

DOS ENSAYOS SOBRE LA COLOMBIA INDÍGENA

TIM CLOUDSLEY

Traducido por Elvia Rosa Castrillon

Cubierta frontal fotografía de Balsa de La Laguna sobre el Mito de Guatavita

ÍNDICE

PREFACIO.....

**CAVILACIONES SOBRE EL ARTE PREHISPANICO DE LA COLOMBIA ACTUAL
.....**

**POEMAS DE TIM CLOUDSLEY:
MYTH AND DREAM.....
LAGUNA DE GUATAVITA.....**

EXPLORAR/IMAGINAR A REICHEL-DOLMATOFF.....

PREFACIO

Estos dos ensayos fueron escritos entre 2003 y 2004, en Bogotá. El primero está inspirado en los artefactos pre-hispánicos vistos en los museos de Colombia entera, incluyendo, especialmente los magníficos de Bogotá; se inspiró también en la lectura y en el estudio de parte de la vasta literatura relevante. También está influenciado por una visita a San Agustín, donde mi esposa y yo estudiamos sus increíbles estatuas.

El segundo ensayo surge de una *exploración* de algunos de los escritos de Reichel-Dolmatoff, como lo indica la primera parte de su título. En el proceso de su escritura, me encontré yo mismo ampliando, llenando, o *imaginando* las implicaciones de las profundas y trascendentales ideas de Reichel-Dolmatoff, como lo sugiere la segunda parte del título del ensayo. Espero que el lector perdone, o mejor aún, disfrute la inclusión de largas citas de los escritos de Reichel-Dolmatoff, como medio esencial mediante el cual sus ideas puedan ser tanto *exploradas* como *imaginadas*. Siento que este ensayo es más como un viaje a través de la música de un gran compositor; tal empresa es casi imposible sin escuchar largos pasajes de su música.

Conocí a Rosa Castrillón como colega-profesora de la Escuela de Idiomas de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga en 2006. Tuve la suerte de que ella aceptara traducir al español del inglés original estos dos ensayos, que ahora se publican aquí.

Tim Cloudsley
2007
Bucaramanga

CAVILACIONES SOBRE EL ARTE PREHISPANICO DE LA COLOMBIA ACTUAL

“Entonces vi las cosas que habían sido traídas de la Nueva Tierra del Oro para el Rey.... maravillas de todas clases... objetos esplendorosos para el uso del hombre, más bellos que cualquier cuento de hadas. En todos los días de mi vida nunca había visto cosa alguna que llenara tanto de gozo mi corazón como estas cosas. Porque entre ellas vi tesoros de arte extraño, exquisitamente trabajados, y me maravillé del genio sutil de estos hombres de tierras distantes. No tengo suficientes palabras para describir las cosas que vi ante mis ojos.”

Albrecht Dürer (1520)

Karen Olsen Bruhn en su libro *Ancient South America* ofrece una caracterización excelente de las artes visuales en las civilizaciones andinas precolombinas. Su libro presenta una visión de las artes como un todo, y en particular, sobre la región colombiana actual. Es obvio que las artes visuales (textiles, metalurgia, alfarería, y escultura) sobrevivieron el tiempo más fuerte de los periodos de la preconquista, gracias a su durabilidad física. Por supuesto, estas civilizaciones tuvieron también literatura poderosa, pero como era oral, sólo pudo sobrevivir para nosotros en forma de tradiciones religiosas y mitológicas, las cuales han sido inseparables. La ‘literatura’ de las sociedades precolombinas, así como las sociedades indígenas contemporáneas no asimiladas, tendría tan gran alcance que ha sido asociada con las inspiradas narraciones, cantos, conjuros y declaraciones de los chamanes, muy a menudo inducidos por drogas, en trance alucinatorio; lo que es, un oráculo visionario-extático. Como lo presenta Efraín Sánchez:

“Fueron sociedades sin rueda, sin caballo y, más significativo aún, sin escritura. Si tuvieron un Homero que cantara la epopeya de sus dioses, héroes y hombres, no nos es dado saberlo. Ciertamente no hubo ningún Vitrubio que dejara un volumen sobre sus artes. Los cronistas de la conquista no se tomaron la molestia de dejar consignado en sus escritos el valor o el significado que los indios que hallaron en el territorio daban a sus artes. Lo único cierto y, literalmente, sólido, que tenemos son las piezas.”

Asimismo, la música tiene que haber sido tan importante para las civilizaciones colombianas antiguas como sus literaturas orales y sus artes visuales, pero como la literatura su música es más intangible y difícil de asir por ahora, aunque en un libro *Music Of El Dorado* de Dale Olsen su potencia sobrenatural empieza a tomarse como una forma imaginable real. Las siguientes palabras de una canción tumaco muestran un muy buen sentido del significado de la música del pueblo prehispánico:

“Escucha el canto,
escucha el canto que enseña la tradición.
Entra al baile,
Siente el abrazo de la comunidad.

Toca el instrumento,
Libera su enseñanza,
Deja que cante su historia,
Deja que vuele ese pensamiento.

Después de que el padre y la madre
Se abrazaron y crearon la vida,
Se convirtieron en instrumentos.
Por eso hay instrumentos macho y hembra.
Por eso, nuestra música es como la vida.

Cantamos para vivir,
Para que el río se apacigüe,
Para que la enfermedad se vaya,
Para que el animal se aleje y no haga daño.
....Bailamos para no morir.

Lleva por dentro las semillas,
Lleva la esencia y el origen.
Por eso el curandero toca la maraca,
Para que lo escuche el espíritu de la vida.”

(en *La Música De La Vida. Instrumentos Rituales*, Banco de la República.)

Sin embargo, no olvidemos qué tan poco fundado es el vínculo que tenemos con las realidades del arte colombiano prehispánico: cuan casi deshecho estaba nuestro hilo conector a ese pasado, siendo realistas.

Durante casi todo el periodo colonial todas las esculturas y estatuas talladas en oro encontradas estaban fundidas en lingotes, tanto para la conveniencia del comercio como para los trabajos tallados en oro que eran mirados como idolatría pagana, así que el filisteísmo involucrado en su tallado podría justificarse como parte de una campaña general conocida como la “extirpación de la idolatría”. Trabajos como los admirados por Albrecht Dürer probablemente casi nunca sobrevivieron. La mayoría de los trabajos artísticos hechos en oro que existen actualmente de la Colombia prehispánica fueron descubiertos, principalmente en tumbas, por gUAQUEROS, coleccionistas o arqueólogos, durante los siglos diecinueve y veinte. Algunos trabajos pueden haber sobrevivido de “los armarios de curiosidades” mantenidos por individuos entusiastas, normalmente aristócratas del siglo dieciocho. Pero vale la pena recordar cómo el vínculo mencionado antes estaba casi perdido, incluso, en el nivel de la supervivencia física y la continuidad.

No obstante, es de igual importancia el hecho de que un interés en, un deseo de comprensión, y aún más una respuesta estética a la belleza de estos trabajos de arte, tenía que esperar muchos siglos para pasar después de la Conquista española, antes de adoptar raíces profundas.

Efraín Sánchez acentúa el alcance que, incluso el gran Humboldt, magnífico por lo que era, podía sólo ver el arte precolombino a través de los ojos clásicos goethianos. Si eso no respondía a las maravillosas normas de la estética de la Grecia antigua era simplemente atrasado o primitivo. La emoción de Humboldt con los monumentos de la arquitectura prehispánica era claramente un

avance en la simplemente hostil, moralista, destructiva, ignorante y arrogante actitud de los colonialistas españoles (a pesar de las artes y arquitecturas maravillosas y preciosas que ellos mismos crearon en el país). Pero sólo permitieron a los artefactos de estas civilizaciones entrar a los museos europeos como fenómenos etnográficos.

El esteticismo europeo a finales del siglo diecinueve, tal como se expresó en la novela de Oscar Wilde *El retrato de Dorian Gray*; y el vanguardismo del siglo veinte, Efraín Sánchez argumenta, por fin se permitió a algunos europeos ver estos trabajos como arte. Artistas como Picasso, Juan Miró, Orozco y Diego Rivera abrieron una puerta para entender las formas de arte no occidentales como potencialmente grandes y con posibles influencias del artista moderno, de manera comparable a la de la antigüedad europea y a otras épocas pasadas del arte europeo podía influenciar el arte moderno. Como señala Efraín Sánchez:

“Los hombres del neoclasicismo creían saber que el germen de las bellas artes se había desarrollado solamente en Grecia y Roma. Los del siglo XX no pueden estar tan seguros, han aceptado como nadie antes que ellos que la creación y la apreciación artísticas son un misterio que aflora en todas partes. Como nadie antes que ellos, excepto por antiguos creadores de belleza como Alberto Durero, de quien son estas palabras que utilizó para describir las piezas de orfebrería prehispánica que le maravillaron, parecen pronunciadas por un pintor de nuestro tiempo: *Was aber die Schönheit sei, das veis ich nicht*, pero no sé que es la belleza.”

En efecto, esto parece correcto, pero pienso, en última instancia, que los trabajos de las civilizaciones prehispánicas deberían entenderse simultáneamente de todas las maneras posibles. Para el puro ‘objeto estético’ de la civilización europea durante los últimos siglos de su existencia, es en sí mismo muy nuevo y excepcional para la humanidad entendida en términos de toda su historia. La idea de que el arte debería ser algo diferente de los objetos usados en el culto religioso, como titulares del beneficio del poder mágico, o como expresión de temor; como otros agentes del anhelo y aprendizaje espirituales, de la profecía, oración y súplica; como otros vehículos de instrucción sobre las reglas para vivir, sentencias incontrovertibles de las normas, creencias y órdenes culturales; es históricamente nuevo y extraordinario.

Más que arte debería entenderse de este modo en lugar de mantenerse pasado de moda, no era, ciertamente, muy significativo para las instituciones y reglas. Y en occidente, la sociedad utilitarista y tecnócrata la muy ‘inutilidad’ del arte, su autonomía de otras instituciones, reglas, normas, etc. ha permitido sus mismos papeles emancipadores, lúdicos, espirituales, eróticos y rebeldes, en cierto sentido Herbert Marcuse habla en sus escritos sobre la Dimensión estética. Pero nunca olvidamos, en última instancia, que el arte siempre estaba, aún está y siempre estará, en la existencia humana; en la naturaleza, en el espíritu de cómo sentir y ser; lo es sobre como lo experimenta la Luz brillante, para buscar su iluminación en relación a cómo vivir.

Pero para decir esto, no disiento del todo con Sánchez cuando escribe:

“Esto supone, en primer lugar, abandonar la idea de que su valor se agota en su subordinación a la cosmología, mitología y rituales de los pueblos, o en su carácter de testimonio de la marcha de la civilización. Los pectorales y orejeras prehispánicas no fueron un simple aditamento decorativo al ritual y a las creencias católicas. Supone, en segundo lugar, y más importante aún, aceptar que entre los pueblos prehispánicos de Colombia hubo un “mundo del arte”.

“El arte tiene su propio mundo, relativamente independiente de otros ámbitos de la realidad. Aún en el caso de las sociedades prehispánicas, no es imposible suponer que debió existir autonomía entre los conocimientos y actividades, por ejemplo, del chamán o del jefe, y de aquellos que tenían a su cargo la elaboración de piezas de orfebrería o de cerámica. Construir explicaciones del mundo, o sistemas de gobierno, o inventar leyendas, o elaborar mitos, o dirigir rituales, no es lo mismo que manufacturar láminas de oro, o hacer figuras de este metal. La idea del vuelo extático del chamán, que va por los aires en su trance alucinatorio entre los Tukano del noreste amazónico de hoy, es el mismo que la figura humana alada de oro fundido y martillado del Tolima Temprano, que se supone tiene relación con el vuelo chamánico. Existió entre las sociedades prehispánicas, como ha existido y existe en todas las sociedades, un “mundo del arte” con carácter propio, protagonistas propios y, en verdad, realidad propia.

“El foco de ese mundo no son los mitos, ni la cosmología, ni siquiera los rituales en los que se presume que las piezas de orfebrería jugaban papel preponderante. El foco del mundo del arte son las obras del arte, centro de interés de quien las contempla y, desde luego, del artista que las crea y elabora. El chamán pronunciaba el ensalmo, lo adaptaba a las circunstancias, lo transmitía. El artista diseñaba la figura, martillaba la hoja de metal, le daba forma a su idea. El Chamán pensaba en el mito; el artista también, pero su gran preocupación era la figura de oro o de cerámica. Cuando el chamán veía la figura terminada, pensaba en el mito, pero sus ojos estaban fijos en el objeto, en su brillo, en su forma.

“Toda obra de arte tiene valores que le son inherentes. Son valores visuales fijados por la imagen. Son formas, colores, texturas, relaciones espaciales internas, relaciones visuales con la realidad percibida. Muchos de estos valores existen en la sociedad a la que pertenece el artista, es decir que son valores colectivos. Los muiscas de la cordillera oriental tenían, como parte del acervo de conocimientos de su sociedad, una concepción específica sobre la forma, el color y la textura de un tunjo. Los artistas la adoptaban, y de ahí que los tunjos se parezcan. Pero le daban su interpretación personal, de donde resulta que no hay tunjo idéntico a otro. Aún en el caso de los tunjos, las imperfecciones que muestran son parte de su lenguaje plástico. Los valores visuales, por supuesto, variaban de una sociedad a otra y de un tiempo a otro. De ahí que las representaciones de la figura humana entre los muiscas sean tan distintas de las representaciones de la figura humana en, por ejemplo, el Quimbaya Temprano. Los estilos son el resultado de la tensión entre valores colectivos e interpretación individual.

“El proceso de creación de una obra de arte es a la vez intelectual y operativo. El artista interioriza los valores visuales de su sociedad, o de otras, según el grado de contacto que exista entre ellas, y un conjunto de valores ajenos al arte que usualmente se asocian con el “significado” de las obras. El artista Quimbaya debía conocer la forma y el color usuales, o prescritos, de los poporos, y debía tener una idea, pobre o avanzada, de lo que significaban y de sus implicaciones rituales. Posiblemente el chamán, o alguien distinto, le daba instrucciones más o menos precisas sobre lo que se deseaba. Por medio de operaciones intelectuales, el artista se forjaba una idea de lo que quería o debía obtener.”

Por la creciente complejidad social del chamanismo ‘primitivo’ desarrollado en el arte chamanístico David Wilson lo clasifica como cacicazgo, siguiendo a Reichel Dolmatoff. De acuerdo con esto último, el chamanismo domina toda la cultura espiritual estética religiosa de las culturas colombianas prehispánicas ‘avanzadas’. Sin embargo, Warwick Bray discrepa de Reichel-Dolmatoff en su opinión:

“Los arqueólogos siempre han estado preocupados sobre el estilo, sobre todo como herramienta para la clasificación, pero si nosotros, en su lugar, lo consideramos un tema (sobre lo que está siendo representado, más que cómo es representado), una clase diferente de pintura llama la atención. Lo que revela es un repertorio básico de los temas compartidos en casi todas las áreas de estudio. Aproximadamente 600 d. de C. (o poco después) la metalurgia del Caribe colombiano y del istmo tiene una sola gama característica de temas, que incluye toda clase de aves con alas extendidas (las ‘águilas’ de los documentos hispánicos), ranas y sapos, jaguares, saurios de varias clases, figuras humanas, y una gama de quimeras formadas de partes de muchas criaturas diferentes. Estas figuras principales han sido a menudo figuras secundarias atribuidas a ellas, o tienen apéndices zoomorfos. En el norte y en el sur de nuestra región, estas imágenes son ausentes o son raras.

“Puesto que una figura es tan básica, es decir, cómo un jaguar o una rana puede significar cosas diferentes en culturas diferentes, antes de hacer comparaciones deberíamos avanzar un poco más profundo, y movernos de los iconos de ellos mismos considerando sus valores simbólicos. Para probar la idea de un sistema de creencia panchibcha, idealmente necesitamos conocer los ‘significados’ detrás de las imágenes, y su importancia para la gente que usa joyas. Para las culturas prehistóricas esta esperanza es poco realista. Nosotros aún carecemos de buena información sobre mitologías y sobre las culturas no materiales de muchos grupos hablantes del chibcha, y en la práctica el enfoque tradicional ‘buscar y adivinar’ para la interpretación ha demostrado ser un final justo.

"Los estudios existentes simplemente acentúan la falta de consenso. En Colombia Reichel-Dolmatoff interpreta casi cada icono en términos de vuelos y transformaciones chamanísticas, aunque no es claro cómo distingue entre una criatura corriente y una ‘chamanística’, tampoco explica por qué tanta gente quisiera usar emblemas chamanísticos. Existen problemas similares en el istmo, donde la etnografía moderna ha recurrido a la interpretación del pasado prehispánico. La gente Bribri de habla chibcha de Costa Rica, por ejemplo, está organizada en un sistema de doce clanes, cada uno nombrado después, y simbolizado por, un animal particular. El Bribri recuerda que en tiempos pasados ellos tenían tres clases de guerreros (los jaguares, los monos rojos, y ‘unos de dos cabezas’), y el de sus jefes eran escogidos desde los clanes del jaguar y del mono. Los monos, jaguares y los humanos de dos cabezas están todos representados en la metalurgia prehispánica de Costa Rica, sin embargo, no deberíamos saltar a conclusiones simplistas. Para el Bribri histórico el jaguar era un “cazador, asesino, guerrero, hombre de clan, tío, cuñado, un símbolo de poder y el equivalente de las águilas antes mencionadas y los cocodrilos en el agua”. ¿Un jaguar colgante expresa uno de estos significados, o todos ellos simultáneamente? ¿Las figuras complementarias y los motivos que algunas veces acompañan al jaguar actúan

como calificadores, indicando cual personificación del jaguar se pretende? Simplemente no lo sabemos.

“Las ‘águilas’ ejemplifican el mismo problema. El dios principal del Bribri era llamado Sibú, o Sibó. Era el creador de todas las cosas, trajo las semillas de las cuales brotaron los primeros seres humanos, le enseñó a la gente a bailar, seleccionó los clanes de donde fueron escogidos los chamanes, y distribuyó todas las diferentes clases de trabajos. Y tomó la forma de un ave de gran pico. En palabras de una canción Bribri:

Sibú vino en forma de un gallinazo
vestido como un hombre,
con collar en el cuello.
El collar reflejado.
Él llegó con el collar.

“Entonces, el hombre-ave y las águilas de cuello de estilo Veraguas-Gran Chiriquí representan el Sibú, o son transformados en chamanes, o en insignias del clan, o símbolos de rango, o ¿son totalmente diferentes y completamente impredecibles?”

Sin tener en cuenta dónde se ubica uno en este tema, es necesario decir que el chamanismo ‘primitivo’ no es menos sofisticado que las formas ‘posteriores’ chamanísticas, simplemente porque la organización socio-económica y la tecnología son estructuralmente más simples en las sociedades ‘primitivas’ que en las ‘complejas’. Las clases formadoras de la sociedad no son primitivas en el sentido de falta de sutileza: ellas son simplemente menos complejas organizacional y tecnológicamente, más pequeñas en términos de tamaño territorial y poblacional, y menos diferenciadas en términos de clases, instituciones, y funciones. El desarrollo en estos últimos sentidos permite, por tanto, una sofisticación en aumento en las técnicas artísticas y formas de expresión que pueden emplearse para expresar el mundo espiritual chamanístico, en las civilizaciones de caciques de la Colombia prehispánica. Dale Olsen presenta un ejemplo de esto en el contexto de la música de flauta del Sinú:

“... las formas fálicas de las flautas tubulares cerámicas del Sinú podrían haber sido simbólicas de la fertilidad”.

“Peter Roe, al citar a Jules Henry, explica el simbolismo de la fertilidad del caimán: ‘La ocupación principal del caimán es seducir a las mujeres cuando ellas vienen a recoger el agua’ como era para la anaconda o para el delfín.” Sin embargo, Donald Lathrap, describe la iconografía del caimán entre el Chavín, una de las primeras culturas del norte del Perú: “un caimán, el cocodrilo tropical de las cuencas del Amazonas y del Orinoco,... era originalmente adorado como el maestro de los peces. Esta primera entidad, quien era en un sentido verdadero el universo total, era transformada en un dios del Cielo y un dios del Agua y del Infierno. El Caimán del Cielo se volvió el dios de la simple lluvia y el Caimán del Agua y del Infierno la fuente de la fecundidad. Ambos se celebraban como donantes de las principales plantas cultivadas y de estos regalos el más importante era la yuca”. Roe y Lathrap describen dos aspectos del caimán como un símbolo de la fertilidad: fertilidad humana y fertilidad vegetal. Sumado a la interpretación de Lathrap sobre la relación entre caimán y pez, ambos animales son símbolos poderosos de fertilidad.

“La otra posibilidad de que las flautas de conducto cerámico del Sinú eran símbolos de poder para la agresividad sexual masculina contra la invitación sexual femenina se basa en la metáfora del simbolismo del sonido tukano para el silbido. Entre ellos, los sonidos del silbido... simboliza la invitación sexual femenina, la cual, cuando se unía con murmullos (tales como sonidos de una trompeta de bambú), juntos representan ‘una síntesis de contrarios,... un acto de creación donde la energía masculina y la femenina se han unido’ (Reichel-Dolmatoff). A propósito de la analogía etnográfica con la interpretación tukano del simbolismo del sonido, combino el sonido del silbido de la flauta de conducto cerámico con la forma fálica de la flauta para representar el acto de la creación. La combinación de las dos ideas puede también ser simbólica de la agresividad sexual masculina (la forma fálica de la forma de la flauta más el simbolismo masculino de los animales superpuestos) contra la invitación sexual femenina (el sonido del silbido del instrumento). El simbolismo de la fertilidad auditiva y física de las flautas sinúes combinado con el simbolismo de la fertilidad de los animales superpuestos sobre las flautas, tal vez, aseguran a las personas de la cuenca del río Sinú larga vida, grandes familias, cosechas fértiles, o un lugar en el más allá, de acuerdo a su sistema de creencias”

Efraín Sánchez explica muy claramente qué tan esencial la naturaleza chamanística antigua y primigenia de la metalurgia prehispánica en tumbaga, una aleación de oro y cobre, y trabajo de plata, está enredada en una estructura social desigual, en la cual las diferenciaciones de papeles y formaciones de clases han evolucionado bien:

“El saber del orfebre en técnicas tan exigentes como la aleación de metales, el repujado, el ensamblaje, la soldadura por fusión, la fundición a la cera perdida, la elaboración de matrices o el dorado superficial, no pudo haber estado al alcance de todos, particularmente tratándose de un metal sagrado, tal vez relacionado con el origen del género humano. De esto mismo se deduce que el orfebre pudo haber tenido una posición social distinta a la del agricultor o el tejedor, pues tenía acceso a conocimientos elevados, propios del chamán. como anota Gerardo Reichel-Dolmatoff, el orfebre es un transformador, tal como el chamán, pues hace pasar la materia del estado profano al estado sagrado. Es un mago, como el chamán. A través de sus manos tiene lugar la magia de que una minúscula pepita, por la técnica del martillado, se convierta en gran hoja del espesor de un papel finísimo. Y éste es su truco más sencillo.

“El otro actor principal del mundo del arte es el receptor y recreador - y a veces promotor - de las obras, llámese sacerdote, jefe, gobernante, patrón, mecenas, público. Es un actor con su propias experiencia y conocimientos, especializados en distintas esferas, incluso en el mundo del arte; con su propia biografía, que cobra pleno sentido dentro de la estructura social, y su propio plan de vida. Es un hecho demostrado por la arqueología, que las piezas de oro no eran para todos los miembros de las sociedades prehispánicas. No cabe suponer que todo el mundo llevara collares, diademas o colgantes de oro, o asegurara sus mantas de algodón con alfileres de este metal. Tampoco era general el tener fuera de las casas, colgando de los árboles, placas o discos de oro para que produjeran hermosos destellos. Para esos estaban las calabazas, baratas, resistentes y muy adecuadas a la función. En ningún caso se enterraba a todos los muertos con ricos ajuares funerarios. Las sociedades

prehispánicas de Colombia produjeron objetos de orfebrería no eran sociedades igualitarias. El oro era un metal escaso, y los objetos elaborados con él tenían asociaciones sagradas, asociaciones de prestigio o de poder. Muchas piezas de oro formaban parte de una gran variedad de rituales, y ésta pudo haber sido la oportunidad para que las piezas de mostrar quedaran a la vista de sectores más amplios. Pero aún así, es muy posible que el disfrute estético de la orfebrería estuviera considerablemente restringido. Quizás la visión de algunos o muchos objetos estuviera vedada a las mujeres, o a los niños, o a todo el mundo, excepto a los iniciados. Las crónicas del siglo XVI, la arqueología y la etnología, permiten concluir que en muchos casos los receptores finales del arte de la orfebrería eran los dioses, o los dueños de animales, o los dueños de las aguas, u otros seres-espíritus. Quizás muchas piezas iban directamente de las manos del artífice al fondo de una laguna sagrada, o a las profundidades de cuevas inaccesibles, o sepultaban en las tumbas - los hallazgos se han verificado en todos estos lugares -, sin ser vistas por nadie, excepto o un agente intermediario entre el hombre y los espíritus, el chamán. El chamán pudo haber sido el principal y en muchos casos tal vez el único, agente receptivo-recreador de las piezas de orfebrería. Esto supone que entre el chamán y el orfebre debió existir una relación estrecha, y que aquel tenía ascendencia más o menos fuerte en el proceso creativo.”

El estudio del arte prehispánico plantea un requisito particularmente sensible para aplicar las “reconceptualizaciones de lo estético y de la historia del arte para comprender tanto su carácter universal como pluralista”, como lo señala Efraín Sánchez. Es decir, hay que comprender las características universales de la creación artística humana, la cual no puede acercarse a través de un eurocentrismo preconcebido, predispuesto; al mismo tiempo hay que comprender el relativismo sociológico implicado en toda creación artística.

Como dice Sánchez:

“(El artista prehispánico) sabe qué quiere, o qué se le ha solicitado hacer; sabe cómo hacerlo y con qué materiales, pero no sabe cuál va a ser el resultado hasta que la obra está terminada. En este aspecto, el artista Quimbaya estaba en la misma situación que los artistas de todo el mundo y de todos los tiempos. Ni siquiera el rígido formulismo del arte egipcio en el Imperio Antiguo, paradigma de la supresión de la libertad del artista, podía determinar con exactitud la apariencia final de la escultura de un faraón o del relieve policromo para una mastaba. Había que esperar a que el artista diera por concluida su labor para determinar si su obra cumplía las reglas del arte. Esto lo que otorga a cada obra su individualidad inajenable.”

En su libro *La Música Precolombiana*, Luis Antonio Escobar escribe algo similar concerniente al instrumento precolombino:

“Es bien sabido que el artesano precolombino ‘creó’ un nuevo trabajo con cada uno de sus instrumentos en la medida en que lo puso junto con diferentes figuras, o al menos líneas diferentes, incisiones, o nuevos colores”. (Traducido y citado en Dale A. Olsen, *Music of El Dorado*.)

En un ejemplo tomado del arte tairona, Dale Olsen muestra cómo subsiste allí una individualidad imaginativa con una estructura de significados definitivos, colectivos:

“Sobre estas (esculturas taironas de animales) y su simbolismo Gregory Mason escribe: “Estoy convencido de que estas representaciones no son el resultado del azar de la vía libre de los caprichos indígenas. Los indígenas nunca dan vía libre a su imaginación. Cada trazo en un dibujo indígena, cada línea geométrica grabada en la alfarería indígena, significa algo. El significado, para los indígenas suramericanos, es a menudo más relacionado con lo mágico que con otra cosa. El totemismo está fundado profundamente en lo mágico... Por lo que yo sugiero que (1) las figuras animales encontradas en el arte tairona son los símbolos epónimos de clanes matrimoniales exogámicos... y que (2) la criatura curiosa que se parece al cerdo, el ‘dios-visor’, no es más que... un cerdo, un pecarí, y un tótem de un clan”.

“Estoy de acuerdo (escribe Dale Olsen) con Gregory Mason cuando argumenta que el totemismo es la razón de las figuras animales taironas. Especialmente las estatuillas de efigies musicales (por la dimensión agregada del sonido) debían tener algún uso sobrenatural, quizás como una parte del chamanismo, totemismo, o protección mágica. Respecto a la declaración de Mason de que “los indígenas nunca dan vía libre a su imaginación” no estoy de acuerdo con su inferencia de que ellos hacían todo con un propósito. Basado en los instrumentos musicales de los taironas que estudié, encontré que allí no había estandarización de tono entre ellos, al sugerir que sus tonos eran determinados al azar. Efectivamente, incluso los diseños gráficos y geométricos no pueden tener significado o uso sobrenatural, a pesar de que Mason escribe, como lo sugirió Gebhart-Sayer para el Shipibo-Conibo del Amazonas peruano: “Mi informante primordial insistió que una vez materializado sobre los textiles, cerámicas u otro medio, un diseño pierde su espíritu... y así su potencia”. Este tipo de información émica es muy importante simplemente porque sugiere evidencia para contrarrestar comúnmente el sostener opiniones éticas que están a menudo basadas en hechos, tal como lo citó anteriormente Gregory Mason.

“Mi análisis indica que *no* hay conexión entre el tipo animal y los intervalos empleados...”

Estos argumentos indican que las variaciones individuales entre instrumentos, con respecto a la iconografía zoomorfa en relación a las características musicales y tonométricas de instrumentos particulares, no muestran una correlación estandarizada estricta. En otro sitio Olsen repite, sobre algunas flautas tubulares taironas con las cuales él emprendió la investigación:

“Mis análisis, por tanto, han revelado que las combinaciones tonales (sistemas de tonos o escalas) de las flautas tubulares cerámicas y globulares taironas son hechas al azar... Ellos también revelaron que los instrumentos musicales *no* fueron hechos de manera que sistemáticamente relacionaran motivo exterior con estructura de sistema de tono. Así, mientras yo originalmente planteo la hipótesis de que todas las aves ocarinas tienen relaciones de tonos similares o escalas, todos los murciélagos tienen sus propias escalas, todos los humanos tienen las suyas, y así sucesivamente, este no es el caso... Lo que los instrumentos musicales cerámicos de la antigua tairona *pueden* decirnos es que los taironas tenían una gran preocupación por el detalle exterior de sus estatuillas de efigies musicales, y que la variación del tono era una preocupación porque existía, al recurrir a las relaciones del tono (como

concebidos de términos occidentales modernos) entre instrumentos de diseño similar no eran preocupación para ellos”.

En conclusión, Olsen demuestra precisamente los señalamientos hechos por Sánchez, en relación con la necesidad de comprender las obras de arte prehispánicas colombianas como productos únicos de artistas distintos individualmente, trabajando, sin embargo, con normas específicas, construidas colectivamente estéticas, iconográficas, míticas, religiosas, espirituales y culturales:

“Hasta aquí llega el ámbito específico del arte. Es aquí donde el contemplador encuentra que un sol de oro o una luna de plata, sin importar su proveniencia, sin importar su significado, pueden ser más bellos que cualquier cuento de hadas.

“Pero al mismo tiempo, toda obra de arte incorpora valores extraños a su propio universo. Son valores pertenecientes a ámbitos de realidad diversos: el mundo de la religión, el mundo de la mitología, el mundo de la magia, el mundo onírico, el mundo lúdico, el mundo de la fantasía, el mundo de la ciencia y el pensamiento filosófico, el mundo de la vida cotidiana. La obra de arte les da realidad dentro de la esfera artística, es decir, visual, y esto es lo que permite hablar de “significado”, con signos y símbolos, como supone todo proceso de comunicación. Una obra totalmente carente de significado es una obra totalmente ininteligible. Estos significados nunca son inmediatos ni obvios. Puede acontecer que el artista mismo los desconozca o no sea consciente de ellos. De todos modos, en el arte siempre se dan en el plano de la imaginación, y por esa razón la obra de arte nunca es una transposición mecánica de significados intelectuales. En esto radica la principal debilidad de los estudios iconográficos. Una rana puede significar la oposición entre el aire y el agua, entre la luz y la obscuridad, entre la sequedad y la humedad. Pero esto nos habla de las ranas en general, y dice muy poco sobre la rana del Tairona Tardío fundida en tumbaga dorada que se usaba como colgante y que hoy tenemos ante nuestros ojos. Para interpretarla, el principal problema es que es una obra individual. En su elaboración intervinieron muchos niveles de la mentalidad del artista. El nivel filosófico, al que pertenece el concepto de oposición dualista en la naturaleza, es sólo uno de ellos. Esto supone que sea imposible desentrañar el significado del arte, especialmente el de sociedades desaparecidas. Supone que toda interpretación iconográfica es una aproximación cuyo valor depende del conocimiento que se tenga de las sociedades en cuestión.”

Y así la rana tairona dorada, producida por el artista, o los artistas, o el/la artesano(a) o los/las artesanos(as) taironas entre 600 - 1600 d. de C. a lo que Sánchez se refiere, es como una pintura de una olla arcaica griega, de Odiseo atado al mástil de su barco, escuchando cantar las sirenas. Así como una pintura que lo contiene en los mundos interrelacionados de la religión griega antigua, mitología, magia, sueño, picardía, fantasía, ciencia, y pensamiento filosófico, así como la vida diaria de la Grecia antigua. Pero esta no es la única experiencia visual artística, creada por uno o más artistas distintos. Se transmite el sentido de una persona individual, Odiseo, al explorar una realidad de conocimiento peligroso, de belleza y deseo, y es una única interpretación de esa idea o experiencia, como creada por un artista particular.

Sánchez continúa:

“La asociación del arte con los ámbitos de realidad ajenos a él tiene muchas veces implicaciones de funcionalidad. Se asigna a la obra de arte un papel, sea religioso, político, económico o de cualquier otro orden. No hay, necesariamente, contradicción entre arte y función, como lo demostró en la tercera década del siglo XX la Bauhaus. Desde luego, infinidad de obras, durante toda la historia del arte, han tenido una función, y en el arte prehispánico este hecho se aplica a un elevado porcentaje de piezas, quizás a todas. Las simples denominaciones de máscaras, pectorales, collares, poporos, alfileres, colgantes, orejeras, narigueras, pinzas, figuras votivas, anuncian destinos específicos. Y sorprendente cómo la función no fue limitante para la forma. Casi podría afirmarse que existen tantas formas de pectorales como el número de pectorales que se conservan. La funcionalidad, además puede fijar las obras a un contexto, como sucede con los cuadros y figuras de bulto de una iglesia o con la ornamentación arquitectónica. En este último caso, una parte considerable del valor de la obra depende de su permanencia dentro de su contexto. La orfebrería prehispánica es esencialmente móvil. Aparte de los ídolos cubiertos con lámina de oro de que hablan las crónicas del siglo XVI y los objetos votivos, el fin de las piezas era ser llevadas de un lado a otro, como ornamentación de guerreros o de dignatarios, para que resplandecieran con el sol tropical.”

Y esto nos lleva al punto mencionado antes, que todo arte es ‘funcional’ en lo que es inseparable de las vidas, sentimientos, acciones, esperanzas y sueños de la gente entre quienes es producido y con quien es comunicado. Sánchez continúa:

“Toda obra de arte es un punto de convergencia de actores y relaciones sociales. Por una parte está el artista, que actúa dentro de un ordenamiento espacial, temporal y social, con una biografía articulada dentro de la estructura social, un plan de vida, valores, su propia experiencia y conocimiento del mundo y de la vida, rasgos psicológicos, y un conjunto de conocimientos especializados que lo definen como artista. Esta es el área más oscura del mundo del arte en las sociedades prehispánicas de Colombia. No solamente no sabemos nada sobre ningún artista individual de ninguna de aquellas sociedades, sino que ni siquiera tenemos conocimiento alguno sobre el artista como actor social. Es imposible imaginar el arte de la orfebrería prehispánica sin una estructura social donde hubiera un sector de especialistas, quizás con dedicación exclusiva y con sistema de transmisión de conocimientos, con maestros y aprendices.”

Esta descripción general de las artes puede aplicarse a cualquier contexto socio-histórico incluyendo el de un artista, compositor, o poeta en una sociedad moderna; aunque los términos ‘biografía’, ‘formas de vida’, ‘valores’, ‘experiencia’, ‘conocimiento del mundo y de la vida’, ‘características psicológicas’ y ‘conciencia’ adoptarán hacia el final clases muy diferentes de implicación.

Para muchos de los pueblos prehispánicos que vivían en el territorio colombiano actual el mar representaba los orígenes místicos de toda vida. Desde su oscuridad la Madre primigenia dio a luz niños que vinieron a la tierra para poblarla con los antepasados de los taironas, los muiscas, y otros.

