



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Pineda Camacho, Roberto
El poder de los hombres que vuelan
Tabula Rasa, núm. 1, enero-diciembre, 2003, pp. 15-47
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600103>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL PODER DE LOS HOMBRES QUE VUELANc

*

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Departamento de Antropología

Universidad de los Andes – Universidad Nacional de Colombia

rpineda@uniandes.edu.co

Revisión de Tema Recibido: junio 1 de 2003 Aceptado: octubre 7 de 2003

Resumen

El profesor Gerardo Reichel Dolmatoff dedicó gran parte de su prolífica labor al estudio del chamanismo. Este ensayo explora la evolución de su pensamiento en torno a ese tema, en el marco de una teoría general del chamanismo. Se destaca su contribución a la etnografía del chamanismo en el Amazonas y a la interpretación de la iconografía de la orfebrería colombiana. Sostiene que Reichel abrió nuevas perspectivas para la interpretación del chamanismo, como eje fundamental del desarrollo de las sociedades complejas de Colombia y como modelo que permite regular las relaciones de la sociedad con su medio ambiente.

Palabras claves: Chamanismo, orfebrería, sociedades complejas, etnología de Colombia, Tucanos, selva tropical.

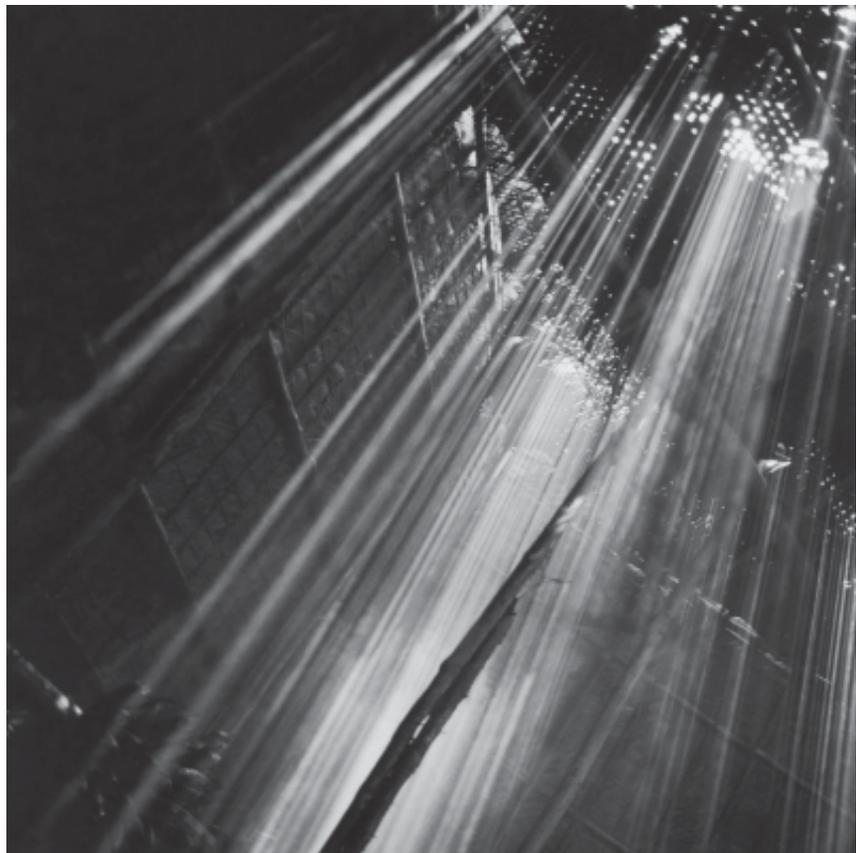
Abstract

Professor Gerardo Reichel Dolmatoff dedicated great deal of his extensive work to the study of shamanism. This essay explores the evolution of his thought on this theme within the framework of a general theory of shamanism. His contribution to the ethnography of shamanism in the Amazon and the interpretation of the iconography of Colombian gold and silver work stand out. It argues that Reichel opened up new perspectives for the interpretation of shamanism, as a fundamental axis of the development of Colombia's complex societies and as a model that allows regulating society's relations with its environment.

Key words: Shamanism, gold or silver work, complex societies, Colombian ethnology, Tucanos, tropical rainforest.

ROBERTO PINEDA CAMACHO

El poder de los hombres que vuelan



MALOCA TUKANO, PIRA-PARANÁ, VAUPÉS 1968

Fotografía de Reichel Dolmatoff, tomada del libro *Indios de Colombia*, editado por Villegas Editores, 1991. Este libro puede ser consultado en la página www.VillegasEditores.com

* Este texto fue presentado como ponencia en el simposio «Chamanismo, Tiempo y Lugares Sagrados», realizado en la Universidad de Salamanca en el mes de noviembre del año 2002. Quiero agradecer la cordial invitación y acogida de los profesores de la Universidad de Salamanca, así como el apoyo de la doctora Clara Isabel Botero, directora del Museo del Oro, en Bogotá, y de la doctora María Alicia Uribe, arqueóloga del mencionado museo. Quisiera expresar mis reconocimientos a nuestro colega Fernando Barona, organizador del evento, y mi deuda con Antonio Guzmán y el profesor Gerardo Ardila, por sus comentarios y generosa colaboración.

Hay quienes piensan que la filosofía comienza con los griegos. ¿Conocen el proverbio de los Fang, una tribu africana, que dice: “El cazador es el padre del pensador”? La filosofía es tan antigua como la primera toma de conciencia del hombre. Sistemas filosóficos, ideaciones religiosas y cosmogonías, todo ello existe y ha existido desde milenios entre los indios americanos
(Reichel, 1991: 26).

Los años de formación

Gerardo Reichel Dolmatoff (1912-1994) fue sin duda el más influyente arqueólogo y etnólogo colombiano de la segunda mitad del siglo XX, y uno de los más destacados antropólogos contemporáneos. Nacido en Salzburgo (Austria) el 6 de marzo de 1912, llegó a Colombia en el año de 1939, en donde adquirió la nacionalidad colombiana desde 1942. Aquí contrajo matrimonio con la distinguida antropóloga colombiana Alicia Dussán, quien lo acompañaría hasta el final de sus días y sería coautora con el mismo Reichel de numerosos trabajos y publicaciones.

