro - entonces Namokaikaba tiró a lo alto, eso subió altísimo y volvió y cayó, pero no pasó nada, le hizo por otro lado, shhhh, pero tampoco, entonces hizo tres tiros y, nada y, dijo:

— A van a ver esta gente.

Entonces los brujos empezaron a tirar puyas, eso no le entraban, pero eso seguían tirando puyas, pero después siempre cada puya iba haciendo mas delgadito el hierro, después de muchos días, por fin le entraron las puyas y se murió. Cuando cayó el Namokaikaba gritó, y el

grito se elevó al cielo, como un pájaro, y la viejita seguramente lo oyó y se lo llevó. Ellos no se acordaron en ese momento de la viejita y eso seguramente se la llevó, eso no supieron que pasó, no la encontraron a la viejita.

Cuando Namokaikaba gritó, contestaron palos de muchas clases de yerbas, ramas, eso dizque decían:

— joi, joi, joi, joi!

Entonces los brujos se convirtieron en forma de gabanes y alzaron el vuelo, la familia de Namokaikaba los iban siguiendo. Entonces los gabanes tomaron tierra, se convirtieron de nuevo en brujos, cogieron otra vez su figura, pararon, entonces sintieron que la familia de Namokaikaba ya estaba cerquita, entonces ellos se metieron debajo de la tierra, se fueron al fondo y caminaron por debajo de la tierra, salieron por allá a ver si podían despistar a la familia de Namokaikaba, pero ellos hacían lo mismo que iban haciendo los brujos, por el aire, por debajo de la tierra, eso los seguían. Entonces los brujos se volvieron como gente. La familia de Namokaikaba los seguía como una manada de tigres los iban siguiendo, entonces los brujos se convirtieron en tijeretas, y alzaron vuelo. Entonces ellos se regaron así. Ahí fue cuando despistaron a los de la familia de Namokaikaba porque eso cogieron para todas partes, para aquí, para allí, y eso se confundieron todos, y así fue como se salvaron los brujos, y mataron al señor Namokaikaba, al hombre de acero. Donde los brujos no lo hubieran matado eso tampoco habríamos existido nosotros, por medio de esos brujos estamos viviendo también nosotros. Porque dicen que este Namokaikaba nos hubiera acabado a todos todos” (Bernardo Gaitán, Guacome).

Para concluir este ensayo nos vamos a apoyar en el trabajo realizado por el etnólogo Meno Oostra (1979); en especial el marco teórico en que se basa para hacer su análisis sobre la etnohistoria de los grupos indígenas que habitan el río Miritiparaná en la Amazonia.

— La transmisión de la conciencia histórica.

En la conciencia histórica presente en la tradición oral de los grupos indígenas se distinguen dos aspectos: el contenido, o sea la conciencia histórica que tiene una sociedad, y la forma en que ésta es transmitida de una generación a otra. Como aspecto principal se considera el primero, y el segundo como secundario.

La conciencia histórica se define como un conjunto de nociones desarrolladas a lo largo del tiempo. En suma, es la experiencia que tiene un pueblo de su pasado, y la manera como él mismo se ubica dentro de la historia.

— Función de la conciencia histórica.

Para la sociedad que la conserva, la conciencia histórica no tiene una función meramente decorativa o simbólica, ni tampoco una función abstracta como la de mantener la “identidad étnica”.

El papel principal que cumple la experiencia histórica para una sociedad, es ser fuente de enseñanza para resolver sus problemas concretos actuales; en especial, aquellos concernientes con las relaciones de explotación económica y cultural a que está sometida. La experiencia histórica es, fundamentalmente, una experiencia de lucha,

recuerdo de una serie de tácticas empleadas contra los enemigos, de errores cometidos, de éxitos obtenidos. Un pueblo cortado de su experiencia histórica es un pueblo novato, inexperto contra las maniobras de sus explotadores y de las tradiciones que se dan entre ellos mismos (Op. cit: 7).

— La historia objetiva.

La "Historia objetiva" no es lo mismo que la "conciencia histórica"; la segunda es reflejo de la primera en la conciencia social. Este reflejo no siempre es exacto, existe siempre una contradicción entre el ser social y la conciencia social, en la cual el primero impone limitaciones a la segunda. Una sociedad nunca se ve a sí misma tal como "realmente" es, sino que hay deformaciones. La tradición histórica conservada en la tradición oral de una comunidad, no corresponde totalmente a la "historia objetiva". Vamos a examinar brevemente esta contradicción que está presente en todos los resúmenes de los mitos citados en el presente ensayo.

— Los mitos de origen.

Estos mitos, evidentemente se fueron transformando y/o formando "a posteriori", durante el tiempo histórico. Las relaciones fueron trasladadas por la conciencia social, de un presente histórico, a un pasado mítico, para justificarlas y explicarlas. Visto así, hay mitos que son una proyección de situaciones actuales. En ellos se plantean en especial dos problemas: la relación de la comunidad con el medio ambiente y, la existencia del blanco. Pero la naturaleza de esta proyección puede ser objeto de análisis en otro estudio (ver resumen de Matsuldani Palibaisi, Kuemi Palibaisi, Kalivirnae Palibaisi) <sup>(14)</sup>.

