
FERNANDO URBINA RANGEL

Kai nagima

El lugar que nuestros padres endulzaron
con su palabra hecha obra



Tres documentos. Tres círculos concéntricos. El más amplio, el mito que da cuenta de la creación de la Panamazonia; el intermedio, la crónica de cómo se humaniza un gran territorio tribal, vertebrado por uno de los afluentes principales del Amazonas; y el más puntual, el relato mítico que habla de la aparición de Guaimaraya, la raudalera localizada arriba de Araracuara, sobre el curso medio del Kaamani –el Caquetá–, Río-de-amanecer...

INTRODUCCIÓN

Un ámbito ideal para corroborar a escala menor la *Hipótesis Gaia*, tan agudamente expuesta por Lovelock, lo constituye ese inmenso ser que llamamos Amazonia. El planteamiento en cuestión propone considerar al planeta Tierra como un gigantesco organismo vivo que se autorregula. No obstante mantenerse el autor de tal propuesta atento a expurgar del texto todo aquello que esté “infectado tanto de antropomorfismo como de teleología” (: 10), no podremos menos que encontrar en él viejas resonancias míticas, místicas y románticas las cuales, por serlo, no invalidan el aserto; por el contrario, le confieren más plenitud en el juego de las significaciones toda vez que somos, para bien o para mal, “la medida de todas las cosas” (Protágoras). Los mitos constituyen el resultado de un esfuerzo creador de sentido mediante el cual dimensionamos (¿reducimos?... ¿ampliamos?...) a escala del hombre la desmesura del mundo y de la vida. También ha sido el desvelado intento de la filosofía, y de la ciencia, por supuesto.

En el libro I de la *Metafísica* (982b18-19), Aristóteles nos dice que “el amante del mito (*philomythos*) es en cierto modo filósofo (*philosofos*), ya que el mito se compone de maravillas (*thaumasia*)”. Líneas arriba el Estagirita ha afirmado que “el sentir admiración (*thaumazein*) ha sido siempre, tanto al principio como ahora, lo que movió a los hombres a filosofar”. En esto el Filósofo seguirá puntualmente al Griego,^{1(*)} quien en su diálogo *Teeteto* (155 d) dirá que estableció bien la genealogía quien tuvo a Iris (la Filosofía) como hija de Thaumate (la Maravilla). A su turno, místicos y románticos nos dirán que cuanto más profundamente seamos subyugados por algo y quedemos alelados, suspensos en el trance extático, *entusiasmados*, tanto mayor será la hondura y fortaleza de la pregunta que se forja como correlato necesario del asombro.

Esa capacidad de asombro no es privativa de una raza, cultura o clase social particular. Radin (: 236) nos ha mostrado que en todo conglomerado humano hay dos estirpes de hombres: unos, al estar regidos por el inmediatez de las necesidades, resultan sólo pragmáticos; otros, los menos, además de hacer lo propio de la mayoría, van siempre más allá de la satisfacción de la necesidad puntual, superando la práctica repetitiva. Se asoman por fuera de lo ya visto. En estos últimos las preguntas nacidas de sus asombros llegan más hondo y más lejos, tanto que en algunas culturas, sobre todo en aquellas que muestran una aguda pirámide social –y extreman la especialización de los oficios– se hace del sólo especular una profesión que da altos rendimientos intelectuales,

* Ver notas al final del artículo.

pero termina por pagar un tributo que consiste en perder el vínculo con el cosmos; éste terminará por verse como ajeno al destino del hombre.

En la antigua Grecia, la actitud de cierta intelectualidad adscrita a la oligarquía mantenía la esencia de la vieja división tripartita indoeuropea:² sacerdotes (sabedores), guerreros y agricultores. La repulsa a la sencilla y cotidiana actividad manual –asunto de inferiores y/o vencidos– vista como contraria a las artes del espíritu (*liberales*) y a las de la muerte (guerra), nos llega de rebote a los abyayalenses³ a través de los colonizadores europeos.⁴ No es raro, pues, que en las sociedades mestizas, herederas de los prejuicios de los conquistadores, se le reconozca sólo hasta hace muy poco tiempo al aborigen vencido la capacidad de alta teorización, acabadas realizaciones estéticas, manejo apropiado de los entornos naturales y aptitud ya no sólo de autogobernarse sino de gobernar;⁵ esto ocurre a escasas décadas de haberle *permitido* al indígena detentar el derecho a también poseer un alma racional.⁶

En lo que más difieren los pensadores amazónicos de las opiniones de algunos de sus colegas griegos tardíos es en aquello de considerar la filosofía como la búsqueda de un saber netamente especulativo, sin inmediatos fines pragmáticos;⁷ quizás porque los abuelos indígenas que dedican su vida al saber no ven en el trabajo corporal un obstáculo para pensar, sino un acicate para el mismo. Esto los lleva a dar decidida importancia a lo sensorial, a tal punto que, por ejemplo, los aromas llegan a constituir un lenguaje (código) mediante el cual algunos dioses les hablan a los hombres, revelando la esencia de las cosas, sobre todo las de aquellas que más importan: los alimentos.