Estos mitos y leyendas pueden realmente reflejar el hecho de que las primeras comunidades agrícolas pobladas de Colombia vivían en las costas caribe y pacífica, así que fundamentalmente

la importancia sagrada de las conchas marinas para toda esta gente era y es un legado para su realidad.

Los lagos sagrados en el interior de Colombia mantuvieron continuidad con esos mitos sagrados sobre el origen, así que particularmente Bachué la diosa madre se creía que había originado, de acuerdo con un mito, en el lago Guatavita, y con su esposo había poblado las regiones circundantes con los muiscas. De acuerdo con otro mito, Bachué surgió con su hijo del lago Iguaque; y después de crear la raza humana ellos regresaron al lago en forma de serpientes.

La vida, la fertilidad, la continuidad, y el equilibrio fluyeron de lagos sagrados. El macho, principio fecundador era el sol, el cual estaba relacionado con el oro. Una estatuilla sagrada de Bachué, diseñada de oro o tumbaga, representa esta unión de divinidades sobrenaturales masculinas y femeninas en la creación de los mitos muiscas. Los ritos sagrados donde tales obras de arte doradas eran lanzadas al lago puede fácilmente, por consiguiente, entenderse como esencial para el mantenimiento de la vida, la continuidad, y el equilibrio cósmico.

Los mitos y leyendas más particulares de El Dorado, el cacique en Guatavita quien de acuerdo con la leyenda arrojaba las estatuillas doradas y otros objetos al lago cada año, según una versión, solamente una vez, en su investidura, según otro representan tal vez más adumbraciones locales sobre el tema primordial. La famosa leyenda del cacique que humillaba a su esposa después de descubrir su adulterio, y que por eso ella corría al lago Guatavita y desaparecía en él. El cacique arrepentido navegaba al centro del lago sagrado cada año y ofrecía oro a su esposa es un ejemplo de eso.

Mucho del arte de la Grecia antigua puede entenderse de una manera similar. Los ritos más básicos y primitivos sobre la pubertad y la fertilidad se desarrollaron con el tiempo en formas de drama, donde los mitos y leyendas más complejos tales como los de Prometeo, Agamenón y Edipo serían ser explorados por las tragedias griegas por su significado metafísico, psicológico, social y político. Tanto en los ejemplos griegos como muiscas, las niveles de mitos y leyendas son incrustados unos con otros en estructuras artísticas demasiado complejas.

Robert Drennan, en su libro *Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena*, hace algunas observaciones perspicaces sobre los restos arqueológicos extraordinarios de la cultura clásica San Agustín:

“La humedad y la acidez de los suelos de la región son enemigos de la conservación de los restos óseos, como resultado carecemos casi totalmente de la información biológica que tales restos podrían proporcionarnos. No sabemos ni los sexos ni las edades de los ocupantes de las tumbas descritas. Sin embargo, el rango de la elaboración de los rasgos funerarios del Alto Magdalena refleja gran variedad en el tratamiento dado a los difuntos. Mientras que la gran mayoría de los entierros son muy sencillos, parece que una parte muy restringida de la población merecía un enterramiento en una tumba mucho más elaborada que permanecía después como monumento.

“La elaboración arquitectónica y escultórica de estas tumbas monumentales requiere de una inversión de recursos humanos fuera del alcance de la gran mayoría de la población. En este sentido es interesante comparar estas inversiones, como obras públicas, con los monumentos de algunas sociedades de otras regiones

que también podrían clasificarse en sentido muy general como cacicazgos. Tomando el montículo Occidental de la Mesita A como ejemplo, podemos estimar muy aproximadamente la inversión de recursos humanos que representa. Un montículo ovalado de 20 por 30 m a una altura máxima de unos 3 m, tiene un volumen aproximado de 900 m³. La tierra de los montículos parece haber sido acumulada mediante excavaciones muy locales, proceso durante el cual sin duda se realizó la nivelación de las áreas planas alrededor de los montículos. Si cada m³ de relleno representa dos horas de trabajo, y si un día de trabajo es de ocho horas, un grupo de 15 trabajadores puede haber construido el Montículo Occidental de la Mesita A en unos 15 días.

“No se sabe con precisión la procedencia de la piedra en la que se tallaron las estatuas del Alto Magdalena, pero grandes cantidades de roca muy semejante están disponibles en las inmediaciones de los sitios. Hoy en día artesanos del municipio de San Agustín fabrican réplicas muy simpáticas de las estatuas prehispánicas utilizando una tecnología muy sencilla, aprovechando la piedra de la Quebrada Quebradón a pocos cientos de metros del Alto de Lavapatas. Un artesano, trabajando solo, puede tallar una estatua en unos 15 días. Utilizan herramientas de piedra y de metal. Sólo con implementos de piedra para dos artesanos, esculpir una estatua puede ser cuestión de 15 días de trabajo. Trasladar las estatuas al sitio es un trabajo duro - digamos un día para 10 trabajadores - pero no es una tarea que requiere de conocimientos avanzados de ingeniería. A este ritmo, uno puede imaginar que 12 artesanos elaboraron una media docena de estatuas en unos 15 días y la situaron en la Mesita A, junto con las lajas de la tumba principal del montículo en otros 15 días.

“En fin, y reiteramos, muy aproximadamente, la construcción del Montículo occidental de la Mesita A con su tumba principal y varias estatuas asociadas posiblemente ocupó los esfuerzos de unos 15 trabajadores durante un mes y medio. Definitivamente no tenemos que pensar en la organización de un cuerpo de cientos de hombres durante varios años - simplemente no es una obra pública de tal escala.

“Podríamos comparar estos monumentos con los henges de Wessex, Inglaterra, del período entre 3000 y 1400 a.C (Neolítico Tardío y Edad de Bronce Temprana). El ejemplo más impresionante y famosos de estos monumentos es Stonehenge. Para cada uno de los 25 henges pequeños que se conocen, se ha estimado una inversión de trabajo casi el doble de tiempo del que aproximamos para el Montículo Occidental de la Mesita A. Así, en términos generales los henges pequeños no representan obras públicas de magnitud tan diferente a la de los montículos funerarios del Alto Magdalena. Sin embargo, durante el mismo período en Wessex, se encuentran seis henges más grandes, cada uno de los cuales representa aproximadamente 100 veces la inversión de trabajo requirió de 400 veces la inversión del Montículo Occidental y Silbury Hill, un gran montículo artificial, costó el doble que Stonehenge.

“Durante el Formativo mesoamericano se desarrollaron en varias regiones, sociedades que han sido clasificadas como cacicazgos. En el centro olmeca de la Venta, se construyó hacia el 800 a.C. un montículo artificial cuyo volumen es aproximadamente 40 veces el del Montículo Occidental de la mesita A. Este

montículo fue parte de un complejo simétrico de plataformas artificiales de más de 450 m de largo que incluyó, entre muchas otras cosas, escultura monumental y “ofrendas masivas” consistentes de tal vez 4,500,000 Kg de bloques de serpentina traídas de canteras ubicadas a una distancia de unos 200 Km. Al mismo tiempo los cacicazgos del Vakke de Oaxaca y de la Cuenca de México, en las tierras altas mesoamericanas, no emprendían construcciones fáciles de clasificar como obras públicas para comparar con los montículos funerarios del Alto Magdalena.

“Las obras públicas más obvias de los cacicazgos del Mississippian en el suroriente de los Estados Unidos son montículos asociados con entierros como los del Alto Magdalena. El sitio de Moundville consiste en un conjunto de unos treinta montículos de tamaños muy variados, construidos entre 1250 y 1550 d.C. El montículo más grande tiene más de 17 m de altura y consiste en un relleno con un volumen casi 100 veces más grande que el del Montículo Occidental de la Mesita A, pero no incluye construcciones de lajas ni está asociado con estatuaria, aunque el conjunto tiene obras defensivas masivas. A grandes rasgos, un centro como Moundville parece representar un esfuerzo de construcción más o menos comparable al del conjunto principal de sitios monumentales del Alto Magdalena, consistiendo en las Mesitas A, B, y C junto con el Alto de Lavapatatas.

“Las sociedades de Hawaii han influido mucho en las discusiones acerca de los cacicazgos, pero sus monumentos no han sido muy enfatizados. No obstante, los caciques construyeron templos para rituales públicos. Un ejemplo es el *heiau* de Kane’aki, cuya construcción cubrió un total de 1010 m² con muros de contención y relleno artificial de una profundidad variable para crear tres patios nivelados y una plataforma pequeña. La construcción se dividió en seis etapas, y Kirch considera la última como evidencia de la presencia de un cacique muy poderoso. En términos de escala de organización del esfuerzo humano, este *heiau* no es muy diferente al Montículo Occidental de la Mesita A.

“Para comparar el Alto Magdalena con otros casos más cercanos, tenemos una buena documentación etnohistórica para los cacicazgos de algunas regiones colombianas, en donde las construcciones monumentales brillan principalmente por su ausencia, como, por ejemplo, el Valle del Reio Cauca y la Sabana de Bogotá.

“El objetivo aquí no es una comparación exhaustiva de los monumentos de todos los cacicazgos del mundo (ni de Colombia), sino situar las construcciones monumentales del Alto Magdalena en un contexto comparativo. En este contexto vemos que la escala de organización del esfuerzo humano dedicado a la construcción de monumentos públicos en las sociedades del Clásico Regional en el Alto Magdalena es semejante a la que encontramos en algunos otros ejemplos de cacicazgos, pero el rango de variación es grande. Existen monumentos de sociedades que, por sus otros atributos han sido caracterizadas como cacicazgos, que representan una inversión de muchísimo más esfuerzo humano que las del Alto Magdalena. Los montículos de Moundville, por ejemplo, son mucho más grandes, y el conjunto es más extenso, aún teniendo en cuenta que la Mesita A, es solo una parte del conjunto de Mesitas. Las construcciones de la Venta, también son de escala muy grande, y el Complejo C es solamente uno de varios complejos de

monumentos. Aunque las piedras erigidas en Stonehenge son muy grandes, el monumento, en su totalidad, no es enorme; y el Heiau de Kaneaki es muy pequeño, a pesar del desarrollo de los cacicazgos de Hawaii, según las fuentes etnográficas.

“Esta misma comparación nos lleva a otra observación interesante acerca del carácter de los monumentos en las diferentes sociedades mencionadas. Algunos de estos monumentos, como los del Alto Magdalena o de los centros del Mississippian, están asociados con los entierros de ciertos personajes, mientras que otros, como los henges de Wessex o los heiau de Hawaii carecen de esta asociación. En el caso de la Venta aunque existen tumbas impresionantes integradas a la arquitectura pública y ceremonial, la monumentalidad no parece haber estado tan enfocada en ciertos personajes como en el caso del Alto Magdalena.

“Estas diferencias no necesariamente representan características permanentes de las culturas de sus respectivas regiones, pues durante la Edad de Bronce Tardía (1400-700 a.C), que sucede al período de los henges en Wessex, se construyó una serie de montículos dedicados a los entierros de individuos. Estos túmulos redondos se asemejan más o menos a los montículos funerarios del Alto Magdalena, excepto en cantidad, pues existen por lo menos 8,000 en Wessex (Earle 1991:91). Teniendo en cuenta este cambio en la naturaleza de los monumentos, Renfrew (1974) sugirió un cambio en la organización social en Wessex alrededor de 1400 a.C., con cacicazgos al comienzo orientados más hacia el grupo comunitario, y posteriormente más hacia personajes importantes. Si consideramos únicamente esta característica, los cacicazgos del Alto Magdalena se parecen más a los de Wessex durante la Edad de Bronce Tardía que a los de períodos anteriores.

“Otra característica de las tumbas del Clásico Regional en el Alto Magdalena no ha sido muy enfatizada en la literatura arqueológica, pero puede ser importante. Cuando estas tumbas se comparan con los entierros conocidos de personajes de importancia en los cacicazgos de otras regiones, se nota que, a pesar de la elaboración arquitectónica y escultórica de los montículos del Alto Magdalena, el ajuar funerario enterrado con el difunto no es muy rico. Entre los hechos reportados por Santa Gertrudis (1970, tomo 2:97) después de su visita a San Agustín en 1758, se encuentran las quejas del sacerdote de la pequeña aldea de que los seis gaaqueros profesionales que contrató en Popayán abrieron 19 tumbas y no encontraron un pedazo de oro y tumbaga en el Alto Magdalena en cantidades suficientes para definir un estilo regional, el material es muchísimo más abundante en otras regiones del país.

“Un gran número de las tumbas más impresionantes del Alto Magdalena fueron tan destrozadas por la gaaquería que no nos queda ninguna indicación de su contenido. En otros casos tenemos por lo menos unas pistas. Por ejemplo en el Montículo 1 del Alto de los Idolos, las excavaciones sistemáticas (después de las de los gaaqueros) pudieron recuperar algunas pequeñas y delgadas láminas de oro, perforadas aparentemente para ser usadas como adornos sobre la ropa. Además se hallaron cuentas tubulares y tiestos posiblemente de vasijas enterradas con el difunto. Sin embargo, en el “corredor” entre la tumba y la estatua principal que no había sido excavado antes, no se halló ninguna ofrenda. En la tumba profunda que

se ve en el corte, también descubierta por primera vez en excavaciones controladas, las únicas ofrendas consistieron en cuatro pequeñísimas cuentas de oro y dos de piedra. El inventario del ajuar funerario en una tumba muy “rica” del Clásico Regional en el Alto Magdalena puede incluir unas vasijas de cerámica (es muy raro encontrar más de tres o cuatro), unas hachas de piedra, cuentas de collar, y de vez en cuando adornos pequeños de oro. Algunas tumbas del mismo tamaño que las de los montículos más elaborados que han sido excavados científicamente no contenían ningún artefacto.

“Cieza de León describe la riqueza de los caciques del sur de Colombia en el siglo XVI y los bienes generalmente enterrados con ellos cuando se murieron: “... tienen sus mortuorios y sepulturas al uso de su patria, hechas de una boveda, muy hondas, la boca al oriente. En las cuales, muerto algún principal o señor, lo meten dentro con muchos llantos, echando con él todas sus armas y ropa y el oro que tiene, y comida”. Parece una descripción consistente con los hallazgos de la arqueología (y de la guaquería) y en las zonas de Calima o Quimbaya o Tolima o en el sitio de Malagana y muchos otros. No mucho más lejos, en Panamá, los entierros de Sitio Conte incluyeron las hachas de piedra, herramientas de hueso, puntas de proyectil, dientes de tiburón, esmeraldas, y toda clase de objetos imaginables de oro y de tumbaga. El número de piezas cerámicas en un solo entierro llegó hasta 100. No obstante, ninguno de estos entierros dotados con ajuares tan ricos tiene la monumentalidad de las tumbas del Alto Magdalena.”

Existe una gran variedad de formas sociales que pueden ser calificadas de cacicazgos, y demostraron una gran variación en las cantidades de trabajo humano que estaban disponibles para ellos. También exhibían gran diversidad en diferentes momentos y lugares en términos de donde ponían su esfuerzo humano en relación con las actividades artísticas y religiosas.

Una sociedad de cacicazgo puede invertir una gran cantidad de trabajo en la construcción de monumentos religiosos, pero sin la construcción imponente de tumbas. Otra inversión tanto en monumentos como en tumbas con ofrendas con relativamente menos riquezas para echar en las tumbas. Incluso, otros no ponían muchas provisiones en los monumentos aún sus tumbas están llenas suntuosamente, y así sucesivamente. Obviamente, tales diferencias son el producto, de diferentes historias culturales, que interactúan con diferentes ambientes ecológicos, climáticos y geográficos.

Parece que la cultura clásica de San Agustín (400 - 900 d. de C.), para cualquier complejo de interacción dialéctica de causas y razones, estaba fuertemente dispuesta hacia las estatuas de piedra, produciendo algunas de las estatuas más extraordinarias del mundo aún vistas.

En San Agustín tanto la jornada laboral como la creatividad artística estaban dirigidos más a las estatuas de piedra que a la metalurgia, o a la construcción de grandes monumentos, o trabajos religiosos públicos ocupando áreas muy extensas. Era en una estatua de piedra de tamaño modesto donde la gente de San Agustín expresaba e impregnaba sus pensamientos y sentimientos sobre lo sobrenatural, y la muerte. Sus tumbas eran guardadas, protegidas, o acompañadas de dioses de piedra, demonios, y representaciones espirituales de chamanes, los cuales sólo registraban sus preocupaciones sobre la vida después de la muerte, principalmente, para que los individuos fueran considerados jefes o chamanes tan importantes o algo parecido, pero también

actuaban como sitios de poder espiritual para influenciar la vida entre los que aún viven. El área al rededor de San Agustín no era solamente un cementerio o una necrópolis.

Las excavaciones arqueológicas muestran que el área estaba densamente poblada, y que las cosechas eran cultivadas en terrazas y campos con sofisticados sistemas de drenaje. El gran número de estatuas de piedra localizadas en estos sitios constituía una fuente inagotable para las fuerzas espirituales que influyeron y aseguraron abundante lluvia y sol, fertilidad natural y humana, y en general, bienestar humano.

Seguramente, es de gran interés que esta sociedad particular debería haber enfatizado en una escultura de piedra de tamaño mediano como su medio preferido para la expresión simbólica espíritu-estética y la comunicación, y debería haber organizado y dirigido su potencial artesanal tan crucialmente con este medio. Es este aspecto prácticamente el único entre las culturas suramericana y prehispánica.

Considerar este tema es más como ver Austria entre 1750 y 1930, o Inglaterra entre 1600 y 1820, y preguntar por qué la primera produjo música tan grandiosa y la segunda poesía tan grandiosa.

Otro buen extracto del resumen de los significados de las estatuas de San Agustín, que puede permitirnos entrar a esta discusión más de cerca, es suministrado por Cesar Augusto Velandia, en su libro *San Agustín. Arte, Estructura y Arqueología*:

“Las formas de la cultura arqueológica de San Agustín, constituyen la articulación de un sistema estructurado de significantes no lingüísticos y, por ende, un lenguaje en imágenes visuales, táctiles, sensibles, o sea, un lenguaje icónico. Este se debe entender como la articulación en imágenes de la representación estética, al considerar que no todas las formas o expresiones artísticas de una cultura suponen su inserción en un sistema signico explícito. Dicho lenguaje icónico subyace un discurso metafórico, analógico, que, como cuerpo simbólico coherente, “aloja” el contexto de representación de unos modos de la conciencia social, entendidos como la elaboración de un cierto nivel ideológico.....

“Un discurso en el cual la aprehensión de la realidad tiene la manera y estructura de una reconstrucción o explicación mito poética de las relaciones de unos hombres, históricamente concretos, con sus entornos natural y social.”

REFERENCIAS

Bray, W., *Metallurgy And Anthropology: Two Studies From Prehispanic America*, en *Boletín Museo Del Oro*, No. 42, Bogotá (1997)

Bruhns, K. O., *Ancient South America*, Cambridge University Press, (1994)

Drennan, R., *Las Sociedades Prehispánicas Del Alto Magdalena*, ICANH, Bogotá (2000)

Falchetti, A. N., *El Mar, Eterno Retorno*, Museo Del Oro, Bogotá (1998)

Olsen, D.A., *Music Of El Dorado. The Ethnomusicology Of Ancient South American Cultures*, University Press Of Florida (2002)

Sánchez, E., *Oro. El Arte De La Orfebrería Prehispánica De Colombia*, Museo Arqueológico National, Bogotá (1999)

Valendia, C. A., *San Agustín. Arte, Estructura Y Arqueología*, Banco Popular, Bogotá (1994)

Wilson, D.J., *Indigenous South Americans Of The Past And Present*, Westview Press (1999)

MYTH AND DREAM

To return
To the Eternal Sea
Where there is not nothing
Where there is no thing
This is the spirit that comes and goes
It is all thought and memory

Shaman return to animal -
Jaguar, bird, or caiman -
Return to the Original Time
When all was homogeneous Chaos:
When all was primordial water,
When fish were people, and people
Appeared stealthily from rivers:
Return to the alpha and omega,
Breathe in the Original Power.

The Original tree is the jungle
The Original home of mankind
Who fell like fruit and learned to use
His hands in open spaces

And take the conch of knowledge
Over life, time, and ritual,
Then fly in the sea and the high heavens
To hunt and plant and sing

Remembering all from the bright light of the sun
The heat and energy of masculine power
Showering the feminine earth that grows
Plants, trees, animals, and lives
Of people - sprouting from rivers and streams
Like fruit and radiant lights from the sun

The air is vast and full of dream,
Three dimensions of weather and sky -
Cloud, haze, rain, and sun,
Stratosphere covering green blankets
Of forest, slithered through
With rivers and streams, gorged lakes,
Floating islands of vegetation
In immensity; a page of Genesis
Not yet written by God.
In the joy of the gold and juicy sun
Is the girl of heaven and jungle flower:
Her bright, dark colours in astounding beauty,
Her love and warmth, her sweet caress;
Her wild passion and intense lust,
Her incarnation of Truth on earth.

As I sink into densest dream
Lost in dark wet Amazonas
Wordless answers to life-questions
Percolate into my deep medulla

Sweet as the hope of a fruit`s drop
Timelessness replaces Time

That which is always true
Passing time is part of it

Your lips are giant fruits of the golden earth
You are mistress of my dreaming suns
The giant fruits of your gorgeous love
Awaken my suns to their deepest dreams.

LAGUNA DE GUATAVITA

Laguna de Guatavita
Shrouded in mist and mystery
Gold dust and emeralds
Trickling down through water
From the Muisca chief`s raft
Down to the dark bottom
Like jewels floating through dreams
Pearls drifting down through ether
Fuelling myths and legends

There are many things to think about
And struggle for, for a girl
In Bogotá: to pay the rent,
Electricity, water, transport;
To fulfil some dream, or even
To survive. O gold of El Dorado!
It is always beaming on the other side!
O hope and illusions of other lives!
Impossible it is to stay alive
And feel some peace - nothing allows
That Eternity promised by the Virgin
With Her Baby: old images
Arouse some desire in her, but are streaked
With pain for her today, as she lives
In rush and chaos.

An unquiet dream,
Dotted with prongs
Of beauty
And excitement;
Love fulfilled,
Desire aroused,
Mountains surrounded by mists, red
From a glowing disappearing sun.
The dusk is some relief,
Although that arouses a deep dread
When the skies are full with blue suggestions
And sudden coldness penetrates
The strange, unknown soul of man,
Unadapted to his earth.

In Ayllu Kaata near Titicaca
The sun is born every morning
At the foot of the Mountain of the Condor
And is swallowed by Pachaqota Lake
In Apacheta at the top of the mountain
Each evening. The Indians` lives
Are integrated into a whole cosmos
As their mountain is alive, for they are part of it
And it is part of them. No dreads
In indefinable, strange, existential Angst
Come with the colours of the sun,
Only fears that hail or snow
May destroy the crops, or that the llama herds
Will not be fertile, or that Viracocha
Might be angry if not enough blood and fat
Have been left for Him in the earth shrines
On the Mountain of the Condor.

A replica or copy of the Muisca raft
That their chief sailed in, covered in gold,
Has the spirit of the idea of the gold original
Kept in the Museo del Oro, in the centre of Bogotá.
To me it is the gem of the Gold Collection;
I stand before it like Albrecht Dürer
In 1521, when he saw a display
Of goldwork brought from the New World
To the Court of Charles the Fifth:
"In all the days of my life I have never
Seen anything that lit up my heart with joy
Like these treasures of foreign art,
Exquisitely worked with a subtle genius
At which I marvelled. No words can describe
Those things that I saw before my eyes."
The thoughts, feelings, projections, dreams,
Illicit in Europeans by such gold
Of mythical and mystical El Dorado,
Dig deeply not only into the Western psyche,
But also, more trancingly, into the contradictory
Being of Man in all his diverse
And shifting, strange, forms.

Do not let us accept, when accosted by foolishness,
Any doctrine that preaches fundamental differences
Between human beings, for differences are slight,
Though important, and desirable.
They are also inevitable, and allow
Rich interchanges between El Dorados.
We make up a vast firmament of stars,
Moving always, always astonishing,
Offering each star of us other lights
To mix and mingle in our bright and coloured dreams,
As after all, we want not only bread, and peace,
But fantastic fantasies of adventure and joy.

Isn't it strange how Bob Dylan's words
At first were heard as vague and blurred,
Indistinct, and of course without meaning;
When now it seems as if he sang his words
With Renaissance-Shakespearean clarity and purpose,
And the words simply drip with beauty and meaning?
Music like honey,
Beautiful girl even more,
Heaven in the present,
Kisses for eternity

Convert no one
Try to change no one
Yet try to improve
Things that are bad

Who knows whose quality of life is best,
Who knows what is the purpose or meaning of life,
Or whether it is good even to ask that question
Let alone to look for the answers

Religion rises Religion falls
Marxism rises Marxism falls

O, how should people live,
O, how should things all be?

Who lives best, campesino or poet?
What Education, why, for what?
How do you want all to think?
What do you think about how you think?

Travel from London to Tierra del Fuego,
Travel from Libano to Santa Marta,
Which opens up whose mind, best,
Whose Vision is correct?

Gloomy speculations or joyous discoveries?
Life in danger, or love in peace?
Glorious streaks of pigeons in the sky,
Palomas, streaking, madly through
The orange, red, peculiar sky
That rolls like a crazy kaleidoscope.

Bird-man, hombre-pájaro, fly in dreams,
Gripping the sky, swimming on visions,
Roll as a textile of pre-Colombian blood-
Colours, all entwined into ecstasy!

I`ll fire and fly into the night,
Please allow me the right to do that,
Especially when you garner the fruits
Of my ordeals, when it suits

Your normal respectable patterned life,
Which never admits that perhaps to create
The cream of Art that you need
At times, has required some sacrifice

That you cannot make. Not unlike
A Conqueror flying through the dark
Was William Blake, who accepted poverty
And humiliation in his uncompromising
Destiny of renewing Art and Truth
On Albion`s isle, around whose shores
Sat demons of Commerce, and of War,
Ruled by a Gang of Hired Cunning Knaves,
Whose Hypocrisy and shabbiness
Knew art only as a shallow icing
Made by Power on a simple cake,
A blessing to complacent civilization,
Not a salvation that must be fought for.

It can never finish;
This poem radiates out from the Sun,
And the Moon breathes upon it with its dew,
And the cream of the silky sky enjoys
Its presence among all the Seraphims,
All beings who mingle animal and human
Features and smiles and wild fangs
Living from blood and the setting sun
And the rivers that tumble like rapids of tears
From the glacial Andes high above
In melting chaos, burning like the jaguar
Who is the Sun on earth, a Shaman.

Deep down, every artist wants to serve
Humanity: like a priest, an entertainer, a performer,
A magician, a maker of illusions.
His archetype, above all, is the Shaman;
He wants to grant wonderful pleasure, glorious light,
Deep understanding, sympathy, and the most valuable knowledge
About Life and the Cosmos. He wants to help,
Give Joy, shed happiness, illuminate the world
For his fellow human beings - of all kinds, types, in all situations.
A grandiose ambition which requires humility;
It cannot be achieved with pride.

EXPLORAR/IMAGINAR A REICHEL-DOLMATOFF

“De acuerdo con los datos que proporciona la arqueología hoy, se presume que los primeros pobladores del territorio que hoy conforman nuestro país debieron haberse instalado en las tierras costeras y selváticas hace al menos veinticinco mil años. Si se compara este tiempo con la duración de un día es sorprendente descubrir que la conquista europea habría ocurrido alrededor de los últimos 25 minutos de ese día, mientras que el resto del día habría correspondido a esa historia desconocida anterior a la conquista europea. Esa inmensa etapa de la historia de Colombia, durante la cual se forjó la diversidad cultural del país, es el tema apasionante de este libro.

“Hasta hace muy poco, los textos de historia de Colombia se iniciaban con una exposición acerca de las características de Europa a finales del siglo XV y de las condiciones particulares que llevaron a la realización de los viajes que culminaron con la inclusión de América dentro del influjo del mundo europeo. Para los historiadores, Colombia debía su presente a una serie de acontecimientos que se desencadenaban a raíz de la llegada del conjunto de ideas y valores de los europeos. Aún a mediados del presente siglo había proyectos políticos basados sobre la idea de que el “desarrollo” del país no sería posible si no se erradicaba de tajo todo lo que tuviera relación con lo indígena y lo ancestral. Desde esta perspectiva, la historia anterior al contacto con Europa no era considerada como historia y se presentaba como un inmenso espacio oscuro, donde no se podían identificar diferencias. Ese período de oscuridad se catalogaba como pre-historia, como una laguna gigantesca, lejana, en el azar de la historia de Colombia.

“Los indígenas que habían encontrado los europeos a su llegada al territorio que conforma este país eran vistos como retrasados mentales, incapaces e ineptos. En el mejor de los casos eran considerados como “niños” que requerían de la ayuda plena de la sociedad criolla y europea para lograr “avanzar” hacia formas éticas, políticas y morales que parecían ser las únicas válidas en el universo.

“Algunos intelectuales formados en Europa durante el siglo pasado describieron las “curiosidades” indígenas en extensos tomos llenos de adjetivos que oscilaban entre el desprecio por las sociedades indígenas y su admiración por la hermosura y el cuidado de sus obras de arte, a las que muchas veces se les atribuyó un origen lejano, en el Egipto faraónico o en las migraciones europeas más tempranas. Estos intelectuales hicieron las primeras clasificaciones de objetos y documentos pertenecientes a los territorios que conforman el país, dividiendo la geografía nacional en áreas culturales diferenciadas, dentro de las cuales no se había producido ninguna historia, es decir, donde todo había permanecido incólume al paso del tiempo hasta la llegada de los europeos. Así se establecieron las áreas tairona, muisca, calima, quimbaya o Nariño, limitadas por las fronteras sociopolíticas actuales y definidas a partir de sus objetos representativos.

“Cualquier objeto procedente de cada una de estas regiones se clasificaba como perteneciente a esta única cultura regional: una vasija procedente de Caldas era

asignada a la “Cultura Quimbaya” mientras una procedente del Valle del Cauca se clasificaba como “Calima”, y una del altiplano de Boyacá y Cundinamarca era considerada como “Chibcha”.

“Se suponía que en cada una de estas áreas había tenido lugar la vida apacible o salvaje (dependiendo del punto de vista) de una cultura única cuyos miembros habían dedicado su existencia a la brujería, a los cultos extraños basados en sacrificios humanos y en la muerte de niños que se arrancaba de los brazos de sus madres para ofrendarlos en rituales atroces. Desde la otra orilla, se presentaba la perspectiva de una vida almibarada, desarrollada en medio de la abundancia y el derroche. Estas imágenes extremas, contradictorias y repletas de la ideología de entonces muy cercana a la que guió los actos de la conquista, llevaron a dibujar esa historia antigua de Colombia y a instalar en las mentes de los colombianos un pasado de vergüenza del que había que tomar distancia. Los primeros habitantes de Colombia sólo podían haber sido dóciles imbéciles o guerreros sanguinarios. Era tal la fuerza de estas ideas que el movimiento cultural colombiano más importante de comienzos de este siglo, conocido como el Grupo Bachué, fue condenado por tomar como bandera lo indígena, e interpretarlo como una fuente de inspiración artística y de creación de un “lenguaje nacional auténtico”.

“En este escenario surgió la antropología en Colombia en el año de 1941. La primera generación de antropólogos profesionales formada por Paúl Rivet se dio a la tarea de reconstruir la historia prehispánica de Colombia y presentarla de otra manera, más cercana a la realidad histórica. Su trabajo fue exitoso en muchos sentidos, hasta el punto de que hoy Colombia cuenta con un número muy grande de arqueólogos profesionales, varios de ellos con títulos de maestría doctorado. A pesar de lo importante de todas esas producciones, el lenguaje utilizado, el estilo de presentación y la clase de discusiones que atrapan la atención de los intelectuales han puesto sus ideas y publicaciones por fuera del alcance del público general restándole a los resultados de su trabajo su mayor impacto social.

“Ahí, precisamente, es donde el aporte de Gerardo Reichel-Dolmatoff ha sido más influyente, porque él ha sido el único antropólogo que ha intentado presentar una versión coherente y completa de la historia prehispánica de Colombia. Desde luego que esta es su versión, construida desde la óptica de su propio trabajo, que ha sido el más impresionante realizado por investigador alguno en la antropología Colombiana”.

Prólogo de Gerardo Ardila a (CI) pp. 23, 27, & 28

En estos pocos párrafos, Gerardo Ardila recrea de manera maravillosa el clima histórico e intelectual con el cual Gerardo Reichel-Dolmatoff empezó el trabajo de toda su vida, y describe muy bien la visión del mundo que este último tuvo que desafiar y transformar rotundamente.

Ardila es dolorosamente convincente en la manera como relata la moribunda ideología por la que la cultura amerindia solía comprenderse directamente a lo largo del proceso histórico de la conquista europea. Los indígenas de la Colombia actual una vez representaron la mentalidad europea, fuese la barbarie o la curiosidad exótica; fuese lo salvaje, lo salvaje sanguinario, o lo noble, lo salvaje sereno, dependiendo de cuál aspecto o faceta de la violación europea a los amerindios fuese expresado en ideas abstractas.

Reichel-Dolmatoff era apasionado pero también con objetivos serenos en un su acercamiento a las culturas indígenas colombianas. Particularmente, insistió en el hecho de que ellos poseían, y aún poseen, visiones filosóficas y científicas, así como formas prácticas de vida, las cuales eran extremadamente sofisticadas y también discretamente adaptadas a sus ambientes naturales. Lo típico son las observaciones que él hace sobre los kogis, personas que viven en la Sierra Nevada de Santa Marta en el norte de Colombia:

“¿Cuál será el porvenir de los Kogi? Al escribir la palabra *integración* me lleno de profunda amargura. Creo que al defender el derecho de los Kogi a vivir y gozar su propia cultura, defendemos también *nuestro* derecho de vivir la nuestra y desafiar aquellas niveladoras del espíritu con que nos amenazan las grandes potencias del mundo moderno. Nosotros mismos, ciertamente, no queremos que nos “integren”. ¿Qué derecho se trata entonces de “integrar” a los Kogi? ¿Qué beneficio obtendrían ellos de una tal integración? ¿Qué podemos enseñarles? Entre los Kogi no hay criminalidad ni delincuencia, en nuestro sentido; no hay abuso de drogas, ni violencia política. No hay prostitución ni usura ni incertidumbre económica. Su religión es profundamente consoladora; su filosofía de la vida es positiva, afirmativa del desafío constituido por la existencia. ¿Qué pretendemos enseñarles?”

(K1) p.18

En *Chamanes de la Selva Pluvial*, Reichel-Dolmatoff reflexionó sobre la muy difícil pregunta de si un chamán tukano tiene ‘conciencia’ ecológica en un sentido ‘científico’ moderno. Él pregunta cómo la visión ‘tradicional’ y ‘mágica’ del chamán está relacionada con las formas ‘modernas’, racionales de comprensión y práctica.

“El hecho de que la mayoría de las actividades económicas se acompañen con rituales no significa, por cierto, que el chamán simplemente pida a las fuerzas sobrenaturales que dispensen abundancia, suficiencia, o el máximo de lo que el ambiente pueda producir, sino más bien que concedan la oportunidad de inventariar, de sopesar costos y beneficios y de redistribuir los recursos, En tales situaciones la contabilidad del chamán muestra el input y output del sistema general. En realidad, la mayoría de las actividades chamanísticas, entre otros los ritos de curación el hacer llover, la reafirmación periódica de alianzas o de intercambio de alimentos entre grupos exogámicos, pueden considerarse como ritos vinculados con la administración de recursos y el equilibrio ecológico. Este hecho ha sido a veces tergiversado por la tendencia a ver a los chamanes indígenas como simples frueros o fanáticos religiosos.” !

(CSP) p.18

En el pasaje siguiente, Reichel-Dolmatoff considera el valor 'práctico' y 'científico' de la escatología tradicional tukana:

“Los Tukano, como muchas otras “tribus” de Colombia, creo que el universo se está deteriorando lentamente. Así consideran que en el pasado la gente era más sana, fuerte e inteligente que en el presente, que los animales y plantas eran más grandes y abundantes. Señalan trechos de selva, ríos y lagunas, diciendo que en épocas anteriores la vida en ellos era abundante. En verdad, actualmente se justifica en parte tal sensación de inminencia del fin, en muchos lugares, el mundo de los indios de la selva pluvial efectivamente está declinando. Pero el sentido de entropía entre los indios, su convicción de la tendencia hacia el desorden y el caos, no parece

provenir de su actual situación, más bien representa una angustia existencial que forma parte de la filosofía cosmología indígenas, y que se fundamente en la diaria e íntima observación de los ciclos biológicos de crecimiento y declinación. El aspecto importante en este punto es que la idea del desorden creciente está siempre seguida de la resolución institucionalizada de re-crear el mundo y restablecer su orden y propósito como consta en la tradición cosmológica. El continuo ciclo de creación, destrucción o re-creación rituales se encuentra en muchas sociedades de la selva tropical y es en verdad un mecanismo importante de supervivencia cultural biológica.”

