



MITOS Y PETROGLIFOS EN EL RIO CAQUETA

FERNANDO URBINA RANGEL

Profesor - Universidad Nacional de Colombia

Generalidades

El presente trabajo nació sobre la marcha de una investigación que inicialmente tenía por objeto abordar la vieja teoría de Preuss (1974: 56; 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 uno de los afluentes del curso superior del río Caquetá, relativamente cerca del piedemonte oriental.

Este problema se inscribe en uno más amplio: el estudio de los vínculos y mutuas influencias entre las innumerables culturas que configuraban la civilización amerindia y el puesto cada vez menos marginal y más fundante asignado a las Culturas de Selva Tropical Húmeda (Reichel, 1978: 47; sin embargo ver: Meggers-Evans, 1978: 2).

En este terreno se han dado virajes significativos que poco a poco configuran posiciones más objetivas. El problema planteado por la paulatina valorización de las culturas amazónicas es complejo y tiene raíces hondas.

Los conquistadores al arribar a América justificaban sus acciones alegando que las culturas amerindias eran engendros del demonio. Los virajes político-administrativos y los arrepentimientos 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 que unos seres desnudos y pintarrajeados, estúpidos —porque no aprendían rápidamente los nuevos mitos— y perezosos —porque no trabajaban de modo suficiente para los nuevos amos—, pudieran haber generado nada bueno a partir de sí mismos. Los conquistadores se encargaron de explotar las creencias de héroes culturales calificándolos de extracontinentales para insinuar un emparentamiento con ellos, al menos cultural. Estas apreciaciones se referían, claro está, a aquellas culturas amerindias que presentaban apariencia inmediata de gran complejidad: inca, maya, azteca, chibcha.

Los auténticos hombres de ciencia encontraron el justo medio. La tesonera investigación sobre las más espectaculares culturas amerindias viene descubriendo sus primeros balbuceos, grandiosos en su humildad fundamentadora. Es el caso, por ejemplo, de cómo los amerindios también idearon la agricultura, con independencia del viejo mundo, y es precisamente en el noroeste amazónico desde donde, probablemente, se extendió el cultivo de la yuca (Reichel, 1978: 60), poco a poco emparejada o desplazada en algunas regiones por el maíz, presumiblemente de procedencia centroamericana.

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 antecedenencia. Sería sucumbir al prejuicio de considerar que todo depende del origen. Natural que todo ha de tener 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 del hombre civilizado, se ha llegado hoy a una perspectiva que se compadece más de las realidades mostrando cómo, por un lado, se pueden hacer 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.

La selva amazónica con su copiosa diversificación de especies y cadenas biológicas ha incidido en la heterogeneidad cultural de las numerosas etnias que la han venido poblando. Esta heterogeneidad se observa no en la cultura material y tecnológica que es bastante homogénea —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). Parece que en los mitos, con su infinidad de versiones, en los cuales se pueden encontrar algunos temas comunes



básicos, se reflejara esa negación de la uniformidad que es evidentemente lo peculiar del territorio amazónico. El cómo hayan podido sobrevivir y proliferar tantos sistemas culturales interrelacionándose, ya que las comunicaciones o intercambios han sido mucho más frecuentes de lo que se piensa, ha de ser uno de los temas prioritarios de estudio y meditación. Esta complacencia del indio amazónico por sentirse diferente no sólo del 'blanco' sino de cada una de las otras etnias que lo entornan, ofrece el espectáculo de un hombre enraizado en su cultura pero sabiendo que las otras tienen su puesto. Si hay 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.

Buena parte de las etnias amazónicas han visto disminuidos de manera drástica sus efectivos. 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 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.

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 casas explotadoras 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 sirin-gueros peruanos quienes, al retirarse del territorio devuelto a 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 'blancas' y a ellas mismas, acción que permite un mejor desempeño laboral acompañado, claro está, de mayor deculturación. De no tomarse medidas apropiadas, estos últimos desplazamientos continuarán incubando cinturones de miseria en las nuevas ciudades amazónicas en donde el indígena es marginado.

Los límites de esta diáspora tocan en la actualidad puntos tan alejados como Leticia, Puerto Leguizamo, Florencia y Araracuara, incluyendo algunas localidades peruanas. Puede estimarse que las naciones Uitoto y Muinane contaban con unas 50.000 personas a finales del siglo 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 Igaraparaná, para los uitotos y las sabanas del río Cahuinarí, para los muinanes. En sus tradiciones se habla de una procedencia oriental y algunos de sus mitos hacen referencia a una cultura de várzea.

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. La penetración Karib, etnia que a la llegada de los conquistadores europeos se encontraba en franca expansión, tocó áreas del río Caquetá y entró en conflicto con los pueblos en cuestión desplazándolos 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 se narran crónicas en las que éstos aparecen como temibles guerreros, que aun en número ínfimo eran capaces de poner en fuga grandes contingentes de "uitotos" a quienes aprisionaban para intercambiarlos por mercancías con los comerciantes 'blancos'. Los uitotos y los muinanes hicieron lo propio a escala interétnica, o guerreando con otras naciones. Hubo clanes que se especializaron en ello.