En Austria, hizo sus estudios escolares bajo la dirección de los padres benedictinos y luego realizó estudios universitarios en Munich (Alemania) y en la Universidad de París:

El haber nacido en Europa central [comentaba respecto a sus primeros años de formación con ocasión del recibimiento del doctorado Honoris Causa de la Universidad de los Andes en 1990] en un imperio multicultural situado en una encrucijada de culturas, razas e idiomas, seguramente ha sido un factor importante. El haberme criado en un ambiente de libros, de antigüedades y de conversaciones inteligentes es otro factor aún más determinante... (Reichel, 1990: 11).

En ese ambiente, Reichel leyó de joven diversos libros que –nos confiesa– le produjeron un gran impacto: *Treinta años en los mares del Sur* de Parkinson; los textos de Sven Hedin donde relata sus viajes a Asia Central; los memorables relatos de Von Steiden con ocasión de su recorrido por el Matto Grosso en el

ROBERTO PINEDA CAMACHO

El poder de los hombres que vuelan

Brasil; y el aún estimulante libro de Edward Seeler sobre México. La literatura de viajes fue, como en muchos de sus contemporáneos, un acicate para su formación y ulterior destino.

El París del 30 del siglo pasado que encontró Reichel no solo era un verdadero centro intelectual y cultural sino el principal escenario del «surrealismo etnográfico». Mientras que los ingleses desarrollaban la antropología sobre la base de los modelos naturalistas, los etnólogos franceses se encontraban en franco diálogo con el movimiento surrealista, con el psicoanálisis y con las vanguardias pictóricas que buscaban inspiración en África y otras regiones del mundo colonial para sus obras y realizaciones.

Por entonces, la antropología francesa desbordaba de ideas, bajo la égida de Paul Rivet, Lucien Lévy-Bruhl y Marcel Mauss. En la mesa de Paul Rivet, recordaría su esposa, se sentaban Albert Einstein —quien le ayudaba a hacer las matemáticas domésticas— y Pablo Picasso —quien dibujaba en los manteles o en las servilletas de mesa—. El Museo del Hombre en París —abierto a todas las civilizaciones— era un espacio de encuentro para etnólogos y artistas. Sin duda, esta generación estaba convencida de que el hombre no es sólo *homo faber* sino fundamentalmente *homo pictor*, cuyas raíces se encontraban en una psicología de las profundidades, para la cual la conciencia no era sino la punta del iceberg.

Cuando las nubes negras de la guerra acechaban Europa, Reichel decidió migrar hacia América. Como él mismo lo afirmara, su intención inicial fue trasladarse a los Estados Unidos, pero por recomendación de algunos profesores del Colegio de Francia —entre ellos André Sigfried— cambió de rumbo y se dirigió temporalmente hacia «La Colombie», al norte de Suramérica, invitado por el entonces presidente Santos. Y acá se quedaría para el resto de su vida (!).

Para entonces, en Colombia existía un interesante movimiento intelectual que se alimentaba con la presencia de numerosos exiliados europeos —alemanes, catalanes y españoles—. Se concentraban alrededor de la Escuela Normal Superior, la cual constituyó una especie de revolución educativa nacional. En 1941, Paul Rivet logró escapar milagrosamente de las manos de la Gestapo en París y fundó —junto con Gregorio Hernández de Alba— el llamado Instituto Etnológico Nacional, en el cual se abrió un programa de formación en etnología, en gran medida a imagen y semejanza del impartido en el Museo del Hombre.

Allí se formaron las primeras generaciones de antropólogos colombianos. Gerardo Reichel Dolmatoff se vinculó a dicho instituto como investigador, desde el primer año de su fundación; allí desarrolló sus primeros pasos como antropólogo. Tendría

como colega, entre otros, al profesor catalán José de Recasens, exiliado de la guerra española, quien introdujo la prehistoria moderna y la escuela de cultura y personalidad en nuestro país.

Entre 1941 y 1946, Reichel realizó diversas investigaciones arqueológicas y etnográficas en diferentes partes del territorio colombiano. En 1944, estuvo algunos meses entre los guahibos del Orinoco y describió su cultura material. En 1945, visitó, junto con Alicia y otros distinguidos antropólogos —Roberto Pineda Giraldo y Virginia Gutiérrez—, el territorio de los indígenas yuko-yukpa de la Serranía de Perijá en la frontera con Venezuela; describió sus ritos de enterramiento secundario, entre otros aspectos de su cultura. Por esa misma época visitó los chimila del río Ariguaní en el Departamento del Magdalena al norte de Colombia, dejándonos también diversos informes etnográficos, entre ellos algunos apuntes sobre el chamanismo chimila. También dedicó parte de su tiempo a efectuar reconocimientos arqueológicos y al estudio de la cultura material.

Encuentro con los Kogui

En 1946, Reichel se desplazó hacia la Costa Atlántica colombiana y fundó en la ciudad de Santa Marta, junto con su esposa, el Instituto Etnológico del Magdalena. Desde allí inició las exploraciones arqueológicas de Pueblito, un viejo asentamiento taírona situado en la costa del Caribe. Comenzó también ciertas incursiones a la Sierra Nevada de Santa Marta, ese gran macizo montañoso situado a la orilla del mar Caribe, habitado, entre otros, por los indios kogui, ijka y wiwa, hablantes de idiomas de la familia chibcha.

Entre los Kogui, nuestro ilustre investigador encontró un universo social y religioso que lo deslumbró y cautivó por su complejidad. Los Kogui son profundamente religiosos y el *ethos* de su cultura gira, en gran medida, alrededor de la vida del templo. El ideal de la vida del kogui es ponerse de acuerdo con la Madre Universal, representada en diferentes escalas —el templo, la montaña, la sierra—. El hombre vive gran parte de su existencia en el útero de la madre, el recinto del templo, y cuando muere regresa al seno de la madre. Cuando se encuentran en la casa ceremonial, los hombres declaran: «estamos en el mismo cuerpo de la Madre (...) Estamos dentro de la Madre» (Reichel, 1985: 144).