(CSP) p.19

Los siguientes pasajes expresan su profunda creencia de que las formas de vida indígena y las filosofías indígenas, tanto las que existieron en el pasado como las que aún existen, tuvieron y tiene mucha relevancia e importancia para las otras culturas incluyendo la ‘nuestra’, es decir, la ‘cultura occidental’:

“La imagen cultural de las “tribus” indígenas del trópico americano, hasta hace relativamente poco, era la de un grupo de gentes más bien primitivas y hostiles, cuya contribución al pensamiento humano había sido insignificante y cuyo nivel de complejidad social había quedado muy por debajo de la mayoría de las sociedades aborígenes del Viejo Mundo. En efecto, sólo a las altas civilizaciones de América –los antiguos mexicanos, mayas y peruanos- se les reconocía ocasionalmente el haber creado instituciones sociales, políticas y religiosas de cierta complejidad, pero aun en el caso de dichas civilizaciones, rara vez se han discutido de modo explícito los sistemas filosóficos indígenas, o aquello que se aproxime a una visión integral del mundo. A veces se llegaba a pensar que los indios de la selva tropical eran sociedades fósiles; sociedades en cierto modo incompletas, que no habían evolucionado y no tenían enseñanza alguna que ofrecernos. Sociedades que permanecían “por fuera de la corriente principal” según algunos, y por consiguiente quienes habíamos hecho de estas sociedades nuestro objeto de estudio, luchábamos contra el estigma de estar hasta cierto punto “por fuera de la corriente principal”.

“...Los viejos estereotipos, al parecer, comienzan por fin a abandonarse y en su reemplazo surge una imagen nueva: la del Indio, no sólo como pensador altamente pragmático y con un sólido sentido de realidad, sino también como filósofo abstracto, artífice de intrincados modelos cósmicos y planificador de vastos esquemas morales. Al mismo tiempo, en vista del actual interés por los recursos naturales, muchos científicos y tecnólogos que han orientado su atención hacia las selvas pluviales tropicales del mundo, se han interesado por los numerosos problemas de adaptación ecológica que las sociedades tradicionales han tenido que afrontar en dichos ambientes. El caso de la cuenca del Amazonas exige una organización social sana y activa para soportar las rigurosas condiciones climáticas y hacer frente al manejo adecuado de recursos naturales que se agotan con facilidad una sociedad capaz de desarrollar, para su supervivencia, no sólo una serie de normas eficaces de conducta altamente adaptativas, estructuradas dentro de cuerpos institucionales eficaces, sino todavía más importante, un sistema coherente de creencias fundado sobre la base de valores verdaderamente motivadores, que hagan tolerables los problemas de la existencia humana en un mundo impredecible.”

(CS) pp.7-8

Más maravilloso me parece Reichel-Dolmatoff cuando describe la ‘filosofía’ fundamental, o ‘cosmología’, de los tukanos, un pueblo que habitaba la región del río Vaupés de la selva amazónica al sudeste colombiano:

“El creador es el Padre Sol, dios antropomorfo que concibió un cosmos de tres niveles compuesto de un disco terrestre plano, una bóveda celeste y una región paradisíaca situada bajo la tierra.

“Pobló luego la tierra y creó los animales y plantas, dando a cada especie un conjunto de normas de conducta de acuerdo con las cuales habrían de vivir y multiplicarse. Pero el Padre Sol sólo creó los animales y las plantas, dando a cada especie un conjunto de normas de conducta de acuerdo con las cuales habrían de vivir y multiplicarse. Pero el Padre Sol sólo creó un número limitado de animales y plantas, y puso estas dos categorías bajo el cuidado constante de ciertos seres sobrenaturales que habrían de resguardarlas y protegerlas contra eventuales abusos. Más aún, asignó a su creación una extensión limitada de tierra, más o menos circular, demarcada por todos lados por determinados rasgos topográficos permanentes. En otras palabras, la creación del universo Tukano no se concibió como un sistema expansivo que lo abarcara todo sino como una proposición limitada, claramente circunscrita, con recursos finitos y restringidos. Tampoco la creación se llevó a cabo en un acto único y definido del tiempo; aún continúa sin interrupción, pues desde el principio el Padre Sol ejerce sobre ella una acción fertilizadora. Es la energía del Sol, concebida por los Tukano como luz y calor seminales, la que hace que las plantas crezcan, los frutos maduren y los hombres y animales, se reproduzcan, energía creativa no sólo en el sentido germinal, biológico, sino también en el sentido de la iluminación espiritual y la adquisición de sabiduría arcana. La esencia de esta fuerza se imagina como un poder masculino que fertiliza a un elemento femenino, que es el mundo. En el pensamiento Tukano la biosfera tiene los dos aspectos masculino y femenino, pero, vista como un todo, su carácter esencial es femenino, y sobre él ejerce su poder el Sol.

“La energía seminal del Sol, según creencia Tukano, constituye un vasto circuito en que participa todo el cosmos. Dicho circuito se imagina tener una cantidad limitada de energía procreadora que fluye continuamente entre hombre y animal, entre sociedad y naturaleza. Puesto que la cantidad de energía es restringida, el hombre sólo puede tomar lo que necesita bajo ciertas condiciones, y debe convertir su quantum de energía “prestada” en una esencia que pueda reincorporarse al circuito. Por ejemplo, cuando se mata un animal o se recoge una cosecha, se presume que la energía de la flora y la fauna local disminuye, sin embargo, tan pronto como la presa o el fruto se convierten en alimento, la energía queda conservada, ahora en el nivel de la sociedad, por cuanto los consumidores de comida han adquirido la fuerza reproductiva vital que previamente pertenecía a un animal o una planta”.

(CS) p.10

Por supuesto, esta cosmología representa la visión fundamental del chamanismo indígena amazónico, estudio que se encuentra en el corazón del trabajo de toda la vida de Reichel-Dolmatoff. En los siguientes párrafos de *Orfebrería y Chamanismo*, Reichel-Dolmatoff presenta otra breve definición de chamanismo:

“El chamanismo es un sistema coherente de creencias y prácticas religiosas, que tratan de organizar y explicar las interrelaciones entre el cosmos, la naturaleza y el hombre. Estas explicaciones sobre el lugar que el hombre ocupa en la naturaleza, en parte se fundamentan en experiencias visionarias que, por tener una común base neurofisiológica, son muy convincentes. A continuación trataremos de una serie de rasgos culturales y psicológicos que podemos considerar como característicos, tanto del sistema chamanístico universal, como del de muchas tribus colombianas actuales.

“Una constante es la idea de que el cosmos está estratificado y de que consiste en una secuencia de mundos superpuestos, lo que implica una gradación. En una imagen simplificada el cosmos es tripartito y está formado por nuestro mundo terrestre, por un mundo subterráneo y otro superior celeste. Los chamacos, subdividen estos tres grandes estratos en un número mayor de dimensiones y hablan de una cadena, cada vez más remota, de otros mundos. Por cierto, son precisamente dichas dimensiones las que los chamanes y otros visionarios dicen poder visitar durante sus trances. Es además frecuente la creencia de que, en épocas míticas, haya existido la posibilidad para toda la gente, de comunicarse con estos mundos por medio de una escalera, un bejuco, un puente o un camino secreto, pero que esta comunicación fue interrumpida por varias causas.

“...Entre los Tukano del Vaupés, el viaje chamánico a otras dimensiones cósmicas, es un tema mítico muy frecuente. Hay muchas imágenes diferentes de esta hazaña chamánica: la visita a la Casa del Trueno, el descenso a la Casa de las Aguas, el vuelo al “País resplandeciente” la llegada a la “Casa de las plumas multicolores”, y otras. La comunicación se establece trepando por una columna de humo de tabaco o por un bejuco que baja del cielo, en ambos casos se alude a narcóticos, es decir a trabajo y a yajé. En muchos mitos el chamán es levantado en el aire y transportado a otras dimensiones, por ciertos pájaros, tales como águilas arpías, tijeretas, patos o gallinazos. Otra forma de comunicación está constituida simbólicamente por la cumbreira principal de la maloca (gumú), que se identifica con el chamán principal (kumu), ambos se conciben como una “escalera” que comunica con el mundo superior.

“El carácter fálico del chamán se expresa generalmente en las actividades rituales relacionadas con la siembra, la caza, la pesca, la recolección de grutas silvestres, es decir en los ritos que puntualizan los principales hechos en los ciclos biológicos. Las semillas de las plantas o la freza de los peces se equiparan con el semen humano y el acto de una cosecha se compara con un parto. Sobre el nivel alucinatorio-simbólico, el chamán amazónico se presenta a veces directamente como procreador de la fauna.”

(OC) pp.23,27, &28

En el centro de la arqueología y antropología de Reichel-Dolmatoff de *Colombia Indígena*, tanto antigua como contemporánea, yace la importancia del chamanismo para la supervivencia indígena: en economía material, en cultura, en arte y en conciencia. Como él escribe en *Orfebrería y Chamanismo*:

“Mi ensayo de interpretación del oro precolombino tendrá pues como tema central la institución del chamanismo, visto como parte esencial de los fundamentos ideológicos de las culturas indígenas de Colombia.”

(OC) p.16

El siguiente pasaje es un ejemplo típico de la manera como Reichel-Dolmatoff integra tanto el pasado con el presente, y el arte con la ciencia, en su explicación de la importancia del chamanismo para la orfebrería, y de la orfebrería para el chamanismo, en las culturas indígenas contemporáneas de Colombia.

“Volviendo al resplandor del oro precolombino, cabe una observación final. Muchísimas piezas están adornadas con pequeñas placas colgantes y móviles, a veces cuadradas pero generalmente circulares o algo ovaladas, en ocasiones se trata de canutillos, de pequeños tubos o de listones. El objeto tiene entonces una o varias argollas soldadas sobre la superficie anterior y de ellas, articuladas con otra argolla, están suspendidas las placas móviles. Estos colgantes se encuentran en zarcillos, pectorales, diademas y en varias clases de pequeñas figuras humanas o de animales. La distribución de estos colgantes cubre prácticamente todas las regiones de Colombia. Al tomar una pieza así adornada y, desde luego, al llevarla puesta, el continuo movimiento de estas plaquitas da mucha vida a la joya, pero adicionalmente quisiera anotar que literalmente al “atraer la vista” el brillo vacilante y cambiante ejerce una acción así hipnótica sobre el observador. Este efecto es bien conocido a los chamanes (y a los neurólogos) quienes saben que, bajo ciertas condiciones, la percepción de luces vacilantes puede inducir visiones de carácter alucinatorio o puede causar un estado prehipnótico.

“He observado en varias ocasiones que los chamanes, después de ingerir una bebida alucinógena, fijan su mirada en las brasas de un fogón o en la luz de una tea. En el río Caimán Nuevo, en el Golfo de Urabá, pude anotar que unos de los instrumentos más importantes de transformación y curación que poseía un chamán de los indios Cuna, eran unas varas gruesas de unos 50 centímetros de largo, cuyas superficies estaban cubiertas de una multitud de espejos minúsculos incrustados en una base de brea. Otros chamanes colombianos fijan su vista en los reflejos multicolores de un cristal de roca, para inducir ciertos estados psíquicos.

“El resplandor del oro es pues más que un mero reflejo, más que un fenómeno que se percibe óptimamente, según los indígenas, contiene una energía la cual se transmite a los seres humanos y que, en toda su esencia, es fertilizadora. En la cadena de asociaciones simbólicas el oro es luz, color, semen y poder.”

(OC) pp.21-22

Sin embargo, Reichel-Dolmatoff es cuidadoso al destacar que no todos los cacicazgos prehispánicos donde el chamanismo era importante, eran necesariamente también centros de orfebrería.

“Así, aunque parece que todos los orfebres trabajaban dentro del contexto de cacicazgos, no todos los cacicazgos eran centros de orfebrería, ni tampoco enterraban objetos de oro o tumbaga con sus muertos.”

(OC) p.34

Él ofrece un resumen excelente del papel del chamán en el siguiente pasaje:

“Debo referirme ahora en más detalle a la persona del chamán. Por lo general este oficio es de hombres pero en varias culturas las mujeres también son chamanes. Contrario al estereotipo popular, los llamados “brujos” o “hechiceros” de los indios son, por lo general, individuos muy inteligentes que desempeñan múltiples funciones importantes dentro de sus sociedades. Son curanderos, rezanderos y dirigen pos rituales del ciclo vital del individuo; son especialistas en genealogías, en recitaciones mitológicas, en bailes y cantos y, por lo general, reúnen en sus personas a varias de estas funciones aunque puede haber especialistas.”

(OC) p.24

Es interesante notar que la interpretación de Reichel-Dolmatoff sobre el chamán no elimina la personalidad individual de un chamán determinado. Por supuesto, el Hombre no es el centro del Universo con la visión del mundo del chamanismo, y tampoco son las emociones subjetivas individuales. La interpretación chamanística de la realidad está fuertemente ligada a una tradición cultural particular con su interpretación clara del cosmos:

“Aquellos mundos escalonados, según la tribu en cuestión, son imaginados de distintas formas. Para algunas tribus amazónicas cada mundo es como una enorme casa, una maloca, con el interior preciosamente adornado con pinturas o con plumas multicolores. Para otras tribus de la misma región del país, los diferentes mundos son como grandes platos de barro, llamados budares, sobre los cuales se tuestan las tortas de cazabe, preparadas de harina de yuca amarga. Los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta imaginan los mundos como grandes volantes de huso que se ensartan, el uno sobre el otro, en un inmenso huso que constituye un eje central, un axis mundi.

“Hay pues infinidad de imágenes, pero la invariante es un modelo del cosmos claramente estratificado diferenciándose cada estrato del otro por ciertas características únicas sean personificaciones sobrenaturales benévolas o malévolas, el País de los Muertos, los animales, plantas medicinales, música celeste, soles y lunas propias, más un gran número de otros aspectos.

“Según las creencias chamanísticas de algunas tribus, aquellos mundos escalonados que yacen fuera de esta tierra, corresponden a un microcosmos que consiste en una secuencia de dimensiones del propio mundo interior del individuo, es decir, representan una escala interna de “mundos” de la conciencia humana. Dicen los chamanes que, en sus alucinaciones, penetran los diferentes estratos del cosmos como si fuera por estrechas puertas que, a la inversa pueden y deben explorar las dimensiones de su propio ser.

“Este modelo cósmico se repite luego en una escala cada vez menor: las montañas y los cerros los imaginan como “mundos” estratificados; detalles arquitectónicos de templos y aún de viviendas, simbolizan la estructura del cosmos, el cuerpo humano se interpreta en términos de segmentos horizontales, y el mismo principio se puede aplicar a artefactos tales como una olla o un instrumento musical.

“Entre las sociedades indígenas colombianas con comunes estas creencias acerca de la estructura básica del cosmos así como de la posibilidad de moverse una persona dentro de este modelo escalonado.

“Ideas muy parecidas se encuentran en muchas otras partes del continente americano y también en el Viejo Mundo; es posible suponer que se trate de una forma de pensamiento arcaico que se remonte a lejanas épocas prehistóricas.”

(OC) pp.23-24

No obstante, a pesar del relativamente obligado papel disponible para un individuo chamán en su interpretación de, una comunicación con, los mundos sobrenatural y natural, no se niega su papel individual como intérprete y como alguien que experimenta. Es pertinente en este contexto considerar la manera cómo los artistas modernistas occidentales, pueden ser vistos como ‘chamanes modernos’ en un cierto sentido, frecuentemente, han reaccionado contra lo que ellos ven como la extrema subjetividad emocional e interpretativa inherente a las concepciones occidentales del arte y del individuo artista, como escribió Friedmann:

“Ambos sin embargo, compartían la idea que el arte no es ni tan importante ni tan interesante como lo es del quehacer cotidiano. Para ellos, la religión del arte, con su agonía y éxtasis que tanto seguimiento ha suscitado, es una pretensión absurda. Lo que han tratado de hacer es romper la barrera que existe entre la vida cotidiana y el arte, en contra del concepto del arte por el arte.

“También han mostrado un irrespeto similar al concepto del artista como aquel que da significado o interpreta la realidad, imponiendo sobre ella su ordenamiento imaginativo propio. Cada uno ha tratado a su manera, de despojar todo rastro de su dominio personal y de su expresión subjetiva a través de su obra, con el convencimiento que las emociones del artista y sus prejuicios también son precisamente las barreras que más obstaculizan el panorama. Así, Cage decía de su música experimental que era un intento para dejar que los sonidos fueran ellos mismos.

“El azar, lo aleatorio, el sustituto más obvio para el control subjetivo, ha sido la base de los experimentos de Cage y sus sucesiones y ha surgido también en la obra de Duchamp. Tanto el uno como el otro han mostrado una predilección por los objetos mundanos de la sociedad moderna, en el caso de Cage, corchos de botellas, pedazos de chatarra, y los sonidos descubiertos del ambiente urbano y electrónico y en el caso de Duchamp, una simple butaca y la rueda de una bicicleta, por nombrar tan solo un ejemplo.

“¿Por qué preocuparse por el arte, si lo que importa es la vida? Se pregunta Cage. Por lo mismo, hay un cierto elemento de herejía en su obra, un humor que a veces es más que negro, malicioso.

“Hace rato que algunos artistas en varios países se han desplazado del concepto de un arte interpretativo, de expresión subjetiva. Pierre Boulez, generalmente considerado uno de los compositores más importantes en Europa y en el mundo entero, ha dicho que el motivo de su obra es “una búsqueda del anonimato.”

“La danza y el teatro hoy día también se pueden ver como una sublevación contra todo lo que es auto expresivo y significativo en el arte, concepto que heredan desde el Renacimiento. En música, el arte y las ideas, Leonard Meyer define este empiricismo radical como “una concepción del hombre y del universo que contrata totalmente con la idea que ha dominado el pensamiento occidental desde su comienzo en el sentido que se deriva de una convicción de que el hombre ya no es el centro del universo.”

Friedmann(1) pp.146-7

Pero los modernistas occidentales desean eliminar el individuo humano creativo en la clase de John Cage de ‘escuchar’ que el Cosmos va más allá, justo como el antropocentrismo que reacciona contra lo que se fue muy lejos en la dirección opuesta. Sin embargo, al decir esto, no quiero criticar la noción de Cage de que el/la artista debería liberarse de todos los objetos de su mente, así él/ella puede entrar en una comunión real con la naturaleza. Esta es una clase de perspectiva Zen-Taoista-Anti-Arte que está de acuerdo con mucha 'filosofía' chamanística. Así, como señala Susana Friedmann:

“Cage dice que “el objetivo más sublime es el de no tener un objetivo en mente”. Esta última actitud conduce a un acuerdo, a una complicidad con la naturaleza en su *modus vivendi*, en que un proceso infinito con ningún diseño aparente se conduce a fines no predecibles.

“...En su libro Silence, Cage pregunta ¿Cuál es el objetivo de componer o de comprometerse con cualquier actividad artística? Responde señalando que se debe lograr lo lúdico. Sin embargo, lo lúdico es una afirmación de la vida no es un intento de hacer orden del caos o de sugerir mejoría en la creación, pero sencillamente de despertarnos a la vida que llevamos, que es sublime, si logramos apartar nuestra mente y nuestros deseos para dejar que tome su legítimo curso.”

Friedmann(1) pp.147 &148

El punto en este tema para mí es la afirmación de algo que la personalidad del artista debería desaparecer en el proceso de creación. Para citar de nuevo a Friedmann:

“El poder del arte de comunicar ideas y emociones, de organizar la vida en patrones significativos, de lograr verdades universales por medio de la individualidad auto expresiva del artista individual...”

Friedmann (1) p.148

Sin embargo, en el chamanismo antiguo, en el cual Reichel-Dolmatoff indudablemente pensó como el arte original y la forma original del pensamiento creativo, el individuo, chamán-artista creativo, se ubica en su verdadero contexto, como una parte pequeña y única, pero inextinguible de la humanidad, de la naturaleza, y del cosmos como un todo. La reacción exagerada mencionada anteriormente sobre el subjetivismo romántico en algunas tendencias modernistas estéticas y filosóficas europeas del siglo veinte es tratada en otro ensayo de Susana Friedmann:

“La música de Wagner provocó dos marcadas reacciones en el medio musical: o bien produjo una ciega admiración por su obra y por lo tanto una fiel adhesión a sus ideas, a sus melodías infinitas y a sus desconcertantes progresiones armónicas, o por otra parte, un rechazo total y contundente.

“Uno de los compositores que primero se deslumbró con Wagner y luego se convirtió en uno de sus críticos más feroces es el francés Claude Debussy, quien pertenece a la escuela impresionista y cuya música suena fría y distante al compararla con la obra de Wagner.

“...La escuela de dodecafónica de Viena surge como resultado de las inquietudes de un grupo de compositores que trataron de hallar alternativas a las melodías interminables, cargadas de emoción de Wagner. Si la música de Debussy les parecía distante y algo fría, estos compositores austriacos presentaron un contraste radical a la respuesta de los impresionistas. Arnold Schönberg, Alban Berg y Antón Von Webern optaron por una solución racional y eminentemente cerebral como posibilidad de ampliar la escala diatónica del sistema tonal, aplicando el sistema cromático como alternativa.”

Friedmann(2) pp.58 & 62

No obstante, en el pensamiento de Reichel-Dolmatoff, la experiencia del chamán, particularmente sus emociones subjetivas, son reconocidas como un ser único para él. Pero el chamán no contiene nada del extremo individualismo egoísta de muchos artistas y filósofos del post-renacimiento europeo.

Para Reichel-Dolmatoff, como ya se indicó, las prácticas chamanísticas que él estudió en Colombia a través tanto de la antropología como de la arqueología que está, tanto en el presente como en el pasado, toman su lugar como instancias distintas de un ‘universal humano’. El chamanismo, en su esencia más profunda, es un fenómeno panhumano, como lo explica a continuación Reichel-Dolmatoff:

“Es cierto que muchos aspectos culturales de un grupo humano, sobre todo los socio-económicos y tecnológicos, se modifican y aún cambian rápidamente con el correr del tiempo, pero también se observa que hay ciertas constantes, ciertas prácticas y creencias que, por referirse a experiencias fundamentales en la vida humana, tienden a perdurar por largas épocas, porque son estructuras unificadores de gran importancia para la sociedad. Nacimiento y muerte, sexo, alucinación o la interpretación de fenómenos físicos cíclicos en la naturaleza, pueden eventualmente constituir los focos de tales universalidad humana, tanto culturales como biológicos, que siguen transmitiendo un conjunto de ideaciones coherentes a través del tiempo.

“En el fondo tenemos sólo dos alternativas: o aceptamos la posibilidad de una transmisión cultural histórica desde el Paleolítico del Viejo mundo hasta el Neolítico del Nuevo Mundo, o aceptamos el concepto de C.G. Jung (1975), de los arquetipos y del inconsciente colectivo.”

(OC) pp. 11-12 más nota 2

Ahora, como se planteó, en los últimos siglos en la cultura occidental la idea del ‘artista-chamán’, es decir, de la clase del artista o filósofo visionario-creativo, ha oscilado frecuentemente entre dos extremos: por una parte, la egoísta super-subjetividad, por otra la abnegada objetividad. El trabajo de Reichel-Dolmatoff sobre el chamanismo ayuda mucho a esclarecer el camino de confusiones que rodea este pensamiento de dicotomía, para su concepción de chamanismo implica que es en algunos sentidos, una ‘verdadera’, o al menos una muy básica manera arquetípica de la actividad humana visionaria-creativa.

Así es lo que profundiza, la ‘agonía y el éxtasis’ contra el enfoque ‘mente vacía’ para la creatividad visionaria, lo que es por ejemplo, la postura de Richard Wagner contra la de John Cage, representa un conflicto que refleja mucho el aprieto específico del artista-chamán en las sociedades modernas occidentalizadas. Lo relaciona con la forma de la personalidad tomada en una sociedad moderna por los herederos del anciano chamán tradicional, la figura que ocupa tal lugar central en la visión del mundo de Reichel-Dolmatoff.

No podía existir mayor declaración de la autoconcepción de Wagner que su siguiente manifestación:

“A través de toda la miseria y angustia, permítanme cantar para usted ¡Oh! diosa protectora de la música alemana, compañera fiel de mi vida”.

Pero para retomar a Reichel-Dolmatoff, la siguiente oración de Ardila presenta la esencia de la contribución de Reichel-Dolmatoff a la arqueología de Colombia:

“En 1965 ya estaba preocupado por lograr la conjugación de los datos producidos por los análisis cerámicos y las investigaciones ecológicas, para presentar una visión coherente de la historia de las “adaptaciones” de las sociedades colombianas a sus muy diversos ambientes.”

***Prólogo* de Ardila en (OC) p.11**

De esta manera, es a través, de las interacciones complejas, dialécticas, dinámicas entre clima, geografía, y ecología por una parte, y la economía humana, la sociedad, la política y la cultura por otra, que puede comprenderse la historia humana de Reichel-Dolmatoff.

Su interpretación de la emergencia de la vida del pueblo colonizado, de la transición del cultivo de raíces para el cultivo de maíz, y de otros desarrollos culturales asociados a las regiones costeras de la preconquista colombiana, es un buen ejemplo. Tomemos una cita larga de la sección titulada *Vida Aldeana*, en el capítulo llamado *La etapa formativa: de los comienzos de la vida sedentaria hasta el desarrollo de la agricultura y de las aldeas*, en *Colombia indígena*:

“Al terminar el segundo milenio a. de C., se encuentran en la llanura del Caribe vestigios de una vida aldeana ya bien definida y caracterizada por un gran número de rasgos culturales propios. El sitio de Malambo, ubicado al borde de una laguna al sur de Barranquilla, cerca de la orilla occidental del río Magdalena, ejemplifica esta nueva forma de adaptación.

“En una época fechada en 1120 a. de C. aparece un Malambo una población ribereña y sedentaria. La cerámica es mucho más rica en formas que la de los períodos precedentes, y entre estos vestigios se observa gran número de fragmentos de grandes platos planos (budares) que, por lo general, se pueden considerar como indicadores de la preparación del cazabe, el pan hecho de harina de yuca, Aunque los habitantes de Malambo entonces eran todavía pescadores y se dedicaban ocasionalmente a la caza, su base de subsistencia, según parece, fue el cultivo de la yuca. Es de interés anotar que la cerámica de Malambo se relaciona en ciertos detalles con la de varios yacimientos de Venezuela, notablemente con el de Barrancas, lugar sobre el bajo río

Orinoco que estaba poblado en una fecha similar a la de Malambo. La cerámica de Malambo, como la de Barrancas, se caracteriza por la firmeza de las anchas líneas incisas, que delimitan los contornos de los elementos modelados, y por otros rasgos que forman su estilo muy propio.

“Con Malambo se inicia una larga secuencia de formas culturales que luego se extienden sobre toda la llanura de Caribe. Viene la pauta de poblaciones establecidas en las orillas de las grandes lagunas de los ríos Magdalena, Sinú y algunos otros, es decir, se trata de un alejamiento del mar y de los esteros, de una tendencia hacia una vida lacustre, con una manifiesta dependencia de los recursos de los bosques secos o de las cadenas de colinas adyacentes a las lagunas. Esta reorientación en la pauta de asentamiento no implica de ningún modo un cambio en la cantidad o en la accesibilidad de las diversas zonas microambientales de abastecimiento en las cuales participa la población pues se trata de zonas que ya habían conocido y para cuya explotación ya existía entonces una tecnología adecuada. Lo que sí se modifica son ciertos aspectos cualitativos de la subsistencia. En primer lugar, la fauna utilizada de ambiente marítimo y litoral (peces, grandes tortugas de mar, moluscos, crustáceos) es reemplazada ahora por una fauna de agua dulce en la cual predominan reptiles (tortugas de río y de tierra, cocodrilos y caimanes, iguanas y lagartos), mamíferos grandes como el manatí, la danta y el venado, peces de los ríos y de las lagunas, así como moluscos lacustres (ostras, almejas) y caracoles de tierra. El aprovechamiento de un nuevo recurso, por cierto muy importantes, parece que haya producido en aquella época una fuerte influencia sobre la estabilidad de las ladeas, a saber, las difracciones de las diversas especies de peces. Varias especies marinas (jurel, róbalo, corbinata y otras) buscan periódicamente las ciénagas para desovar y suben entonces por los ríos y caños, a veces largos trechos. Otras especies, en este caso ciertos pescados de río (bagre, bocachico) suben anualmente los ríos, en cantidades enormes. En segundo lugar, en los sitios de asentamiento la calidad de las tierras cambia notablemente, pues en lugar de los pares arenosos y algo desecados del litoral- por cierto muy adecuados para el cultivo de raíces. Las orillas de las lagunas y ciénagas ofrecen tierras aluviales húmedas, en buena parte auto-irrigadas por las crecientes anuales de los grandes ríos. Las condiciones básicas para que se desarrolle una agricultura más eficiente son pues aquí mucho más propicias y permiten una experimentación más amplia, sobre todo con plantas que no se reproducen vegetativamente sino por semillas.

“La lenta retirada del litoral es significativa. Los indios de la Costa Atlántica parece que nunca tuvieron una orientación manifiestamente marítima, no fueron grandes navegantes que hubieran emprendido largos viajes de exploración o de comercio, sino que más bien se limitaban a una navegación costanera y fluvial. La posterior concentración en las orillas de las lagunas y de los grandes ríos llevó entonces consigo una reorientación hacia el interior del territorio, sobre todo siguiendo los valles del Magdalena y del Cauca, y condujo así luego a un contacto con otras culturas de las selvas húmedas tropicales que, probablemente, estaban aún bastante relacionados con los desarrollos en las hoyas del Amazonas y del Orinoco.

“Ejemplos para esta etapa cultural lacustre y ribereña, en la llanura del Caribe son abundantes y se encuentran nuevamente desde el Golfo de Urabá hasta la Guajira y las hoyas de los ríos Ranchería y Cesar. Un yacimiento arqueológico de especial importancia es Momil, ubicado en la orilla nororiental de la Ciénaga Grande, en el

bajo río Sinú. La densa y muy profunda acumulación de desperdicios constituidos de cerámica, piedra, hueso y concha, atestigua un largo período de ocupación humana en el perímetro de una antigua aldea, situada en una zona plana entre el borde de la laguna y una cadena de leves colinas. El análisis de los abundantes vestigios culturales (se excavaron más de 300.000 fragmentos de cerámica) no deja duda alguna acerca del notable nivel de eficiencia que los habitantes aborígenes habían logrado en aquella época. Durante la primera mitad de la secuencia de Momil, fechada para sus comienzos en unos 170 años a. de C., se cuenta con cantidad de fragmentos de grandes platos que indican el cultivo de la yuca; una prueba adicional al respecto consiste en la multitud de pequeñas esquirlas o astillas puntiagudas de piedra muy dura, que probablemente estaban incrustadas en tablas que servían de rallos, instrumentos que aún hoy en día se pueden observar entre muchos indígenas tribales del Guainía y Vaupés, y que son esenciales en la preparación de las raíces.

“Junto con estos indicios de agricultura se encontraron huesos de mamíferos, aves acuáticas y reptiles, notablemente miles de fragmentos del carapacho de tortugas de agua dulce, todo lo cual indica que la principal fuente de proteínas fue la laguna y sus alrededores. Durante este período se observa una cerámica muy variada en formas, motivos decorativos y técnicas de manufactura, como lo son las vasijas de silueta compuesta, los recipientes de base anular y una multitud de otras formas. Predomina la decoración incisa, y sus diferentes modos permiten gran elaboración y efectos estéticamente muy atractivos.

“La segunda y, cronológicamente, más reciente mitad de la secuencia de Momil, muestra un cambio muy significativo, ante todo en lo que se refiere a las bases de subsistencia de los antiguos habitantes del lugar. Al paso que va disminuyendo la cantidad de grandes platos del tipo de budares, abruptamente hacen su aparición los grandes metales y manos de moler, es decir, elementos indicativos del cultivo de maíz. En la primera parte de la secuencia no hay pruebas claras de cultivo de semillas, pero en la segunda parte se encuentra, además de las piedras de moler, cierta cantidad de pequeños platos de cerámica, probablemente para preparaciones a base de maíz, así como grandes tinajas que pudieran haber servida para guardar la chicha.

“Estas observaciones dan a pensar que Momil, y todo el período cultural de que forma parte, es representativo de la transición del cultivo de raíces al cultivo del maíz. Un tal paso, naturalmente no implica sople el reemplazo de un alimento básico por el otro, sino que consiste principalmente en un cambio total de procedimientos agrícolas a saber, del paso de la reproducción vegetativa, es decir la siembra de un tallo, a la reproducción por semillas y todo aquello que simboliza en términos de conocimientos de suelos de la selección de semillas, de los ciclos de crecimiento, de su relación con la periodicidad e intensidad de las lluvias y muchos factores más. El maíz se había dicho que se domesticó inicialmente en México, donde unos 2000 a. de C, formaba ya la base de las subsistencia aldeana; pero según los datos recientes fue en el norte de América del Sur, en las regiones tropicales húmedas, donde se cree que ya alrededor del año 3000 a. de C., se logró por primera vez un alto rendimiento de este cultivo.

“La yuca, por cierto, es originaria de las tierras bajas del oriente de Suramérica y fue domesticada allá en épocas aún más antiguas, para extenderse luego a través de los Andes hacia la región noroccidental, es decir a Colombia. Como ya subrayamos en

otras ocasiones, la importancia cultural de la Costa Atlántica y de los grandes valles interandinos del país es fundamental para los desarrollos posteriores en Meso América y en el Perú, y todo parece sugerir que la llanura del Caribe fue un centro de creación y difusión de gran alcance.

“La hipótesis de una secuencia yuca/maíz en Momil se encuentra reforzada por algunas observaciones adicionales. En primer lugar, la presencia de grandes piedras de moler está acompañada por la introducción de varios rasgos nuevos que son muy sugestivos de influencias mesoamericanas, como vasijas con rebordes basales, trípodes, soportes huecos mamiformes y silbatos en forma de pequeñas aves. Parece que el maíz fue introducido como un complejo plenamente desarrollado, junto con una serie de nuevas formas cerámicas.

“En segundo lugar, en Venezuela también se han encontrado indicios que sugieren esta misma secuencia.

“Aquí cabe la pregunta de ¿Por qué el cultivo del maíz se introdujo en la Llanura del Caribe en una fecha relativamente tardía? Parece que la contestación está, en parte por lo menos en la suposición de que las necesidades nutricionales de los primitivos aldeanos se veían satisfechas por una combinación de tubérculos ricos en almidón y de proteínas, más las grasas obtenidas de la fauna de los ríos y de las lagunas; en este caso, el maíz tal vez no constituía un alimento especialmente deseable. Sin embargo, el crecimiento demográfico y la eventual disminución de las fuentes de proteínas pueden haber llevado a la aceptación de este grano. Otro motivo para admitir al parecer de súbito y en fecha tardía la introducción del cultivo del maíz, puede encontrarse en un evidente cambio climático ocurrido en las tierras bajas de la Costa Atlántica. Alrededor de 700 a. de C., el clima, hasta entonces seco y continental, se volvió más húmedo a consecuencia de un aumento de lluviosidad. Es posible que este hecho hubiera producido condiciones más favorables para la introducción de este cultivo.

“Las consecuencias sociales de un tal incremento en producción de alimentos, debido al cultivo del maíz fueron desde luego muy notables. En cierto modo, el paso de una horticultura de raíces a una de semillas constituye un punto crucial en el desarrollo de la organización social de la comunidad, pues significa nada menos que el cambio de una sociedad esencialmente igualitaria a una sociedad jerárquica. Las raíces tales como la yuca, no pueden almacenarse largo tiempo; por un lado, deben consumirse lo más pronto después de haberse sacado de la tierra, y, por otro lado, se dañan si se dejan enterradas por demasiado tiempo. El agricultor de maíz en cambio, se encuentra en una posición muy favorecida: con dos cosechas anuales y con un esfuerzo físico muy limitado puede obtener una gran cantidad de granos que son fáciles de almacenar, de preparar para su consumo y que además, constituyen un valioso artículo de comercio.

“En Momil se observan rasgos que indican cierto grado de especialización artesanal. Además, se notan diferencias de calidad en los adornos personales tales como cuentas de collar y otros pequeños artículos de lujo. Es posible pues que Momil viera, tal vez no los comienzos, pero sí en su fase desarrollada, un muy notable incremento de una

estratificación social y de un lento advenimiento de un grupo de dirigentes y de especialistas en artes y oficios.