El que muchos de estos grupos consideren como su lugar de origen (mítico) a 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 "traslizando 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. Es bien conocida la utilización del mito como codificador del territorio tribal. Todo esto plantea necesariamente un problema sobre el cual se ha reflexionado mucho en el viejo mundo, 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 y ss.) 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 que 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 más—, dará una oportunidad extraordinaria para dilucidar algunos de estos factores teóricos, por el papel preponderante que desempeña la coca en los aspectos tanto cotidianos como extraordinarios. Igual podría hacerse, y ya con 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 siriguero no es reseñable directamente. Entre los investigadores colombianos son notables los aportes de Pineda Camacho al respecto, en especial sus trabajos sobre la mitología de los andokes (1975).

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, transformándose generalmente en algo muy accidental, muy accesorio. El mito es mito en el sentido pleno, con toda su resonancia, sólo dentro de la constelación ritual que le confiere esa 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 re-creación que posee el discurso cuando tiene lugar dentro del contexto significativo total: la cultura respectiva, ese complejo y sui géneris tejido de 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). 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 universalidad, 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 de hombres que lucharon y se sacudieron los prejuicios que impedían captar lo que constituye y significa esta dimensión humanizante.

Retomando a W. Otto (1968: 25), el gran filólogo helenista —el último griego auténtico, en cuanto creyente de los Bienaventurados del Olimpo—, para los antiguos el *mýthos* es la 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, 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 *mýthos* en sinónimo de mentira, de carencia de rigor. Los mitos fueron tenidos poco a poco como la negación del filosofar, de la ciencia, del pensamiento serio. Sólo podían ser ficciones hermosas. Los sistemas filosóficos elaborados por los griegos, y que aún perviven, pretendían desligarse del mito. Creyeron lograrlo y sólo consiguieron ir apuntalando pseudomitos, esos presupuestos absolutos, cerrados que tanto enorgullecen al cientificismo, opuestos a la auténtica actitud mítica que permanece siempre abierta a un rango de posibilidades mayor a aquel al cual se abre la llamada actitud racionalista. Esa forma nueva de constelar el pensamiento, muy diferente a las conocidas hasta ese momento, unidas a las victorias políticas sobre los imperios orientales, terminaron por hacer de los griegos un mundo muy especial. 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.

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

Las culturas se fraguan con base en síntesis. 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 los grandes imperios coloniales, occidente dejó de sintetizar en el sentido pleno y se dedicó a esquilmar. 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. 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 esa estructura fundamental del hombre que lo impulsa y le permite establecer conjuntos. Es la estructura básica elaborada a partir de experiencias que al establecer relaciones cada vez más vastas y complejas —proyector 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 que hace posible el encuentro y 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 vivir, 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 humanizantes.

Pero frente a la mitopoiesis 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 mitologizantes. Una elite científica ya no encuentra diferencias esenciales —aquello de la mentalidad prelógica 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 era insospechado.

Sin embargo, las grandes masas que se nutren de los desechos (prejuicios) de la civilización auténtica (progresión diversificadora, polifacética e integral de lo humano) siguen empotradas en sus antivalores, entre los que campea el desprecio hacia las culturas aborígenes en

donde el mito está ostensiblemente vivo; sin camuflajes. A esa masa informe de gentes que viven aún de los prejuicios supuestamente racionales, deshumanizadores, propios de la cultura occidental, pertenece la casi totalidad de los grupos dirigentes de los países polietnicios, en cuyas manos reposa en 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.

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— sino de su derecho a ser como quieren 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: avanzan.

3. La mitología de los uítotos y muinanes

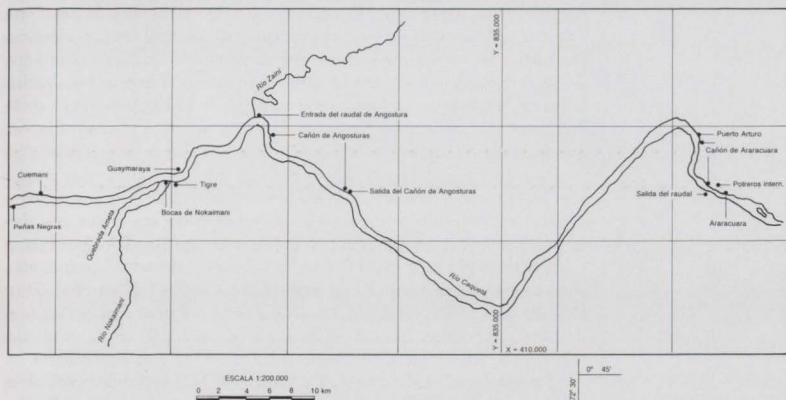
Las mitologías de estos pueblos —son por excelencia las ‘culturas de la palabra’— son extraordinariamente ricas, complejas y todavía vividas profundamente, lo cual comunica a su actividad cotidiana un polifacetismo que contrasta con la forma simplificadora e indiferente como concibe el hombre común sus relaciones con el entorno social y natural. Me refiero a ese hombre atrapado por el círculo de cosas de la civilización occidental que es tan poco mitolátrix, término que tomo de El Nacianceno, aquel Padre de la Iglesia que llamaba así al cristianismo, equiparando mito y logos.