De acuerdo con Reichel, los Kogui piensan que existen diferentes dimensiones del mundo: una dimensión perceptual y una dimensión simbólica. Solo vemos la mitad de las cosas. Un cerro es una casa; un bejuco, una culebra.

ROBERTO PINEDA CAMACHO

El poder de los hombres que vuelan

Frente a los templos o las casas colocan sus telares, los cuales son manejados por los hombres. El telar es también una de las metáforas fundamentales de la vida: hilar –ha insistido Reichel– es una metáfora del pensar al sentir de los Kogui:

El acto de tejer significa trabar el hilo, es decir el pensamiento individual, en la gran urdimbre que es la sociedad (...) Entonces, el hombre, sentado en la puerta de su casa, frente al telar canta: “ahora voy a tejer el tejido de mi vida” (Reichel, 1991: 98-99).¹

¹ «El telar consiste en un marco rectangular formado por cuatro maderos toscamente labrados, reforzados por dos varas en cruz que dan estabilidad a esta estructura cuadrada. El hilo se tuerce con la palma de la mano derecha sobre el muslo derecho, mientras que la izquierda mantiene una gran mota de algodón. El huso “baila” con su extremo inferior puesto sobre un trozo de madera, una mochila o una totumita. (...) para los Kogui el acto de hilar constituye una forma de concentración meditativa; “hilar es pensar” dicen ellos y este pensamiento se refiere a cuestiones y circunstancias personales, a asuntos íntimos que el hilandero tiene en mente cuando está sentado en el quicio de su casa y tuerce el hilo, pensativo, por largo rato. Hilar es una actividad muy personal y el hilo, en su calidad física y su significado abstracto, representa el propio pensamiento del hilador (...) El próximo paso consiste en colocar la urdimbre en el telar, es decir en templar un conjunto de hilos paralelos verticales, entre las varas que limitan el telar por arriba y por abajo. Luego se introduce la trama, los hilos que se entretrejen horizontalmente. Este es un acto público, un acto social» (Reichel, 1992: 98).

Por esa misma época, Reichel excavó en Pueblito, un posible templo tairona, en donde reconoció la existencia de ciertos artefactos rituales, entre ellos una máscara de jaguar, similar a otros objetos que se veían en la cultura kogui contemporánea. Sin duda, existía una continuidad –a pesar de los grandes cambios provocados por la conquista española– entre los antiguos tairona y los indios contemporáneos de la Nevada.

Esta experiencia extraordinaria con los Kogui, con quienes mantendría contacto durante el resto de su vida, no sólo fue fundamental para su carrera etnográfica, sino que marcó su conciencia con la firme convicción de que los indios son también grandes pensadores y filósofos, cuyos símbolos de la vida –La Madre, el Telar, el Poporo, entre otros temas y objetos— expresan un inconsciente y una psicología de la profundidad de tipo jungiano. La religión es, ante todo, una psicología:

Me di cuenta [nos confiesa en uno de sus últimos libros *Indios de Colombia: mundos vividos, mundos concebidos*] de que entre los kogui había filósofos, que había sacerdotes, que había pensadores que se estaban haciendo preguntas existenciales y teológicas de una profundidad inesperada y que se discutían fenómenos que contradecían hechos o situaciones normativas (Reichel, 1991: 83).

Reichel consideró a los líderes religiosos kogui, los mamas, como sacerdotes, los cuales tienen diversas funciones —entre ellas la adivinación—; residen en aldeas o en centros ceremoniales y organizan en gran parte la vida social y ceremonial. A través de ellos, se hacen los principales «pagamentos» u ofrendas y, mediante la adivinación, la gente se confiesa públicamente ante su presencia.

Los niños destinados a mamas se entrenan en los templos o en cuevas y no ven el sol durante un largo período. Se les enseña, primero, a bailar y cuando llegan a cierta edad se les entrega una máscara. Se les instruye, también, en el aprendizaje de la Ley de la Madre en el arte de tejer. Los niños se acostumbran a la noche y relatan que, cuando observan nuevamente el sol, esto les causa una terrible impresión. Un mama que Reichel entrevistó anotaba a este respecto: «Me gusta la noche». El mama constituye un ser imprescindible para la cultura porque es el único que sabe interpretar la Ley de la Madre (Reichel, 1985: 122-123).

Aunque no es el propósito de este ensayo dar cuenta de toda la prolífica obra del profesor Reichel y de su esposa en ese período, vale la pena mencionar que, durante la década del 50, ambos se dedicaron a un vasto proyecto de investigación arqueológica que los llevó a describir a las sociedades del formativo temprano, a descubrir algunas de las cerámicas más antiguas de Suramérica y a plantearse los problemas de la sedentarización y del origen de la agricultura.

En 1961, nuestro autor publicó, junto con su esposa, otro de sus grandes libros sobre los indios de la Sierra Nevada, bajo el título *People of Aritama*. Se trata de un detallado estudio de la población de Atánquez, en la parte baja de la Nevada, cuyos habitantes, los antiguos indígenas kankuamos —el cuarto grupo tradicional de la Sierra Nevada—, se encontraban en un proceso de mestizaje cultural. En este libro refieren las modificaciones en su sistema de creencias y la nueva situación frente a la desaparición de los mamas, que en su texto denominan también con el nombre de chamanes, usando este concepto como sinónimo de sacerdote o mama.

En las selvas del Amazonas

En 1966, un encuentro relativamente fortuito entre Reichel y un indígena desana, Antonio Guzmán —quien se presentó en la oficina del mismo Reichel, entonces director del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, para indagar sobre su posible vinculación como estudiante— lo coloca en otra orilla: la investigación de los pueblos indígenas de la Amazonia.