“En Momil se encuentra una serie de actividades rituales que por primera vez permiten reconocer algunos aspectos ideológicos que posteriormente se expresan en muy diversas formas. Así a través de toda la secuencia se hallaron pequeñas figurinas de barro, generalmente femeninas, que, de ahí en adelante, comienzan a formar parte integral de muchas culturas prehistóricas del país. Es posible que estas figurinas, algunas de las cuales representan mujeres embarazadas o personas enfermas se relacionaban con ritos de fertilización o de la curación de enfermedades. Hay además un voluminoso complejo de pequeños artefactos que parecen haber sido utilizados en actividades chamanísticas, muy probablemente relacionadas con el uso de drogas narcóticas. Se trata de diminutos recipientes, de minúsculos banquitos zoomorfos delgados tubos de arcilla, cascabeles, silbatos y otros objetos.

“Hay pequeñas representaciones felinas y adornos modelados que sugieren un concepto de dualismo.

“Que la gente de Momil practicaba la antropofagia, está atestiguado por el hallazgo de algunos huesos humanos desarticulados dispersos en la basura casera. Aunque no se encontraron objetos metálicos en Momil, es muy probable que en aquella época ya se conocía la orfebrería. En un extenso sitio arqueológico en Ciénaga de Oro, donde se excavó un complejo cultural emparentado con Momil, se encontraron algunas pequeñas cuentas tubulares de laminillas de oro martilladas, y objetos similares se han hallado en varios sitios relacionados con Momil.

“Manifestaciones arqueológicas comparables con Momil existen en toda la Costa Atlántica. Entre el Golfo de Urabá y la hoya del río Sinú, es decir en las regiones de los ríos Mulatos, San Jorge y luego sobre toda la ancha región del bajo río Magdalena, se hallan estos sitios, a veces dispersos en las orillas de lagunas y caños, en ocasiones concentrados en ciertas zonas, como es el caso de las regiones de El Banco, de Zambrano o de Calamar. A veces estos complejos arqueológicos se localizan en las faldas de colinas o pequeñas serranías, fenómeno que lentamente introduce una nueva pauta de asentamiento. En efecto, la frecuencia con que, en estos sitios, se encuentran grandes piedras y manos de moler demuestra que la agricultura del maíz se está desarrollando más y más, hecho que lleva a nuevas formas de adaptación.

“Al este del río Magdalena se localizan culturas no directamente emparentadas con Momil pero sí coetáneas y relacionadas entre sí por muchos detalles estilísticos y tecnológicos. En todo el valle del río Ranchería se encuentran sitios que forman parte de una secuencia de complejos agrícolas sedentarios caracterizados por cerámica pintada, cerámica negra, figurinas antropomorfas huecas y gran variedad de formas nuevas como tetrápodos y grandes bandejas planas. De acuerdo con los sitios principales donde se determinaron estratigráficamente estas tipologías, la principal secuencia del río Ranchería se designa (de temprano a tardío) como el Horno/La Loma/Portacelim, y forma otro eje, otro jalón, por decir así, que fija una serie de fases de desarrollo en estas culturas agrícolas aldeanas, cuyos nexos inmediatos se extienden luego a través de la Guajira y la Sierra de Perijá hacia el occidente de Venezuela. En dirección al sur, es decir en la hoya del río Cesar y luego subiendo

hacia el Magdalena Medio, sigue observándose la influencia de estas mismas culturas, aunque con algunas modificaciones. La cerámica pintada continúa pero al lado de ella se forman varios estilos de decoración incisa o modelada que se constituyen en complejos muy característicos para gran parte de la hoya del río Magdalena.

“Mientras que en la Llanura Caribe se conocen muchos sitios arqueológicos relacionados con una serie de columnas estratigráficas establecidas para Momil, Zambrano, el río Ranchería y otras regiones de alta concentración de vestigios prehistóricos, que nos permiten seguir los procesos culturales que llevaron a la vida agrícola aldeana, hay sólo muy pocos datos sobre el interior del país. Sabemos que alrededor de 500 a. de C., existían comunidades sedentarias en la región de San Agustín, en el alto Magdalena, pero no conocemos sus características. Una cerámica toscamente incisa aparece en la Sabana de Bogotá y en algunas otras partes de los altiplanos en los últimos siglos a. de C., pero no se tienen aún suficientes datos para establecer un contexto cultural que nos permita apreciar estos desarrollos en las cordilleras y los valles interandinos.

“Es más factible entonces relacionar los complejos culturales costeos tales como Momil, con las manifestaciones coetáneas que se han descubierto en países vecinos. Así las relaciones con el Formativo Tardío de Meso y Centro América son bastante evidentes; en Meso América los parentescos de Momil se extienden hasta el sitio de Morett, en la Costa Pacífica de Colima (México) donde, entre 400 y 300 a. de C., se habían desarrollado complejos culturales muy similares que, por su lado, se relacionan con culturas coetáneas del litoral centro y suramericano, hasta el Ecuador. En Costa Rica, el complejo de El Bosque, ubicado en la vertiente atlántica, muestra estrechas afinidades con Momil. Gran número de rasgos muy característicos de Momil, como los rodillos y sellos los silbatos ornitomorfos, soportes abombados y rebordes basales, indican parentescos mesoamericanos. Por cierto, hay que tener muy en cuenta, al respecto que los orígenes de la cerámica mesoamericana son suramericanos (Colombia-Ecuador) y que los desarrollos subsiguientes de la alfarería no son unilineales, sino que en estos se entrelazan muchas tradiciones locales que, con el tiempo, se difundieron en diversas direcciones.

“Una región del país donde durante los últimos siglos a. de C. se nota una profunda influencia procedente de Mesoamérica, es el extremo sur de la Costa Pacífica donde, en la zona de Tumaco y en los cursos bajos de muchos de los ríos vecinos (río Mataje, río Mira y otros), se encuentran yacimientos arqueológicos que contienen cerámicas de tipo mesoamericano. Parece que se trata de pequeñas colonias, inicialmente establecidas por grupos migratorios navegantes, que se extendieron hacia la costa del Ecuador, donde dieron impulso al Período Jama-Coaque (500 a. de C. a 500 D.C.) Ya que las condiciones climáticas de la Costa Pacífica colombiana no eran favorables para una tradición cultural que se había formado en un medio ambiente muy diferente, los principales vestigios de estas influencias externas se hallan en el Ecuador y sólo en ocasiones se observan en algunas regiones de la costa del departamento de Nariño. Una gran acumulación de basuras y pisos de habitación se encontró en las riberas del río Mataje, y consiste en una secuencia que abarca unos cuatrocientos años, de 400 a. de C. hasta 10 D.C; obviamente, se trata de una extensión septentrional del Período Jama Coaque.

“Aunque por lo inhóspito de la Costa Pacífica colombiana estas culturas de orden mesoamericano no florecieron y tuvieron que desplazarse más hacia el sur, donde las condiciones ecológicas eran más propicias, es muy probable que en el medio milenio antes del comienzo de nuestra era, ciertas influencias mesoamericanas procedentes de la Costa Pacífica penetraron hacia el oriente y llegaron al interior del país, tal vez subiendo por el río Patía, el Calima y otros. Por cierto, también es un hecho que en aquellos siglos se hicieron notar influencias peruanas que se extendieron hacia el norte, sea por la costa o sea por vía andina, al penetrar a Nariño y al Macizo Central.

“Al resumir este capítulo debemos destacar que el último milenio a. de C. se caracteriza ante todo por el doblamiento gradual de las faldas de los valles interandinos. El desarrollo del cultivo del maíz permitió a los pobladores – hasta entonces ribereños y dependientes de una combinación de recursos acuáticos y de sus agriculturas de raíces- retirarse de los ríos y extenderse sobre las laderas del sistema andino. Al ocupar tierras tan accidentadas, siempre en búsqueda de regiones propicias para sus cultivos, los grupos tribales que antes habían vivido en buena parte en aldeas nucleadas, se dividieron en unidades sociales más pequeñas. La penetración y colonización de las cordilleras llevó a una manifiesta descentralización y, por consiguiente, a nuevas formas de adaptación que se caracterizan por su diversidad, su notable regionalismo y su elaboración de instituciones económicas, sociales y religiosas.”

(CI) pp. 41-52

La siguiente es, de la misma manera, una parte ejemplar del comentario *etnográfico*, en el desana, un grupo de indios tukanos que vivía en la selva de la región del Vaupés del Amazonas colombiano. Lo expuesto son algunas de las principales características de la contribución de Reichel-Dolmatoff a la teoría etnográfica:

“La fauna de la selva del área del Vaupés no es rica ni en especies ni en especímenes individuales... Tampoco hay peces abundantes, pero los ríos ofrecen generalmente más recursos alimenticios que la jungla. El producto de la caza puede calcularse, de acuerdo con nuestro informante, de la siguiente manera: un hombre que sale de cacería durante dos o tres días por semana obtiene aproximadamente tres capturas; por ejemplo, un pequeño roedor, un armadillo, y unas pocas aves. En un mes él puede conseguir tres o cuatro curies salvajes, dos curies, y un mono, un ciervo o un pécarí cada dos meses, y un tapir una vez al año.

“Aunque el desana reconoce claramente la escasez de animales de caza, la cacería es lo preferido por ellos, y es fundamentalmente una actividad masculina alrededor de la cual giran otros aspectos de su cultura. El suplemento alimenticio básico ofrecido por la horticultura en la forma de harina de mandioca y de yuca es esencial para la vida diaria, pero el excedente final no es usado para compensar la escasez de carne pero generalmente es destinado, en cambio, para el comercio con los grupos vecinos y, sobre todo, con los coleccionistas de caucho. A cambio de los productos de sus chagras, el desana obtiene ropa, machetes, jabón, sal, ollas de aluminio, anzuelos, y algunas veces, pistolas; es decir, elementos que la aculturación ha hecho accesibles casi obligatorios, en parte por razones de prestigio. Un pequeño aumento en las actividades de horticultura que puede observarse en las últimas generaciones se debe al parecer sólo a la necesidad de obtener estos artículos de comercio y no para mejorar la

situación alimenticia. De acuerdo con el desana, en el pasado la función principal de las chagras era suministrar a los hogares una maloca con la yuca necesaria para la preparación de chicha, una cerveza un poco fermentada, consumida durante las reuniones con un carácter ritual. Para eso, una o dos chagras por maloca era suficiente; pero la elaboración de la harina y de la mandioca a gran escala para el consumo de la familia y para el comercio parece haberse desarrollado muy recientemente, tal vez en las dos o tres últimas generaciones.

“La falta total de información demográfica naturalmente hace imposible evaluar el crecimiento de los grupos nativos, pero es posible suponer que la población está creciendo ligeramente, en parte debido a las campañas de salubridad como la erradicación de la malaria. Pero una población que se mantuvo en un nivel constante podía exceder los límites del potencial de su territorio de caza; al considerar entonces el carácter sedentario del desana, el equilibrio debe establecerse mediante una modificación de su eficiencia al explotar el ambiente. Como veremos en el transcurso de este estudio, esta modificación se formula en una serie de mecanismos que suelen contener las actividades de la caza sin privarse de la atracción de su tarea. Por el contrario, la caza vista como una actividad masculina es altamente valorada y es, siempre que el cazador cumpla un conjunto de reglas y restricciones, en última instancia, un mecanismo de defensa de la fauna silvestre”.

(AC) pp.13-14

Los mismos principios básicos de la etnografía de Reichel-Dolmatoff se expresan en forma alternativa en el siguiente pasaje tomado de la *Introducción* del *Amazonian Cosmos* de Reichel-Dolmatoff:

“Los estudios etnográficos tradicionales empiezan, en la mayoría de los casos, con la descripción de un nivel infraestructural, que incluye aspectos tales como asentamientos, viviendas, campos, comunicaciones, cultura material (en el sentido limitado de herramientas y utensilios), y así sucesivamente. A menudo también, parece, al principio de este trabajo a este nivel, que la perspectiva ecológica verdadera es pasada por alto. El primer paso, la infraestructura verdadera consiste más en describir y analizar el significado del ambiente, la *intelligence du milieu* del nativo, y esta interpretación puede solamente lograrse con un estudio extremadamente detallado de la evaluación, categorización del nativo, y “uso” de aspectos tales como características geográficas, fauna y flora, fenómenos meteorológicos, sonidos, colores, movimientos, etc. Estas y otras categorías están culturalmente codificadas y constituyen un medio mediante el cual la “realidad” es manipulada y el hombre es puesto en el biótopo. El problema del lugar del individuo y de la sociedad que es natural para ellos es importante acá. Es en este nivel donde el pensamiento simbólico establece estereotipos e imágenes, grupos de signos significantes en diferentes niveles de abstracción, que, desde allí, continúa dominando todos los modelos e instituciones, sistemas tecnológicos, socioeconómicos, y orientaciones valiosas.

“Por supuesto, es obvio decir que el estudio de la estructura social de una sociedad determinada puede ser solamente significativo si sabemos cómo se relaciona esta estructura con el ambiente físico particular. Pero toda esta afirmación tan obvia adquiere una nueva dimensión si abordamos el problema desde el punto de vista que

hemos calificado de *intelligence du milieu*. Esbozemos brevemente un caso del amazonas noroccidental; los ríos de esta área son con frecuencia interrumpidos por rápidos o cascadas grandes o pequeñas. Cuando los peces emigran cada año a sus lugares para la ovulación, algunas especies avanzan sólo a los límites establecidos por algunos rápidos, mientras que otras avanzan más lejos río arriba. En la mente de los indígenas algunas especies de pesca están íntimamente relacionadas con algunas categorías de mujeres, en términos de esposas potenciales o cónyuges prohibidas. Sigue entonces que, si algunos peces no deberían ser consumidos por la gente que vive en un tramo del río, la razón para esta prohibición es que su consumo de pescado obedece a reglas exogámicas. Además, los peces que emigran son asociados con ciertas frutas, insectos, o los peces más pequeños que alimentan, y estos están muy escalonados por el río, al igual que ciertas aves que, a su vez, se alimentan de peces o frutas. Tenemos acá las zonas ecológicas más grandes y más pequeñas sobre las cuales no sólo es la estructura social proyectada sino la que también forma una parte integral de una red intrincada y muy significativa de las relaciones hombre-animal-planta combinada con ciertas características del río, aguas “negras” o “blancas”, rápidos, corrientes, etcétera. Para entender este sistema es necesario obtener un profundo conocimiento del ambiente natural y de los principales comestibles, o útiles, recursos que ofrece. La importancia fundamental de este enfoque no está obviamente limitada al estudio de la organización social sino que incluye también otros aspectos. Las actividades económicas, el culto y el rito, el contacto cultural, y la difusión de ideas u objetos pueden dirigirse a su uso particular e interpretación del ambiente natural y, por tanto, deberían entenderse de esta manera. No se puede dejar de decir que estos problemas pueden estudiarse sólo *antes* de la aculturación avanzada, con su introducción de pistolas, nuevas técnicas de pesca, nuevas semillas, o agricultura desarrollada, que destruye o modifica radicalmente el biótomo.

“En el campo de la economía podrían servir las siguientes observaciones para esbozar las posibilidades de este enfoque. Los desarrollos culturales en el noroeste amazónico cubren un amplio rango, desde los recolectores de alimentos, nómadas o seminómadas, hasta más o menos los cazadores y pescadores sedentarios, productores de alimentos, y horticultores, pero esto es una sobre-simplificación. En primer lugar, cada una de estas “etapas” o adaptaciones locales muestran una variedad de niveles de intensidad y de eficiencia, y de temporada, o periódica, incluso ocurren cambios o modificaciones en la misma etapa. En segundo lugar, el rendimiento económico no cuenta sólo con los recursos disponibles, con el potencial ambiental y el nivel tecnológico de la cultura local, sino también con actitudes culturalmente condicionadas. Algunos grupos aborígenes, aunque obtienen su principal alimentación de la horticultura, se han mantenido de la caza o de la pesca como foco cultural. Aunque estos grupos ocupan el mismo ambiente físico y poseen el mismo equipo tecnológico, puede existir ideológica y prácticamente una diferencia considerable entre el cazador y el pescador. Quienes se centran en la caza, son, de hecho, malos pescadores, y viceversa, no por la falta de caza o de pesca, ni por la falta de equipo técnico, sino por la falta de aptitud y experiencia. Parece que existe una remarcable cantidad de especialización en cultivos de selvas tropicales, en los niveles tribales y freáticos, y en último caso esto parece estar relacionado con los modelos de reciprocidad de la exogamia. Los incentivos sociales y religiosos de subsistencia, adaptación y de estos modelos diferentes de explotación del ambiente son aquí de primera importancia, y estos ecosistemas necesitan ser investigados en detalle con referencia particular a cuestiones de causalidad y de origen. Esta clase de investigación merece prioridad dado que el sistema económico cambia

rápida y la participación del aumento de indios en una economía monetaria, la cual conduce inevitablemente al divorcio de la dependencia sobre su ambiente actual”.

(AC) pp.xv-xvii

La esencia del enfoque dialéctico, dinámico, interactivo, ‘base y superestructura’ de Reichel-Dolmatoff para la sociedad se expresa de nuevo a continuación:

“...mi interés principal es buscar conexiones existentes entre los conceptos cosmológicos de estos grupos indígenas y las realidades de su adaptación a un ambiente físico dado. Procuraré demostrar que las cosmologías estructuras míticas de los aborígenes, así como la conducta ritual derivada de ellas, representan en todo sentido un conjunto de principios ecológicos en los que se formula un sistema de normas sociales y económicas dotadas de un alto valor desde el punto de vista adaptativo, como parte del esfuerzo continuo por conservar un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las necesidades sociales.”

Y de nuevo aquí:

“Este resumen de la cultura desana puede ser generalizado, en su mayoría, a todas las tribus del área del Vaupés. De hecho, las malocas, las chagras, y la mayoría de los objetos básicos de la cultura material son igual que las técnicas de caza y de pesca, y los implementos usados en la preparación de yuca y mandioca. También, la institución del payé, bailes de disfraces, y las reuniones en las que el Mito de la creación es recitado desde una base común y es encontrado de una u otra forma en todos los grupos tukanos. Pero estos parecidos un tanto superficiales terminan acá, y cuando penetramos más profundamente en la cultura aparecen diferencias significantes. Estas diferencias son expresadas primariamente en los sistemas religiosos y simbólicos, y tienen la diversificación económica como base. En parte, nos ocupamos aquí de una verdadera especialización artesanal a través de la cual cada grupo es particularmente hábil al producir artefactos específicos como canoas, ralladores, cerámicas; en parte, es la orientación económica general. Sin embargo, en esta ‘orientación’, hay a veces un componente representacional, emocional que no corresponde por completo a la realidad económica”.

(AC) pp. 16-17

Al final de la oración anterior se revela un enfoque poco dogmático, en última instancia ‘empírico’ que Reichel-Dolmatoff siempre tomó: aunque filosóficamente hablando de una manera ‘teórica’ muy sofisticada, las teorías de Reichel-Dolmatoff nunca obligan la realidad a seguir sus exigencias. Lo imprevisible, lo extraño, y lo inesperado son siempre respetados en los escritos de Reichel-Dolmatoff, él tenía realmente una actitud abierta, demasiado curiosa, enfoque inquisitivo para los objetos de sus investigaciones.

En el último ejemplo, las razones para las diferentes orientaciones que existen entre las tribus de Vaupés, que no son completamente explicables en términos de sus bases económicas, se encuentran en lo que Reichel-Dolmatoff llama “un énfasis que está formulado casi como un ‘destino’”:

“Como se ha señalado, los desanas viven uno al lado de otro con otros grupos a lo largo del río Papurí y, a primera vista, ellos se distinguen de sus vecinos sólo por su dialecto. Pero la distinción principal que ellos mismos hacen se refiere a la base tradicional; es decir, ellos distinguen claramente entre grupos de cacería, pesca y horticultura. Estas tres categorías forman una escala de valores, con los horticultores a quienes se les asigna el estatus más bajo y a los cazadores el más alto. Es claro que todos los grupos se dedican a la horticultura lo que complementan con la cacería y la pesca, pero nosotros nos ocupamos aquí de una actitud tradicional, un énfasis que casi siempre se formula como un ‘destino’. La clasificación, desde el punto de vista del desana, es como se presenta a continuación: los desanas son cazadores; los pira-tapuyus, los uananos, los tukanos, y los sirianos son pescadores; los tuyukas, mirití-tapuyas, karapanas, y todos los grupos arahuaco son horticultores. Es característico entonces que entre el desana exista una tendencia marcada a casar mujeres de fratrías clasificadas en grupos de pesca, mujeres de los pira-tapuyas, los tukanos, los uananos, y los sirianos, mientras que los matrimonios entre los desanas y fratrías clasificados como horticultores son excepciones. Existen relaciones especialmente estrechas entre el desana y el pira-tapuya, quienes son considerados prácticamente una ‘segunda fratría desana’, casi en sentido de una subdivisión básica de una parte exogámica. Se dice que esta relación íntima está basada primariamente en el hecho que el apareamiento entre hermanos *boréka*, que es el principal apareamiento entre hermanos del desana, se relaciona con un pescado, mientras que el pira-tapuya (gente de pesca en lengua general) son llamados *vaimahara porá* (Canción del pez) por el desana.

“El desana considera la cacería una actividad masculina o, más precisamente, una actitud masculina y la pesca una actitud femenina. Así, en los grupos de pesca, no sólo las mujeres sino también la fratría como un todo, son consideradas elementos femeninos. En otras palabras, la fratría desana tiene un carácter masculino, y el pira-tapuya tiene un carácter femenino. El pira-tapuya considera el desana un elemento femenino y ellos mismos masculinos porque ellos se casan con una mujer desana. Quien ofrece mujeres es femenino, quien la recibe es masculino.

“La posición de cazador, pescador u horticultor conduce lógicamente a una relación muy clara entre el hombre y su ambiente. Los cazadores y los pescadores tienden a secularizar las tareas de horticultura y todo lo que se refiere a las plantas, en intercambio por una ritualización elaborada de la cacería y la pesca. Para el cazador, los espíritus de la naturaleza tienen un carácter acuático, mientras para el pescador están más asociados con el bosque. Existen variaciones en la calidad íntima de la adaptación ecológica, en la interpretación simbólica de la naturaleza, en los problemas de equilibrio biótico esencial para la supervivencia de la sociedad. Es aquí, en esta escala de categorías y valores, reales o imaginarios, donde se observan diferencias marcadas entre los distintos grupos. Existe un mecanismo de selectividad, de especialización, que por una parte es la consecuencia de la necesidad y, por otra, la causa de la divergencia en el espíritu de cada grupo.”

(AC) pp. 17-18

Reichel-Dolmatoff, en otra parte también, reconoce que la ecología, la economía y la práctica cultural no muestran absolutamente bien, la conexión esperada mecánicamente. Al hablar de los cacicazgos prehispánicos de los andes colombianos, él escribe:

“Aproximadamente una docena de grupos aborígenes locales practicaban en pequeña escala el uso de terrazas del riego. Era frecuente el riego de los árboles frutales. Con la posible excepción de los Tairona, estas obras no constituían un factor importante en la nucleación de la población, ni tampoco en fomentar la cohesión y el control político. La distribución geográfica del riego y de las terrazas de cultivo no muestra ninguna agrupación significativa, ni sugiere una marcada correlación cultural-fisiográfica. Los indios Tairona practicaban el riego y el uso de terrazas, tanto en las húmedas vertientes montañosas, como también en las estribaciones áridas. Los indios Guane irrigaban sus campos ubicados en los valles elevados y semi-áridos de la cordillera, y varias de las tribus del Valle del Cauca construían extensos canales de irrigación en las planicies aluviales. En las tierras bajas del Norte del país, las fértiles tierras depositadas por las inundaciones anuales eran extensamente usadas para cultivos a corto plazo, pero parece que no se conocía el uso de canales de desagüe.”

(EA) pp.27-28

Al discutir la manera como el tukano llega a su modelo cosmológico ‘parecido a los sistemas’, Reichel-Dolmatoff expresa el hecho así:

“Este modelo cosmológico de un sistema cuyo equilibrio exige constante reajuste por medio de inputs de energía recuperada por el esfuerzo individual, constituye una propuesta religiosa íntimamente ligada a la organización social y económica del grupo. De este modo, el equilibrio general del flujo de energía se convierte en un organizativo dominante. Por lo tanto, entender la estructura y funcionamiento del ecosistema es tarea vital para los Tukano. De allí se deduce que el conocimiento etnobiológico que el indio posee de su ambiente natural no es en modo alguno fortuito o asimilado por simple familiaridad gradualmente adquirida, o por repetidas experiencias sensoriales. Es un conocimiento estructurado y metódico, fundamentado en una larga tradición de búsqueda y adquirido en virtud de la necesidad, como parte de su repertorio intelectual para la supervivencia biológica y cultural”.

(CS) p.11

La concepción de Reichel-Dolmatoff sobre cómo los tucanos forman sus ‘superestructuras’ culturales e ideológicas, es muy activa. Sus formas de conciencia no son nunca simples reflejos como espejos de la naturaleza o de la sociedad, ni son simplemente los resultados de una simple recepción pasiva o asimilación de experiencias sensoriales. Existen formas de pensamiento que están estructuradas y se están estructurando, de manera metódica y práctica; sumamente ‘material’ que se derivan de sus necesidades de supervivencia tanto biológica como cultural. Pero no son simple ‘epifenómenos’ de realidades materiales; son actividades creativas, intelectuales, y espirituales; o, en otras palabras, procesos mentales dinámicos. No representan las ideas únicas posibles en las cuales un conjunto dado de circunstancias materiales podía sostener o necesitar. Su construcción implica escogencias activas, creativas:

“.....están siempre dispuestos a acumular el mayor conocimiento fáctico sobre hombre. Dicho conocimiento, según la creencia de los indígenas, es esencial para la supervivencia, por cuanto el hombre debe persuadirse de la necesidad de vivir con conformidad con la naturaleza si desea existir como parte de la unidad de aquella, adecuando sus requerimientos a la disponibilidad del medio”.

Los siguientes párrafos tomados de un artículo llamado Las bases agrícolas de los cacicazgos sub-andinos de Colombia, en Estudios Antropológicos, también subrayan y resaltan este enfoque, el cual respeta tanto de las determinaciones de estructuras materiales como la franqueza de la agencia humana. Reichel-Dolmatoff de nuevo enfatiza que un conjunto determinado de condiciones ambientales naturales, hace posible o estructura ciertas actividades económicas (dados niveles particulares del desarrollo técnico), y excluye otros, pero no requiere en absoluto que algún sistema económico específico evolucione con él. Los ‘factores culturales’, que son elecciones y preferencias humanas y sociales, esquemas mentales, visiones del mundo y actitudes, también influyen y conducen a decisiones relacionadas con las formas económicas de vida, aunque por supuesto no en condiciones de libertad absoluta de elección:

“La naturaleza específica o eficiencia relativa de las prácticas agrícolas subandinas no estaban del todo condicionadas por el potencial ambiental, en lo que se refiere a las diversas conveniencias de los factores físicos, sino que también intervenían factores culturales que influenciaban la selección de las tierras o el énfasis en cierto tipo de uso. En ocasiones el riego se practicaba en regiones de lluviosidad bastante alta y en otros casos se dio preferencia al cultivo de tubérculos donde la tierra hubiera sido muy propicia para el cultivo del maíz. Los Muisca prefirieron, a costa de luchas crónicas, la posibilidad de tener cultivos variados en las zonas templadas, en lugar de intensificar su agricultura de cultivos de las tierras frías por medio de la irrigación. Los Tairona, bajo la presión del aumento de su población, no trataron de expandirse por conquistas, sino que acudieron a una intensiva explotación dentro de los límites de su estrecho territorio, por medio de un complejo sistema de riego y terrazas. Es evidente pues que ambientes u oportunidades similares no evocaron las mismas respuestas culturales; entre los indios subandinos, las pautas de adaptación y de uso del medio ambiente físico, eran muy variadas.

“La evidencia arqueológica obtenida hasta la fecha, parece sugerir que los comienzos y el desarrollo consiguiente de la tradición cultural subandina estaban estrechamente relacionados con el cultivo de una reza evolucionada de maíz. Aunque razas primitivas de maíz pueden haberse dispersado por Colombia, en épocas más tempranas y haber coincidido con la incipiente domesticación de plantas en las vertientes del interior, las etapas pre-formativas y formativas parecen haberse limitado en gran parte al ambiente litoral, ribereño y lacustre del norte del país. La domesticación de ciertos tubérculos que se dan bien en regiones de precipitación baja o irregular, llevó tal vez al asentamiento esporádico en regiones interfluviales, pero la independencia definitiva del ambiente ribereño se hizo posible sólo a través del cultivo de maíz. Ahora bien; el cultivo del maíz para que sea ventajoso, requiere gran cantidad de agua y de sol, pero la productividad depende no tanto de la cantidad de precipitación e insolación, sino de su distribución estacional. Hasta cierto punto, los requisitos específicos de este cultivo que, desde luego, en sí es un producto cultural, mostraban el camino hacia aquellas regiones donde el rendimiento era alto debido a una combinación favorable de factores fisiográficos y meteorológicos.

Al mismo tiempo, este tipo de medio ambiente incluía una amplia gama de otras plantas alimenticias de alta productividad. Así, la expansión de la población aborigen sobre las faldas de las cordilleras se hizo posible por el cultivo del maíz. Hasta entonces, estas regiones probablemente no eran más que un territorio de caza y el hábitat de pequeños horticultores del nivel cultural selvático-tropical.

“Esta expansión sobre las montañas escarpadas del interior tuvo consecuencias de largo alcance. El sistema de agricultura que se había adoptado llevó a un tipo de guerra que necesariamente era sólo de carácter local, ya que las unidades sociales encargadas de ésta se basaban ellas mismas en una tecnología-ecología que también eran cacicazgos cuyo poder político se veía constantemente amenazado. El movimiento hacia las montañas fue seguido por la descentralización, el aislamiento cultural y el regionalismo que ya mencionamos arriba. A través de los siglos hubo un notable avance cultural, tal como lo muestran la diversidad de los cultivos, la complejidad social religiosa, los adelantos en la metalurgia y la cerámica pero la creciente presión demográfica no llevó a una intensificación del sistema agrícola, ni a una integración más amplia de los controles políticos (como ocurrió, por ejemplo, en las culturas andinas), sino que produjo más bien migraciones y pequeñas guerras locales muy destructivas. La gran extensión territorial de los pueblos chibchas fue una expansión pasiva, y no la consecuencia de conquistas militares; las posibilidades para una expansión política y cultural más amplia fueron limitadas por el provincialismo de adaptaciones económicas reducidas. Muy notable, en fin fue el retorno parcial al ambiente ribereño, paso que muy notoriamente restringía los desarrollos agrícolas en el futuro. Aquellos que no se decidieron a competir en la lucha por las fértiles vertientes, tuvieron que establecerse en zonas que estaban al margen de los centros de cultivo intensivo de maíz. Aunque algunos de ellos lograron crear culturas locales relativamente complejas, la discontinuidad de factores tales como tenencia de tierras, densidad demográfica, un medio ambiente propicio y un cierto ímpetu cultural, inhibieron los desarrollos posteriores.”

(EA) pp. 32-34

La dimensión histórica-evolutiva es crucial aquí; el avance de la agricultura en las regiones subandinas era sólo posible una vez se hubiese desarrollado un cultivo avanzado de maíz. Las interacciones entre los desarrollos ecológicos, técnicos y culturales tuvieron implicaciones particulares, con tiempo, para la evolución de organizaciones políticas y de guerra.

Por tanto, las exigencias materiales de vida, condicionan y estructuran las formas de conciencia que buscan activamente formas de vida humana que se ajustan a las normas y exigencias de la naturaleza. La forma de entendimiento ecológico de Reichel-Dolmatoff a este respecto es esencialmente la misma que la ‘ecología profunda’ moderna, radical, y en última instancia está también conforme con el anhelo romántico para que la humanidad viva en armonía con, y en la más profunda unidad con, pero también como una parte de, la naturaleza. Así, por ejemplo:

“La conducta animal despierta enorme interés entre los indios, pues en ella encuentran con frecuencia modelos para lo posible en materia de supervivencia y

adaptación exitosa. Los indios, por una parte, conocen en detalle aspectos tales como la variación estacional y la microdistribución de las especies de animales y plantas de su hábitat. Poseen un alto grado de comprensión de las comunidades ecológicas de la conducta de los insectos sociales, de las bandadas de pájaros, de los bancos de peces y de sus migraciones, y de otras formas de conducta colectiva. Han observado atentamente fenómenos como el parasitismo, la simbiosis, el comensalismo y otras formas de relación entre especies coexistentes, a todo lo cual señalan como posibles modelos de adaptación. Por otra parte, en mitos y narraciones abundan relatos de visitas al mundo de los animales, de gentes que se convierten en animales para aprender más sobre sus costumbres, o de animales que enseñan al hombre como emplear ciertos recursos. En el saber chamanístico se hallan a menudo descripciones pormenorizadas de tales contactos e intercambios; muchos chamanes afirman haber adquirido parte de su conocimiento específico de animales, que les habrían revelado la existencia de un recurso alimenticio inusitado, la cura para una enfermedad, o el procedimiento práctico para resolver un problema cotidiano. Parte de este saber puede, entonces, considerarse como esotérico y secreto, propiedad privada del chamán. Sin embargo, con gran frecuencia, este conocimiento especializado de la conducta animal llega a formar parte de pautas prescritas de acción e interacción humanas, debido a su evidente valor adaptativo. La mitología, además habla enfáticamente de especies animales extintas o que fueron castigadas o degradadas por no haber obedecido ciertas reglas importantes para la adaptación.

“La gula, la imprevisión, la agresividad y toda otra forma de exceso viciosos reciben castigo de parte de fuerzas superiores, para que sirva de escarmiento no sólo a la colectividad animal sino también a la sociedad humana. Los animales representan, pues, metáforas de la supervivencia. Al analizar la conducta animal, los indios se empeñan en descubrir el orden del mundo físico, un orden cósmico al cual ajustar las actividades humanas”.

(CS) pp. 11-12

De particular interés en esta discusión del pensamiento tukano es la manera como Reichel-Dolmatoff ha entrelazado la ciencia zoológica y botánica con el mito, la cosmología, la magia chamanística, y la moral, metafórica, y la sabiduría ética. Lo siguiente suministra más ejemplos de esta clase de síntesis analítica:

“Lo sorprendente de estas ideas es que guardan notable semejanza con el moderno análisis de sistemas. En término de teoría ecológica, los Tukano conciben el mundo como un sistema en el cual la cantidad de output energético tiene relación directa con el input que recibe el sistema. Este, de acuerdo con los Tukano, maneja la energía recibida de dos maneras: la energía sexual reprimida en el individuo retorna directamente al capital total de energía de la que participan los elementos bióticos del sistema. La salud y el bienestar, resultado del consumo controlado de alimentos constituyen un input que da energía también a los componentes abióticos del meteorológico. El individuo jamás debe perturbar el equilibrio general existente, en su conjunto se deriva en gran parte del modelo de la fisiología sexual. En el concepto Tukano de energía solar se

integran muchos elementos a los que se atribuye un simbolismo seminal a causa de su color, forma, textura y otras características. En correspondencia, otros elementos se asocian con conceptos femeninos de fecundidad y gestación. Las asociaciones de imágenes y símbolos se interpretan entre los Tukano dentro de diversos niveles de abstracción y paulatinamente, se van disociando de los hechos naturales y fisiológicos hasta que, a un nivel de cognición más elevado, llegan a constituir una teoría de sistemas de flujo equilibrado y finito de energía.

“.....Todos los animales de caza están sujetos al Dueño de los Animales, ser sobrenatural con apariencia de enano y acentuados atributos fálicos. Dicho guardabosque sobrenatural vigila celosamente su rebaño, compuesto de venados, tapires, saínos, agutíes, pacas, micos y todas las demás especies que comúnmente forman parte de los recursos alimenticios de los indios. El Dueño de los animales es su protector y procreador directo y todos ellos habitan en el interior de escarpados cerros rocosos o en profundos pozos de los ríos; ambas moradas se conciben como grandes depósitos colmados de animales de caza y pesca. Para obtener el permiso de su Dueño sobrenatural para matar un animal, el presunto cazador debe someterse a una rigurosa preparación consistente en continencia sexual, restricción de alimentos y ritos de purificación, por medio de baños y eméticos, para garantizar la limpieza del cuerpo. Desde varios días antes de salir a una excursión de caza, el hombre debe abstenerse de toda relación sexual; más aún no debe tener sueños de contenido erótico. Además, es necesario que ninguna de las mujeres que viven en su maloca se halle en su período menstrual. Hay otro mecanismo adicional que limita excesos en la explotación de animales de caza. De acuerdo con mitos cosmológicos, todos ellos están asociados con ciertas constelaciones, según las definen los Tukano. Solo pueden cazarse ejemplares de determinada especie después de haber aparecido su constelación sobre el horizonte.....