Si bien existen términos para referirse al relato en sí (*bákaki¹*, *igai*), entre los uítotos se da la palabra que alude a una dimensión dentro de la cual los relatos cobran plenitud de sentido. Se trata del término *ráfue*, cuya etimología es: *ra*=cosa y *fúe*=boca, =‘cosa salida de la boca’=palabras de consejo, tradición.

El *ráfue* es 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. 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 *ráfue* 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 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 (*ráfue*) y la capacitación para manejarla por parte del beneficiario y continuador. Debido a su extensión y complejidad se requieren muchos

1. ñ: vocal alta central o posterior no labializada.



años de arduo aprendizaje. El *ráfue* es no sólo un sistema de sabiduría estructurador de toda la experiencia cultural; es también un ejercicio pragmático inmediato, que incluye especialmente los rituales ('bailes') que orientan la cotidianidad. 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 decían cada vez que les preguntaba por el sentido del *ráfue*: "eso es cosa de Baile" (así mismo, en Preuss, 1921-1923: 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 desarrolla en función de los Bailes (op. cit.: 637-638). Hoy día se nota una creciente decadencia en la preparación y realización de estas ceremonias que no es más que el resultado de la paulatina atomización social que viene dando al traste con la vida comunitaria.

Parece ser que cada uno de los clanes, en los que se diversificaban estas grandes naciones, poseía un *ráfue*, o una manera propia de realizarlo, compartiendo con otros la tradición básica. Hoy se habla de tres *ráfue* principales cuyos íconos centrales son: el *úuiki*, bola de caucho para el juego de pelota, símbolo del corazón del Padre Creador; el *júai*, maguaré, pareja de tambores sagrados, voz de los ancestros, y el *yáadiko*—palo cimbrador, resonador, generador, ícono de la Culebra-ancestral. Los últimos se vinculan con la tradición amazónica de la Canoa-anaconda y de la Serpiente-humana. Cada uno de ellos y en su interrelación complementaria, fraguan caminos de vida y sabiduría 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 *ráfue* 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 *ráfue*ma (hombres dueños del *ráfue*, 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 impresionante diversificación mitológica de los pueblos amazónicos, se dan algunas líneas comunes. La idea dominante (Reichel, 1968: 33 y ss.), expresada de múltiples maneras, es la de concebir 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 y plantas el suyo. El intercambio energético es la clave del equilibrio. La vida plena es armonía. 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 condiciones. Sobrepasar su esfera confluye en su aniquilación como individuo y como grupo tribal. 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. Así lo dicen los mitos. Así lo viven los hombres construyendo sus mundos.

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 americanos, 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 uuitotos, se debe al etnólogo Preuss, quien deriva su teoría interpretativa de esquemas muy acogidos en su época —comienzos del siglo— y con los cuales se pensaba —cada período lo cree— haber llegado al meollo de todas las religiones y mitologías. Preuss la aplica al análisis del corpus por él recogido entre los uuitotos; dada la maestría con que despliega sus formulaciones, bien puede convencer todavía hasta lectores no desprevénidos.

Es indispensable tener presente el desarrollo (diacronía) de la hermenéutica mitológica. El carácter eminentemente histórico de todo conocimiento —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 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 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 si se quiere 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 mediatizante y metalingüística parece afianzarse definitivamente en Europa con los griegos, sobre todo a partir de los Sofistas. De allí procede para occidente y termina por desembocar en el formidable sistema científico contemporáneo, si bien es, de todas maneras, relativo.

El marxismo mostró con suficiente solvencia cómo muchos (todos, para esta corriente) de los esquemas teóricos pertenecen estructuralmente a 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 no aplican a su propio planteamiento la consabida fórmula. Esto los llevó a la necesidad de demostrar que el esquema en cuestión es universal 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".

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 apoyándose en la metáfora —patria 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. Por demás está decir que esta permanente recurrencia es por esencia mítica. Parecería, pues, que el mito siempre opera como vanguardia en el mister del conocimiento impulsando al hombre a ir siempre más lejos y más cerca en su desvelada aventura.

Estas reflexiones son pertinentes para la comprensión del caso Preuss ya que si bien el contenido de una de sus teorías —la panlunarista— ha sido abandonado, la actitud reduccionista que la inspiró sigue en pie, como también algunos de los resultados inferidos por el ilustre etnólogo, todavía en boga en uno que otro manual. Ciertas consideraciones no parecen indispensables al tratarse de casos 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 pretendo abordar un análisis de los mitos de los uíutots y muinanes, en orden a descubrir sus sistemas básicos. Es un trabajo sólo posible, entre otras cosas, cuando se posea un conocimiento profundo de las lenguas de estas naciones.

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 tiene cabida en la postura seria por cuanto impide un mayor control en el manejo del dato, el cual es abordado como si estuviera ahí, cuando en realidad es un *constructum*, 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 lo hace por cuanto el dato es un *constructum* 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 encuentra todo intruso, y todo etnólogo lo es y en grado sumo. En el caso del análisis social no hay quien pueda estar 'afuera', todo es un 'adentro'.

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 infinitud de diferencias entre ellos, mayores a aquellas que puedan darse entre la religión griega y la hebrea. Aquí las analogías se difuminan.