Para entonces, vale la pena destacarlo, la investigación etnográfica de la Amazonia, en general, era relativamente precaria. En verdad, la Amazonia colombiana había sido objeto de diversas expediciones etnográficas, sobre todo de grandes etnólogos alemanes a principios de siglo. Por ejemplo, entre 1903 y 1905, el gran etnólogo Theodor Koch Grünberg recorrió gran parte del noroeste amazónico colombiano, legándonos una extraordinaria obra titulada *Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño, 1903-1905*. En 1908, Thomas Whiffen, explorador inglés, realizó otro reconocimiento etnográfico entre los ríos Caquetá y Putumayo, y escribió su conocido libro *The North West Amazon. Some Months Spent Among Cannibal Tribes* (1915). Entre 1913 y 1917, el etnólogo alemán Theodor Konrad Preuss se interesó por el arte funerario de San Agustín en el Alto Magdalena; durante la temporada de lluvias se dirigió al alto Caquetá, en el alto Amazonas colombiano, donde tuvo contacto con un grupo uitoto que huía de la compañía cauchera Casa Arana; realizó la primera investigación con cierta profundidad sobre la mitología de esta sociedad, expuesta en su obra *Mitología y religión de los Uitoto* (1921).

Pero, en 1963, solamente existía en Colombia una monografía moderna —en el sentido de un estudio etnográfico intensivo— sobre una sociedad aborigen del Amazonas colombiano; esta monografía, titulada *Los Cubeo*, había sido realizada en 1939 por el antropólogo Irving Goldman, discípulo de Franz Boas y Ruth Benedict.

Reichel descubrió, sobre la base de una metodología de conversaciones con Antonio Guzmán en su oficina en la Universidad de los Andes —y posiblemente le permitió al mismo Guzmán autodescubrir en una especie de reactivación de su memoria—, una cultura fascinante por su complejidad y riqueza simbólica. Al principio, las conversaciones versaron sobre animales, pero poco a poco el universo se amplió a prácticamente todos los aspectos de la cultura nativa. A los dos años de trabajo intensivo, estuvo listo un manuscrito que vio la luz bajo el título *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés* (1968). Antes de su publicación, Reichel recorrió parte de la zona más tradicional de la región del Vaupés colombiano —el río Pirá Paraná, el caño Colorado, entre otros sitios—, corroborando *in situ* las observaciones y testimonios de Guzmán, un indígena que había sido educado por los misioneros e incluso estudiado para hermano lego.

Antonio Guzmán recuerda aún aquel primer viaje con Reichel al Amazonas. En cierta ocasión, cuando estaban en una maloca en el caño Colorado, el profesor lo envió a grabar mitos, cantos y otros materiales en ciertas malocas cercanas. Cuando Guzmán regresó de nuevo, no sólo Reichel había participado en las sesiones tradicionales de toma del bejuco alucinógeno llamado yajé —o ayahuasca, en el sur de Colombia—, sino que era admirado por sus anfitriones como un gran payé.

Algunos le comentaron, quizás en broma, que habían intentado «envenenar» con curare el casabe y carne de este alto y fornido extranjero, pero que ello había sido infructuoso, creándose una aureola de poder alrededor de su persona. Sea como fuere, este ilustre investigador los había impresionado fuertemente como si fuese un gran chamán.

Desana resultó ser un libro realmente maravilloso que puso al descubierto la gran complejidad del mundo de las sociedades «tribales» del Amazonas, hasta entonces percibidas como de menor importancia en el orden de la etnología mundial. No sin razón, el gran antropólogo francés Claude Lévi-Strauss comentó acerca de este libro: «A partir de esta obra la etnografía suramericana nunca será la misma».

Entre los muchos temas allí analizados, el tema del hombre payé –vocablo en *lingua geral*– y su relación con la naturaleza fue un foco de particular interés. El payé –dice Reichel– es un hombre que actúa solitariamente, pero que desempeña un papel mediador con la naturaleza a favor de su comunidad. El poder del mismo se deriva del Sol, el primer payé, que transmitió a sus sucesores la sustancia *vibo*, una sustancia de carácter psicotrópico. Este hombre tiene varios poderes, controla diversas energías luminosas y, en este sentido, es un representante del Sol: «Es una figura Solar, un representante del Creador» (Reichel, 1986 [1968]: 157).

Entre otras propiedades, el payé tiene la capacidad de transformarse en jaguar – el nombre desana *ye'e* significa «jaguar» y está asociado con los conceptos de *ye'eri* = cohabitar, y *ye'eri* = pene—. El jaguar es, entonces, un ser fálico y entre sus instrumentos fundamentales dispone de la lanza sonajera –su verdadero bastón de mando y voz– que tiene también esta connotación. El payé, a través del consumo del yopo (*vibo*), conoce el universo, vuela por el macrocosmos –metáfora que, según Guzmán, significa su desplazamiento en el pensamiento—, domina el trueno y se apropia del cuarzo que aparece donde el rayo ha caído. Asimismo, como el mencionado profesor observó, el payé tiene un cristal del cuarzo cuyo sentido es «pene sol».

Como se ha mencionado, el payé, a través del consumo de enteógenos, penetra en la Vía Láctea y se comunica con Vixo Mahse, el Dueño de los Animales. Entonces, el payé visita la Casa de los Cerros, donde viven los animales, para negociar la cacería con el mencionado personaje e incluso aprovecha la oportunidad para copular con las hembras y reproducir los animales del «monte».

Una de las propiedades fundamentales de estos hombres, como se dijo, consiste en su poder de «transformación», cuya palabra en desana significa «payé-gente-

ROBERTO PINEDA CAMACHO

El poder de los hombres que vuelan

pasar de un lugar a otro». Así, entonces, se puede transformar en jaguar o también en anaconda, en cuyo caso asume la apariencia de un matafrío o exprimidor de yuca brava.

Además del payé, los Tukano tienen otro personaje denominado *kumú*, quien posee en gran medida funciones «sacerdotales»; representa una autoridad, sobre todo moral, vive con su familia por fuera de la maloca y su cargo es aparentemente hereditario.