Resumiendo: la contradicción entre la "historia objetiva" y la "conciencia histórica social" se manifiesta en la existencia, en esta última, de dos tiempos: el tiempo mítico, que se caracteriza por no tener límites temporales definidos, que constituye un "recuerdo histórico" cargado de simbolismos, siendo en ocasiones una proyección mental hacia el pasado de situaciones presentes; y el tiempo histórico, que contiene hechos reales, mas o menos deformados, de un período más reciente.

Acerca de lo dicho anteriormente, sobre la dicotomía entre la "verdad histórica objetiva" y la "conciencia histórica" de las comunidades, podemos concluir que, en líneas generales, esta contradicción se hace mayor a medida que se trata de épocas más antiguas.

Acerca de hechos recientes, la información no admite dudas, ya que existen testigos presenciales de ellos; por tanto, de los últimos ochenta años, es posible obtener la "historia objetivamente cierta". Para este período no hay contradicción entre los hechos y su reflejo: el recuerdo. La gente recuerda a Barrera, el esclavizador de indígenas para la cauchería, que describe José Eustasio Rivera en su novela *La Vorágine* (1922-1925).

Antes de que comenzara el negocio del caucho, existía un comercio en los Llanos cuyo centro era la localidad de Orocué sobre el río Meta. Todos los guahibos llevaban mercancías (hamacas, resinas, pieles, plumas, etc.) a esta localidad.

Los ataques de los cazadores de esclavos se pueden situar entre 1700 y 1800 (según el etnohistoriador M. Useche, 1987). La historia de

(14) La tradición histórica o conciencia social de los grupos actuales de la Orinoquía y la Amazonia se conservan solo en parte. U'wa de la Sierra Nevada de Boyacá, grupo Chibcha, la etnóloga Ann Osborn (1985: 18) discute los problemas que surgen al pretender usar la tradición oral como fuente histórica para la arqueología. Argumenta que la utilización de datos actuales para interpretar datos del pasado tiene sus riesgos, como por ejemplo, el enorme espacio de tiempo indefinido y la flexibilidad del ajuste cultural a distintas influencias. Sin embargo, en la cultura objeto de este estudio, se pueden detectar estructuras de pensamiento que son resistentes al cambio social. En gran parte, éstas se muestran en el cuerpo de los mitos y en las relaciones sociales de la gente actual, quienes todavía relatan los mitos y practican algunos de los ritos correspondientes.

los caribes es contada con lujo de detalles y con una precisa localización. No se conservan nombres de los caribes, pero sí de los capitanes guahibos que lucharon contra ellos. En los episodios de guerra, se nota cierto papel del chamanismo, cosa que no ocurre en absoluto en épocas más cercanas (p. ej., la lucha contra Barrera).

Existen datos fragmentarios, pero detallados, sobre la localización de las distintas tribus y grupos a lo largo de los ríos, antes de la presencia de los blancos. En numerosos relatos sobre guerras y conflictos entre ellos, se alternan los métodos de guerra material con magia: un ataque con puya (flecha) provoca una represalia con enfermedades provocadas al enemigo por el chamán. A nuestro juicio, esto indica un mayor apartamiento de la "historia objetiva" y un mayor grado de elaboración cultural de los recuerdos. Muchos caudillos se conocen por su nombre, pero se confunden los personajes, los lugares, aun las tribus en cuestión. Lo que se recuerda con más exactitud, son las artimañas ejecutadas (ver el mito de Namokaikaba).

La contradicción entre "historia objetiva" y "conciencia histórica" se hace completa si nos remontamos en el tiempo, a una fecha imposible de situar, en la cual la "gente Tsamaniwi" tumbó el árbol de Kalivirnae; mas allá, estamos en pleno tiempo mitológico; hasta allí alcanza a llegar la tradición histórico-oral. Sin embargo, a través de los ejemplos se puede apreciar que se hace referencia a ciertos hechos reales (diluvios, origen del chamanismo, etc.).

Como se observa en los ejemplos descritos, una de las cuestiones de la tradición oral que permite que sea utilizada por la arqueología es la parte que hace referencia a sitios geográficos y, a antiguas ocupaciones. Además, al hacer referencia a sucesos que ocurrieron cientos de años antes de la conquista, se remontan más atrás que cualquier fuente escrita. Por otro lado, estos "sucesos", mitificados, están relacionados con el material arqueológico que se encuentra en los Llanos y el resto del país. V. gr. la lucha de Kuemi la culebra en contra del águila, o el chamán que al mismo tiempo es un jaguar llamado Kajuyali, simbolizado por la constelación de Orión, entre otros ejemplos<sup>(15)</sup>.