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 fue, sin lugar a dudas, una de las teorías que Preuss traía en mente; desde ella enfrentó, primero, la recolección 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 uitoto, 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. Estas ofrecían un vastísimo 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).

No sólo el Panlunarismo se dejó de lado; también sucedió lo mismo con la teoría que los había visto desarrollarse en su seno: el Pambabilonismo, preconizado por Winckler, Jeremias, Stucken y los demás fundadores de la tedesca '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 —difusionismo extremo y craso— todos los sistemas religiosos.

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 pambabilonista aplicaba enfoques de una escuela más amplia: 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 en 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 compartimiento 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 muestran el abandono de la tesis inicial: la diferencia radical entre las dos mentalidades.

Preuss, quien 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. Lo vemos asimilando un enfoque diferente en su libro de 1933, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, en el que se percibe 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 a pesar de los muy duros y justos 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 romano, las direcciones ecologistas y la *cognitive anthropology*. Es una posición muy apropiada, toda vez que la hermenéutica moderna se encamina poco a poco a elaborar una perspectiva multivalente 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.

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'. La unilateralidad 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.

El análisis de muchos mitos amerindios indica que no pueden ser considerados como religiosos. Es el caso de 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 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.

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', al menos por ahora. 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 ese 'aspecto', pero en orden a la comprensión y valoración justa —integral— del 'mito', puede resultar empobrecedor.

5. Relatos de los uitotos y muinanes

Se hará a continuación el brevisimo resumen de unos mitos que tienen expresa relación con el *ráfue* del *yádiko* (palo multiplicador) y del *júat* (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 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 más excelentes realizaciones del hombre amazónico: el arte rupestre.

5.1 Mito de *Ditjoma* 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 búe) y lo tradujo al castellano en compañía de su hijo José Octavio. Se conocía otra variante mucho más sucinta (I.L.V., 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, prisioneras de la teoría Panlunarista, la obra resulta la mejor compilación de esta mitología, al menos entre las hasta ahora publicadas. Existen numerosas variantes de este relato en muchas otras naciones amazónicas y orinocenses, incluso con sorprendentes similitudes



en pueblos tan alejados geográfica y culturalmente como son los grupos chocóes de la región pacífica, los paeces del Cauca y los mayas y aztecas.

Dijjoma 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 Dijjoma 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. Dijjoma, 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 hiere

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; las gentes al recibirlos obtienen de paso sus nombres como naciones: serán los miraños, 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 el amante 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 la destrucción del comegente. Vencido al fin con la ayuda de su hija, despedazan su cuerpo y, siguiendo las instrucciones del propio gavilán, con los miembros fabrican los instrumentos y atuendos utilizados en la ceremonia del *yáadiko*, 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 pilar invisible de la casa-templo comunal.

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, Diijoma 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.

5.2 Historia de Jituri Páinueni 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 ráfue*), Añiraima inaugura el nuevo tiempo dando origen mediante un pelo de su barba a Jituri Páinueni, 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, 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. Jíturi Páinueni 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 Jíturi Páinueni, retoman de la diáspora para allegarse al origen donde procuran infructuosamente capturar la Boa-de-los-hombres. Será el mismo Jíturi Páinueni 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 desde lo alto picará sobre la sierpe. Después de agarrarla, la reparte entre la concurrencia. Una vez recibido el correspondiente segmento, se obtiene el respectivo nombre, según el recipiente en donde se recoja la porción: Gente-de-hoja-de-yuca, Gente-de-hoja-de-cumare... los muinanes obtendrán el nombre al bañarse con la sangre de la anaconda: los 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 retomar al lugar del origen hayan recibido las historias (*ráfue*), la coca y el tabaco, dones de Jíturi Páinueni 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: 183-184), 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, yuruti... Cada tribu venía con su propio jefe. Siriano tiene cuatro jefes: el mayor es Tubú... De ahí subieron y entraron al río Dejkómak m.rinuma. 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 Butitara. 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. Es en la carencia de suficientes y buenas recopilaciones 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 el que no se haya podido configurar una tradición crítica continuada y sistemática para viabilizar, entre otras cosas, la discusión de las hipótesis inteligentes.

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. 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.

Paralelas a las fantasías y criticándolas aparecen obras, entre las ya publicadas, como las de Pérez de Barradas, Cabrera, Núñez Jiménez, Duque Gómez y Reichel Dolmatoff que resultan enjundiosas y fecundas.

En 1976 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 R. von Hildebrand. 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 perdidas, 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: 198), 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.

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), Guayabero (Gheerbrant, 1952: 38 y ss.) y en las serranías del Chiribiquete (comunicación personal de Jaime Galvis en 1986), echaron por tierra ese punto de vista que Cabrera aún parece mantener en su artículo de 1970 (: 90).