“Cuando hay escasez de presas de caza, el chamán debe visitar al Dueño de los Animales en un trance narcótico para tratar de conseguir que éste le ceda algunos de sus protegidos. El chamán no solicita determinados ejemplares aislados sino más bien manadas, o aún una buena temporada de caza. A cambio, promete enviar a la morada del Dueño de los Animales las almas de personas que, a su muerte, deben tornar a su gran depósito para reponer la energía de los animales que el guardabosque sobrenatural suministre a los cazadores. El Dueño de los Animales y sus múltiples personificaciones se concibe entonces como administrador de derechos de usufructo; puesto que los recursos de caza son limitados, también son restringidos los derechos que instituyen los seres sobrenaturales, y corresponde al chamán actuar como mediador”.

(CS) pp. 11,13, & 14

Colombia, tanto la antigua como la moderna, es una región de diversidad inmensa, tanto natural como humana. Ha existido una continuidad profunda en el desarrollo de la sociedad colombiana moderna, mestiza de las culturas antiguas, indígenas, de la preconquista que subsistieron en los territorios actuales de Colombia. Este hecho era el centro de la idea o visión de Reichel-Dolmatoff, de su país adoptado, Colombia. En el Prólogo anteriormente citado, Gerardo Ardila

explica un aspecto crucial del pensamiento de Reichel-Dolmatoff:

“Este libro es una invitación para pensar acerca de la inmensa diversidad de Colombia y de las innumerables opciones de desarrollo que la sociedad colombiana ha tomado a través de largos períodos de tiempo. En Colombia, además del español, hay al menos 87 lenguas diferentes, las cuales pertenecen a 14 familias lingüísticas. Entre ellas hay dos lenguas criollas (el isleño, que se habla en el Caribe y que no es inglés mal hablado, como algunos suponen, y el Palanquero que se habla en algunos sectores de la costa Atlántica, y que no es español mal hablado), las cuales se han estado desarrollando a partir de la conquista europea, y 85 lenguas indígenas, cuya antigüedad cuyas relaciones aún no conocemos del todo.....

“El afán mas importante de Reichel-Dolmatoff era el de convertirse en interlocutor de los sabios indígenas y en traductor de sus ideas acerca del universo, de las relaciones entre los seres humanos, y de las relaciones entre estos y las demás criaturas de la naturaleza. Cada uno de sus escritos constituye un paso más en su camino hacia el entendimiento de Colombia. Su estudio en la zona adyacente a la Sierra Nevada de Santa Marta fue un plan ambicioso, una investigación integral (y holística) de la cultura regional. Su interés era conocer los desarrollos de la vida humana y la cultura en esa región específica, comenzando con el estudio de las primeras sociedades humanas que llegaron a esos parajes; luego quería estudiar cómo habían surgido la domesticación de plantas y de animales, cómo se habían conformado las aldeas sedentarias, y se habían materializado formas políticas y sociales más complejas a medida que la población crecía, los recursos se hacían más difíciles de ser obtenidos y las regiones vecinas empezaban a colmarse de poblaciones nuevas después siguió buscando la comprensión del proceso por medio del cual las sociedades indígenas cambiaban hacia formas de mestizaje cultural que convertían a los indios en campesinos y los involucraban en la vida del estado y, finalmente, quería descubrir toda la riqueza de significados, de enseñanzas trascendentales para la humanidad, que podían aprenderse de una verdadera conversación con los indios. Su trabajo en la Sierra Nevada de Santa Marta y sus alrededores es un modelo no superado de investigación social e histórica de una región”.

Prologue de Ardila en (IC) pp. 7, 10, & 11

Los colombianos modernos son predominantemente, como la mayoría de latinoamericanos, una mezcla racial y cultural de europeos, en especial españoles o portugueses, con sangre amerindia y africana. Cuando se les pregunta a los colombianos comunes, modernos, mestizos quién o qué son, dicen “colombianos”. Si usted pregunta: “¿Es usted de ascendencia española?” Ellos dicen: “No”. Si usted les pregunta si son amerindios indígenas, ellos también dicen que no, a menos que realmente sean miembros de los tantos pero pequeños grupos indígenas de verdad.

Pero a pesar de esto, las comunidades prehispánicas entendidas a través de la arqueología se refieren a menudo como ‘nuestros ancestros’, en una manera que contradice una gran cantidad de dimensiones populares de la identidad colombiana. Respecto a esta noción tan desconcertante que los indígenas prehispánicos fueron los predecesores o ancestros, puros y simples, de los

colombianos modernos, Marta Zambrano escribió:

“La proyección de la nación un proyecto político de la clase dominante del siglo XIX, hacia el pasado “remoto” supone la apropiación ideológica de este pasado; de manera más importante, implica su expropiación... la historia y trayectoria precolonial de los pueblos indios... se transforma durante la República en pasado común y explicación de los antecedentes históricos, supuestamente compartidos por todos los ciudadanos no indígenas lo que implica colonizar, negar y robar la historia propia y exclusiva de estos pueblos y silenciar las conexiones entre esta historia y la existencia de indígenas actuales.”

Zambrano pp. 214-215

La Conquista es dejada por fuera de esta metanarrativa; esta última se retoma con el movimiento de Independencia de España. El estado criollo fundado tras la revolución de independencia es comprendido, inevitablemente, como el origen de la nación moderna colombiana.

“No es gratuito que al traspasar el umbral de la arcada que conduce a todas las exhibiciones permanentes no podamos escapar el paso entre las efigies enfrentadas de los dos más reputados padres de la patria, enmarcadas a su vez por una profusión de aquellas formas conmemorativas propias de la República, las placas e inscripciones grabadas en letras romanas que tapizan a medias la parte baja de las paredes laterales del portal donde yerguen los bustos.”

Zambrano p. 215

Esta discusión no puede menos que recordar una de las extraordinarias pinturas de Bolívar y la alegoría de América, elaborada por Pedro José Figueroa (1770-1838 aproximadamente). En la cual, Bolívar es descrito como protector, al poner su brazo alrededor de una figura femenina quien usa un tocado de pluma indio y lleva un arco. Ella parece más blanca, y tiene decididamente rasgos faciales europeos, pero obviamente representa la América indígena. Bolívar es al menos dos veces del tamaño de esta alegoría de la América indígena. Recuerda una de las imágenes del periodo entre la Conquista y la Independencia, en el cual España colonial o Portugal son descritas como salvadores de América indígena del paganismo y de la idolatría. La única diferencia real es que ahora es un líder criollo militar, secular que salva o ayuda a los indios, más que los conquistadores o la iglesia católica.

La gran mayoría de colombianos, excluyendo tanto los indios indígenas como los auténticos afrocolombianos, creen ser simplemente colombianos; no piensan en ellos mismos como una síntesis de sangre española, indígena, y africana. Sin embargo, por toda Colombia, la realidad es que la gente mestiza común mantiene numerosas tradiciones indígenas indias, vocabularios, y rasgos culturales. Por ejemplo, los amerindios antiguos, como lo relata Reichel-Dolmatoff, agrupaban caracolas de los Océanos Pacífico o Caribe en círculos rituales, mágicos en muchas partes de la Colombia actual, incluidas en áreas alejadas del mar:

“Es curioso observar que muchos sitios muy antiguos, del continuum Puerto Hormiga/Barlovento, tienen un plano anular y que el centro del círculo carece de desperdicios culturales. Eso hace pensar que esta forma, por cierto muy antigua también en otras partes del continente, tenga alguna relación con la organización social o religiosa de los habitantes, o que se trate de un círculo gnomónico. La importancia de fijar silvestres, fechas y estaciones, para anticipar la maduración de frutas silvestres, la migración de los animales de presa, o de otros ciclos biológicos, sería entonces la base para un futuro calendario agrícola. De esta manera, los círculos de conchas pudieron haber sido, tal vez, las primeras construcciones de carácter ceremonia.”

(CI) p. 40

Cuando una vez le pregunté a una señora que vivía en el Líbano, Tolima, por qué tenía una caracola grande en su casa, respondió que porque era útil para cuñar la puerta, y también porque le gustaba. Ella no era consciente de que la caracola había tenido valores mágico-religiosos para los tolimenses antiguos, sólo que ella seguramente no era consciente de que las conchas habían simbolizado el Espíritu Santo en la iconografía europeo-cristiana desde la Edad Media, fue así como se fusionaron las dos tradiciones sagradas, sin duda, en Nueva Granada después de la Conquista.

Esta señora también era una experta en curas herbales, vegetales y frutales, así como en otros usos de plantas locales, tradiciones y formas de conocimiento que indudablemente llegaron de los indios del Tolima, a pesar de que no existen como grupos étnicos distintos, con conciencia de identidad propia, aun cuando esta señora era sólo parcialmente consciente de los orígenes de sus prácticas habituales en estas áreas de su vida. En cualquier caso, el conocimiento tradicional indígena sobre las curas herbales en los Andes colombianos ciertamente ha sido transmitido, y cernido por muchos investigadores científicos europeizados o europeos, más notablemente José Celestino Mutis, Francisco José de Caldas, y Diego García a finales del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve.

Mucha gente en Colombia todavía mantiene prácticas funerales conocidas como ‘entierros secundarios’ lo que es claramente una tradición que llega de la época Precolombina. Después de algunos años, los restos de los muertos son desenterrados y ubicados en tumbas diferentes más pequeñas. Reichel-Dolmatoff escribe de los entierros secundarios en la época Precolombina:

“En muchas regiones del país se practicaba el entierro secundario, es decir el cadáver primero se sepultó en la tierra y después de algunos años se desenterraron los restos y los huesos se sepultaron luego de nuevo, sea en un pequeño pozo en la tierra o sea dentro de una urna funeraria o gran tinaja generalmente manufacturada para este fin.”

(OC) p. 34

Después de describir las actitudes tomadas hacia la muerte en las antiguas culturas indígenas colombianas, Reichel-Dolmatoff muestra que los mismos tipos de actitud existen hoy, tanto entre indígenas como en una gran mayoría de colombianos mestizos. Él resume de este modo sus ideas al respecto:

“.....la convicción de que el pariente difunto aún no estaba muerto en un sentido definitivo, sino que continuaba su existencia, invisible y fantasmal, en las cercanías del entierro y tomaba un activo interés en la familia de los deudos.

“Al juzgar por las creencias de los indios actuales este interés que supuestamente los antepasados toman en sus familiares sobrevivientes, constituye un gran peligro ya que entonces, desde otra dimensión existencial invulnerable, ellos pueden vengarse por cualquier ofensa recibida. Los “espíritus” piden comida, piden fuego, piden toda clase de servicios y favores y aún “se llevan” a un niño o a otra persona para que les haga compañía. En caso de ser olvidados o menospreciados, los espíritus envían enfermedades y otras desgracias a sus familiares. Sería erróneo hablar aquí de supersticiones sin importancia pues la realidad es otra. Ideas muy parecidas a las descritas arriba existen no solamente entre muchas tribus actuales sino también entre gentes no sólo del campo sino de las ciudades del país. Hemos conocido muchos pueblos campesinos donde la gente vivía profundamente preocupada por mantener contentos a los espíritus de familiares y antepasados. Por cierto, los ritos con los cuales se trataba de apaciguar el eventual descontento de los espíritus, mostraban un marcado secretismo de creencias católicas e indígenas.”

(OC) p. 38

Al hablar del Museo del Oro en Bogotá, Reichel-Dolmatoff escribió:

“Lo que acabo de describir son ritos antiquísimos, seguramente de origen prehispánico, en los cuales sobrevive la creencia en el “oro santo” y su relación con el sol. En verdad, el lapso de tiempo que ha transcurrido desde la Conquista es tan breve, tan insignificante, que los tesoros del Museo del Oro siguen teniendo una vigencia para los indígenas actuales. De esta manera no es un museo como otros; es un santuario aborígen colombiano”.

(OC) p.19

Por supuesto, aquí Reichel-Dolmatoff se está refiriendo específicamente a las culturas indígenas contemporáneas más que a la cultura mestiza. Pero en cierta manera el Museo del Oro es un santuario o templo también para los colombianos mestizos; el poporo Quimbaya a menudo se usa para hacer publicidad y representa el museo, y ha llegado a ser un símbolo nacional.

Si uno mira el mundo alrededor de Colombia de esta manera, la realidad se abre constantemente a diferentes oportunidades, que permiten la idea de que es claramente colombiano, no es europeo ni indio, para tomar una forma multidimensional vibrante. Leer los trabajos de Reichel-Dolmatoff es una de las ayudas extremadamente poderosas para tal forma de comprensión de la cultura, o culturas de la Colombia moderna.

A la luz de estas consideraciones sobre la formación de la cultura colombiana de la Post-conquista, un tema de mayor importancia y fascinación es interesante, las maneras en las cuales

el arte colonial bajo el imperio español derivó las formas, estilos, técnicas y sentimientos indígenas. Ante esto, y considerando las artes visuales en particular, cada esquina de la Nueva Granada después de la Conquista parece como si debiese haber sido saturada y completamente sumergida en la iconografía del cristianismo católico. Todas las órdenes evangélicas misioneras, imbuidas como estaban con los mensajes de Santo Tomás de Aquino y San Gregorio Magno en el que las imágenes visuales eran los medios más poderosos y efectivos para instruir, evangelizar, y provocar sentimientos religiosos de devoción, todos trabajaban obsesivamente para remplazar las imágenes indígenas ‘paganas’, estatuas y santuarios:

“En toda esta empresa y conquista espiritual las imágenes cumplieron un papel esencial. En este mundo iletrado, se convirtieron en el lenguaje trasmisor y unificador de las nuevas creencias impuestas por los conquistadores y religiosos de la iglesia contrarreformaza, que tomó de Tomás de Aquino aquella famosa sentencia defendiendo la utilización de la imagen visual con un fin pedagógico. El arte sagrado inmerso en la teatralidad inundó cada rincón de la Nueva Granada, como en iglesias doctrinas y conventos suplantando la iconografía indígena como imágenes de Cristo, La Virgen, escenas del Antiguo y Nuevo Testamento, santos y mártires. Obras españolas, flamencas e italianas o realizadas en estas tierras bajo la influencia de grabados y estampas europeas, en calidades dispares sirvieron a una sola causa: enseñar, conmover y convencer.”

Leal De Castillo pp. 109-110

Por tanto, podría parecer que la transformación del arte después de la Conquista, que refleja el re-adoctrinamiento de la mente de los indígenas, debe haber sido todo pero completo. Todavía, grandes cantidades de arte Prehispánico colombiano existen incluso hoy, aunque la mayoría estaba fuera de vista para la mayoría de la gente durante casi todo el periodo colonial, porque eran incluso colecciones clandestinas o privadas, fuera en la corte española o en manos de aristócratas españoles. Incluso grandes cantidades eran fundidas o destruidas por los conquistadores.

Pero también, una cierta cantidad de arte no cristiana, no europea fue producida en tiempos coloniales en el territorio de la Colombia actual, y está incluso siendo producida hoy. Esto es, a pesar del holocausto cultural que los conquistadores españoles llamaron la ‘extirpación de idolatrías’.

Es todavía una tarea mayor investigar minuciosamente las maneras en las cuales las artes visuales coloniales imbuían influencias de las tradiciones de la Pre-conquista, fuentes, y sobre todo tal vez, técnicas así como gustos estéticos, inclinaciones y sensibilidades. Para las formas aparentemente cristianas del arte de la Post-conquista y la arquitectura producida en Sur América, en cualquier parte desde Paraguay hasta Ecuador, fueran por criollos, mestizos, o indios, era inevitable en la filtración a través de ellos, consciente o inconscientemente, corrientes creativas de los mundos de la espiritualidad estética amerindia. Así, es como el arte latinoamericano no es una rama poco original o una imitación burda del arte europeo, específicamente ibérico, católico cristiano. Sin embargo, es algo más diferente, poderoso de la influencia española sobre ella. Es una fusión en la que los indígenas, y algunas tendencias africanas, entraron en el impulso estético de la Contrarreforma española.

Uno de los aspectos de este último proceso se indica en el siguiente pasaje de Héctor Shenone:

“.....el culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de transculturación y según los cronistas - Sahagún a la cabeza - para hacer menos violento el cambio de dioses por los santos; si en un lugar se veneraba a Tosi, la abuela, se la sustituía por Santa Ana; si el reverenciado era Tezctlipoca-Tepochtli, es decir Texcatlipoca-mancebo se ponía a San Sebastián.”

Citado en Leal De Castillo p.110

Después de citar este pasaje de Shenone, el autor de un ensayo llamado Importancia de la Naturaleza y el Arte en el proceso evangelizador, María del Rosario Leal de Castillo muestra cómo la iconografía colonial de los santos cristianos en Nueva Granada se desarrolló en la tendencia indígena para asociar flores específicas con valores sagrados particulares:

“Interesante en estas iconografías es la naturaleza tanto floreal como animal importada del viejo continente y más adelante americana, como palmas, dientes de león, piñas o aguacates, que acompañó la figura del personaje representado; estos elementos indudablemente con el tiempo se constituyeron en un distintivo de cada santo, facilitando el conocimiento de ellos; más aún evangelizando un pueblo que tuvo igual que el europeo, íntimas relaciones con el mundo natural así fuera con diversos fines y sentidos, estas imágenes se convirtieron en verdaderas fuentes mnemotécnicas de fácil comprensión por parte del evangelizado.”

Leal De Castillo p.111

Al principio del ensayo, María Leal de Castillo cita de la discusión de Giorgio Anteide de cronistas españoles como Fernández de Oviedo y José de Acosta quienes, en la época de la Conquista, eran extremadamente observadores de los valores espirituales conferidos a las flores por los indígenas en todas partes del Nuevo Mundo.

“Además de retratar fielmente la naturaleza de las Indias Occidentales, cronistas como Fernández de Oviedo y José de Acosta se percataron del valor que ella revestía para los aborígenes, aunque no pudieran entender su significado. Acerca del amor para las flores, muy común entre los habitantes del Nuevo Mundo escribe Acosta: “Son los indios muy amigos de flores, y en la Nueva España más que en parte del mundo; y así usan policía y gala que no se puede desear más” (Historia natural y moral de las Indias). Había extrañas flores que, además de causar admiración en Europa: “la flor de la granadilla (...) es tenuta por casa notable; dicen que tiene insignias de la pasión, y que se hallan en ella los clavos y la columna y los azotes y la corona de espinas y las llagas” (Historia...) Para figurarse todo lo dicho, sigue Acosta era menester

algo de piedad que ayudase a “parecer aquello”: piedad de la que, por cierto, no estaban desprovistos los misioneros. Si bien no suscitara siempre su curiosidad, los evangelizadores encontraron en la naturaleza lujuriente del trópico nuevas ocasiones simbólicas, provechosas para la conquista espiritual de las Indias.”

Citado en Leal De Castillo, p. 99

Así es que cada vez que en la iconografía cristiana colonial de Nueva Granada uno encuentra santos asociados con flores, se puede bien investigar un muy complejo y sutil juego velado de interacciones y sustituciones entre los símbolos espirituales precolombinos y europeos. Este reconocimiento se hace aun más complicado por supuesto, por el hecho de que la tradición europea en cuestión aquí, resulta de un proceso medieval complejo de intercambio y sustitución entre el simbolismo judeo-cristiano y pagano, greco-romano.

Si el arte puede a veces representar la ‘objetivación’ de una ‘vida libre’ imaginada, sólo como la religión puede expresar una sublimación del ‘espíritu libre’, aunque en los modos alienados, después de la belleza de algún arte colonial colombo-cristiana representa un reino de maravillas, a lo que Herbert Marcuse llamó la ‘dimensión estética’. El arte colonial cristiano era un rasgo integral de la Conquista y posterior subyugación de las Indias, y de la violación espiritual, la humillación, y la recreación manipuladora de la espiritualidad india. Sin embargo, en el plano considerado aquí, contenía muy a menudo, contradictoriamente y a pesar de él mismo, una ‘imagen hermosa de liberación’, la belleza de la pureza espiritual. En muchas de las pinturas en las que la Virgen María está rodeada de flores, o en la pintura de Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos donde San Francisco de Asís sostiene flores, hay una clase de belleza, una esperanza y promesa de felicidad, y una ternura emocional, que debe haber involucrado en parte, aunque en formas incalculables ahora, las tradiciones espirituales milenarias de las culturas y civilizaciones indígenas de la Preconquista.

Es también bastante claro que en las representaciones de la Virgen María en las que ella se relaciona con flores hay una identificación y unión de María con las diosas indígenas de la fertilidad, la tierra y la naturaleza.

Sin embargo, mucho menos evasivo es el hecho de que en las pinturas de Vásquez de Arce de Vuelo de la sagrada familia a Egipto, y del Regreso de la sagrada familia de Egipto, los paisajes de fondo no son los desiertos del Medio Oriente o de Egipto. María pasa apuros en el lomo de un burro, con el Niño Jesús en sus manos, por la Sabana de Bogotá. Hay especies de aves y flores características de la meseta colombo andina en todo su alrededor, aunque al mismo tiempo la escena recoge extremadamente también cualidades surrealistas, entre los troncos de árboles cerca y de la luna que empuja a un lado nubes sedosas.

También menos difícil de aprehender es el simbolismo del perro, usado en el retrato hecho por José Gómez de Sandoval de Santo Domingo de Guzmán, el santo fundador de la orden dominicana. De esta pintura fascinante María Leal De Castillo escribe lo siguiente:

“A Santo Domingo de Guzmán se lo acompañó con un perro llevando una tez encendida en su hocico y en algunas ocasiones, en su mano una azucena o un lirio, la orden deriva su nombre de Domingo, Dominicus – Señor, Dominicanis, perros del señor que van proclamando y predicando la verdad

constituyéndose como una auténtica jauría portadores de luz y de la salvación, defensores de las doctrinas. Los misioneros, que no fueron ajenos al simbolismo e importancia del perro mudo americano por parte de los indígenas, debieron aprovechar esta coyuntura para realizar el poder del can e introducir un nuevo significado que tuviera en el indígena gran impacto. De acompañante de los muertos en el mundo prehispánico, como guía de la nueva y poderosa religión erigiéndose como guardián del rebaño o como salvador de los enfermos de peste como lo relata la vida de San Roque, rico francés quien se contagió del mal reiterándose a un monte donde diariamente un perro le llevaba comida. De esta forma el perro se constituirá para el indígena y para el mestizo como un animal positivo y fiel que no desamparará al enfermo como Cristo a sus hijos y la orden dominica como auténtico bastión en la defensa de la fe, siempre abierta para acoger a los hombres.”

Leal De Castillo p. 116

La fusión, la síntesis, y el sincretismo descritos aquí, generalmente, son representativos de la formación de las religiones de la Post-conquista andina en general. Concebir este proceso como una simple representación e imposición del catolicismo europeo sobre los indígenas andinos es bastante erróneo. A través de la lucha, la incorporación, y el compromiso, así como de la dominación, la abolición, y la imposición, la religión dominante de la Colombia andina moderna nació, sólo como formas dominantes de la religión en los Andes modernos ecuatorianos, peruanos y bolivianos estaban también presentes.

Otro ejemplo maravilloso de los símbolos de unión de las tradiciones sagradas precolombinas y cristianas es discutido por María Leal de Castillo. Al escribir sobre la pintura de Baltasar Vargas de Figueroa llamada la Sagrada Familia con un ángel, ella dice:

“...la Virgen lleva un vestido ricamente floreado entre mantas autóctonas, sombrero y joyas; San José porta en su mano su vara florida de rosas rosadas y azucenas blancas; al fondo se divisa un paisaje y la Virgen y el niño se posan debajo de un manzano cargado de frutos, y de pajarillos entre las ramas; al lado del ángel sobresale la cabeza tímida del burro acompañante fiel de la familia. La obra a simple vista recrea una escena cotidiana bastante ingenua. Sin embargo, la presencia del manzano y de las manzanas, enriquecen el cuadro y le dan a éste el sentido pedagógico propio de las obras de la Colonia. La manzana está llena de significados bastante plurivalentes y opuestos. Es por excelencia, según las Escrituras, la fruta prohibida causante del primer pecado; da conocimiento, libertad, renovación y juventud eterna; pero se erige como la compañera de la serpiente que le arrebató al hombre precisamente el conocimiento y la libertad sumiéndolo en el pecado. La familia regia se refugia debajo del manzano y de sus frutos; árbol maravilloso, árbol de la vida y árbol de la espiritualidad es según Orígenes “La fecundidad del Verbo divino, su saber y su olor”. El hombre accede a ese conocimiento, no por sí mismo, como lo hicieron Adán y Eva, sino por intermedio de Cristo, que es el ser divino. La familia santa se encuentra en el paraíso, lugar asequible a todos pero a través de la doctrina cristiana...”

“Es de suponer que los misioneros conocieron la importancia de los árboles frutales para el mundo precolombino. En estas tierras fueron considerados, entre otras cosas, árbol del origen o yaxché (entre los Mayas) en el caso de la Ceiba, o árbol primordial entre los Chocó. Creían que quien descansara debajo de las ramas de una Ceiba alcanzaría la felicidad eterna. Era un paraíso reservado a las mujeres que morían durante el parto, a los caídos en guerra, a los sacerdotes y a los que se habían ahorcado en sus ramas. Colocar a la familia santa debajo de un árbol frutal sin duda alguna fue estudiado por los misioneros y provechoso de acuerdo al significado precolombino. La Bienaventuranza y la felicidad sólo se lograrían a través de la nueva doctrina y de sus personajes tan elevados, que se encuentran protegidos por el árbol primordial. Era una clara invitación a pertenecer a este grupo de escogidos.”

Leal De Castillo pp. 117-118

Las flores, los árboles frutales, la manzana y el árbol de manzana, todos asumen los significados, y resuenan en las asociaciones religiosas, tanto indígenas como cristianas en este relato, al señalar uno y al mismo tiempo los procesos de subyugación, evangelización y adoctrinamiento, sino también la supervivencia parcial de la espiritualidad indígena, y para un reino de sueños en la ‘Dimensión Estética’.

El génesis del mestizo colombiano moderno está más bien situado en un marco histórico y explicativo en un artículo de Juan Esteban Lewin cuando escribe:

“Nueva Granada, siglo XVIII. Estamos en un período de cambios: en el mediano plazo, por las reformas borbónicas y, desde una óptica de larga duración nos situamos en un momento del proceso de consolidación de unas nuevas sociedades en el continente americano. Capital dentro de este macroproceso es el mestizaje, esa mezcla de sangres de culturas, de visiones del mundo. En el momento al que se refiere este trabajo, que es cuando los hombres producto de estas mezclas adquieren una presencia realmente importante, es de especial interés preguntarse por la noción del mestizo, para ver qué ideas se tenían de él, tanto desde las demás categorías sociales como desde si mismo, es decir, desde su identidad como tal. Si América tiene como producto principal ese “hombre nuevo” que es el mestizo, la producción de la “raza cósmica” de la que hablaba José de Basconcelos, en este trabajo se busca establecer como se entendía esta categoría social en esta etapa clave de surgimiento.

“El interés de todo esto se halla en la intuición de que el surgimiento del mestizo fue uno de los factores más importantes en el resquebrajamiento de todo el sistema colonial. La hipótesis que buscamos probar, más concretamente, es que el mestizo era un elemento social de importancia creciente y con ventajas cada vez más evidentes dentro de una estructura social que lo excluía, razón por la cual facilitó el derrumbe de la Colonia y la creación de repúblicas independientes de todo el continente hispanoamericano.

“Lo primero que debemos aclarar es qué es un mestizo, es decir, cuál es el

objeto mismo de nuestro estudio. ¿Es una categoría racial, social, económica, política biológica? ¿Es una condición variable o determinada? El sustantivo mestizaje significa, según el diccionario histórico de Marín Alonso, “mezcla de razas”. Esta acepción, sin valoración alguna se contrapone a lo que la misma obra dice del verbo mestizar “corromper o adulterar las castas por el ayuntamiento o cópula de individuos que no pertenecen a una misma”. Como vemos, esta forma de entender dicha mezcla es altamente negativa, y proviene del siglo XVII.”

Lewin pp. 129-130

Es en y como parte de este proceso contradictorio, dinámico y auto-transformador y de lucha, cuyo génesis más crucial lo ubica Lewin en el siglo XVIII, pero en el cual, por supuesto, ha continuado sin disminuir desde ese tiempo y durante el presente, que la historia de la formación cultural colombiana debería narrarse y comprenderse. Como lo señala Lewin:

“.....es dentro de una sociedad cambiante que se desarrolla el mestizo en el siglo XVIII.”

Lewin p.132

Aunque las estadísticas demográficas son difíciles de coincidir, es bastante claro que en su comienzo la colonia de la Nueva Granada estaba constituida predominantemente por indios ‘puros’ y españoles ‘puros’, con una pequeña pero significativa minoría de población de esclavos africanos. Con el tiempo, la población mestiza proveniente de todas las intermezclas raciales, y principalmente de las indias y españolas, crecieron en tamaño, hasta alrededor del siglo XIX el mestizaje constituyó la mayoría de la población. Este grupo, que a principios de la época colonial era marginado y despreciado por las elites gobernantes, aunque en la mayoría de los casos los mestizos eran el producto de las relaciones sexuales extramatrimoniales, gradualmente llegaron a representar al colombiano ‘promedio’, ‘normal’, ‘característico’. Es un asunto de una gran complejidad analizar las relaciones entre los aspectos biológicos y culturales del mestizaje, como un proceso social e histórico. El proceso de fusión biológica y cultural y la síntesis obviamente suponía de manera simultánea tanta exclusión y rechazo inicial, para cada una de las ‘razas’ originales; la creación de la Colombia moderna y la(s) cultura(s) colombiana(s) moderna(s) han, por tanto, sido un proceso que implica la creatividad poderosa, la movilidad social ascendente limitada, y también considerable sufrimiento humano. Como Lewin lo expresa:

“La realidad histórica hizo que muchos hijos de españoles, especialmente si eran mestizos de primera generación y su padre los rechazaba, terminaran viviendo dentro de la comunidad de su madre. Sin embargo, parece ser que dentro de éstas la situación del mestizo podía, en casos extremos, ser negativa, dado que no se le consideraba como verdaderos miembros del grupo. Además la conciencia de su propia condición diferente le podría crear problemas de adaptación, que son los que fundarían ese grupo de mestizos móviles que tan mala fama tendrían.”

Lewin p.141

Pero, con la llegada del siglo XVIII, como Lewin relata:

“El efecto más evidente de este lento y silencioso proceso está en la variación también lenta, de los valores socio-culturales. La aplicación de las políticas económicas de los Borbones permitió el surgimiento de una burguesía, que hizo que el oficio de comerciante pasara a ser uno de los más prestigiosos en el siglo XVIII (en esta época, por ejemplo, se fundó el consulado de comerciantes en Cartagena). La concesión real de las “gracias al sacar” se hizo porque un Estado moderno, como el que querían implementar los Borbones, requiere funcionarios hábiles, sin importar su color.

“Estos cambios en la valoración cultural que se hacía de los mestizos se reflejaron en el relajamiento de las normas sociales que legitimaban su marginamiento. La propiedad individual de la tierra pasó de ser únicamente española para incorporar castas. Se disminuyó el número de pueblos de indios y se incrementó el de parroquias, especialmente gracias al crecimiento del número de mestizos y a la disminución de los indios. La importancia de los artesanos, en su gran mayoría mestizos o mulatos, crecía ante el aumento de la población y los problemas del comercio con la metrópoli. Todos estos cambios sociales se dieron, en todo o en parte, debido al peso social y político cada vez mayor de los mestizos.

“En suma el carácter de la sociedad se va limitando cada vez mas acercándose al modelo de sociedad industrial, dividida en clases sociales, pues el “blanqueamiento” de los mestizos y la pobreza de algunos blancos va borronando las mismas fronteras de color y linaje.”

Lewin pp. 143-144

Lewin continúa para describir cómo entre los mestizos:

“.....existir una definición cultural, una cultura mestiza como tal que se opusiera a la cultura dominante, los lazos de unión eran más difíciles de crear.”

Lewin p.144

Con esto regresamos al punto de antes, que en general los colombianos no se sienten, o piensan espontáneamente sobre ellos mismos, como una mezcla de sangre india y española, aunque racionalmente pueden saber que son sólo eso. Según ellos mismos ellos son colombianos, por una vez la tendencia a identificarse con los dos polos de la sociedad, el indio o el español como se mencionó antes, se ha desvanecido, los mestizos se han vuelto la mayoría social.

Este hecho ayuda a explicar la falta de identidad cultural clara entre los colombianos modernos, especialmente en el sentido de la conciencia de la propia identidad histórica, y también la falta de nacionalismo en el sentido que podría ser llamado conciencia política nacional. La mayoría de

colombianos comunes son demasiado ‘apolíticos’ en un sentido ideológico, al faltar ‘un proyecto político colectivo’ como Lewin señala en el párrafo que se acaba de citar. Pero esto no significa necesariamente que estén ‘perdidos’ o ‘alienados’. Pues, nunca he escuchado a un colombiano hablar contra su himno nacional por ejemplo, a pesar de que a mis oídos suena, bastante incongruente, ¡como un himno de 1930 para la avanzada Unión Soviética! Curiosamente, el historiador David Bushnell dice lo siguiente sobre Rafael Núñez, el último presidente del siglo diecinueve, quien introdujo el himno nacional y escribió su letra:

“La contribución de Núñez a la causa de la unificación nacional no consistió exclusivamente en la redacción de una nueva Constitución que reforzaba el ejecutivo nacional, sumada a la formación de un nuevo partido que, aunque reconocidamente efímero, se había presentado como alternativa que superaba las disputas entre liberales y conservadores. También fue simbólica, al dar a sus compatriotas un Himno Nacional. El hecho de que a tales alturas del siglo Colombia no tuviera un símbolo musical aglutinador era tal vez otro de los signos de la relativa debilidad del sentimiento nacional (el himno venezolano, por el contrario, databa de la época de la independencia).”

Bushnell p.201

Los colombianos han inventado y continuamente se reinventan ellos como un pueblo y una(s) (conjunto de) cultura(s), sin muchas limitaciones, porque no están enredados en una conciencia de un pasado nacional homogéneo supuesto o imaginado. Esta falta de un sentido de identidad cultural arraigado en un pasado percibido claramente es en algunos aspectos una desventaja para el escenario colombiano, pero su aspecto positivo es la energía dinámica, espontánea, libre de espíritu, anárquica creativamente con la cual sus culturas se producen y reproducen constantemente. Los indios, los españoles y los africanos del pasado, y los europeos modernos y norteamericanos de hoy, ofrecen infinitos elementos que son a menudo re combinados e innovados, con frecuencia sin mucho interés por las etiquetas o definiciones con respecto a sus fuentes o significados originales.

Otro enfoque sobre estas consideraciones sobre la formación del colombiano mestizo, moderno lo suministra Hermes Tovar Pinzón. Él resume el proceso de la subyugación española de las indias, y el acompañamiento involuntario, no planeado de este proceso al volverse la nación colombiana, así:

“El afán de someter el espacio, los hombres, las lenguas, los paisajes, las economías, las ideas, las formas políticas y los hábitos hizo que toda diferencias fuera la esencia que contradecía los principios de universalidad y de unidad en dios y el rey. Este primer esfuerzo de homogeneización que practicó España supuso un desastre demográfico y el origen del hambre y la miseria, y le abrió perspectivas a las tramas de una diversidad cultural que se consolidó en la totalidad agredida. La historia de este fracaso de unificación es lo que hizo posible la riqueza de la identidad que no pudo ser universal sino esencialmente local. La exclusión fue mutua: por una parte estaban los europeos buscando imponer la unicidad de sus valores y por la otra los nativos, reconstruyendo en

el silencio y en la soledad los últimos muñones de su cultura. Por eso es importante conocer el siglo XVI, un período esencial en la construcción de la diversidad como fundamento crítico del colonialismo que ha marcado y marca la historia del Nuevo Mundo. El caso es que en México, Perú y Yucatán, el colonialismo fragmentó la unidad sojuzgada, mientras que en la actual Colombia se le dio unidad a la diversidad múltiple. Esta es una diferencia más de los Andes Centrales y Mesoamérica con Colombia y una de las razones por las cuales muchos expertos dicen no comprender este curioso país. Aquí prevaleció la diversidad como unidad y nuestra dificultad ha consistido en no haber aprendido la variedad y la verdad fundamental de nuestro destino. México y Perú fueron ante todo una unidad y después la diversidad, mientras que Colombia fue primero diversidad y su reto ha sido la unidad en la diversidad.