A pesar de que el payé constituye un actor central a lo largo del libro, Reichel casi no utiliza la palabra «chamán» para designarlo, guardando la nomenclatura vernácula —más exactamente *geral*— del personaje. Cuando trata de distinguirlo del *kumú*, expresa que éste tiene «funciones sacerdotales, diferentes en su esencia de las actividades chamanísticas que desarrolla el payé» (Reichel, 1986: 166).

El texto es, como se mencionó, muy rico en temas, entre ellos el de la relación cazador-presa, el *ethos* fundamental de los Desana. En las conclusiones se advierte que la sociedad desana se encuentra jerarquizada —bajo el lema de «Estructura de la grey»— de la siguiente manera:

Kumú
Payés
Jefes de sibs
Jefes de familia
Jóvenes iniciados
Mujeres y niños de ambos sexos
(Reichel, 1986: 285).

Un segundo esquema presentado en la conclusión organiza el saber según cuatro estados de comprensión del fenómeno religioso; desde el mero «estar», pasando por la reflexión, el conocimiento, hasta concluir en la sabiduría. Los kumús y payés tienen «conocimiento», pero sólo unos pocos entre ellos —sobre todo los kumús— alcanzan la «sabiduría». El nivel de la sabiduría es el de estar «sentado en su banco», el del «Hombre-Sentado». Sin embargo, en la etnografía que el mencionado etnólogo desarrolló en los años posteriores, primó la imagen del payé y se desdibujó en gran medida la figura del kumú.

Sin duda, Guzmán le dio a Reichel las claves para entender los conocimientos indígenas como grados de saberes con diferentes escalas de refinamiento. No solamente era necesario entrevistar a la gente, sino comprender a ese tres por ciento

que alcanza el nivel de sabiduría (Reichel, 1986: 288). Reichel trabajaría ocasionalmente con otro indígena tukano, Manuel Sierra, en la ciudad de Villavicencio, cuya contribución –según Guzmán– sería enfocada a las narraciones de ciertas historias, en particular la de ese ser semisalvaje llamado Curupira.

De otra parte, la escritura de *Desana*, la experiencia con Guzmán y el viaje al Vaupés lo indujeron a orientar parte de su investigación hacia una perspectiva novedosa en la etnografía de la selva: el estudio del contexto cultural de las plantas sagradas.

Es verdad que, ya en la Sierra Nevada de Santa Marta, Reichel había descrito con acierto la gran importancia de la coca y del tabaco en la vida ceremonial como plantas sagradas fundamentales para la vida social. Las mujeres kogui cultivan matas de coca (*Coca novogranatense*) y entregan sus hojas a los hombres, quienes la mascan e intercambian. Cuando un hombre alcanza la vida adulta se le entrega un palillo y un calabacito con cal, denominado poporo, que representa simbólicamente la mujer.

La situación entre los grupos tukano era parcialmente diferente. Los Tukano poseen también una variedad de coca (*Coca ipadi*) que consumen en forma de polvo, mezclada con cenizas de la hoja del árbol de yarumo (*Cecropia*); también poseen tabaco, el cual consumen en forma de cigarro o como una especie de rapé. Pero, asimismo, utilizan otras plantas –yajé, virola, etc.— que tienen propiedades alucinógenas y que producen modificaciones en los estados de conciencia. Se trata de verdaderos enteógenos, a través de los cuales se visualizan los ancestros, se entra en contacto con el mundo de los animales, se perciben ciertas experiencias con los «dioses».

Reichel se percató de la gran importancia de estas plantas para la cultura y redactó un primer ensayo al respecto titulado «El contexto cultural de un alucinógeno aborigen. *Banisteriopsis caapi*» (1969), en donde se destaca, además, su gran importancia para el arte indio. Este escrito, publicado originalmente en la Revista de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Colombia, se reprodujo en varias revistas y publicaciones internacionales y produjo un impacto importante, en una época donde las nuevas generaciones del mundo moderno también empezaban a explorar el mundo de los alucinógenos. En alguna medida, el artículo de Reichel señalaba la importancia de estudiar de forma comparativa el rol de las plantas en diferentes culturas. Constató la uniformidad de las representaciones visuales resultantes de la toma del yajé, lo que llevaría a preguntarse sobre los fundamentos neurofisiológicos de esta experiencia.

Ideas sobre el chamanismo tukano

En 1975, Reichel publicó en inglés su primer gran libro sobre el chamanismo como fenómeno generalizado en Colombia, titulado *El chamán y el jaguar. Estudios sobre las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Aquí sintetizó gran parte de la información etnohistórica, relativa al territorio colombiano, sobre el uso de diversos tipos de enteógenos, y exploró con cierto detalle la experiencia de transformación del chamán (payé) en jaguar y la significación del hombre-jaguar en las culturas aborígenes de Colombia y del Amazonas.

En este libro llamó la atención sobre la gran difusión de la asociación entre chamán y jaguar o espíritus de jaguar, y la posibilidad que tiene aquél de transformarse en felino, incluso después de su muerte. De manera explícita —e influido por Michael Coe y Peter Furst—, asevera que bajo esta categoría se deben incluir «aquellos niveles de especialización esotérica que han de calificarse de sacerdocio»; resaltó el hecho de que con frecuencia en Mesoamérica o en los Andes centrales se daba una integración entre las funciones sacerdotales y políticas, creándose una especie de «realeza felina» o, como se diría después, de «Reyes Jaguares» (Reichel, 1987 [1985]: 52).

Una parte importante de este texto se dedicó a describir el chamanismo tukano y el rol de los enteógenos en el proceso extático. El chamán tukano es un hombre normal, psicológicamente «equilibrado», y no recibe el conocimiento mediante una revelación súbita o una experiencia traumática; ayuda a resolver los conflictos, tiene funciones curativas y es un intermediario —como se ha expuesto ya— con los dueños de la Naturaleza: «Lo que distingue al payé es que es un intelectual» (Reichel, 1987: 112). De otra parte, insiste, no sería posible entender esta cultura sin comprender el uso que hace de sus plantas, particularmente aquellas que podrían denominarse «Plantas de los Dioses».