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 sangrienta gesta de *El siglo de las luces* (subcap. XXXIV). El mismo autor retoma el tema mitopetroglifo 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 fechamientos sigue a la espera. No hay claridad al respecto (Duque, 1965: 215), tanto más cuanto la cronología para ubicar esos grupos demasiado genéricos, 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 una pintura o grabado se encuentra el dibujo de un animal ya extinto. Es la fortuna con la que cuentan 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 es muy estilizado, tiende a perpetuarse más y por lo tanto no da mayor garantía de contemporaneidad, como tampoco de simi-

litud significativa por el carácter simplemente decorativo al cual suele tender. De lo que sí se tiene cierta seguridad para las pinturas de las zonas muiscas es que los chibchas 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, 373-375). 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, residiendo en los territorios que luego ocuparon los chibchas; 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 llegado o contactado en un período en que los chibchas ya estaban establecidos. Las interpretaciones dadas por los *moscas* posteriormente 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, o superpusieron y emparejaron sus propias creaciones; como todo conglomerado humano interpretaron lo que iban encontrando, dejando las opiniones consignadas en sus mitologías y en sus trazos. Los primeros 'estudios' postcolombianos al respecto no son los más tempranos, ni los únicos.

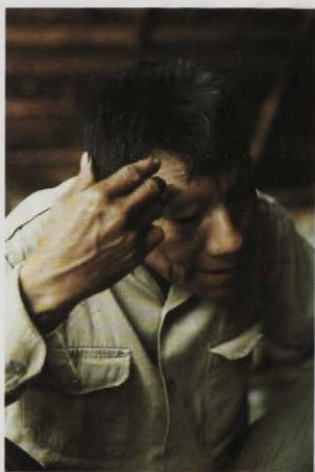
Botero y Ostra (1977: 34 y 35) al hacer un balance consideran que si bien los petroglifos tienen un solo estilo, las pictografías los tienen numerosos. Estas afirmaciones parecen precipitadas toda vez que se pueden distinguir clarísimas diferencias de temática, estilo y técnicas de ejecución tanto en los unos como en las otras. Así, basándose en algunas de estas notorias diferencias, Girard (1976: 1332-1333), 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.

Para los grabados y pinturas del oriente colombiano se cuenta con algunas hipótesis. Una de las más atrayentes 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: 111-112), con mejores fundamentos, atribuye a dos grupos distintos las pictografías y los grabados para las zonas orientales por el 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 Pintado (Inírida), no detectables en la fotografía de Medem-Beer (cit. *supra*), según lo pude establecer en la exploración de 1976, y en 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 todos estos grupos pescaban, cazaban y recolectaban simultáneamente, dependiendo la preferencia no tanto de una especialización cultural sino de la oportunidad estacional.

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 relativa 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. Sólo se han hecho tres levantamientos (publicados) de las obras rupestres de esta vastísima región: óptimo el de E. von Hildebrand, muy breve el de Silva y francamente deficiente el de Gheerbrant. 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. Piénsese que en un transecto de 500 km en el río Caquetá, y teniendo mínimamente en cuenta sólo algunos de sus afluentes, se han descubierto no menos de 5.000 grabados.

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.

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. von Hildebrand (1976) y las que dieron origen al presente trabajo, 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 Pintado (alto Inirida; Ilustración 1) en 1976 de los impresionantes murales ya fotografiados por Medem y Beer, permiten hablar —al compararlos con los que últimamente se han detectado en la serranía del Chiribiquete (Ilustración 2)— de un complejo bastante similar, en el que se destacan mucho los elementos figurativos, y sucede algo igual para el Guayabero. No ocurre lo mismo con las pictografías del interior del país (sobre todo en el altiplano cundiboyacense), en las cuales suelen primar los elementos abstractos. Todo esto obliga a cargar la mirada con nuevos esquemas para evitar apreciaciones simplificadoras 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 Guimaraya, unos 1.500 petroglifos de cuya existencia no se tenía noticia. E. von Hildebrand en 1976 había efectuado el levantamiento de más de dos millares y medio de grabados entre La Pedrera y Araracuara —un trayecto de 400 km— terminando 10 km 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: 134-135) 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 1920 (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 siglo 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.*: 373-374). A comienzos de siglo, Tastevin (1923: 109-120) había inventariado, en forma francamente deficiente, varias de las insculturas levantadas mucho después por E. von Hildebrand. Con anterioridad Ortiz había fotografiado muchas de éstas. En dos nuevas expediciones —1980 y 1981— exploré otras localidades incluyendo esta vez las riberas vecinas a la salida del chorro de Araracuara, centenas de metros arriba de donde E. von Hildebrand había suspendido sus observaciones; también examiné algunos pedregales situados un poco más abajo del raudal de Guaimaraya pasados por alto en 1978; en definitiva detecté otros 1.000 grabados aproximadamente.



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) en Puerto Arturo a la entrada de dicho raudal; c) en numerosos pedregales entre Puerto Arturo y la boca de salida del raudal de Angosturas; d) a lo largo del cañón de Angosturas; e) en las cercanías de la bocana del quebradón de Zainí; f) en las margenes del raudal de Guaimaraya; g) en la bocana del quebradón de Nokaimaní, y h) en los alrededores de la boca de salida del quebradón de Ameña.