“La irrupción española introdujo propuestas de utilización del espacio en las cuales se puso de manifiesto la lucha por el poder y la confrontación social. Los diversos paisajes que encontraron los europeos no eran simples escenarios naturales sino construcciones culturales alteradas por la superposición de otros escenarios que, al codificar el mundo simbólico de los españoles, terminaron por segregar lo diverso en su intención de convertir el mundo sojuzgado en una unidad territorial. Uno de tales elementos fue la ciudad, cuyas trazas no se reducían al cuerpo de sus representaciones urbanas sino que incluían un hinterland, grandes valles abiertos sobre sus cuatro costados y una iconografía de símbolos hispanos, como la plaza con su iglesia, cabildo, picota y residencia de caciques y señores. La función de lo urbano en la reordenación espacial del Nuevo Mundo no hace referencia únicamente a las grandes ciudades sino al significado sociológico de esta institución que codificaba un orden material y espiritual con el que se agredía el doblamiento disperso de las comunidades: ...los buhíos de estos indios están distintos e apartados unos de otros y son menester días para juntillos...”, fue lo que se dijo de los naturales de la provincia de Calamoyma, dependiente de la ciudad de Mariquita, en 1559. En las Instrucciones de Santafé se mantenían sus territorios, pero se introducían dos elementos de control de que hecho empezaban por agrietar el paisaje de los indios como representación de su cultura. En primer lugar, había que juntarlos para “su policía espiritual y temporal” y, e segundo término, para delimitar cada parcialidad o pueblo manteniéndoles sus montes, pesquerías “y cacaderos”, Las autoridades eran conscientes de que al introducir el principio de lo urbano se alteraba “el amor y querencia” que ellos tenían por sus “antiguos sitios y solares” y por sus antepasados. El paisaje de casas dispersas, con toda la iconografía de la tradición, era sustituido por el de un poblado, con los símbolos del poder hispánico, que además ordenaría la vida de los indios según principios cristianos. Las agregaciones rompían la continuidad histórica del paisaje y, de hecho, con una tradición. Al ordenar incendiar sus habitaciones para forzar tales rupturas, la ceniza se volvía movimiento de no retorno y se abrían los caminos a nuevas construcciones del pasado y a una redefinición de la identidad con su historia comunal y personal.

“Fundado sobre la libertad y la capacidad de vivir en “orden”, el debate jurídico de la primera mitad del siglo XVI giró en torno a si los indios debían

ser o no ser tutelados por los españoles. Como las conclusiones a sesudos estudios y argumentos fueron negativos, se abrió paso a la “encomienda” que, como forma de “repartimiento”, prevaleció hasta mediados del siglo XVI. Es en este contexto del derecho a la libertad y a la capacidad de vivir conforme al espejo hispánico, en donde se contextualiza el origen de las llamadas reducciones, congregaciones y agregaciones de comunidades. El “resguardo” como tal, o la decisión de reorganizar la vida de los nativos según la idea de urbanismo, llega acompañado de transformaciones en la economía, en la sociedad y en el Estado. Las instrucciones sobre el gobierno de las Indias de 1503 precisaban la necesidad de irrumpir en los territorios de los naturales para lograr una administración eficaz. Poblar era crear condiciones para el adoctrinamiento, para el trabajo, para la monogamia, para la educación y para ordenar que “ni se bañen, ni se pinten ni purguen tantas veces como agora lo hacen”. En septiembre de 1516, la instrucción dada a los padres Jerónimos reiteraba y ampliaba estos mismos principios: el pueblo debía tener una iglesia, plaza y calles bajo la administración de un cacique y su población no debía superar los 300 vecinos.

“El orden implícito en la idea de reducir a poblados significaba disponer de las riquezas y de la fuerza de trabajo, vigilar las costumbres y mantener el control sobre la vida diaria de los nativos. La vida diaria no era sólo la religión y los tributos sino la alimentación y los afectos. En el Nuevo Mundo, lo urbano, en su doble dimensión de ciudad de blancos y poblado indígena no fue para los nativos sinónimo de libertad sino de opresión, de segregación y de agresión a formas culturales que debieron redistribuirse y reproducirse en otros espacios. En su esencia, la ciudad mantuvo en el Nuevo Mundo las imágenes de la barbarie, al no integrar plenamente a lo urbano aquello que pretendía civilizar. El desarraigo se encubrió con la agregación, el desorden, con la orden de vivir “en pulicía”. Los bohíos se transformaron en casas y solares y el uso abierto del espacio, con sus nichos ecológicos dispersos, se convirtió en tierras limitadas de pastos y ganados. En este nuevo orden, que en realidad era desorden, las entidades étnicas se agrietaron mucho más y las cenizas de lo que se reagrupó se cosieron en una nueva colcha formada por “barrios”, congregaciones y resguardos. La gran explosión que siguió a 1492 dejó una construcción viva y permanente de mundos. Esta transfiguración de espacios desató otros elementos nacidos de la represión que, al ser compartidos, fundaron nuevas formas de identidad en América Latina, La historia como ocultamiento y revelación, como apariencia y simulación, se convirtió en un universo móvil que de hecho negó la aparente parálisis de unas pretendidas raíces prehispánicas. Si lo pasado sobrevive es por la capacidad que mostró el mundo comunitario de transformarse para seguir arrastrando la vitalidad de un seño encallado en el futuro. La identidad que se ata al profundo mar de los simbolismos oníricos no ha renunciado a la posibilidad de volver a ser, de poder estar y de crear los esquemas de un destino cierto, de recuperar los paisajes y los espacios para confrontar la diversidad étnica, el pluralismo lingüístico, la dispersión del dogma y el fin de la igualdad que excluye. Todas estas experiencias compartidas por la sociedad que nació después de 1500 son las que se amotan hoy como fundamento de una idea de nación.”

En un ensayo anterior, Pinzón había explicado la diversidad de identidades, y la falta de unidad nacional en la conciencia de los colombianos, en términos de factores geográficos y ecológicos que han operado tanto en tiempos prehispánicos como coloniales. Por supuesto, esto era, un tema recurrente en el pensamiento de Reichel-Dolmatoff, como ya lo hemos visto. Pinzón escribe:

“Hecho de culturas minúsculas, como de complejas organizaciones políticas, el territorio de la actual Colombia ofrecería toda su riqueza a miles de conquistadores, para que pudieran constituir una sociedad en donde la estructura del poder pudiera organizarse con gran autonomía local y regional. Al final Colombia disponía de una riqueza diseminada en multiplicidad de centros de producción. Sobre su territorio nunca hubo una unidad política, ni hegemonías de caciques y señores prehispánicos, sino una gran diversidad de empeños y de culturas, fundamentados todos sobre recursos ocultos bajo una gran magnitud dispersa.

“Colombia no tuvo un nombre como México o Perú. Comenzó por ser Tierra Firme, luego fue el Darién, para quedar convertida en las provincias de Cartagena y Santa Marta. Sólo a partir de 1550 sería el Nuevo Reino de Granada, con las nuevas provincias de Popayán, Tunja y Santa Fe. Un hecho tan intrascendente nos remite a un problema de identidad. Nunca nuestros antepasados tuvieron una idea global de lo que hoy es nuestro territorio. Sólo la Nueva Granada comenzó a dar sentido geográfico a la actual Colombia, pero dentro de ella actuaban múltiples localidades y regiones, que seguían ordenando sus espacios y sus sociedades conforme a una tradición histórica que anclaba sus raíces en el mundo interior a 1492.

“Esta ausencia de identidad espacial no proviene únicamente de una decisión ideológica de los españoles del siglo XVI. Se origina en la naturaleza misma de nuestro paisaje, que durante milenios el hombre transformó, componiendo pinceladas de un cuadro que sólo occidente llegaría a unificar, con los trazos forzosos de marcos jurídicos que dieron forma a una multiplicidad de manchas, que parecían reproducir en sí mismas pequeñas obras de arte.

“Estos rasgos tan particulares de nuestra geografía y de nuestros paisajes, producto de la naturaleza y del esfuerzo del hombre prehispánico, hicieron que los europeos caminaran miles de leguas desde múltiples esquinas, tratando de descifrar el enigma de una región que escondía un magnífico Dorado y pueblos con sus indomables amazonas. Sin embargo, la primera trampa que debieron superar los españoles fue la de la diversidad de los paisajes y de los espacios que se anunciaban, ahora sí, después de cada pausa, como los grandes centros del Dorado. Cuando las huestes arribaban con sus pulmones abultados de cansancio, debían desinflarlos con un pasmo repartido entre cacicazgos y señoríos. Entre el cansancio recostado desfilaban nativos con sus oros relucientes, esperando el ritual de un encuentro que podría combinar la amenaza de una guerra, la sumisión o la entrega de alimentos y metales como

un frágil testimonio de un canje por la paz.

“La unidad espacial en los tiempos prehispánicos no estuvo determinada por la fuerza de una sociedad capaz de sojuzgar todos los horizontes para su propio beneficio, a la luz de un proyecto político diseñado por los hombres Muiscas, Quimbayas, Arawaks o algunos de sus predecesores. La unidad espacial de la actual Colombia, como la de otros países de la América española, tuvo su forma en las disposiciones jurídicas de la corona castellana, que la anexó como un fragmento colonial más a la administración del Imperio español. Sin embargo, los españoles duraron cerca de 50 años intentando delimitar estos territorios y construyendo el que sería la Nueva Granada. Pero este proyecto de delimitación colonial del espacio hizo abstracción de múltiples especificidades, produciéndose un cierto abandono en la conciencia colonial, de paisajes que se entremezclaban con otros más determinantes en la formación de la economía. De la capacidad que tuvieron los colonos de asumir tales especificidades, surgió el poder de las localidades y ese mundo complejo de clientelas e historias regionales, que desde entonces marca la personalidad histórica de los colombianos.

“El dominio y comprensión del espacio fue desde hace miles de años, el desafío para el hombre que habitó la actual Colombia. En esta lucha apenas se roturaron tierras, se incorporaron montes a las economías indígenas y los ríos y las selvas formaron unidades espaciales integradas a la pesca y a la caza. Ríos, montañas, selvas, bosques y planicies se articularon en señoríos y en cacicazgos, para combinar climas y recursos vegetales y animales, en un proyecto de crecimiento y desarrollo. Lo que no se encontraba en estos diversos micro-ambientes, se obtenían en otros territorios, en un acelerado esfuerzo porque los mercados suministraran aquello que el desarrollo exigía a microambientes limitados.

“En muchos relatos sobre la conquista se encuentran referencias como las que describen a Anzema, ubicada en el Valle de Amiceca, sembrado de “muchos pueblos”. Al oriente de la ciudad se abría otro valle, el de Chamburugua y un poco más allá, a sólo 4 o 5 leguas, se levantaban los pueblos de Irra, Angazca, Guacayca, Aconchara y “otros muchos”, escondidos en los cuatro puntos cardinales. Toda la tierra estaba poblada “de una parte y de otra”, como lo estaba el territorio de los Quimbaya o donde dominaba el Señor Ebexico. Fue esta fragmentación lo que le dio dinamismo a las unidades que los Españoles forjaron para materializar con ellas nuevos conceptos de administración y dominio. Esta dualidad que nos ubica entre la unidad colonial y la diversidad prehispánica, ha sido otro de los desafíos que nos dejó el sistema colonial y que aún hoy luchamos por descifrar y manejar.”

Pinzon (1) pp. 47-49

Un sentido de lo que significa hoy para alguien ser colombiano suena fácilmente al oír o ver su reacción del aumento del nombre de Simón Bolívar. Bolívar no está para ser criticado, él está más allá de cualquier crítica. Si uno trata de hablar en términos racionales o históricos sobre Simón Bolívar, uno de los ojos del interlocutor se pone vidrioso, como si se criticara a la Virgen

María, o se declarara que las mujeres colombianas obviamente no son las más hermosas y maravillosas del mundo, la mayoría llenas de una vida feliz imaginable.

Ahora Bolívar era, por supuesto, un criollo, no un mestizo pero Lewin lo señala:

“Esta condición de exclusión y limitación a la movilidad social (que permitiría, individualmente, escapar del apartamiento) podía desembocar en una situación de violencia e insurrección. Sin embargo, es bien sabido que, durante la guerra de Independencia, el conflicto social que se dio en realidad fue entre criollos y españoles. Debemos entonces preguntarnos qué ocurrió, dentro de la sociedad colonial, con la presión que ejercía sobre ella el grupo de los mestizos.

“Es en este punto donde nuestra tesis se concreta de forma más clara: el mestizo, como ya vimos, tenía cada vez más peso demográfico y era el único que tenía la posibilidad, si bien limitada de movilidad social. Estas cualidades, dentro de la sociedad, no fueron dirigidas de manera conjunta a subvertir el orden existente, sino que socavaron las instituciones sociales hasta el punto de permitir que las guerras de Independencia se llevaran a cabo”.

Lewin pp.142-3

Y:

“En suma, por estas y otras razones que deben ser mejor entendidas y más estudiadas, el mestizo no se unió como grupo social para luchar por sus intereses, sino que intentó forzar, individualmente, los caminos de la movilidad social para ser mejor aceptado en la sociedad; el mestizo si participó en las revueltas, pero lo hizo no como mestizo sino como artesano o, incluso como “americano”.

“Esta idea nos plantea un nuevo interrogante, relacionado con los hechos que, a fines del siglo XVIII, ya se podían entrever, y que cambiaron la estructura de poder. Para el mestizo, este enfrentamiento era una posibilidad ideal para unirse como grupo social, al igual que lo estaban haciendo criollo y “chapetones”, y reivindicar sus intereses y sus derechos. El mestizo, sin embargo, luchó en uno u otro bando, al igual que los indios o las demás castas. Sus razones para apoyar a unos o a otros dependían no de los intereses grupales sino de otro tipo de factores. Pero recordemos, en todo caso, que lo contrario habría sido una lucha de clases sociales, lo que era claramente impensable en aquél momento.

“Debió existir, sin embargo, algún tipo de relación entre los llamados de los revolucionarios criollos a la libertad y los intereses mestizos, pues aun si se trataba de individuos aislados, este tipo de llamados se dirigía a la realidad personal e individual, con lo que sí encontraba algún punto de unión con el interés del mestizo”.

Lewin pp. 144-5

Los hallazgos anteriores junto a un número de los puntos anteriores hicieron, en particular, el sentido emocional más que el político de lo que significa ser colombiano: la adoración de Bolívar; la falta de un proyecto colectivo acordado claramente en las mentes de los colombianos. Es importante que Bolívar sea adorado como el Libertador, mientras su carrera de Postindependencia como un hombre de estado durante la cual muchos de los ‘problemas’ nacionales y políticos de Colombia aún persistentes ya han sido mostrados, no entran realmente en su reputación, y poca gente además de los estudiantes de historia se preocupan sobre ello.

Por supuesto, estas actitudes no se ajustan al nacionalismo ‘normal’, ni siquiera al patriotismo ‘normal’; pocos colombianos comunes piensan que Colombia ha tenido éxito en todo el mundo como una nación política, económica, o militarmente.

Marcos Palacios hace algunos puntos muy importantes con respecto a la nación, al estado, a la gente, y a la ciudadanía tanto con la imaginación como con la realidad colombiana. Por ejemplo:

“.....hemos tenido a nuestra disposición no una sino varias historias patrias monumentales (bolivariana, santanderista, bipartidista...), historias de gobierno e historias de oposición.

“Bastaría hacer el contrapunteo de las narrativas históricas durante las reformas liberales de mediados del siglo pasado y las que se fueron construyendo durante la Regeneración, negadas, a su vez, por las de la república liberal (1930-46). Si algo ayuda a explicar la popularidad de las interpretaciones de Liévano Aguirre de los años iniciales del Frente Nacional, es el tono heroico que empleó para impugnar la historia patria apagada con que el régimen buscaba legitimarse.

“Estas historias no pueden escaparse de la tirantez entre dos conceptos del nuevo legitimismo, entrelazados pero ambiguos, y que sirven para calificar la soberanía estatal: pueblo y nación: lo popular y lo nacional. Las guerras de Independencia dan origen a la nación en cuanto liberaron el territorio del dominio de la potencia colonial española. Liberado el territorio, los constituyentes patriotas consagran los derechos inalienables del pueblo (el derecho por nacer en el país y el derecho por la sangre), dentro de una forma republicana que es antítesis del principio monárquico: los nuevos ciudadanos colombianos, soberanos en el suelo patrio, estarán para siempre sometidos a las leyes republicanas, no a los reyes tiránicos, “pueblo” era el vocablo polisémico por excelencia; podía incluir “nación”, “Estado” y “ciudadano”. Pero no se concebía que los ciudadanos fuesen iguales en el derecho a elegir y ser elegidos.

“De las victorias de Boyacá (1819) y Carabobo (1821) que permitieron fundar la República de Colombia – es decir, la Gran Colombia- y del modelo político que informó su corpus constitucional y legal- la ley Fundamental de Angostura (1819) y la Constitución de Cúcuta (1821) – habría podido emerger una épica o mito fundador para aquella “comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberna”. Pero no ocurrió así dadas las disputas cada

vez más agrias entre El Libertador y El Congreso; entre el ejército libertador y los políticos; entre el militarismo y civilismo; entre venezolanos y neogranadinos. En el fondo, sin embargo, todos estuvieron de acuerdo en que la república sólo sería viable como una forma de reconstrucción política del orden social erigido sobre las castas coloniales.

“El colapso de la Gran Colombia no puso fin a las disputas. Se proyectaron hacia atrás, en las distintas lecturas que fueron haciéndose de la Patria Boba (1810-16) y hacia delante, en los discursos constitucionalistas fuertemente entrelazados a las narrativas posteriores a 1830.

“La falta de consenso de las elites revolucionarias de la década de 1820 en torno al nuevo Estado se polarizó entre el proyecto bolivariano de centralizar la revolución para que, a partir del Estado colombiano, pudiera inculcarse el amor a la patria, a sus leyes y a sus gobernantes, y el proyecto más pragmático de los legisladores que respondía a los intereses, sentimientos y tradiciones localistas y regionalistas. A pesar de que el regionalismo tenía un carácter social (regiones más aristocráticas o más aburguesadas), afectado por el grado de destrucción a causa de la guerra, la lucha política en la Colombia bolivariana fue diferente de las luchas criollas anteriores. Primero que todo, se daba en un marco estatal no colonial, o precisamente anticolonial. Ahora el poder descansaba fundamentalmente en un ejército popular y profesional compuesto de neogranadinos, venezolanos y ecuatorianos (de 25.000 hombres a 30.000 en 1825, que absorbía unas tres cuartas partes del gasto estatal financiado con cargo a la deuda pública externa), dominado por Bolívar y un comando militar ostensiblemente venezolano. En torno a El Libertador se fueron tejiendo redes que con el correr de los años fueron reagrupando segmentos de las viejas clases aristocráticas, a las cuales habría de sumarse en 1828 la mayoría del clero, ante el viraje doctrinario del presidente. En la Nueva Granada el contrapeso fue creciendo en las redes que, al menos en el oriente de la actual Colombia, eran más aburguesadas por la posición de sus miembros en la sociedad (La mayoría abogados) y por su visión del mundo, y que fueron agrupándose alrededor de Santander.

“Consolidado militarmente el dominio territorial (más o menos hacia 1825), las capas populares que hacían el penoso tránsito de castas a ciudadanos imaginarios, buscaron refugio en una u otra coalición elitista, según lo dictara las condiciones de tiempo y lugar.

“La independencia (1810-30) no sólo fue contradictoria en sí misma, sino que dividió las aguas que ha irrigado el imaginario colombiano hasta épocas recientes. Pero todas nuestras historias patrias son ambiguas respecto a la naturaleza de las guerras y el significado de la Independencia en la formación de la nacionalidad: ¿Fueron guerras anticoloniales o civiles? ¿Fue la Independencia una revolución anticolonial o una mera sustitución de potencia imperial? ¿Fue, acaso, una revolución sin revolución? ¿Cómo se pueden integrar en la gesta libertadora la Patria Boba y las guerras posteriores a 1830? ¿Se había formado la nacionalidad antes del Estado nacional?”.

Palacios pp. 425-427

Una palabra sobre la emergencia de los dos partidos, conservador y liberal, que dominaron la política colombiana durante casi todo el periodo Republicano, es muy relevante aquí. Este fenómeno extraordinario es analizado por David Bushnell. La guerra civil de 1839-1842 fue el periodo en el cual se formaron los dos notorios sistemas políticos:

“A comienzos de 1842, las fuerzas del gobierno lograron finalmente dominar a los revoltosos. Para entonces, los antagonismos entre el presidente Márquez y sus críticos se habían disparado, incluidos los progresistas que nos habían levantado en armas.

“Además para suprimir la rebelión, Márquez se vio precisado a reforzar sus lazos con los bolivarianos, en particular con sus jefes militares claves, tales como Tomás Cipriano de Mosquera y Pedro Alcántara Herrán. En medio del conflicto bélico, Herrán ganó las elecciones a la Presidencia, como sucesor de Márquez, lo cual completó el acercamiento entre liberales moderados del corte de Márquez y antiguos seguidores de Bolívar. Como éstos fueron de los que ocuparon cargos públicos, tanto civiles como militares, se les llamó “ministeriales”, o “partido ministerial”: pero en realidad constituyeron en forma embrionaria el partido que en 1848 adoptaría el nombre de Conservador, Sus oponentes, por su parte, comenzaron a abandonar el nombre de progresistas y pasaron a denominarse liberales. Para todos los efectos y propósitos, habían nacido los dos partidos tradicionales de Colombia.

“Como organizaciones formales, los partidos evolucionaron solamente a partir de la segunda mitad del siglo XIX y sólo en nuestro siglo se establecieron de manera permanente. De igual manera, aún antes de la Guerra de los Supremos, los activistas políticos habían conformado organizaciones ad-hoc y redes de correspondencia para las elecciones. Entonces, la guerra civil de 1839-1842 constituyó un hito porque en ella los bandos se alinearon sólidamente según patrones que serían duraderos. Sin embargo, tales patrones no son fáciles de definir. Como ya se dijo, el conflicto entre Santander y Bolívar y sus respectivos seguidores durante la década de la Gran Colombia anticipó, hasta cierto punto, la posterior división entre los partidos.

“Los adeptos de Bolívar que aún sobrevivían, con muy pocas excepciones terminaron en el bando ministerial/conservador. Pero la situación es mucho más compleja en lo que respecta a los primeros partidarios de Santander. El mismo Márquez, después de todo, había sido uno de ellos. Más importante es el caso de Mariano Ospina Rodríguez, uno de los implicados en el atentado contra Bolívar de septiembre de 1828 y que terminó siendo aliado de Márquez y posteriormente secretario del Interior en la administración de su enemigo de otrora, el presidente Herrán.

“Las diferencias sociales y económicas entre los dos grupos tampoco eran claras. Algunos autores trataban de explicar la dicotomía liberal-conservadora con base en un conflicto entre “tienda” y “hacienda”, en el cual los liberales

representaban los intereses comerciales y profesionales y los conservadores los intereses de los grandes terratenientes. Pero, como señaló Frank Safford en el que continua siendo el más agudo análisis de la conformación inicial de los partidos, las diferencias ocupacionales fueron tenues en la formación de los mismos, entre otras cosas porque el mismo individuo podía ser a la vez terrateniente, comerciante y abogado; o, si no lo era, en su familia había individuos comprometidos con cualquiera de estas actividades. Además, como se verá, hubo muy pocas instancias en las que los intereses específicos de comerciantes y terratenientes determinarían su alineación en partidos políticos opuestos. Safford propone entonces un esquema según el cual los conservadores fueron más fuertes en las áreas que, a fines de la era colonial y comienzos de la republicana, eran las más importantes política y económicamente (Bogotá, Popayán y Cartagena, especialmente), mientras que los liberales dominaban en las áreas periféricas (como, por ejemplo, las provincias orientales que luego serían los departamentos de Santander y Norte de Santander). El análisis de Safford apunta hacia diferencias en términos de prestigio social y conexiones familiares entre los dirigentes de ambos lados, y también hacia diferencias regionales.

“No sugiere ninguna diferencia clara en cuanto a ocupación económica, aunque tampoco excluye la posibilidad de que los comerciantes son terratenientes conservadores pudieran haber sido más poderosos que sus contrapartes liberales. El esquema de Safford rechaza, así mismo, el aroma levemente más aristocrático de la facción bolivariana como enfrentado al de la santanderista durante los años de la Gran Colombia, aunque admite abiertamente que se trata sólo de un modelo en bruto y que no puede dar cuenta, dice, de la tendencia predominantemente conservadora de Antioquia, que en cierta manera (social y geográfica, si no económicamente) podrían ser clasificada entre las regiones periféricas.

“En cualquier caso, ambos partidos eran multiclasistas y cubrirían todo el territorio nacional; y a pesar de todas las diferencias en la pujanza relativa de una región y otra y de los estragos que causaron a veces sus disputas, los partidos eran una de las pocas fuerzas unificadoras en una nación dolorosamente fragmentada geográfica y culturalmente. Los partidos no sólo estaban presentes en todas las regiones del país, sino que también estaban destinados a promover la colaboración más allá de las fronteras de clase, o, en términos diferentes, estaban destinados a servir como mecanismos de control social mediante los cuales los dirigentes de las clases altas manipulaban a sus seguidores de las clases inferiores. En el momento en que los partidos comenzaban a formarse, la mayoría de los ciudadanos hombres y mujeres, estaban excluidos legalmente de la participación activa en la política electoral, si bien es cierto que los artesanos urbanos generalmente cumplían con todos los requisitos para votar, al igual que muchos – no necesariamente todos – pequeños propietarios rurales. Pero los jefes políticos buscaban el apoyo de aquellos que no podían votar, para organizar manifestaciones, intimidar a sus adversarios y combatir en las guerras civiles. En las etapas de formación del sistema de partidos es difícil precisar qué tanta identificación emocional existía, por parte de los seguidores, con uno u otro partido, incluso en el nivel de los

que estaban capacitados para votar. Sin embargo, en la medida en que surtió efecto, tal lealtad a una causa partidaria que traspasaba las fronteras de clase no podía menos que contribuir a mitigar los conflictos entre los grupos sociales.

“Entre los sectores urbanos que no pertenecían a las elites, los artesanos eran los más propensos a participar conscientemente en la política partidista, con programas propios que presionaban en favor de sus intereses. La protección arancelaria para sus productos es el punto clave de su plataforma de lucha, aunque también estaban interesados en la capacitación en artes industriales y en una serie de mejoras cívicas. Toda vez que los artesanos podían ofrecer votos y habilidades, los políticos a menudo se esforzaron por conseguir su apoyo, prometiéndoles trabajar en pro de sus peticiones, que casi siempre olvidaban al ser elegidos. Se ha supuesto generalizadamente, por otra parte, que los campesinos terminaban afiliados a un partido por la irresistible influencia de algún jefe político local o cacique, quien algunas veces era también el principal terrateniente de la región.

“La idea de que las afiliaciones de las masas rurales a los partidos respondían a imposiciones y no a convicciones o decisiones conscientes bien puede ser exagerada. Pero es significativo que desde el comienzo las comunidades rurales se inclinaron masivamente hacia una u otra de las alternativas, mientras en las ciudades había siempre representación para un mayor número de tendencias.

“Tanto en las jurisdicciones rurales como en las urbanas, los sacerdotes a menudo actuaban como organizadores políticos, casi invariablemente del lado ministerio/conservador. La actitud del clero se basaba, desde luego, en el mismo temor a las reformas anticlericales y a la educación a lo Bentham que había determinado que la Iglesia apoyara a Bolívar contra Santander en los años veinte. A pesar de la cautela que Santander mostró como Presidente de la Nueva Granada en relación con los asuntos religiosos, él y sus seguidores – el naciente Partido Liberal – todavía despertaban en el clero sentimientos que iban desde una moderada desconfianza hasta la hostilidad fanática. Además, era mucho más fácil para el clero que para cualquier agitador laico llevar a las masas a la acción, como se hizo evidente en un tumulto que estalló en Medellín en 1836 con el propósito de sacar de la prisión a un sacerdote alborotador.

“La ventaja táctica de contar con el clero como apoyo político no se olvidó luego de las primeras etapas del Partido Conservador, y durante el resto del siglo la gran diferencia entre ambas colectividades tuvo que ver precisamente con la situación legal de la Iglesia. Los liberales intentaban todavía reducir su poder e influencia, por considerarlos obstáculos para el progreso material e intelectual de la nación, si bien, al igual que Santander, se daban cuenta de que la población en general no estaba preparada para grandes cambios.

“El naciente Partido Conservador no pretendía volver a instaurar la Inquisición, a pesar de que algunos propagandistas liberales lo insinuaban, pero sus miembros proponían que la innovación eclesiástica debía ser lenta, y no solamente por el beneficio a corto plazo que significaba tener al clero como aliado. Debido al estado incierto del orden público y lo que para algunos era

una peligrosa pérdida de la disciplina social, los conservadores veían en la religión Católica un soporte esencial de la estabilidad tanto política como social. El catolicismo era, después de todo, una de las pocas cosas que servía, al menos nominalmente, para unir a todos los miembros de la sociedad. Por esa misma razón, sus instituciones no podían alterarse a la ligera.”

Bushnell pp. 135-139

Tal fenómeno, en el que los dos partidos, fuese en conflicto o en colaboración, no han diferido de manera muy significativa en términos de sus políticas sobre los niveles reales, prácticos contrario a la retórica, al menos en la mayoría de los periodos de su existencia, ni en sus visiones para un proyecto nacional (salvo respecto a sus visiones sobre la posición de la iglesia en la sociedad), ni en sus bases de clases sociales de apoyo, ejemplifica muy bien la falta de conciencia política de la clase, lo ejemplificamos aquí. Al hablar del periodo llamado de La Violencia, Forrest Hylton escribió:

“...la lógica de la ‘contienda defensiva’ entre las comunidades locales asediadas, cada una con sus recuerdos o temores de lesiones dolorosas, puesta desde el inicio (de la historia peculiar del sistema de estado bipartidista, la ‘diarquía’ sectaria conservadora-liberal colombiana)...

“... Las corrientes del conflicto social nunca estuvieron ausentes de ello, como arrendatarios, apareceros y ocupantes de las fronteras del café involucradas en las ondas sucesivas de peleas en ambos lados. Pero La Violencia como un todo era una inmensa regresión histórica, en la que las hostilidades partidarias arcaicas agobiadas no sólo con el legado de la corta vida del populismo de Gaitán, sino también la oportunidad de algunos políticos de clase independiente más allá de eso. Los estragos causados era lo más inútil, alrededor de 1948 era un desacuerdo un poco significativo dejado entre los liberales... y los conservadores... Las dos elites estaban unidas en una devoción común del capitalismo de la Guerra Fría y el anticomunismo”.

Hylton pp. 24 & 26

Poca gente en Colombia hoy, cuida mucho a los políticos o gobernantes, más allá de un pensamiento que esto o eso uno podría ser un poco menos terrible que todos los otros con la memoria de vida. La falta de fe en la política y en los políticos, junto con el sentimiento que el sistema político en Colombia es inevitablemente no democrático, incluso al punto que el grado del procedimiento democrático que existe es a menudo subestimado e indiferente, es legendario, incluso en los estándares suramericanos. Comúnmente se supone que la elite política es sin lugar a dudas y siempre remota, distante y corrupta.

Sin embargo, ser colombiano, es un profundo sentido de amor y pertenencias, sin mucha disponibilidad para los ciudadanos de los países con nacionalismos cansados, hartos, gastados, tales como los británicos, alemanes o norteamericanos, para quienes los grandes delitos nacionales y las hipocresías del pasado vienen de forma inevitable a la mente, envueltos con algún sentido de orgullo, alegría, o sobrecogimiento que podrían simultáneamente haber

umentado por el pensamiento de sus países, en las mentes de sus ciudadanos. Si ellos tienen la habilidad más ligera para interrogarse ellos mismos o dudar de los dogmas de la autoridad, los ciudadanos de estos países se sentirán irritados de los sentimientos nacionalistas. Por otra parte, en Colombia el amor al propio país no tiene nada que ver con el orgullo de los sentidos nacionalistas europeos o norteamericanos, ni cualquier arrogancia o alarde de presunción sobre las victorias y logros de su nación, ni siquiera, como lo insinúa la cita anterior de Lewin, conlleva un sentido fuerte de intereses comunes; más, es como el amor de su propia madre. El roquero más descontrolado, con su cabello descuidado que cae desordenadamente alrededor de sus hombros, varias camisetas caídas sobre sus desordenados pantalones, hechos polvo en la marihuana o el alcohol, se arremeterán así en un micrófono:

“¡Esto es rock colombiano, no es americano, ni inglés; es rock colombiano!”

Y la música descontrolada, con chirridos será exactamente eso, sin embargo, se ha tomado mucho de Jimmi Hendrix, Jim Morrison, o The Animals.

Los mismos sentimientos no serán menos expresados por alguna niña colombiana, de cualquier clase, no importa cuánto desee casarse con un alemán, o vivir en Florida o Suiza, o trabajar en Madrid. Ella será por siempre colombiana, no se equivoca en eso.

Así, es tal vez, que los colombianos pueden ser capaces de relacionarse amigablemente con tanta facilidad, o al menos directamente, con los extranjeros. La nacionalidad no tiene nada que ver con una profunda identidad colombiana, se es colombiano per se, entonces ¿Por qué no relacionarse de manera agradable con los extranjeros? Nada sobre el hecho de ser colombiano puede estar amenazado por la música extranjera, el idioma inglés, e incluso el imperialismo yanqui. ¿Cómo podría alguna de estas cosas afectar el aire colombiano, los andes colombianos, el cielo colombiano, el sol colombiano, o las estrellas colombianas?

Más allá y con su búsqueda del colombiano moderno, y para la cultura y las culturas colombianas moderna(s), estaba Reichel-Dolmatoff, como ya lo hemos visto, en el trabajo de toda su vida comprometido con la búsqueda de un ‘universal humano’, o, para un aspecto particular de la ‘universalidad de la humanidad’. Tal idea es central para su comprensión del chamanismo, como sintetizan sutilmente los elementos de la psicología humana, la neurofisiología, la psicología, las ciencias cognitivas, la simbología, la mitología, la cosmología, la ética, la estética, la antropología, la arqueología, la sociología, la economía, y la ciencia política; y estas con niveles más profundos de epistemología, ontología, e incluso la metafísica de la religión. Es un andar a tientas después de las esencias espirituales más profundas del ser humano individual y de todos los seres humanos, es comparable con la búsqueda de pensadores como Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, C.G. Jung, James Frazer, Mircea Eliade, o Joseph Campbell.

El enfoque interdisciplinario de Reichel-Dolmatoff para la comprensión de las visiones chamanísticas y el papel de los alucinógenos en este modo de experiencia ha sido brevemente discutido. A continuación él examina lo que considera como una posición física chamanística ritualista universal, en la cual el chamán se agacha y abraza sus rodillas con sus brazos. Reichel-Dolmatoff relata luego la iconografía de las antiguas piezas específicas muiscas y taironas de la orfebrería, para el chamanismo indígena contemporáneo en Colombia, y a su vez para el ritual chamanístico en todos los tiempos y lugares:

“Un conjunto muy distinto (en la colección del Museo del Oro) consiste de una serie de figuras en cuclillas, con los brazos enlazando las rodillas. Esta es una posición chamanística ritual universalmente bien conocida en la iconografía. Las figuras aquí ilustradas parecen de origen muisca, aunque varían estilísticamente, lo que podría sugerir diferencias cronológicas. Es notable la escasez de adornos corporales, salvo los casos con orejeras y la marcada diferencia en las formas de los gorros. Otro personaje muisca porta una especie de escudo en el brazo izquierdo.

“Esta posición ritual la he observado en varias tribus colombianas y existen descripciones en ella en otras regiones americanas, así como en otros continentes y diversas épocas cronológicas. El observador casual diría que se trata simplemente de una posición de descanso, pero los chamanes Tukano explican que la persona que asuma dicha postura lejos de estar relajada, se encuentra en gran tensión e intensamente concentrada, sea en la percepción de sensaciones externas o de voces interiores. A esta posición y estado de aguda percepción se añaden estos factores más: en primer lugar, al abrazar las rodillas, los muslos ejercen presión sobre el tórax de modo que hay un marcado control de la respiración la cual se vuelve muy lenta y en segundo lugar, la persona frecuentemente concentra la vista en un punto luminoso, por ejemplo una antorcha. He visto chamanes tukanos, sentados por largos ratos en esta posición, fijando sus ojos en la luz intensamente roja de una tea puesta en el centro de una casa, por lo demás oscura.”