"Mi relato será fiel a la realidad o, en todo caso, a mi recuerdo personal de la realidad, lo cual es lo mismo" (del cuento de Ulrica - J. L. Borges).

#### BIBLIOGRAFIA

Arias de Greiff y Reichel, E. (Editores). 1987 *Etnoastronomías Americanas*. 45º Congreso de Americanistas. Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Baquero, A. 1981 "Los Guahibo del Vichada, Historia de una Conquista". Tesis de Grado Universidad de Los Andes, Bogotá.

1984 "Reconocimiento arqueológico en el Alto río Vichada". Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República, Bogotá, S.P.

(15) Sobre este tema se recomienda el trabajo del profesor G. Reichel-Dolmatoff sobre la iconografía presente en las piezas de orfebrería del Museo del Oro de Bogotá, 1988.

1985 La Astronomía entre los Sikuaní (Guahibos) del Alto Vichada. Informe final presentado a Colciencias y la Universidad Nacional. Bogotá, S.P.

1988a Espacio y tiempo entre los guahibos. Ponencia presentada al 46º Congreso de Americanistas. Amsterdam, Holanda.

1988b La otra opinión. Ensayo sobre la tradición oral de los indígenas como fuente histórica para la arqueología y la historia de los Llanos. Ponencia al Simposio Internacional de Historia de los Llanos Colombo-Venezolanos. Villavicencio, Meta.

Herrera Xochilt y Loboguerrero M. 1984 La investigación lingüística en los Llanos Orientales de Colombia. "Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Orinoquia", ICFES serie de memorias de eventos científicos colombianos. Pp. 66-68, Bogotá, Colombia.

Goldman, I. 1963 "The Cubeo" Illinois Studies in Anthropology. Urbana Illinois, USA.

Lathrap, D. 1970 "The Upper Amazon". New York. Praeger. USA.

Megggers, B. 1975 Application of the biological model of diversification to cultural distributions in tropical lowland South America. *Biotropica* 7 (3): 141-161. USA.

Morey, R. 1970 "Ecology and Culture Change Among the Colombian Guahibo". University of Pittsburg, MS.

Morey, R. and Metzger. 1983 Los Jwi gente de Sabana. Caracas, Venezuela.

Ortiz, Francisco. 1981 Astronomía entre los Grupos Guahibo. Mimeo. Informe al Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

1982a "Literatura Oral Sikuaní". Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán, Bogotá.

1982b Organización Social y Mitología en el Oriente de Colombia. Ponencia presentada al Seminario de Antropología del Amazonas, Bogotá.

Osborn, Ann. 1985 "El Vuelo de las Tijeretas". Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Impreso por Canal Ramírez-Antares, Bogotá, Colombia.

Oostra, Menno. 1979 Historia de la gente del Miritipará. VI semestre de Campo, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Bogotá, Colombia. (Mimeo).

Pineda Camacho, R. 1975 La gente del hacha, breve historia de la tecnología de una tribu amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*. Pp. 435-478. Vol. XVIII, Bogotá.

Pineda C., R. y Landaburu J. 1981 Cuentos del Diluvio de Fuego. Maguaré. *Revista del Departamento de Antropología*, No. 1. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, pp. 53-92.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968 Desana, Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés. Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

1968 Rock printings of the Vaupes: an essay of interpretation. *Folklore Americas*, Vol. XXVII, No. 2. Los Angeles. Pp. 107-113.

1972 "San Agustín, a culture of Colombia". Editorial Thames and Hudson Londres (Michael D. Coe, editor). Inglaterra.

1975 Templos Kogi: Introducción al Simbolismo y a la Astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XIX, Bogotá.

(1976) 1977 Cosmología como análisis ecológico. Una perspectiva de la selva pluvial. *Estudios Antropológicos*. COLCULTURA. Biblioteca Básica Colombiana, Bogotá.

1978 "El Chamán y El Jaguar". Siglo XXI editores, México.

1982 Astronomical models of social behavior among some indians of Colombia. Paper for the Conference on Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the New York Academy of Sciences.

Useche, M. 1984 Los estudios etnohistóricos en la Orinoquia colombiana. Publicado en "Encuentro Nacional de Investigadores sobre la Orinoquia". ICFES. Serie Memorias de Eventos Científicos Colombianos. Pp. 69-75.

1987 "El Proceso Colonial en el Alto Orinoco-Río Negro (siglos XVI a XVIII)". Editado por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República. Bogotá, Colombia.

Vansina, Jan. (1967) 1968 "La Tradición Oral". Nueva Colección Labor. Editorial Labor, S.A. Calabria, Barcelona, España.

Wymstra, T. A. & Van Der Hammen T. 1966 Palynological Data on the History of Tropical Savannas in Northern South America. Overdruk Uit Leidse Geologische Medelin, gen, Vol. 38. Pp. 71-90.

Zethelios, M. 1976-1980 Sin título. (Historias de la tradición oral de los guahibos). Sin publicar. Gaviotas, Vichada.