En 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 ser 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-quema-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 según parece (Carpeta² No. 2, láminas 34-51; Ilustraciones 3, 4, 5). De sobra está decir que el único fechado relativo válido hasta el momento es el que da E. von Hildebrand para los petroglifos de La Pedrera: basándose en los testimonios de viajeros de la primera mitad del siglo XIX y en cómputos generacionales de informantes indígenas, considera que su antigüedad es mayor de dos siglos (*op. cit.*: 305). Ya Spix y Martius en 1820 (*op. cit.*: 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 posterior-

2. Me refiero a las 20 carpetas que contienen aproximadamente 1.000 ampliaciones fotográficas, con las fichas en que se consignan numerosos datos para cada figura. Estos documentos reposan 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. El término 'Ilustración' se refiere a los aspectos gráficos del presente artículo.

res 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— por cuanto su aplicación constituye ya 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 beneficio de la natural.

En los grabados no se observan superposiciones, quizás por la abundancia de lugares en donde 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.

Algunos glifos rompen con las características que E. von Hildebrand asigna a los grabados inventariados por ella desde La Pedrera hasta Araracuara (Ilustración 6), características que bien pueden aplicarse a la mayoría de los reseñados en las diversas zonas del país. Dice la arqueóloga: "La representación de las figuras es frontal, plana y sin expresión de movimiento ni de acción" (*op. cit.*: 375).

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 conquista del volumen es total (figuras en Carpeta No. 9 y especialmente la lámina No. 96; Ilustraciones 7 y 8).

Una larguísima lista de petroglifos representa la figura de un cuadrúpedo en pleno salto (Carpeta No. 8, láminas No. 1-55; ilustración No. 9), además de muchos otros temas en los cuales se observa claramente la representación del movimiento (Carpeta No. 7, lámina No. 57).

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 la quebrada Ameña, sobre el río Caquetá, se hallan algunas de las representaciones más naturalistas del arte rupestre colombiano (Carpeta No. 8, lámina No. 1; Ilustración 9). 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 (Carpeta No. 8, láminas No. 5-16; Ilustraciones 10, 11, 12). En general es posible referir con facilidad un buen número de piezas, a pesar de su abstracción, a realidades naturales; son infrecuentes los glifos a los que no se les ha podido encontrar referencia natural análoga (Ilustración 13). Es bueno aclarar en este aspecto cómo se dan varios tipos de ejecuciones: unas, resultado de la imposibilidad de lograr representaciones fieles, denotándolas con trazos simples 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 plástica del hombre, visto como especie —escala universal— (Leroi-Gourhan, 1971: 189 y 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 y abstractivas. Se dan también ejecuciones decadentes y 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. 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 una gran pericia. Entre los indígenas actuales —como entre cualquier grupo humano— los utensilios son clasificados como bien o mal hechos.

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, unidos a una mayor seguridad en el trazo. 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 págs. 44 y ss.), los cuales muy probablemente sean el resultado de la ejecución de artistas que no logran un buen acabado, si bien, como el mismo autor afirma, mantienen conexiones estilísticas con los ejecutantes situados más al este en la llanura aluvial (: 132). El hecho de su escaso número puede apuntalar la idea de un grupo marginal desligado del ámbito en que se lograron las numerosas y excelentes obras situadas a varios centenares de kilómetros río abajo.

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 vieja hipótesis formulada por Preuss acerca de las posibles relaciones de las culturas amazónicas con la agustiniana (ver al respecto Duque, 1966: 497 y ss.; Silva, 1963: 398; Reichel, 1978: 73-74).

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 evidenciar, en primer lugar, una 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, interpretar con mayor verosimilitud los símbolos gráficos de zonas andinas próximas a la amazonense y que guarden similitud formal 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 —por demás extensiva a buena parte de los grupos amazónicos actuales— acerca de sus desplazamientos, pero, bien pueden suministrar algunas pistas y enlaces con otras mitologías, quizás más puntuales al respecto, como pueden ser las de algunos grupos que en la actualidad ocupan zonas más orientales; tal el caso de los sirianos del Vaupés. Posteriormente, 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 Añiraima, o del episodio más puntual de Jituri Pánueni, 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 habitaron 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. 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, pero sí refieren su ejecución a un tiempo mítico, interpretándolas, como es natural, dentro de los esquemas de sus propias tradiciones.

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, por tratarse de figuras que no tienen como base ningún fosfeno) y se cuenta con la tradición viva que da razón de sus significados.

Sobre estos hechos elaboro la hipótesis que plantea la posibilidad de que algunos mitos y glifos pertenezcan a un mismo horizonte cultural en cuyo caso ciertas tradiciones orales pueden 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). Si se diera el caso de no poder esclarecer ningún significado válido a partir de las culturas indígenas supervivientes, 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 este espinoso sendero. En este aspecto los aportes de Reichel son de gran excelencia en lo referente a la mayor comprensión de la cultura Tukano, en cuyos territorios se han hallado numerosas muestras de arte rupestre sobre las cuales los indígenas 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 experimentan —y no puede ser de otra manera—, sin que haya garantía de correspondencia entre la significación por ellos inferida y la originaria.

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 13 de febrero de 1978 localicé un grabado, para mí muy especial (Ilustración 14; Carpeta No. 3, lamina No. 27), sobre la margen izquierda 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-boá, o de la Canoa-culebra.

Para ese entonces contaba con dos largas versiones del mito de Diijoma (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 (Ilustración 15), nieto de Kima Baiji (Boca-de-tambor-sagrado), su sabio antepasado quien fuera considerado el más grande *ráfuma* (hombre poseedor de la palabra sagrada) entre 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:

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.