(OC) p.44

Un poco más tarde en Orfebrería y Chamanismo Reichel-Dolmatoff habla de los poporos y de los palillos dorados prehispánicos vistos en el Museo del Oro, en relación con el uso contemporáneo de los poporos y los palillos de los kogis de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia:

“Representaciones de recipientes para la cal (poporos), tal como la usan actualmente los indios para el consumo de la coca, se hallan tanto en la orfebrería muisca como en la de la Cordillera Central y seguramente eran de uso ritual. La forma arqueológica de calabacito que aparece en la orfebrería es prácticamente la misma que la de los poporos de los indios que hoy viven en la Sierra Nevada de Santa Marta. Hay algunos poporos grandes, antropomorfos, zoomorfos y quizás fitomorfos. Algunas de las piezas más vistosas, tanto del Museo del Oro como del llamado Tesoro de los Quimbayas, del Museo de América, de Madrid, son precisamente estos grandes poporos rituales.

“Los palillos de oro, con remates decorativos en su extremo superior y que se han encontrado ante todo en las regiones Calima y Quimbaya, no son “alfileres”, como piensan algunos autores sino que servían para extraer, en su extremo inferior humedecido con saliva, adheridas pequeñas cantidades de cal para llevarse a la boca y mezclarla con las hojas de coca masticadas, proceso en

el cual se precipita el alcaloide.

“Para los actuales indios de la Sierra Nevada el poporo y su palillo conllevan un simbolismo muy complejo y no hay duda de que estas creencias tengan una base prehistórica. “En primer lugar, el calabacito representa simbólicamente una mujer. Durante el ritual de la iniciación de un joven adolescente el chamán (mamá) le entrega un calabacito y un palillo, con las palabras: “Ahora te doy el poporo: ahora mujer. Como ya eres hombre, te doy ahora mujer”. En seguida le explica al joven el simbolismo sexual del poporo y le ordena perforar el calabacito con el palillo, acto que representa el coito.

“Según otra imagen de los Kogi el poporo simboliza un templo y se dice que “el templo es el poporo del sol”. En ciertas fechas del año, un rayo de sol cae a través de un pequeño orificio en la cúspide del templo y toca a los fogones, lo que, para el Kogi tiene un doble sentido: por un lado, el rayo es un falo divino que fertiliza al útero que es el templo; por otro lado, el rayo es el palillo que el Padre Sol inserta en su poporo para buscar cal en las cenizas de los fogones.

“En otra imagen, la Sierra Nevada es un poporo; sus cumbres nevadas son blancas como la cal que se acumula alrededor del orificio de un poporo, y el palillo es el eje del universo, que atraviesa la montaña en su parte más alta. Finalmente, el poporo constituye un modelo cósmico y así un chamán u otra persona entendida pueden referirse detenidamente al calabacito y su palillo, para explicar un sinnúmero de detalles cosmológicos.

“Los palillos que emplean los Kogi para extraer la cal se distinguen individualmente por muchísimos detalles que se refieren a la clase de madera, el lugar de su obtención, su color, su largo, aspectos todos que deben corresponder al linaje de su poseedor. En efecto, el palillo. Constituye un medio de identificación y cualquier hombre Kogi reconocerá inmediatamente la filiación de otro hombre, simplemente por mirar el palillo. Téngase en cuenta que generalmente los hombres tiene varios palillos, uno para el uso diario y otro para ocasiones rituales. El poporo con su palillo constituye un elemento indispensable para acompañar conversaciones rituales; hay una serie de posiciones prescritas que simbolizan o enfatizan ciertos conceptos; el manejo tanto del calabacito como del palillo, constituye un lenguaje de gestos que todo hombre iniciado conoce.

“El poporo y su palillo, por insignificantes que parezcan a primera vista, están imbuidos de un simbolismo muy complejo y al mirar ahora los palillos de orfebrería, con su gran variedad de adornos antropo y zoomorfos, se justificaría pensar que estas pequeñas representaciones tan elaboradas tuvieran antiguamente un significado emblemático, relacionado con el linaje o rango de su dueño. También es posible que estos objetos se hayan usado sólo con ocasión de ritos específicos.”

(OC) pp. 50-53

Un aspecto de la clase de búsqueda ‘no cristiana’ de Reichel-Dolmatoff para el ‘alma’ humana, es que reconoce el lado ‘oscuro’ de la espiritualidad humana. Esta es sólo una de las muchas

características que él comparte con los pensadores más inconformes mencionados anteriormente. La agresividad, por ejemplo, es para Reichel-Dolmatoff una faceta esencial de la personalidad del chamán, la cual existe en una relación definitiva con sus otros poderes, como un curador, reparador, negociador, explorador, armonizador, y estabilizador:

“En muchas indígenas se distinguen varias categorías de chamanes y con alguna frecuencia se habla de “brujos”, quienes, bajo la presunta forma de animales o disparando minúsculos proyectiles invisibles, dicen poder causar la enfermedad y aún la muerte de otra persona. Indudablemente estas creencias ya existían en tiempos prehistóricos. Es un hecho que, por sus supuestos contactos con el mundo sobrenatural, el chamán fácilmente aparece como un personaje de las tinieblas, asociado con la lechuza y el murciélago, temido y acusado de hacer daño a sus enemigos. En efecto, la agresividad es otra característica del chamán quien frecuentemente aparece como un luchador, un guerrero que se enfrenta tanto a supuestas fuerzas maléficas sobrenaturales, como a enemigos personales. En ocasiones dos chamanes enemigos ponen en escena verdaderos duelos; pero en la mayoría de los casos estos encuentros violentos no ocurren en realidad sino se representan muy dramáticamente en la esfera alucinatoria. Los contendores yacen en un profundo trance, y su lucha se desarrolla en una dimensión irreal.

“Hablar aquí de chamanes buenos o malos, de magia blanca o negra, me parece una polarización algo dudosa, basada en prejuicios y conceptos occidentales; más bien habría que aceptar que los chamanes actúan de acuerdo con las definiciones del bien y del mal de sus culturas respectivas y que difícilmente se pueden medir con los valores y normas de otros credos. De todos modos, la agresividad es parte esencial de la constitución psicológica del chamán y a veces se expresa en forma violenta, acrecentada, como es natural, por los efectos de las sustancias psicotrópicas que consume. Cabe añadir que sus atavíos, sus máscaras y sus gestos a veces violentos, pueden inspirar temor reverente a participantes en rituales nocturnos. Además muchos chamanes emplean en sus cantos y ensalmos un idioma arcaico, secreto, lo que aumenta desde luego la sensación de lo misterioso de los ritos.”

(OC) p.27

Por consiguiente, es una clase de aceptación cósmica de todas las clases de fuerzas espirituales, no sólo para quienes son ‘buenos’, está en juego aquí; una clase de reconocimiento que todos los 360 grados de la brújula existen y son importantes, para hablar; a todas las horas del día y de la noche. Y esto está unido, claramente, al hecho de que es algunas veces necesario luchar para sobrevivir, como un individuo o como un grupo. Algunas veces los chamanes tienen que dirigir, ayudar, y dirigir las luchas colectivas contra otros grupos, y también en defensa de sus ambientes naturales; y si no pueden o no están preparados para hacer esto, por razones de clases ‘puras’, ‘pacifistas’ de la espiritualidad ética, ellos serían de poco uso sea para su propio grupo étnico particular o para ellos mismos como individuos, o para la estabilidad de sus ambientes ecológicos.

Por supuesto, la agresividad teológica cristiana es mirada como necesaria algunas veces ‘en la

práctica'. Esto se indica, por ejemplo, con el león que está en los pies de San Jerónimo, lo que debe rugir a veces en defensa del dogma cristiano, y contra todas las formas de herejía; pero esto es precisamente un ejemplo de la hipocresía ética y contradicción intelectual inherentes al cristianismo, ya que en todos los otros contextos el enojo es un pecado, y no existe la manera en el cristianismo ortodoxo de reconciliar satisfactoriamente este conflicto fundamental.

Por supuesto, en un plano todas las religiones y tradiciones espirituales son requeridas por las sociedades para 'relacionarse con' las contradicciones reales, como son experimentadas en las vidas de los individuos existentes en las sociedades particulares que han surgido de ellas. Así, el cristianismo en dos mil años no ha intentado 'reconciliar' prácticamente, y no lo ha podido, 'bueno' con 'malo', amor con odio, violencia con paz, agresividad con ternura. Lo que se hizo, particularmente en la forma católica, la barroca, la contrarreforma lo tomó de las colonias españolas americanas como la Nueva Granada, era para arrastrar sus sujetos a aceptar, vivir con, y esperar, las inconsistencias morales de la vida. Los sujetos coloniales, especialmente los indios y los esclavos negros, eran requeridos para inclinarse ante sus gobernantes coloniales o para sufrir la violencia manifiesta, al mismo tiempo para mostrar piedad, aceptar el sufrimiento gustosamente como los santos y mártires cristianos lo hicieron, y para controlar sus pasiones carnales. El cristianismo exigía a sus sujetos pelear y matar en las guerras, ejecutar y torturar o de otro modo castigar a los malandrines o herejes como lo definían las autoridades temporales o eclesiásticas, al mismo tiempo que desean el carácter sagrado de la paz, adoran lo divino, la belleza espiritual y la tranquilidad, y adoran un supuesto Dios de amor, perdón y compasión.

Mientras tanto, las cosmologías chamanísticas de los indígenas colombianos tienen también que acordar la convivencia existencial de la paz con la violencia, la agresividad con la dulzura, lo bueno con lo malo. Es simplemente en lo que Reichel-Dolmatoff, estaba de acuerdo con otros observadores y comentaristas, parece encontrar las 'soluciones' de los últimos para estos problemas de existencia más metafísicamente satisfactorias, menos éticamente hipócritas y contradictorias, y más psicológicamente compatible con los niveles universales más profundos de la psique humana y sus arquetipos, que sus homólogos con el cristianismo.

El aspecto de la filosofía ética chamanística que es discutido aquí, y que Reichel-Dolmatoff trata frecuentemente, no es dualista: diferente al cristianismo y la mayoría de otros monoteísmos, que son inevitables e inherentes moralmente hipócritas, o al menos contradictorios, el cosmos del chamán no está dividido en dimensiones 'buenas' y 'malas'. O, al menos, donde está, el Creador no se asume que sea tanto omnipotente como todo bien, como es el Dios del cristianismo, que poseía como Él la 'Perfección divina'. Así, Reichel-Dolmatoff registra a su informante desana en Amazonian Cosmos al decir que:

“...el Sol no sólo creó el principio del bien sino también del mal, para castigar a la humanidad cuando no siga las costumbres de tradición”.

(AC) p.28

Y Reichel-Dolmatoff declara muy evidentemente en otro sitio del Amazonian Cosmos:

“Aunque omnipotente, omnisciente y omnipresente, esta personificación divina

(el Creador del Universo, el Sol, o el Padre Sol) no tiene pecados morales porque, como vimos en el mito, él cometía pecados atroces de incesto. Él es un dios antropomórfico que sufrió una transformación moral, de un estado de pureza a lo pecaminoso y regresa nuevamente a la pureza, así, es tanto una imagen como un modelo de situación social cargado de ansiedad”.

(AC) p.41

Así como la cosmología chamanística es en última instancia panteísta al unir lo natural con lo sobrenatural, así es la filosofía del chamanismo, a la larga, al unificar el plano ético. Por tanto, parece que la idea de Reichel-Dolmatoff sobre la ‘filosofía del chamanismo’ una vez más implica que, a diferencia del cristianismo y de las otras religiones ‘semitas’, no está orientada a la luz que opaca la oscuridad, lo ‘bueno’ que supera lo ‘malo’, la ‘bondad’ que supera la ‘maldad’. Y así, Reichel-Dolmatoff registra la información del desana en Amazonian Cosmos cuando reporta que:

“...el Sol originó el Vihó-mahse (el ser de Vihó, el polvo alucinógeno por el cual la gente podía ponerse en contacto con todos los otros seres sobrenaturales) el poder del ser bueno y malo y llevarlo a la Vía Láctea...”

(AC) pp.27-28

Esta actitud cósmica, que Reichel-Dolmatoff parece implícitamente sostener él mismo, se hace una orientación más sana, cuidadosa a largo plazo, más calmada psicológicamente de la que existe en occidente, especialmente los mundos protestante, anglosajón y alemán psíquicos; obsesionados como están purgando todo lo malo con el mundo, matando al enemigo, volviendo un obstáculo, mentalmente controlando la naturaleza física y fisiológica; volviendo cada cosa a su alrededor en lo que uno cree que le gustaría ser realmente.

Igualmente por supuesto, un énfasis dirige el trabajo de Reichel-Dolmatoff, que la sexualidad es normal en los mundos naturales y sobrenaturales de la Colombia Indígena. Aquí, por ejemplo, es parte del mito de la creación desana del Amazonian Cosmos:

“La Hija del Sol no había llegado a la pubertad cuando su padre le hizo el amor. El Sol cometió incesto con ella en los rápidos Wainambí, y su sangre fluyó; desde entonces las mujeres deben perder sangre cada mes en remembranza del incesto del Sol y por eso esta gran perversidad no será olvidada. Pero a su hija le gustó y vivió con su padre como si fuera su esposa. Ella pensaba tanto en el sexo que se volvió delgada y fea y sin vida. Las parejas recién casadas se vuelven pálidas y delgadas porque sólo piensan en el acto sexual, y esto se llama gamúri. Pero cuando la Hija del Sol tuvo su segunda menstruación, el acto sexual le hizo daño y no quería comer más. Ella se tiró sobre una roca, moribunda; su huella allí puede aún verse en una gran roca en los rápidos Wainambí. Cuando el Sol vio esto, decidió hacer gamú bayári, la invocación que se hace cuando las niñas llegan a la pubertad. El Sol fumó tabaco y la revivió. De esta manera, el Sol estableció costumbres e invocaciones que aún se realizan cuando las niñas tienen su primera menstruación.

“Aunque el incesto original forma las bases míticas de la ley de la exogamia, el tema no se ha desarrollado bien. El informante mencionó muchas veces que la hija del Sol era ‘muy juguetona’ y hace su aparición como seductora”.

(AC) pp.28-29 más nota 10

La sexualidad puede necesitar ser controlada, como Reichel-Dolmatoff fuertemente insiste, es el caso de la cultura tucano, pero esto es un asunto de equilibrio y regulación de energía, no de moralidad represiva. La sexualidad podía en efecto, apenas pensarse en términos de juicio moralizador negativo, cuando la penetración fálica de la mujer es tan central como una metáfora para toda la vida, en este gran contraste con la obsesión del cristianismo con la casta, ‘pura’, Virgen María que dio nacimiento a Jesucristo sin necesitar la penetración del pene de un hombre:

“El carácter fálico del chamán se expresa generalmente en las actividades rituales relacionadas con la siembra, la caza, la pesca, la recolección de frutas silvestres, es decir en los ritos que puntualizan los principales hechos en los ciclos biológicos. Las semillas de las plantas o la freza de los peces se equiparan con el semen humano y el acto de una cosecha se compara con un parto. Sobre el nivel alucinatorio simbólico, el chamán amazónico se presenta a veces directamente como procreador de la fauna. Entre los indios Cubeo del Vaupés, a comienzos de este siglo, se celebran bailes fálicos rituales ejecutados por hombres enmascarados quienes, con gestos inequívocos “regaban el semen” en todas las direcciones.

“Los mismos gestos se pueden observar cuando los chamanes de otras tribus Tukano “diseminan” el cascabeleo de sus bastones fálicos provistos de una sonajera, interpretando esto como un rito de fertilidad. La azada ritual y el adorno formado por un cilindro de cuarzo, también son insignias fálicas del chamán Tukano. Muchos personajes chamánicos que figuran en la mitología kogi, son seres fálicos y actúan en los episodios míticos, sea en un sentido benéfico de procreadores y gestores de la fertilidad, o en un sentido negativo, como seductores y agresores. En el Chocó, las tallas chamánicas de madera frecuentemente son itifálicas y en la arqueología del país abundan representaciones de este tipo. En la sierra Nevada de Santa Marta, la desfloración de las jóvenes es un acto ritual chamánico. En varios idiomas Tukano, el chamán se denomina yee, palabra derivada del verbo yeéri, copular. En muchos aspectos, la curación de enfermedades implica un simbolismo de impregnación, de revitalización, y es el chamán Tukano, en su imagen fálica quien actúa entonces como curandero. Sería largo enumerar más ejemplos; la esencia de las ideas subyacentes es que el chamán representa una energía procreadora.”

(OC) pp.28-30

¿Y cómo podría ser la gente que tiene como su Génesis esencial lo siguiente, ser posiblemente muy antierótica?

“Al comienzo de los tiempos, el Padre Sol, principio invisible de energía eligió un lugar sobre la línea ecuatorial donde su vara sonajera se levantara derecha sin producir sombra. Gotas de semen cayeron de él sobre la tierra formando un remolino; pronto emergieron los primeros seres humanos y luego se embarcaron en enormes canoas, en forma de anaconda, que los llevaron río arriba”.

(CS) p. 23

El mismo punto se indica claramente, desde un ángulo diferente, en la referencia de Reichel-Dolmatoff al trabajo del etnógrafo Konrad Preuss en el Kogi, a principios del siglo XX:

“Parece que el puritanismo de Preuss y su marcada impaciencia con los indios le habían cerrado muchas vías de investigación y similarmente parecía haber ocurrido con otros estudiosos.”

(K1) p.13

Parece obvio que un buen acuerdo de la filosofía ética considerada antes haya sido llevado, o se haya filtrado, en las actitudes modernas eróticamente permisivas de la cultura colombiana.

Reichel-Dolmatoff no vacila en las conexiones, como lo hace Mircea Eliade, el antiguo descenso del chamán al infierno, fuese en el nuevo o en el viejo mundo, con los mitos greco-romanos de Orfeo, Odiseo, o Eneas. Esto es lo que Reichel-Dolmatoff escribe sobre los kogis de la Sierra Nevada:

“Entre los Kogi de la Sierra Nevada, el chamán mítico Duginávi, visita varios mundos superpuesto y desciende por una cuerda al mundo de los muertos; en varias de estas dimensiones cósmicas, Duginávi se demora y recibe enseñanzas esotéricas. En otro mito de los mismos indios, el chamán Nahúna visita el mundo de los muertos y recibe enseñanzas de ellos. Ambos mitos de los Kogi contienen el tema de Orfeo y Eurídice.”

(OC) p.27

Reichel-Dolmatoff puede asumir estas conexiones porque siempre piensa en la forma de la espiritualidad chamanística de un grupo étnico colombiano particular existente en relación con una forma de espiritualidad chamanística del nuevo mundo más grande y más general, y esta última con una forma de espiritualidad chamanística panhumana y universal, que incluye las formas del viejo mundo. Esta última, espiritualidad universal a su vez incorpora implícitamente, o infunde, todas las clases de vida humana creativa-visionaria psíquica-espiritual. Es un asunto de comprensión, para Reichel-Dolmatoff, una totalidad dinámica al situarse con otra totalidad más grande; y el último con un todo dinámico más grande, más complejo; así como el crítico literario marxista Lucien Goldmann solía ubicar un trabajo literario particular con una visión del mundo mayor, y luego sitúa eso dialécticamente con la ‘estructura mental’, o Weltanschauung, de un

grupo o clase; y ver esto último como parte de un conjunto de relaciones dinámicas interactivas en un todo social más amplio, o formación social.

Reichel-Dolmatoff usa una tipología socio-histórica que puede llegar a ser virtualmente universal ahora entre los arqueólogos, los antropólogos y los sociólogos teóricos. Se basa en las distinciones entre lo nómada, la bandas de cazadores-recolectores; asentada, o parcialmente asentada; tribu basada en el pueblo, que es al menos parcialmente hortícola; el cacicazgo; y en cuarto lugar, la sociedad estatal.

Una idea central de Orfebrería y Chamanismo es que era en esas sociedades donde alcanzaban los tipos de cacicazgo de organización socio-política en la Colombia prehispánica, que la orfebrería desarrolló un enorme estatus importante. En esas sociedades chamanas estaban empezando a asumir, o ya habían asumido completamente, el estatus de sacerdotes. Reichel-Dolmatoff aclara que en su visión el kogi de hoy día es también gente de esta categoría:

“Entre los kogi, según el alto desarrollo que ha tenido la religión, se justificaría usar el término sacerdote.”

(OC) p.27 nota 11

Reichel-Dolmatoff termina el capítulo La Cosmovisión Chamanística en Orfebrería y Chamanismo con el siguiente resumen de esta idea:

“Para terminar este capítulo, caben algunas breves observaciones acerca de la relación que puede haber habido entre la cosmovisión chamanística y ciertos contextos sociales de los grupos orfebres de Colombia.

“Aunque no se dispone de fechas cronológicas precisas, parece que el auge de la orfebrería coincide con los llamados Cacicazgos o Señoríos, muy aproximadamente entre 500 antes de Cristo y la época de la conquista española. Los principales cacicazgos se desarrollaron en la Cordillera Central, en el Macizo Andino, el valle del Cauca, Tolima, el altiplano nariñense en la Costa Caribe. Rodeados por sociedades tribales más o menos extensas, los cacicazgos existían en la época de la Conquista y tenían un marcado carácter bélico; hay indicios de que estas guerras internas, con su secuela de migraciones, canibalismo, sacrificios humanos y contactos entre culturas muy variadas, ya existían desde épocas muy remotas.

“Los cacicazgos eran unidades políticas autónomas que, por lo general, abarcaban varias aldeas dominadas por un solo jefe. Otro rasgo característico consistía en que se trataba de sociedades de rango (a diferencia de clases), a saber: el cacique y su parentela, una categoría de jefes de menor rango, los chamanes o sacerdotes, los guerreros, el común de las gentes y, eventualmente, una categoría de prisioneros de guerra o esclavos. Como es obvio, se trataba de sociedades esencialmente desigualitarias, un rasgo que, por cierto, se relacionaba generalmente con la posesión y el uso de oro.

“Aunque se sabe muy poco acerca de la relación entre la institución del cacicazgo y la orfebrería, en términos de causas y consecuencias, la gran importancia del oro en este tipo de sociedades está conformada por las crónicas españolas y los hallazgos hechos en las tumbas indígenas. Por cierto, su importancia continúa en la faz socio-política estatal que, en algunos casos siguió la de los cacicazgos.

“Una distintiva de los cacicazgos consistía en el hecho de que la religión estaba centrada en templos, donde había uno o varios ídolos, algunos de oro. Esta combinación de chamán-templo-ídolo, aparentemente no existía en las sociedades tribales y dio al chamanismo una función muy importante en los cacicazgos, elevando a veces al chamán aun status sacerdotal.”

(OC) p.31

Si tomamos seriamente las asociaciones hechas por Mircea Eliade y Reichel-Dolmatoff, entre los mitos antiguos griegos y los relacionados con Orfeo, con chamanismo amerindio o siberiano, se vuelve fascinante especular sobre las similitudes que tienen que haber existido en las clases de la sociedad en las que se originaron esos mitos. Como la mayoría de los mitos griegos, los orígenes de los mitos de Orfeo eran prehoméricos, es decir, del tiempo de Homero ellos siempre ya estaban viejos, probablemente micénicos o más viejos. Las civilizaciones arcaicas de la Grecia micénica eran cacicazgos, cuyos ‘jefes’, ‘reyes’ o ‘señores’ eran como el legendario Agamenón. Las tumbas de estos reyes tenían, por supuesto, el más fantástico trabajo en oro, desde entonces Heinrich Schliemann comenzó sus exploraciones.

En el siguiente pasaje de su Introducción a la segunda edición de Los Kogi, Reichel-Dolmatoff especula precisamente sobre las relaciones existentes entre el estudio del ‘mundo Kogi’, y la antigüedad mediterránea, así como al mencionar un número de lo más importante de las ‘ideas centrales’ generalmente respecto al trabajo de toda su vida, lo que constantemente yo encuentro a lo largo de este ensayo.

“La cultura Kogi ha ganado la admiración y el respeto de mucha gente que ven en ella una opción válida, una filosofía trascendental e importante para nuestra época. Creo que el conocimiento de la cultura Kogi ha enriquecido la vida de tantos de mis lectores; es mucho lo que debemos a estos indios, y más aún lo que podríamos aprender de ellos.

“En un comienzo, cuando penetré lentamente en el mundo Kogi me sentí atraído por la exuberancia de sus imágenes; era un mundo impresionante por su coherencia y su organización. Pero tan pronto como me familiaricé con su lenguaje simbólico pude darme cuenta de que, por extraño que fuese, era un mundo en el cual se podría participar, pues muchas de sus formas y contenidos me eran en partes conocidas mediante otras culturas, antiguas, históricas y aun reciente. Lo que en realidad encontré entre los Kogi no fue un corpus disecado de datos que podía formar un escrito académico, sino el conocimiento coherente de una realidad profundamente relevante para mi propia cultura tradicional. Los años que pasé con los Kogi me enseñaron que el estudio detallado de las últimas sociedades remanentes, mal llamadas “primitivas”,

constituye la última oportunidad de conocer nuestras propias raíces culturales. Los antiguos mundos del Mediterráneo y del Medio Oriente, cunas de nuestra civilización, se hacen más comprensibles al estudiarlos antropológica y diacrónicamente, es decir, al apreciar en ellos no sólo las elevadas ideas éticas y estéticas de sus períodos clásicos sino al explorar también sus fases subyacentes y formativas; al reconstruir sus gentes de carne y hueso, junto con sus categorías e imágenes hermenéuticas, sus sistemas simbólicos, sus metáforas y metonimias. Al analizar los antiguos textos – Hesíodo o el Gilgamesh son ejemplos obvios – encontramos en ellos una base común, un parentesco innegable con los estilos ideológicos de los indios americanos. En la actualidad, los historiadores-antropólogos franceses, tales como Louis Gernet, Marcel Detiene, Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Nacquet y otros, al aplicar una metodología esencialmente etnológica estructuralista al mundo de la antigüedad, no están revelando formas de pensamiento que esclarecen y enriquecen inmensurablemente nuestros conocimientos acerca de los orígenes y desenvolvimientos de la Civilización Occidental.

“¿Cómo podríamos entonces menospreciar las milenarias tradiciones de los Kogi, los Huitoto, los Tukano? Un texto mítico recogido en las orillas del Amazonas o en las faldas de la Sierra Nevada de Santa Marta nos debe infundir el mismo respeto, la misma admiración por el vuelo del espíritu humano, que un texto en sánscrito o un texto en latín o griego. ¿No es uno el género humano? Los chamanes, los sacerdotes y filósofos de todas las sociedades de la tierra han ideado imágenes vívidas en las cuales representan situaciones focales de la condición humana, sean ellas los predicamentos físicos de la sobrevivencia individual o social, o sean ellas las dimensiones espirituales y visionarias. Estas imágenes vividas en las cuales representan situaciones focales de la condición humana, sean ellas los predicamentos físicos de la sobrevivencia individual o social, o sena ellas las dimensiones espirituales y visionarias. Esas imágenes son esenciales porque permiten la categorización y el manejo de situaciones críticas. No cabe duda de que el estilo, la selección y el contenido de estas imágenes chamanísticas y religiosas de las culturas indígenas son de suprema relevancia para la interpretación de nuestra propia imaginería, ya que la base neuropsicológica de esta condición es la misma. ¿Qué tan cerca está el pensamiento medieval europeo al pensamiento chamanístico de América? ¿Dónde está el límite entre el santo y el chamán? Los Kogi son una de las tribus colombianas que manifiestan una profunda conciencia del sentido trágico de la vida. Las tribus selváticas de las tierras bajas tropicales son a veces dramáticas en sus ritos y mitos, dionisiacas si se quiere, hundidas en el fácil éxtasis de las drogas alucinógenas. El clasicismo de los Kogi, en cambio busca el equilibrio, el “acuerdo” como dicen ellos. Pero el camino hacia tal estado de ecuanimidad y beatitud se ve obstruido a cada instante por la hybris o la inercia del hombre. En la mitología Kogi encontramos personajes e imágenes inolvidables que expresan esta idea de un destino trágico. Ahí aparecen chamanes soberbios, madres consoladoras, la insolencia del poder y la búsqueda del visionario que, mas allá del Bien y del Mal, explora las dimensiones de otros mundos dentro de su propio ser.”

(K1) pp.15-17

Las conclusiones de Reichel-Dolmatoff sobre la relación entre el chamanismo, los cacicazgos, y la orfebrería son bastante inequívocas, con respecto a las culturas colombianas prehispánicas:

“.....las representaciones del vuelo chamánico son tan frecuentes en la orfebrería, este debe haber tenido una función social muy importante. Al respecto caben varias preguntas: ¿Fue el éxtasis chamánico un escape, la búsqueda de una existencia espiritual, de una realidad aparte? ¿Era el vuelo un objetivo o era solo un medio? Fue un refugio para un grupo de iniciados? O, por lo contrario, fue la experiencia alucinatoria la fuente de la violencia y la de la destrucción característica de muchos cacicazgos? Nunca lo sabremos. La imagen alada simboliza tanto la ascensión a las alturas, como también el descenso a los avernos.”

(OC) p.32

Reichel-Dolmatoff también señala que

“Los cronistas hablan muy claramente de la gran influencia que tuvieron los chamanes en sus comunidades y que a veces casi superaban la autoridad de los caciques. En gran parte la autoridad del chamán se basaba en sus visiones.....”

(OC) p.32

La transformación, como una abstracción así como una experiencia concreta, está por supuesto inherente al chamanismo, como lo es al mito, al sueño, y a la alucinación. La condensación del símbolo y la transformación son intrínsecas al entendimiento freudiano de la mente inconsciente humana, y de esta manera la creatividad espiritual y estética humana en general. La transformación y la metamorfosis no son sólo centrales para las interpretaciones de Reichel-Dolmatoff sobre los vuelos chamanísticos, de la relación entre el chamán y sus espíritus animales, y para la magia chamanística sobretodo, sino también para la relación entre lo ‘bueno’ y lo ‘malo’ en el mundo chamanístico amazónico. En otra sección del mito de creación desana como es presentada en el Amazonian Cosmos, el informante de Reichel-Dolmatoff relata que:

“El Sol había construido la primera maloca. Estaba en gahpí-bu/ “lugar de la planta yajé”, en el río Macúparaná, en el lugar que ahora es llamado Wainambí. Él ordenó a Emekóri-mahse, Diroá-mahse, Vihó-mahse, y Vaí-mahse enseñar al primer desana a construir sus casas. Cuando construyeron la primera maloca, Vihó-mahse, con su enfermedad y hechicería, se ocultó en las grietas y ranuras de los postes de la casa para hacerle mal a la gente. Vihó-mahse hizo uso de las “águilas ancianas” (gàa meera) que estaban ubicadas en los árboles cerca de la casa. Las águilas estaban mascando coca, y sus picos estaban salpicados de blanco. Las águilas traían redes en forma de embudos; eran como las redes que

ahora se usan para pescar, y las ponían en las puertas de la maloca para atrapar a la gente. Luego la maldad se ocultaba de nuevo en las grietas de los postes de las casas, y las águilas sacaban otras redes hasta que hubiese dos en cada puerta. Pero Diroá-mahse atrapó las águilas y las envolvió en las redes y las arrojó a la Vía láctea. Allí las águilas tomaron forma corporal de nuevo; aunque luego ellas se beneficiaron y cuidaron las malocas.

“Esta transformación de las águilas del ‘mal’ al ‘bien’ no es clara; hay una laguna aquí en el mito”.

(AC) p. 29 más nota 11

En el siguiente párrafo, Reichel-Dolmatoff expresa de manera sucinta la esencia de la visión mundial que a menudo pertenece a las pequeñas sociedades de cazadores-recolectores:

“Los mitos cosmológicos que expresan la visión del mundo de los Tukano, no describen el lugar del hombre en la Naturaleza en términos de superioridad o de dominio sobre un ambiente subordinado; tampoco expresan en absoluto la noción de lo que podría llamarse entre nosotros “armonía con la naturaleza”. La naturaleza, desde su punto de vista, no es una entidad física que exista aparte del hombre y, por consiguiente, éste no puede enfrentársele u oponérsele, ni armonizar con ella como si fuese entidad separada. El hombre puede ocasionalmente desequilibrarla al funcionar defectuosamente como parte de la naturaleza, pero nunca puede existir independientemente de ella. El hombre se considera parte de un conjunto de sistemas supraindividuales, sean ellos biológicos o culturales, que trascienden la vida individual y dentro de los cuales la supervivencia y la conservación de cierta calidad de vida sólo son posibles si se permite también a todas las demás formas de vida evolucionar en concordancia con sus necesidades específicas, como lo establecen los mitos y tradiciones.

(CS) p.20

Es justo como una visión del mundo donde la ‘eco-filosofía’ moderna se desespera en recrear, aunque en nuevos términos, con la sociedad moderna, global, mercado-capitalista. Su esencia se une a la convicción de que la ‘sociedad’ debería existir, y trabajar, en armonía con la ‘naturaleza’.

Si tal cambio en valores, prácticas, e instituciones tuviera que ocurrir en la sociedad global moderna, nada menos que una revolución ‘eco-socialista’ estaría implicada. Pienso que es razonable asumir que Reichel-Dolmatoff habría acogido tal transformación global.

Reichel-Dolmatoff era muy específico al correlacionar las cosmologías amazónicas de cazadores-recolectores indios con las avanzadas ‘ecológicas’, ‘teorías de sistemas’ de la sociedad en sus interacciones con la naturaleza:

(CS) p.20

“.....quisiera anotar que hasta época muy reciente los etnólogos y arqueólogos han tratado de explicar la evolución y el cambio cultural en términos de modelos lineales de causa y efecto, enfoque que todavía utiliza la mayoría de los especialistas en estos campos. Gregory Bateson fue el primer etnógrafo en percibir la necesidad de aplicar el modelo de la teoría de sistemas para interpretar sus datos etnográficos, aunque su ahora ya clásica monografía sobre Nueva Guinea fue escrita mucho antes de que se desarrollaran los aspectos formales de la teoría de sistemas.

“Entre los arqueólogos ha habido una especial propensión a depender de explicaciones y modelos de tipo “causa y efecto”, contruidos sobre los principios de la causalidad lineal; esta tendencia se ha acentuado con el movimiento intelectual denominado “Nueva Arqueología”. Recientemente Kent Flannery ha hecho notar que la “Nueva Arqueología” emplea dos clases muy diferentes de modelos explicativos. Una de tales escuelas, a la que Flannery ha dado el nombre de “arqueología de la ley y el orden”, es explícita en su adhesión a la causalidad lineal.

“La otra tendencia, menos popular, es la aplicación de la teoría de sistemas para interpretar el cambio cultural, atribuyendo su dinámica a desviaciones muy lentas que se originan en parte del sistema y que luego se convierten en modificaciones mayores. Al parecer, este enfoque tiene más probabilidades de producir modelos significativos que el de “la Ley y el Orden”.

“Es notable que desde hacia varias décadas, tanto etnógrafos como arqueólogos hayan comenzando a aceptar como único modelo explicativo que puede usarse para manejar las relaciones ecológicas, el tipo de modelo de sistemas generales adoptado por los indios “primitivos” desde hace largo tiempo.”

En el *Amazonian Cosmos* Reichel-Dolmatoff describe la cosmología desana así:

“La energía principal del Sol no funciona a lo largo de una línea recta, al fertilizar este o ese aspecto de la Creación, pero constituye principalmente un enorme circuito cerrado en el que participa toda la biosfera. El desana imagina que ese circuito tiene una cantidad fija de energía que fluye eternamente entre el hombre y el animal, entre la sociedad y la naturaleza. Al ser la cantidad de energía fija, el hombre tiene que remover lo que necesita sólo bajo ciertas condiciones y tiene que convertir esta partícula de energía ‘prestada’ en una forma que puede reincorporarse dentro del circuito. Por ejemplo, cuando se mata a un animal la energía de la fauna local se reduce; sin embargo, cuando la caza se convierte en comida la corriente continúa, ahora en el campo de la sociedad, porque los consumidores de los alimentos adquieren la energía que previamente pertenecía al animal. Esta energía es manejada de dos maneras: tomada como energía bioespermática, se contiene y luego regresa al capital de la energía total en la cual participan de nuevo los animales; tomada como simple vitalidad y salud, vuelve a la energía total de la biosfera, esto, luego, es un proceso de retroalimentación. Cualquier acción humana que participe en el

circuito restablece la energía a la naturaleza que, por su parte, actúa de nuevo en la sociedad. El individuo nunca debería causar interrupción en el circuito; es decir, él nunca debería usar la energía sin restaurarla de nuevo”.

(AC) p.50

Reichel-Dolmatoff parece haber imaginado la filosofía chamanística, o cosmológica, como algo similar a la filosofía romántica de Coleridge como lo presentó este último en su *Biographica Literaria*. La creatividad del chamán individual para la primera, y del poeta para la segunda visión del mundo, participa en una creatividad más amplia, cósmica, esencial, divina. Entre estos niveles encuentra los actos de creación, progresivamente, de grupos humanos particulares, sociedades completas, toda la humanidad, y toda la naturaleza.