Ese mismo año de 1975, con ocasión de la entrega que se le hizo de la Medalla Thomas Henry Huxley, por parte del Royal Anthropological Society del Reino Unido, el profesor Reichel sintetizó lo que sería su modelo de la cosmología tukano, en su conocido e influyente ensayo «Cosmología como análisis ecológico» (1976), recopilado recientemente en su obra *Chamanes de la selva pluvial* (1997), que reúne gran parte de sus ensayos sobre el chamanismo tukano.

Según su punto de vista, los Tukano conciben el universo como una sistema energético relativamente finito, con fuentes de energía provenientes del sol y de la luna que se reciclan de forma permanente. Al cazar, los hombres succionan la energía de los animales, la cual deben compensar de diversa manera, entregando

incluso niños u otra gente. Los animales son, por otra parte, un tipo de gente con su propia casa o maloca, o casa colectiva, localizada en el interior de los grandes cerros. Una danta, por ejemplo, cuando llega a la maloca de los animales, se quita su vestido de danta y asume una apariencia similar a la de gente. La función del chamán es negociar el intercambio con el Dueño de los Animales, manteniendo un relativo equilibrio, aunque la intervención de los chamanes durante los rituales es fundamental para que los animales se reproduzcan. En realidad, sostiene Reichel, la cosmología tukano es una forma de análisis ecológico, de manera que la religión es funcional con la conservación y reproducción del medio ambiente.

Bajo esta perspectiva, el chamán es un ecólogo, una de cuyas funciones es la «gestión» y «conservación» de los recursos de la selva; su punto de vista se expresa en metáforas que dan cuenta de los diferentes niveles de funcionamiento del paisaje, de los diferentes ecosistemas y del cosmos.

La preocupación por el estudio de los «alucinógenos» entre las tribus de Colombia es, sin duda, anterior al mismo Reichel. El descubrimiento del uso del yajé se atribuye al gran botánico inglés Richard Spruce, quien en 1850 ascendió el río Vaupés, en el contexto de su estadía durante 14 años en el Amazonas. Los antropólogos Koch Grünberg y Irving Goldman, ya mencionados, también registraron su uso pero sin profundizar en su significación cultural. En el contexto colombiano, en 1920, ciertos médicos —como Guillermo Fischer— describieron sus efectos y resaltaron su importancia. Algunos misioneros capuchinos —entre ellos el ilustre Marcelino de Castelví— también se interesaron en su estudio, así como el profesor José de Recasens y su esposa Rosa Mallo, quienes realizaron un trabajo pionero sobre el uso del yajé en el Putumayo.

Sin embargo, el gran etnobotánico de estas plantas sería Richard Evans Schultes, quien dedicó gran parte de su prolífica vida a recogerlas y clasificarlas, con la ayuda de importantes colaboradores, curanderos, «taitas» y chamanes del valle de Sibundoy y de otras regiones del Amazonas.

Su sensibilidad a los conocimientos botánicos indígenas lo llevó a reconocer la gran importancia de dichas plantas para los indios y a proponer que, a través de las mismas, ellos tenían una experiencia de la divinidad. Sin duda, Schultes fue un apoyo importante para el profesor Reichel, quien de todas formas tuvo el mérito de haber explorado con detalle las implicaciones culturales de su uso. Desde esta perspectiva, Reichel llamó siempre la atención sobre la necesidad, para comprender los procesos culturales y simbólicos de las culturas amerindias, de establecer su conexión con la fisiología de las plantas y la neurofisiología.

A finales de los años sesenta, igualmente, diversos investigadores –entre ellos Jean Langdon— describieron con detalle los sistemas chamánicos de los Tukano occidentales. Años más tarde, los antropólogos e investigadores Carlos Pinzón y Michael Taussig, Rosa Suárez, Gloria Garay, María Clemencia Ramírez y Fernando Urrea, entre otros, describieron y analizaron las redes de curanderos populares que desde el alto Amazonas y el valle de Sibundoy se irradian por toda Colombia, y en cuya práctica el uso del yajé y de ciertas daturas es central.

La experiencia con el yajé

Los Desana del Vaupés consideran que el universo tiene dos grandes dimensiones, una visible y otra invisible, las cuales se encuentran interconectadas. La cultura tukano hace un intento por dar sentido a las dos dimensiones, en cuanto que «todo lo sensorialmente perceptible tiene, además, un significado en la dimensión mental-psicológica».

Para lograr esta interconexión, la gente desana cuenta con diversos mecanismos, en particular el consumo de alucinógenos, específicamente del yajé (*Banisteriopsis caapi*). Durante la experiencia alucinatoria, el tomador de yajé, guiado por el chamán, regresa al útero materno –representado en la olla del yajé– y se reencuentra con los ancestros. Cuando «despierta» de su trance, realmente «renace» y, con el apoyo de la voz del chamán, graba su experiencia vital.

Nuestro connotado investigador distingue dos fases en la experiencia alucinatoria. Durante la primera, las representaciones visuales están dominadas por sensaciones independientes de la luz externa, las que denomina fosfenas, fundamentadas en mecanismos neuronales. En la segunda fase, se observan representaciones más influidas por el contexto cultural y que corroboran la historia y las bases de la cultura.

Durante la toma de yajé y otras plantas, se perciben diversas figuras, colores, motivos iconográficos que los indios plasman en sus representaciones pictóricas; también se escuchan cantos, música, etc., que dan origen a nuevas expresiones artísticas en la comunidad. Estas visiones se representan en los dibujos que decoran las paredes exteriores de las malocas, en cortezas con diferentes fines y, también, en las numerosas figuras de petroglifos y en el arte rupestre de la zona. En realidad, como Reichel lo señala en *Beyond the Milky Way* (1978), los Tukano decoran gran parte de sus objetos –canastos, ollas, bancos– con motivos recurrentes que tiene esta fuente y cuyo sentido es relativamente conocido –la transformación–. Tales motivos constituyen un sistema de comunicación visual de gran interés.