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 común.

En el petroglifo se plantea gráficamente la relación hombre-serpiente. Recién encontrado el grabado pensé que podría simbolizar la salida de Diijoma por el costado del 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 Diijoma en el vientre de

la serpiente y su salida posterior. El acto de romper el costado 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 Diijoma 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 Jituri Painueni (*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 (Ilustración 16). Ellos eran la Canoa-anaconda que remontaba los ríos desde oriente. Cuando arriba al 'lugar', la segmentación de la Boa Ancestral 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.

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 (Carpeta No. 3, láminas No. 1-68; Ilustraciones 17, 18, 19). El grabado en cuestión resultó una buena clave que permitía entender la posible significación de otros que, incluso, podrían ser tomados e interpretados a primera vista de una manera totalmente diferente (Carpeta No. 4, lámina No. 51, Ilustración 20, en el cual 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 identificador de serpiente, conformado por la unidad mínima de la línea almeada , 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 . Se cree, pues, que la relación hombre-vibora fue representada de muchas maneras.

Uno de los conjuntos mas importantes lo constituye un grupo de petroglifos de Guaimaraya donde parece representarse, nuevamente, el proceso de segmentación de la Serpiente que da origen a los cuatro ancestros (Ilustraciones 21, 22, 23).

Averiguaciones posteriores permitieron encontrar similitudes no sólo formales en el tratamiento de la relación hombre-serpiente 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: 2027 y ss.). Uno de los símbolos de Quetzacoatl (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. Igual ocurre con la representación de la serpiente originaria a quien los mayas identifican con su ancestro, tal como lo trae a cuento Girard (1966: 81). Conviene confrontar esta imagen con uno de los petroglifos sitios en Guaimaraya (Ilustración 24) en donde figuran apéndices vermiformes adosados al cuerpo central. En la estela funeraria de Ullumbe y en muchas otras de la plástica agustiniana (Preuss, 1974, plancha No. 8) encontramos el mismo trazo básico limitando el rostro o conformando otras representaciones de la serpiente. Entre los tukanos actuales se da con mucha frecuencia la misma representación que simboliza expresamente la Canoa-culebra (Reichel, 1978a: 33).

11. *Post scriptum*

Este escrito conserva con algunas correcciones el texto del informe rendido a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República de Colombia, en 1981. Conviene señalar, por su importancia, nueve eventos posteriores pertinentes, que serán tenidos en cuenta a fondo en la elaboración del volumen que se redacta actualmente y del cual el presente artículo es su núcleo fundamental: a) el hallazgo en 1985 de un gran pedregal (Peñas Negras, arriba de Cuemaní, río Caquetá) con un buen número de conjuntos de pocetas naturales interconectadas por canalitos artificiales en asociación con figuras rupestres (ver Urbina, 1986: 31 y ss.), obras que muestran analogías con la fuente de Lavapatas de San Agustín (Ilustración 25); b) las evidencias suministradas por el equipo franco-brasileño comandado por Guidon que permiten remontar el arte rupestre suramericano (nordeste brasileño a una antigüedad por encima de los 20.000 años (Monzón, 1987); c) el artículo de Alvaro Botiva "Arte rupestre del río Guayabero: pautas de interpretación hacia un contexto socio-cultural", editado en *Informes Antropológicos* No. 2, Ican, Bogotá, 1986, excelente síntesis y comentario de las teorías sobre el arte rupestre amazónico; d) la publicación en 1989 del artículo de Guillermo Páramo "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente", en el que se hace uno de los aportes más significativos —a nivel mundial— sobre la problemática de la

lógica y del mito; e) la confirmación en 1990-1992 de la existencia de innumerables pictografías en la Serranía del Chiribiquete hecha por investigadores del Inderena, de la Universidad Nacional de Colombia y de una Misión española; f) las evidencias arqueológicas presentadas por investigadores de la Fundación Erigaie, las cuales permiten remontar la fecha de ocupación humana de la región de Araracuara hasta los 9.300 años a.p., lo cual da pie para avanzar hipótesis acerca de la hechura de las obras rupestres en fechas no muy tardías; g) la creación de la cátedra de Arte Rupestre en la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia por obra del profesor Guillermo Muñoz (1992), con lo que se reconoce plenamente a nivel universitario dicha problemática y su gran riqueza teórica, h) la traducción —y próxima publicación— del libro de Preuss sobre la mitología de los uitotos (1921-1923), hecha por la lingüista Gabriela Petersen, profesora de la misma universidad, lo cual facilitará la confrontación con los *corpus* de mitos que se han recopilado en los últimos años, e i) la constitución de resguardos durante 1988 en el antiguo Predio Putumayo, por obra del gobierno del Presidente Barco, que confirió el 'control' de las tierras ancestrales a sus legítimos dueños: los grupos aborígenes.