El resumen de Reichel-Dolmatoff en el capítulo de su *Amazonian Cosmos* llamado *The Creator And His Creation*, ofrece lo que podría llamarse la *filosofía chamanística de la última creación*, como lo escuché del informante desana, se lee así:

“El Sol Creador no era el mismo sol que ahora ilumina nuestra tierra sino un principio creativo que, aunque continúa existiendo, es ahora invisible y puede conocerse sólo mediante la influencia benéfica que se emana de él. Después el acto de creación y del establecimiento de las normas morales, el sol vuelve a *Ahpikondiá*, la región del Paraíso, no permanece aquí como un *deus otiosus* pero continúa participando en su creación. Él envía su representante eterno, este sol que vemos hoy en el cielo, y es a través de eso que el Sol Creador ejerce su poder, dando a su creación luz, calor, protección y, sobretodo, fertilidad.

“La creación consiste en cuatro elementos fundamentales que, en constelaciones innumerables y combinaciones microcósmicas, constituyen la base del universo y de la vida que lo anima: tierra, agua, aire y energía. Nuestro mundo está formado por tierra y agua; es decir, los bosques y los ríos que son dos elementos contrarios pero complementarios. Por eso es que la tierra es masculina y el agua femenina. Su dicotomía es esencial porque establece el modelo para todo lo que es y será creado. Es una dicotomía sexual pero, en un sentido más amplio, representa la división entre categorías de donantes y receptores, así al establecer un sistema de relaciones recíprocas. La coincidencia obligatoria de contrarios conduce a nuevas creaciones, o más correctamente hablando, a procreaciones, y estos establecen nuevas obligaciones y lo relaciona entre sus componentes. Entre estos dos principios, el aire, el gran elemento asexual, se expande entre, este mundo y el mundo sobrenatural, entre la biosfera (el término es usado aquí en el sentido de P. Teilhard de Chardin) y la exosfera, es, por tanto, el elemento comunicador a través del cual se establece el contacto.

“Pero sobre todo es el elemento de energía. La energía es el elemento del Sol mismo y es esencialmente caritativo y protector. Busca la continuidad de la vida a través del ciclo de fertilización y gestación, de crecimiento y procreación renovadora. Es la energía del Sol la que hace a las mujeres concebir y dar a luz, hace reproducir a los animales y crecer a las plantas y hace madurar el fruto. Pero otros fenómenos cíclicos son también sujeto de este poder; el movimiento de las estrellas, las estaciones del año, la escasez o abundancia de comida, y el aumento o disminución de los fenómenos humanos fisiológicos. Así, la energía de la procreación-creación es un

poder masculino que fertiliza un elemento femenino que es el mundo. Por supuesto, la biosfera tiene aspectos tanto masculinos como femeninos, pero visto en su totalidad, como un campo de creación, tiene primariamente un carácter femenino sobre el cual el Sol ejerce su poder.

“Resumiremos en este punto algunos principios que pueden derivarse de lo que se ha dicho... En primer lugar, el principio creativo es masculino (Sol, amarillo) y actúa sobre la biosfera (roja) que aunque compuesta de un elemento masculino y uno femenino es imaginada esencialmente como un elemento femenino. En segundo lugar, el Universo está formado de tres planos super-impuestos. La zona superior está dividida en una esfera solar (naranja-amarilla-blanca) y una esfera azul de comunicación, esta última esta constituida por la Vía láctea. Mientras la esfera solar es exclusivamente caritativa, la esfera estelar es ambivalente porque contiene un concepto fundamental ambiguo (semen=enfermedad); las dos esferas están eventualmente sujetas a las manipulaciones de los seres humanos quienes están dotados de la capacidad de trance y, por tanto, de la comunicación. La zona intermedia de la biosfera no está dividida más que en su parte occidental, asociada con la enfermedad. La zona inferior tiene un carácter paradisiaco-uterino (coca-verde) y es, al mismo tiempo, el lugar de morada del Sol Creador, una vez más combina un principio masculino con uno femenino.

(AC) pp.41-47

La creatividad erótica ambigua (respecto al ser tanto ‘salubre’ como ‘insalubre’) cuyo reino hemos ahora traído, no podía ser más poderosamente complementado por el siguiente toxico, pero también erotismo enfermizo, voyeurista del mito de la creación como fue narrado para Reichel-Dolmatoff por su informante desana:

“La Hija del Sol... había estado cocinando, y de repente los contenidos de la vasija se regaron, saliéndose del fuego. La Hija del Sol se enfadó y gritó: ¡“Bien, luego, fuera”! y se orinó en las brasas. Luego ellos quemaron sus pelos púbicos y el olor se esparcieron por todas partes. El *Vihó-mahse* estaba mirando y se distrajo. Luego, en vez de observar el mundo desde la Vía Láctea él empezó a pensar en la vagina de la Hija del Sol”.

(AC) p.35

Reichel-Dolmatoff explica que:

“...la Vía Láctea es interpretada como un flujo fundamental inmenso que fertiliza toda la zona intermedia, o la biosfera subyacente. Este principio de fertilización tiene, sin embargo, un carácter un tanto ambivalente. En primer lugar, la Vía láctea es la zona de comunicación donde se establece el contacto entre los seres terrestres y sobrenaturales. Estos contactos se obtienen mediante las drogas alucinógenas o, al menos, mediante visiones inducidas por un estado de concentración profunda. La Vía Láctea está designada directamente como una “zona de alucinaciones y visiones” en el cual el payé y otras personas quienes consumen una droga alucinógena pueden penetrar y pasar de un nivel cósmico a otro. Esta zona es dominada por *Vihó-mahse*, la personificación divina del *vihó* polvo (*Piptadenia*) quien, en un estado de trance perpetuo, viaja a lo largo de este camino celestial observando la tierra y sus habitantes. En su trance los payés ascienden a la Vía Láctea para pedir a *Vihó-mahse*

servir como intermediario de las personificaciones divinas, *Emekóri-mahse*, *Diroá-mahse*, o *Vai-mahse*. Pero por otra parte, la Vía Láctea es el lugar de morada de la enfermedad. Puede pensarse como un río largo y creciente en cuyas turbulentas y espumosas aguas flotan residuos y desperdicios; esas son las esencias de la putrefacción y, en consecuencia, son factores patógenos muy peligrosos para los seres vivos. La putrefacción es la misma enfermedad, y el *Vihó-mahse* puede canalizar la corriente de tal manera que las enfermedades llegan a contaminar la tierra. La Vía láctea es también el lugar donde viven los buitres, o las “águilas ancianas”, aves grandes que se alimentan de carroña y están, por tanto, estrechamente asociadas con la putrefacción y la enfermedad. A veces, estas aves ofrecen sus servicios a la humanidad y transportan enfermedades desde la tierra hasta el cielo para dejarlas allí, usando la Vía Láctea como una clase de “estercolero” donde estos elementos nocivos flotan y van siempre a la deriva. El *Vihó-mahse* no es más que un intermediario entre el payé y la sociedad. Aunque un payé puede tratar de actuar con intenciones malvadas, el *Vihó-mahse* ocupa una posición muy ambigua y puede causar tanto bien como mal. Aunque las aves mencionadas ocupan una posición similar, la Vía Láctea es una zona de gran peligro. En la dimensión de alucinaciones, el hombre puede obtener el bien y encontrar iluminación divina, pero al tomar demasiada ventaja de este estado, él puede también causar el mal. Por supuesto, los dos componentes, la bandada fundamental fertilizante y la corriente o “desperdicios podridos” de un carácter patógeno, forman parte de un concepto único de inseminación y contagio.

“Para el desana cualquier inseminación tiene el carácter de contagio patológico, el acto sexual es peligroso en cualquier circunstancia” .

(AC) pp. 43-45 más nota 4

La siguiente discusión de la divinidad desana es también crucial:

“La divinidad es un “hueso” a causa de su fuerza, su resistencia, y su calidad de ser un eje, un centro. Él es, entonces, un *axis mundi* y constituye la base de la validez moral. Cuando se compara la divinidad con un hueso, el desana le atribuye la estabilidad que él, a su vez, le da al organismo que es el Universo. Pero visto en un segundo plano, el hueso adquiere nuevas e incluso más importantes características. El desana compara el hueso divino con un tubo, y en su forma es designado como *ve`e go`á*. La palabra *ve`e* significa “caña tubular”, como la usada para hacer flautas delgadas o una flecha, y este tubo se dice que es para conectar la esfera divina “a lo alto” con la esfera “de abajo”, la última es imaginada como un útero primogénito ubicado bajo nuestro mundo. Este útero es *Ahpikondiá*, y el hueso tubular que es la divinidad penetra el Universo verticalmente en la forma de un falo inmenso. “El dios-hueso es un pene”, dice nuestro informante, y agrega “Este tubo, este hueso hace contacto entre el hombre y *Ahpikondiá*: a través del cual surge la inspiración. Es el canal principal que lo interconecta. El dios-hueso es el pene, la parte fundamental de la Creación”. El proceso de fertilización se efectúa a través del tubo-hueso que une los niveles cósmicos en permanente copulación y, el informante agrega, “Entre el mundo visible y el invisible existe contacto sexual”.

(AC) p.49

En el curso de una discusión de *bogá*, que significa ‘un factor de comunicación fertilizante’, Reichel-Dolmatoff vuelve al asunto del ‘bien’ y del ‘mal’ en la filosofía desana:

“El informante dice: “*Bogá* tiene dos significados: bueno y malo; el búho toma parte en el aspecto malo. El búho es la representación del desperdicio de *bogá*.” Esta idea del desperdicio de *bogá* obviamente está relacionada con una acción que disminuye la energía total del circuito, una actitud representada en este caso por un animal estrechamente relacionado con un principio de mal. El carácter malvado de *bogá* aparece claramente en el siguiente ejemplo: cuando una persona con intenciones malvadas quiere herir a una mujer embarazada, invoca la “madeja negra” (*bogá nyi`i*). Este es un poder negativo que oscurece la “madeja amarilla” o, como el informante también lo expresa: “... hace la *gohséri bogá* (luz) volverse negra”. Una forma intermedia de tal magia maléfica se encuentra en el caso de quienes intentan causar una enfermedad a un recién nacido. El *Nyi`i diabiiri bogá* (negro-rojizo *bogá*) es invocado. El informante dice: “Después el niño sufre a causa del aspecto negro, pero no muere como consecuencia. Existen dos aspectos: el rojizo es bueno y el negro es malo”.”

(AC) p. 53

Aquí vemos que el principio del ‘mal’ se conecta con una pérdida o desgaste de energía, y con enfermedad-salud, no con ‘inmortalidad’ en el sentido cristiano, occidental. El ‘mal’ es lo que interrumpe la armonía cósmica, que Reichel-Dolmatoff describe como:

“El circuito grande de fertilización-fecundidad más largo, de la atracción de dos elementos complementarios fundamentales, abarca toda la biosfera, todo el Cosmos, en una gran síntesis de la estructura del Universo. Esta estructura es hiperbiológica en lo que se deriva del modelo de fisiología sexual un número infinito de asociaciones, imágenes y símbolos que aparta más y más hechos físicos hasta que constituye una filosofía dinámica de equilibrio”.

(AC) p. 55

Por supuesto, uno debe ser consciente de muchas versiones diferentes de la moralidad cristiana teológica al hacer generalizaciones tales como las que acabo de hacer aquí. De esta manera, por ejemplo, el especialista dominicano el colombiano Luis Francisco Sastoque enfatiza que la moralidad cristiana se centra en la libre escogencia, y emana hacia el exterior de la esencia más profunda del ser humano. La bondad moral es una participación en “el Sumo Bien, la Bienaventuranza eternal, la felicidad”; conlleva la posibilidad de cooperar libremente “con Dios, en la realización del orden del universo.” Y muy probable el informante desana de Reichel-Dolmatoff, Sastoque plantea que:

“.....al obrar el mal la persona hace mucho más que adquirir una perfección, es causa actuante y total-dentro de su propio orden- de que se haga presente en el mundo la acción de Dios, que conduce al universo hacia la manifestación de su gloria. Y, por lo mismo, al obrar el mal la persona no sólo falta a la racionalidad de su naturaleza, como ocurre en la moral de Aristóteles, o compromete su destino por una falta, como ocurre en los mitos de Platón; sino que introduce el desorden –el pecado- en el orden divino.”

Sastoque, pp.17, 19, 20

Sin embargo, seguramente es justo decir, que a lo largo del gran alcance de su historia, la moralidad cristiana seguramente ha conllevado un dogma dualista simplista y simplificador de la

‘bondad’ al estar comprometido en una lucha perpetua con el ‘mal’. La bondad de la moral cristiana en la práctica no ha sido más que un asunto ‘interno’ o de libre escogencia de actitudes y acciones: usualmente ha sido cuestión de obediencia a una lista externamente impuesta de ‘normas’.

Reichel-Dolmatoff dice:

“... el alma es una clase de marca o signo que el Sol proporciona a cada individuo pero que está desprovisto de cualquier principio moral...”

“El alma es inmortal puesto que es la parte del individuo que vuelve al *Ahpikondiá* (el útero paradisiaco), donde el cuerpo sale de nuevo como un colibrí; sin embargo; el alma puede separarse ella misma ocasionalmente del cuerpo durante la vida como, por ejemplo, durante un estado alucinatorio...”

“...el alma no es considerada un elemento individual con relación al concepto moral pero es simplemente un órgano, para asegurar lo más vital, pero intercambiable e impersonal”.

(AC) p.67

No es que uno pudiese imaginar que Reichel-Dolmatoff sea, en absoluto, un poco sobreidealista respecto al desana, leamos la siguiente observación que él hace sobre su cultura:

“Espiritual y psicológicamente, en término de nuestra cultura, el desana no es un individuo que podríamos llamarlo contento, balanceado, y ajustado. Su sentido de ser un hombre es dominado por el conflicto constante entre sus intentos de balancear la gratificación humana de sus impulsos sexuales y las prohibiciones que su cultura le impone. El mensaje del Padre Sol, de evitar el incesto y de mantener la exogamia, no es simplemente un código designado para regular las relaciones sexuales en el círculo estrecho de los familiares que viven juntos en una maloca o en un barrio; tiene un significado mucho más amplio y profundo para la cultura. El problema que subyace son consideraciones económicas implicadas en el mantenimiento de un equilibrio viable entre la capacidad productiva del territorio tribal y las necesidades del consumo humano. No debemos olvidar que estamos tratando aquí con los grupos sedentarios que insisten obstinadamente en la cacería de un foco cultural. El equilibrio biótico es así fácilmente alterado”.

(AC) p.67

Aquí tenemos un análisis de ‘base y superestructura’ que relaciona la ecología con la economía del desana a su cultura y psicología, y comprende contradicciones en su estilo de vida en relación con su existencia material; como algo en la transformación o transición dinámica, entre el cazador-recolector y la horticultura, y tal vez periódicamente regresa nuevamente al cazador-recolector.

Un filósofo, en el sentido original y más profundo de la palabra, es así como quien busca conocimiento como quien ama el conocimiento; claramente lo era Reichel-Dolmatoff, un filósofo en el sentido posible más profundo.

Como él investiga la ‘cosmología desana’, detalle por detalle, a través de una distinción conceptual sutil después otra, él periódicamente entra en generalizaciones amplias, y busca un momento en el bosque más que en los árboles. En el siguiente pasaje, él parece sugerir que la visión del mundo del desana es similar a la de Immanuel Kant, aunque sin mencionar el nombre del último. Así Kant, el desana distingue entre el mundo ‘fenomenal’ de las cosas, prácticamente, las sensaciones, y la realidad medibles, en contraste con el mundo ‘noumenal’ de lo invisible, lo imperceptible, y lo espiritual:

“Los desana dividen el universo en dos componentes básicos: primero está *deyóri turi*, el mundo “visible” o “transparente”, que comprende a toda la naturaleza y lo que podemos percibir en ella con nuestros sentidos como dimensión material de colores, temperatura, movimientos, sensaciones olfativas o acústica, o sabor y textura. En dicho mundo, la gente está empeñada en la consecución de comida, *deyo bari*, *deyo bari*, y el alimento se percibe sensorialmente. La otra dimensión es *deyóribi turi*, el mundo “invisible”. Contiene un conjunto diferente de significados, no ocultos sino sólo diferentes en su trascendencia para el hombre. Ser visible es *deyori*, y *kuíru deyóri* es la capacidad del ojo humano para percibir formas, colores o movimientos. Pero *kuíri boyorí* significa reconocer las cualidades no vistas de las cosas; dicha expresión conceptualiza e interpreta. El verbo *boyorí* significa “arrojar luz sobre algo”, y de él se deriva la palabra *boyero*, aurora. Puede emplearse en el sentido físico de “encender”, en el sentido de “ver con claridad”, o en el sentido de “caí en la cuenta de que”. Los chamanes desana dicen que, para poder vivir en el mundo visible, uno debe verlo por medio de intuiciones adquiridas en el mundo invisible. No todo el mundo tiene la capacidad de hacerlo, y sólo la “gente entendida”, *mahsá deyokē iia*, puede reconocer, traducir y transformar los significados del *deyóbero*, lo invisible y así nutrirse espiritualmente. Todos los comestibles consumidos en este mundo tangible deben evaluarse y manejarse de acuerdo con sus cualidades no visibles. En resumen, *deyóro*, lo perceptible y *deyóbero*, lo invisible, pueden traducirse como “material” y “espiritual” respectivamente”.

(CSP) p.46

Uno podría también encontrar una semejanza entre la visión mundial del desana y lo que el marxista hegeliano Georg Lukács, con toda su importante distinción entre las categorías socio-históricas de la ‘esencia’ y la ‘aparición’.

Reichel-Dolmatoff no tiene dificultad al moverse entre las analogías con las antología abstractas, europeo centrales, y una vez más vuelve a las transformaciones mágicas, las condensaciones y asociaciones sueño-simbólicas, la imaginería metafórica, y los reinos fantásticos eróticos del pensamiento desana:

“Para el Dueño de los Animales, la tierra entera es una enorme telaraña horizontal, *bēhpē suriro*, también de forma hexagonal, cuya estructura, en forma de rueda de carreta, simboliza la red de trochas prescritas por las cuales hombres y animales deben moverse, sin descarriarse jamás de ellas. Los desana dicen que, así como un hombre puede aplastar una telaraña que halle en su trocha de la selva, así mismo *vaimahsē* domina al mundo animal. Se dice que es un mundo frágil, que se altera y perturba con facilidad, y es por ello que se afirma que el Dueño de los Animales ejerce sobre éste un control permanente. El mismo puede parecerse al cazador en forma de araña, y la araña, *bēhpē*, se identifica con el trueno, *buhpú*. *Vai-mahsē* deambula con frecuencia

por la Vía Láctea y desde tan ventajoso punto observa las acciones de hombres y bestias. Luego desciende al “nivel de la nube blanca”, *boréri bogá*, bajo el cual se extiende la *dehkó bogá*, “lluvia-energía”, nubes de lluvia oscuras, y desde allí, en forma de relámpago, se proyecta a sí mismo sobre la tierra.

“Asumiendo las funciones de un dios fertilizante de la lluvia, se le imagina arrojando sus rayos de astillas de cuarzo blanco o, mejor, se convierte él mismo en rayo que de repente cae sobre un cerro, un árbol o incluso una maloca. La gente dice: *vai-mahsē mohó yuriáya*, “*vai-mahsē*-arma su –deja caer”; o bien puede decir: *yee mohó yuriáya*, donde la palabra *yee* representa bien sea un jagua o un chamán. En efecto, el Dueño de los animales es ambos: en forma de jagua domina a todos los demás animales, y entre sus criaturas es el chamán sabio, el protector, el mediador entre el cazador y su presa. Puede también manifestarse en forma de una gran tormenta o como un gallo de la sierra que exhibe su vivo plumaje amarillo, o como una lagartija, un pez o un pájaro cacique o arrendajo. Algunas veces, además se manifiesta, después de una llovizna, como el fuerte olor de ciertos líquenes y musgos que crecen en el suelo enmarañado de algunas partes de la selva, o como el olor de juventud, *mamarí*, como los desana lo llaman aludiendo a sus connotaciones eróticas y a su semejanza con la esencia de los pequeños manojos de hierbas aromáticas, *bará*, que los hombres jóvenes se ponen en sus atuendos en los bailes. Pero a *vai-mashē* también se le identifica con el *boráro*, monstruo de la selva, conocido bajo el nombre de *curupira* por muchos indios amazónicos. En resumen, *vai-mashē* se concibe como una fuerza inmediata de la naturaleza, y como tal se le designa a veces como *túlari bogá*, “fuerza-energía.”

“Debo adelantar aquí algunas observaciones sobre *vai-mēra turi*, “caza-animal-sistema”. La naturaleza, dominios de *vai.-mashē* entendida aquí como el ambiente físico habitado por animales, plantas, se cree contener, en todas sus manifestaciones, el mismo conjunto interrelacionado de energías, *bogári*. Primero todos los animales y plantas, tanto en su carácter de categorías taxonómicas como de especímenes individuales, se dicen contener las mismas series de energías cromáticas que se derivan, respectivamente, del sol y la luna visibles. La distribución proporcional precisa tiene importancia y, en el caso de los animales de caza y los peces, se describe así: un gran componente de negrura, que ocupa cerca de la mitad del conjunto cromático total, está acompañado por una cantidad menor de rojez (potencial de crecimiento femenino), y por una porción todavía menor de amarilleos débil y pálido (potencial generativo masculino). El segundo conjunto de “energías”, también presente en todos los animales, está conformado por las calidades inherentes a olores, que son: almizcle, estro y florar; a temperaturas, como “caliente” y “fría”; y a sabores, como “dulce” y amargo”. El esquema completo puede también aplicarse a todos los alimentos silvestres y cultivados.

“Mientras que, en el sistema de pensamiento desana, los hombres son partícipes de la energía solar original, junto con la cual comparten una cantidad igual de todas las energías cromáticas, la vida animal se concibe como enteramente dependiente de los hombres. Esta idea se expresa de varias maneras. En primer lugar, el Dueño de los Animales se imagina como un poderoso cazador que camina por la Vía Láctea de este a oeste, a su regreso de la caza. En su espalda carga su presa, un animal simbolizado por cierta constelación que acaba de levantarse sobre el horizonte. A lo largo del año,

vai-mashē estará entonces llevando sus animales de caza, peces y frutas por su trocha celestial, para que todos los vean. Tan pronto como determinada especie animal se percata de que su constelación se está elevando, sabe que su estación de cría se acerca, y que su alimento específico, como frutas, bayas, hojas o raíces, estará pronto disponible, gracias al Dueño de los Animales. Por cuanto el Dueño es el mediador entre animales y hombres, se establece una relación de dependencia. La energía humana se transmite a través del circuito humano; el suyo es un circuito en el cual el hombre, al consumir animales, transmite la energía de éstos y la transforma en su fuerza vital, que está restringida a este mundo. Los animales lloran a la muerte de una persona, por cuanto un portador potencial, un eslabón en su circuito energético, ha desaparecido. La energía animal depende en alto grado de los ensalmos e incauciones que los chamanes pronuncian en su favor. De este modo, los animales se creen depender de los rituales de fertilidad de los chamanes y de la distribución de recursos practicada por el Dueño de los Animales quien, en medio de ellos, es representante de los cazadores. Regresaré a este punto más tarde.

“El *Vai-turi*, “peces–sistema”, que recibe también la denominación de *dehkó turi*, “agua-sistema”, está conformado por todos los ríos, quebradas, lagos y pantanos del hábitat de los desana, pira-tapuya y Tucano, junto con todas sus especies de peces. Esta dimensión se imagina dividida en tres capas superpuestas, de acuerdo con la profundidad relativa; la capa más profunda se dice estar habitada principalmente por peces “negros” y “fríos”, la capa intermedia por peces “rojos” y “fríos”, y la capa superior por peces “parduscos”, de condición “caliente”. Esta división en varias gamas de profundidad se enfatiza en el caso de los pozos profundos que se hallan al pie de muchos raudales, y en el fondo de los cuales *vai-mahsē*, en su manifestación de Dueño de los Peces, tiene sus moradas. He hablado ya del *vai-mēra turi*, “caza-animal-sistema”; al mismo sistema pertenece el *yuhkērituri*, “árbol-sistema”, que incluye el *ohtéri turi*, “cultivo-sistema”, que cae directamente bajo la influencia de las “energías” lunares. Estos sistemas abarcan toda la vegetación especialmente los árboles frutales y las plantas cultivadas, junto con algunas materias primas medicinales, aromáticas y de importancia tecnológica. Cada árbol o planta se concibe dividido en tres capas superpuestas horizontalmente, cuyo frutos respectivos se dicen ser verdosos en el fondo, rojo, amarillentos en el medio, y parduscos en la capa superior. Dicha estratificación triple se aplica también a la sección subterránea de plantas de tubérculos. Por ejemplo, se dice que los tubérculos más profundos de yuca brava son gruesos y de color amarillento, los de profundidad media se dicen ser algo alargados y rojizos, y los tubérculos más superficiales son notablemente alargados y de color pardusco. La división vertical de las plantas se toma en cuenta en relación con preparaciones culinarias, medicinales o narcóticas.

“Regreso ahora a otro aspecto de la energía. Los chamanes desana, y en realidad la mayoría de los chamanes entre los Tucano Orientales, utilizan cristales de orca transparentes como objetos de poder. Tales cristales de roca, a veces de quince centímetros de largo, reciben el nombre de *ēhtá bohóru*, que significa “piedra-condensada”. Mientras que el sufijo *-ru* indica esencia masculina, la palabra *boho* se deriva de *bohóri*, “secarse, condensarse, concentrarse”. La palabra *ēhtá*, piedra, contiene la raíz *ēh*; *ēheru* significa “volver, recibir o emitir gran calor” y, en sentido más amplio, “transformar”. Se dice que un cristal de roca es calor condensado, y el calor es *ahsiri*, relacionado con la raíz *ēh*, y también con *ah*, *ahp*, la cual, como he

mencionado en otra parte, se relaciona con el concepto de transformación. En verdad, de acuerdo con los desana, un cristal es el resultado de una transformación y, al mismo tiempo, es un instrumento para la transformación. El cristal de roca del chamán representa, entonces, muchos conceptos diferentes pero interrelacionados. Ante todo, aun nivel abstracto contiene la “blancura” del sol, no del sol visible sino del Padre Sol, creador del universo. En este contexto, se hace referencia al cristal como *abé yeéru*, “sol-pene”, y se dice consistir en semen cristalizado; guarda entonces una poderosa fuerza creativa. Pero en otros contextos el cristal se convierte en clitoris y se hace referencia a él con la expresión *igo yanyéé*, “su (de ella)-cosa”. El cristal es, pues, un elemento hermafrodita de creación y transformación y puede utilizarse para muchos fines diferentes. También está estrechamente relacionado con el jaguar y chamán es la misma, *yee*, derivada de *yeéri*, “copular”. Se puede hablar del cristal con la expresión *yee vii*, “casa-del chamán”, o “casa-del jaguar”. También se le llama *dehkó siriro*, “agua-piedra”, y se dice consistir en agua solidificada.”

(CSP) pp.48-52

En el espectro de luz observado en un cristal, el desana ve las ‘energías originales de la creación’. Como lo dijo una vez William Blake, ellos vieron el Todo dentro de un microcosmos:

“Si se observa un cristal grande, con la luz que cae sobre éste proveniente de la espalda del observador o de un lado, tal vez luz solar o, mejor aún, de una antorcha o de una fogata, pronto se vislumbran vívidos reflejos, Cuando se da vuelta lentamente a la piedra con la mano, se percibe en las profundidades del cristal, cerca de su base, donde hay granos y nubes, un rayo de luz, y pronto aparecerá la imagen de un arco iris. Con algo de práctica puede aprenderse a controlar dichos reflejos y así, dependiendo de la fuente de luz y del ángulo en que se sostenga la piedra, pueden repetirse tales efectos luminosos en determinado orden. Es un hecho, entonces, que los colores primarios del espectro prismático a que se refieren constantemente los desana, se observan originalmente en el brillo del interior de la piedra; los chamanes confirman que tales reflejos son las energías originales de la creación. Se hacen observaciones similares en cuanto a espectro cromático, matices variables o sensaciones luminosas de manchas fugaces con relación a los arco iris (semen de *vai-mashë*), a las figuras iridiscentes que se ven en la cortina de agua de un salto, o en la aspersión de gotitas de un golpe de remo, del salto de un pez o de una piedra que se arroja al agua, o en las gotitas atrapadas en una telaraña o en el rocío del comienzo de la mañana. Otras impresiones visuales comparables se derivan de estrellas fugaces o de chispas que escapan de un fuego en la oscuridad, Desde luego, todas estas experiencias visuales se definen en toda su magnitud por los frecuentes trances alucinatorios de los indios, durante los cuales aparecen los mencionados colores con todos su deslumbrantes matices y, más aún, emergen entonces en un contexto sagrado, como lo explican los chamanes que se encuentran presentes en estos rituales colectivos.”

(CSP) pp. 52-53

Después de esto Reichel-Dolmatoff vuelve a la distinción kantiana o lukácsiana entre los mundos ‘visible’ e ‘invisible’:

“El cristal, como un todo, se dice estar envuelto en “luz blanca”, y saturado por ella. En efecto, el cristal es la luz blanca, y contiene así un potencial abstracto, invisible,

“*boga*”, que a su vez, es activado por *túlari bogá*, “fuerza-energía” o, digamos, energía cinética. El espectro cromático, junto con sus componentes blanco y negro se cree estar presente en toda la naturaleza.....”

(CSP) p. 53

Pero luego esta totalidad compleja de la ‘naturaleza’, sea visible o invisible, ha sido tomada para iluminar la interrelación de todos los ‘componentes’ de la sociedad humana, la naturaleza, y el cosmos:

“.....los componentes de la naturaleza son interdependientes, sus fuerzas reproductivas deben controlarse; el amarillo y el rojo deben equilibrarse y adecuarse a las exigencias que cada parte de la naturaleza hace sobre otra. La gente depende de los recursos animales y vegetales para sobrevivir, pero debido a la limitación de tales recursos (pues su amarillez es “débil”), los seres humanos deben controlar su tasa de natalidad y abstenerse de excesos en la caza y pesca y todos los demás abusos en la explotación de la naturaleza. Si la gente desatiende tales normas restrictivas, se les castigará con enfermedades; el Dueño de los Animales utilizará a sus protegidos para llevar enfermedades a hombres, mujeres y niños, como retaliación por la persecución descontrolada de animales de caza, de pesca y otros recursos.

“Bajo circunstancias normales las energías cromáticas se consideran estar balanceadas y conservar ciertas relaciones fijas, pero tan pronto como se abusa de los recursos, el equilibrio de colores que presenta una persona se supone cambiar y producir efectos nocivos para la salud. Puede aumentarse determinado color o debilitarse otro; la amarillez masculina puede abrumar a la rojez femenina o viceversa. El estado de las energías de una persona lo puede determinar el chamán pasando lentamente el cristal sobre el cuerpo del paciente y observando los sutiles cambios en los reflejos. A este proceso se le llama *yee uhúri*, literalmente “chamán-absorbe”, pero con el significado aquí de “detectar”; el verbo *uhuri*, además, está relacionado estrechamente con *ěhěri*, “transformar”; en efecto, el chamán transforma a su paciente. Una vez establecida la naturaleza de los cambios cromáticos, la tarea del chamán consiste en aplicar las inagotables energías contenidas en su cristal para restablecer el equilibrio perdido. Ello supone un proceso de mezcla, combinación disminución e intensificación de colores; introducción de ciertos matices; disminución de la intensidad de un brillo en cierta parte, o su aumento en otra; todo ello se hace en prolongados ensalmos e incautaciones, a menudo con el chamán, así como el paciente, en trance narcótico. La idea fundamental detrás de estos procedimientos consiste en la creencia de que las prácticas curativas equivalen a un renacer del paciente, quien ha de ser re-creado *ab ovo*, es decir, desde el estado embrionario. Las palabras que en desana significan “nacer” y “curarse” son las mismas, como ya he señalado antes. Regresaré más adelante a este tema; aquí deseo sólo subrayar la importancia del simbolismo cromático en el restablecimiento de la salud del paciente, afectada por el abuso de los recursos naturales.

“En manos del chamán el cristal constituye un microcosmos. En un sentido, es poderoso instrumento que puede utilizarse para crear vida, restaurarla, o aun destruirla; en otro, es un modelo del universo, o de una porción particular de éste. El chamán puede ya sea ver en su interior y buscar indicios sobre sus energías latentes o los actos de otros chamanes, o ya colocarse dentro del cristal y ver hacia fuera hacia

un mundo que de otra manera sería visible. Puesto que el cristal es también un modelo de la maloca, el chamán puede mirar en él cualquier vivienda que desee vigilar. Allí puede ver a otros chamanes trabajando y examinar todas las actividades que tienen lugar en cualquier sitio que elija en el interior del cristal.”

(CSP) pp. 53-54

NOTA: Los siguientes libros de Gerardo Reichel-Dolmatoff se usaron en este ensayo:

Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians, The University of Chicago Press, 1971 (AC)

Chamanes De La Selva Pluvial. Ensayos Sobre Los Indios Tukano Del Noroeste Amazónico, Green Books Ltd., England, 1997 (CSP)

Colombia Indígena, Editorial Colina, Bogotá, 1998 (CI)

Estudios Antropologicos, con Alicia Reichel-Dolmatoff, Instituto Colombiano De Cultura, 1977, (EA)

Los Kogi, Tomo I & II, Procultura, Bogotá, 1985 (K1) & (K2)

Orfebrería Y Chamanismo. Un Estudio Iconográfico Del Museo Del Oro, Editorial Colina, Medellín, 1990 (OC)

OTRAS REFERENCIAS

Bushnell, David, *Colombia. Una Nación A Pesar De Sí Misma*, Editorial Planeta Colombiana S.A., 2002

Friedmann, Susana, (1) *Atando Cabos*, & (2) *Panorama Musical*, in *Siglo XX. Arte, Música E Ideas*, Universidad Nacional De Colombia, 2000

Hylton, Forrest, *An Evil Hour, Uribe`s Colombia In Historical Perspective*, *New Left Review* 23, Sept./Oct. 2003

Leal De Castillo, María Del Rosario, *Importancia De La Naturaleza Y El Arte En El Proceso Evangelizador*, en *Arte Y Naturaleza En La Colonia*, Museo De Arte Colonial, Colombia, 2001

Lewin, Juan Esteban, *A Situaciones Nuevas, Ideas Nuevas: El Mestizo Como Camaleón*, en *Historia Critica* No. 26, July-December, Bogotá, 2003

Palacios, Marco, *Un Ensayo Sobre El Fratricidio Colectivo Como Fuente De Nacionalidad*, en *Museo, Memoria Y Nación*, Ministerio De Cultura, Bogotá, Colombia, 2000

Pinzon (1), Hermes Tovar, *Colombia: Lo Diverso, Lo Multiple Y La Magnitud Dispersa*, en *Maguare*, Revista Del Departamento De Antropología, Universidad Nacional De Colombia, Vol. 7, No. 8, 1992

Pinzón (2), Hermes Tovar, *La Magia De La Diversidad En El Nuevo Mundo*, in *Museo, Memoria Y Nación*, Ministerio De Cultura, Bogotá, Colombia, 2000

Sastoque, Luis Francisco, *Fundamentos Teológicos De Moral Cristiana*, *Biblioteca Dominicana Del Santuario*, Colombia, 2001

Zambrano, Marta, *Etnografía En El Museo Nacional: Visión, Epistemología Y Hegemonía*, en *La Arqueología, La Etnografía, la Historia Y El Arte En El Museo*, Ministerio De Cultura, Bogotá, 2001

Tim Cloudsley nació en Cambridge, Inglaterra. Es sociólogo, escritor y poeta. Trabajó como profesor en la Escuela de Idiomas, de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga en el ámbito de estudios culturales y literatura. Antes de esto era profesor en el Departamento de Sociología en Glasgow Caledonian University, en Escocia, Reino Unido. Tim Cloudsley ha publicado numerosos libros, y artículos en revistas sociales científicas, en los campos de la teoría social, la sociología de la cultura, y la antropología y historia de los diferentes grupos indígenas en Suramérica entre otros temas. Sus ponencias han sido presentadas en congresos internacionales en muchos diferentes países.

Tim Cloudsley también ha publicado una cantidad importante de poesía, y cuentos breves, en numerosos libros, antologías literarias, y revistas de poesía.

Email: timcloudsley@yahoo.com.uk

Elvia Rosa Castrillon, nació en Medellín Colombia. Es traductora del inglés y del francés; profesora de traducción en la Escuela de Idiomas de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga

Email: rcastri@gmail.com