El pensamiento chamánico como metáfora

Durante las décadas del 70 y del 80, gran parte de esfuerzo del profesor Reichel se concentró en el análisis de sus largas horas de grabación referentes al mundo tukano y, particularmente, a la sociedad desana. Con la ayuda de Antonio Guzmán, tradujo muchos de estos textos y profundizó sobre el chamanismo tukano, poniendo de relieve la importancia de los múltiples sentidos del concepto de «energía» para los Desana y su cosmología. Por ejemplo, en su artículo «Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energía cromáticas entre los Desana», publicado en 1978, Reichel sostiene que estos indígenas conciben al universo «conformado por seis líneas rectas que encierra un espacio hexagonal, en que se conectan seis turis, expresión que puede glosarse como “sistemas” o “dimensiones”» (Reichel, 1997 [1978]: 38-39). Por fuera del hexágono, se encuentran el Sol y la Luna, que emiten diferentes tipos de energía y que son, a su vez, representaciones del padre Sol y su Hermana la Luna, las cuales simbolizan a su vez la Luz y la Oscuridad. Estas energías, calores y luces se reflejan en diferentes variaciones del espectro cromático; el blanco, el amarillo y el rojo, con sus diversas tonalidades, son la expresión básica de estas fuerzas fundamentales del cosmos.

Dichas energías y colores son empleados de forma compleja, por parte de los chamanes, para la interpretación del mundo y en los diferentes procedimientos terapéuticos, ya que la enfermedad es percibida como un desequilibrio de las energías, es decir, de las energías cromáticas:

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 uhuri, literalmente, “chamán absorbe”, pero con el significado aquí de detectar; el verbo uhuri, además, está estrechamente relacionado con eheeri, “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 (Reichel, 1997 [1978]: 53).

En el mismo artículo, destaca la importancia de los olores y de los sabores en los sistemas clasificatorios de los Desana, hasta el punto de que un desana define lo que un ser es a través de las preguntas: ¿Qué color tiene? ¿Cuál es su olor? ¿A qué sabe?

Entre otros de sus ensayos de este período, el escrito «Cristales de roca de los chamanes desana», del año 1979, constituye un extraordinario estudio del sentido

y uso del cristal de roca típico de los chamanes; resalta la importancia de la figura hexagonal y su función de modelo para diversos campos del universo indígena. Los chamanes luchan entre sí de forma imaginaria, como si cada uno se encontrase contenido entre su propio cristal a manera de escudo. Durante esta disputa, no se debe presentar un flanco plano sino «la arista vertical donde se encuentran dos facetas adyacentes». El espacio hexagonal constituye, de otra parte, un modelo del territorio, y connota, fundamentalmente, ideas de transformación.

El chamán —reitera en su ensayo sobre geografía chamanística en 1981— tiene una representación hexagonal del territorio y de su dinámica y, en consecuencia, a través de sus acciones o de otras actividades rituales contribuye a su manejo y conservación.

El proceso de comprensión del chamanismo desana se convirtió cada vez más en un esfuerzo hermenéutico, en donde Reichel invirtió su experiencia en traducir e interpretar los diferentes sentidos expresados en un ensalmo, en un relato, en una oración, etc. Los textos fueron traducidos de forma interlineal y comentados los diferentes niveles de semántica o redes metafóricas. La criba del sentido se fundaba también en las ideas del mismo investigador, para quien el simbolismo tukano tenía un fuerte contenido sexual. Reichel permaneció siempre fiel a una especie de interpretación freudiana de los símbolos, en los cuales veía en gran parte la manifestación de los deseos reprimidos o una simbología sexual. De cierto modo, imponía —según Guzmán— esta forma de interpretación a sus datos.

Asimismo, este proceso lo llevó a interesarse cada vez más por la relación entre antropología, biología y psicología. En sus propias palabras: «Pienso yo que se debería trabajar más y más en las zonas más fronterizas del saber. Estas zonas son aquellas en que la antropología limita con la biología, con la psicología, con las ciencias naturales, como la botánica, la zoología, la ecología y demás... Estudiar la vida en sociedad, la vida sociopolítica, no es suficiente; sería una limitación demasiado estrecha de la gama de los fenómenos culturales a investigar...» (Reichel, 1990: 10).

Arqueología y chamanismo

El interés de Reichel por el estudio de la iconografía y el arte indígena data de sus primeros años de antropólogo. En 1944, como se mencionó, elaboró con doña Alicia Dussán, su esposa, un detallado trabajo sobre las urnas del Magdalena medio, donde describe con detalle sus formas y tipología: un primer gran grupo estaba representado por urnas que de por sí conforman un cuerpo humano, cuya cubierta representa un rostro humano; el segundo grupo consiste en urnas en

cuyas tapas se encuentra un conjunto de representaciones de hombres y mujeres sentados en pequeños butaquitos zoomorfos.

En los años siguientes, los esposos Reichel recopilaron y estudiaron la «cultura material» de diversos pueblos indígenas de Colombia, que hoy en día forma parte de la colección etnográfica del Museo Nacional y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Su famosa monografía sobre los kogui, ya mencionada, contiene un capítulo titulado «Cultura Material y Tecnología», donde describe con detalle la casa, la cestería, los tejidos, etc. Este libro también dispone de otro capítulo titulado «Estética, recreación y contacto social», en el cual se analiza, desde esta perspectiva, el baile, la oratoria, las formas de comunicación, el uso de la coca y del tabaco, entre otros aspectos.

En este libro no sólo se describen los artefactos y sus diversas actividades, sino que hay un interés, ante todo, por penetrar en el sentido de las mismas. Por ejemplo, con relación a la coca nos informa:

El ideal kogui sería no comer nada fuera de coca, abstenerse totalmente de la sexualidad, no dormir nunca y hablar toda la vida de sus “Antiguos” es decir cantar, bailar y recitar... El calabacito se entrega al joven durante la ceremonia de la iniciación y se le indica que este pequeño recipiente representa a una mujer. El joven se “casa” con esta “mujer” durante esta ceremonia y perfora el calabacito en imitación de la defloración femenina. El palillo en cambio representa el órgano masculino... Todas las necesidades de la vida, toda la inmensa frustración se concentra así en este pequeño instrumento que para el kogui significa “comida”, “mujer” y “memoria” (Reichel, 1985: 90).