BIBLIOGRAFIA

- Barney, Eugenio, 1975. *La fauna religiosa del Alto Magdalena*, Ed. Colcultura, Bogotá.
- Botero, Silvia - OOSTRA, Menno, 1977. "Arte rupestre en Colombia", en *Lecturas en Teoría y Práctica de la Arqueología Colombiana*, Ed. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Botiva, Alvaro, 1986. "Arte rupestre del río Guayabero. Pautas de interpretación hacia un contexto socio-cultural", en *Informes Antropológicos No. 2*, Ed. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Cabrera, Wenceslao, 1946. "Pictografías y Petroglifos" en *Boletín de Arqueología*, No. 3, Ed. Instituto Etnológico Nacional, Bogotá. 1970. "Monumentos rupestres en Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá.
- Carpentier, Alcjo, 1965. *El siglo de las luces*. 1979. *Los pasos perdidos*.
- Caso, Alfonso, 1965. "Semejanzas de Diseño que no implican contacto cultural", en *Cuadernos Americanos*, No. 6, México.
- Duque, Luis, 1965. *Prehistoria*, vol. I, *Historia Extensa de Colombia*, Ed. Lerner, Bogotá. 1966. *Exploraciones arqueológicas en San Agustín*, Ed. Imprenta Nacional, Bogotá.
- Eliade, Mircea, 1972. *El Mito del Eterno Retorno*, Ed. Alianza Editorial, Madrid. 1974. *Tratado de Historia de las Religiones*, Ed. Cristiandad, Madrid.
- Falchetti, Ana María, 1979. "Colgantes 'Darién'. Relaciones entre Areas Orfebres del Occidente Colombiano y Centroamérica", en *Boletín del Museo del Oro*, enero-abril, Ed. Banco de la República, Bogotá.
- Gaba, Raúl - MINOR, Eugene, 1974. "Texto huitoto", en *Folclor Indígena de Colombia*, Instituto Lingüístico de Verano, Ed. Towsend, Lomalinda (Colombia).
- Gheerbrant, Alain, 1952. *La expedición Orinoco-Amazonas 1948-1950*, Ed. Hachette, Buenos Aires.
- Girard, Rafael, 1958. *Indios Selváticos de la Amazonia Peruana*, Ed. Libro Mex-Editores, México. 1966. *Los Mayas*, Ed. Libro Mex-Editores, México. 1976. *Historia de las Antiguas Civilizaciones de América*, Ed. 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, Bogotá.
- Leroi-Gourhan, André, 1971. *El gesto y la palabra*, Ed. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Meggens, Betty - EVANS, Clifford, 1978. *Aspectos arqueológicos de las tierras bajas de Suramérica*, Ed. 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.
- Monzón, Susana, 1987. *L'art rupestre sud-américain. Préhistoire d'un continent*, Ed. Jean Paul Bertrand, Paris.
- Núñez, Antonio, 1959. *Facatativá: Santuario de la rana*, Ed. Universidad Central de las Villas, Ciba.
- Otto, Rudolph, 1925. *Lo Santo*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.
- Otto, Walter, 1968. *Teofanía*, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- Páramo, Guillermo, 1991. "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente", en *Revistas Ideas y Valores*, No. 79, Ed. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, 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, Bogotá.
- Pérez de Barradas, José, 1941. *El arte rupestre en Colombia*, Ed. Instituto Bernardino de Sahagún, Madrid.
- Preuss, Konrad Theodor, 1921-1923. *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vols., Ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Leipzig. 1974. *Arte Monumental Prehistórico*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá.
- Reichel, Gerardo, 1967. "Rock-Paintings of the Vaupes: An Essay of Interpretation", en *Folklore Americas, Separata*, vol. XXVIII, No. 2, junio, Los Angeles. 1968. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Ed. Universidad de los Andes, Bogotá. 1978. "Colombia Aborigen. Periodo Prehistórico", en *Manual de Historia de Colombia*, vol. I, Colcultura, Bogotá. 1978a. *Beyond the milky way. Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*, Ed. University of California, Los Angeles.
- Searing, Roberto, 1980. "Heterogeneidad cultural en el noroeste de la hoya amazónica", en *Antropológicas No. 2*, Ed. Sociedad Antropológica de Colombia, Bogotá.
- Sejourne, Laurette, 1959. *Un palacio en la ciudad de los dioses, Teotihuacán*, Ed. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Simón, Pedro Fray, 1981. *Noticias Historiales*, Ed. Banco Popular, Bogotá.
- Silva, Eliécer, 1963. "Movimiento de la civilización agustiniana por el Alto Amazonas", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XII, Bogotá. 1965. "Antigüedad y relaciones de la antigüedad Chibcha", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIII, Bogotá. 1968. *Arqueología y Prehistoria de Colombia*, Ed. Prensas de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.
- Spix, Johann von y Martius, Carl von, 1938. *Viagen pelo Brasil*, 2 vol., Ed. Imprenta Nacional, Rio de Janeiro.
- Tastevin, Constand, 1923. "Les petroglyphes de La Pedrera, río Caquetá, Colombie", en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 15, Paris.
- Triana, Miguel, 1970. *La civilización chibcha*, Ed. Banco Popular, Bogotá.
- Urbina Fernando, 1986. *Amazonia: naturaleza y cultura*, Ed. Banco de Occidente, Bogotá.
- Yopez, Benjamin, 1982. *La estatuaria mürui-muinane: Simbolismo de la gente 'uitoto' de la Amazonia Colombiana*, Ed. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (Banco de la República), Bogotá.