Décadas más tarde, el mismo autor dedicó algunos de sus mejores ensayos al estudio de la significación de los templos y del telar en la vida de los kogui. En su ensayo «Templos kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado» (1977), destaca la existencia de diferentes tipos de templos, manifestada en sus tipos de construcción, artefactos y actividades ceremoniales.

El templo representa el cosmos: «Este es mundo. Aquí hay de todo, de todo», decía al respecto un mama o sacerdote kogui. Su forma cónica simboliza el universo y se proyecta hacia el mundo inferior de una forma invertida. Es a la vez, como se ha comentado, el cuerpo de la Madre Universal, su útero. En el ápice del mismo, se encuentra suspendido un sencillo objeto que representa el cordón umbilical, de manera que los que viven en su interior están íntimamente

conectados con la Madre. El templo es el «telar del sob» donde éste teje la vida cuando su luminosidad se mueve a través del año entre los cuatro fogones principales. Este lugar es también un observatorio astronómico, que sirve a los sacerdotes para establecer el calendario y organizar la vida social y las actividades agrícolas y ceremoniales.

Reichel enfrenta sus trabajos arqueológicos con una perspectiva similar; le interesa el sentido de los artefactos que encuentra en su registro arqueológico. En sus excavaciones en Momil, una localidad situada alrededor de la Ciénaga Grande, en el Bajo Sinú al norte de Colombia, Reichel y Alicia Dussán descubrieron un sitio formativo en el cual se ponía en evidencia el paso de una agricultura de tubérculo (yuca amarga: *Manihot sp*) a una sociedad basada en el maíz –Momil I y Momil II—. Asociada a este sitio existía una gran cantidad de pequeñas figurinas en cerámica, que expresaban diversos motivos –banquitos, jaguares, mujeres, etc.—. A este respecto, en 1961, Reichel escribió un ensayo seminal sobre el significado y funciones de estas figurinas titulado «Anthropomorphic figurines from Colombia: their magic and art», en el marco de una de las publicaciones más importantes sobre el tema, editada por S. Lothrop: *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology* (1961). Basado en la etnografía de los cuna del Golfo del Darién y de los embera del Pacífico colombiano, postuló su función curativa o su rol en rituales, en el contexto de una actividad chamánica. Los chamanes chocoes (embera), por ejemplo, sientan sus pacientes en pequeños butaquitos zoomorfos y disponen sus figurinas de madera –que representan sus espíritus auxiliares– a su alrededor; con frecuencia, las esculturas de madera, una vez utilizadas, son desechadas y se convierten incluso en juguetes de los niños.

Casi veinte años después, retorna en su libro *Arqueología de Colombia* (1986) a este tema y nos dice:

En Momil encontramos 1.700 fragmentos de figurinas antropomorfas, y es ésta la primera vez que se halla un tal complejo en un contexto arqueológico total, pero es muy posible que el uso de figurinas date de épocas muy anteriores... (Reichel, 1997: 105-106).

Aunque podrían tener como función propiciar la fertilidad, Reichel reitera que se trata sobre todo de artefactos utilizados en «ritos de curación»:

Con alguna frecuencia estas pequeñas efigies humanas representan mujeres embarazadas, o personas con impedimentos o anomalías físicas; hay jorobados, caras con ojos llorantes o personas que se agarran la cabeza con ambas manos (...) Una vez que estos objetos hubiesen llenado su

función del momento, ellos fueron descartados en la basura, manufacturándose nuevamente con ocasión de cada ritual (Reichel, 1997: 106-107).

En este mismo libro, regresa sobre la significación de las figuras sedentes del Magdalena medio ya mencionadas; anota que, en el conjunto de las urnas, las del primer tipo, es decir, aquellas que representan el cuerpo humano, significan el regreso al útero y el simbolismo del renacimiento del muerto. En el segundo caso, aquellas cuyas tapas contienen una figura sedente, ésta representa un chamán en una posición ritual: «No cabe duda que en el arte funerario del Magdalena medio se destaca un fuerte elemento chamanístico» (Reichel, 1997: 164).

En 1964, Reichel emprendió el estudio de la cultura agustiniana del alto Magdalena de Colombia. San Agustín, como se sabe, es famoso por su estatuaria en piedra, que con frecuencia representa figuras que tienen grandes colmillos. En 1972, publicó un ensayo de interpretación sobre dicha cultura, resaltando la significación de gran parte de su estatuaria, en la que veía, sobre todo, el motivo del Hombre-Felino, el cual interpretaba en el marco de la asociación chamán-jaguar.

Allí destaca la recurrencia del motivo felino en Mesoamérica. En algunos casos, el felino era una especie de «monstruo» con grandes poderes o el chamán tenía atributos felinos. En el caso de la América intermedia, el motivo felino se encontraba también ampliamente extendido en datos etnohistóricos como en las fuentes etnográficas páez, koguí, tukano, entre otras. Entre los páeces, por ejemplo, el chamán se puede convertir en trueno; el chamán «malo» se transforma en jaguar para robar o comer a la gente o a sus rebaños. Con base en estos y otros datos, pensó que los motivos felinos presentes en San Agustín condensaban un conjunto similar de ideas, posiblemente en este caso también inducidos por plantas alucinógenas.

Una gran parte de los hombres con colmillos «felinos» transmite la idea de fertilidad y de procreación, conceptos que implican conflicto y agresión, propiedades opuestas condensadas en la figura del jaguar.

Aunque la experiencia arqueológica de Reichel se concentró en las sociedades del litoral en el estudio del formativo colombiano, esto no impidió que se formase una visión global del desarrollo histórico de las sociedades prehispánicas de Colombia. En 1964, en su libro *Colombia: Ancient Peoples and Places*, sostuvo que la región caribe fue el epicentro del formativo colombiano, a lo cual sucedió, entre otros procesos, la colonización del interior de los valles interandinos facilitada