Menudean entre los sabedores amerindios diversos tipos de técnicas y sustancias (enteógenos)⁸ para lograr *estados de maravilla*, los éxtasis. También los griegos los encontraban en los vetustos y venerables ritos (misterios) eleusinos, trance colectivo en que los *mystai* –los sujetos que estaban en proceso de iniciación– con la ayuda de sustancias entusiasmantes llegaban a percibir ante sus ojos asombrados la materialización de una espiga de cebada (Ruck: 78);⁹ algo en extremo concreto, cotidiano, tan inmediato y pragmático que es alimento y semilla. De aquellas experiencias extáticas bien pudieron haber partido las más finas conceptualizaciones de los fundadores del pensar occidental:¹⁰ el alma simiente, la caída en la materia, la transmigración, el mundo ideal, el verdadero, contrario a este en que se agitan los hombres y donde sólo se perciben sombras; allí los filósofos terminarán por ver la muerte como un ideal liberador en que el alma inmortal rompe sus ataduras con lo deleznable e imperfecto, con todo aquello que tiene que ver con lo sensorial.¹¹

El pensador amazónico es quien da ese *plus*, ese algo más que lo hace jefe, sin que deje de hacer lo propio de cualquier hombre: talar el bosque,

cazar, pescar, recolectar, construir la vivienda, amar, educar la prole, curar, guerrear, brujear, hacer alianzas, cantar, bailar... sólo que lo hace mejor, con mayor impecabilidad que los otros y es capaz por sobre todo de darle un sentido radical a su propio hacer y al de su gente enmarcando la actividad, por nimia que sea, en el saber sagrado que todo lo constela. Así se constituye en el cuidador: el que tiene cura de todo. Y es aquí donde se trasluce su profunda capacidad de teorizar, tan apareada con la actitud holística. Este quehacer especulativo se manifiesta en la búsqueda de las causas y principios más generales, más remotos, más enmarcantes, que son, en el creador de mitos (*mythopoiós, mythoplastés, ráfuema*)¹² los que aluden a orígenes, cuando las cosas tuvieron la fuerza de ser primeras, plantándose donde sólo había ausencia.

Para el *nimáirama*, el sabio entre los uitotos de la Amazonia colombo-peruana, el momento mitopoético tiene su hora y su sitio.

No son muchas las culturas cuyos miembros hacen cada noche una referencia expresa a lo absoluto, radicado en los orígenes, dándole de esta manera sentido global a la cotidianidad. La sociedad de consumo, que avasalla toda intimidad, atenta de modo preferente contra el recogimiento y la sombra. Por fortuna, todavía, entre muchos grupos indígenas amazónicos es costumbre reunirse por las noches en la maloca, la gran casa comunal,¹³ alrededor de su dueño y sostén, el abuelo sabedor, el hombre que medita, *el que está sentado*,¹⁴ quien al reposar sobre el banco ritual en el coqueadero,¹⁵ es visto como el invisible poste central por cuya columna vertebral circula la fuerza cósmica que se hace palabra en sus labios, y obra en sus manos y en las de la gente que está a su minucioso cuidado.

La maloca, donde ocurre el diario ritual del mambeo, es una representación del cosmos visto en su doble dimensión: como estructura, por cuanto en sincronía repite a escala arquitectónica la forma del mundo;¹⁶ como génesis, porque diacrónicamente las acciones que dieron lugar a la construcción, y las que en ella ocurren, retrotraen la cosmogonía. Espacio y memoria hechos a la medida del hombre. Así, quienes la habitan sienten que están rodeados de totalidad.

Mediando la tarde, el varón cosecha con parsimonia¹⁷ una canastada de hojas de coca y recoge una buena porción de hojas secas de yarumo. Lo cultivado y lo silvestre son llevados a la maloca para su transformación. Allí se tornarán palabra.¹⁸

Al final de la jornada de trabajo, en la penumbra de la maloca, se van consumiendo las voces del trajín doméstico. Avanzando la noche, sólo se percibe el murmullo y los cuchicheos apagados de los niños y de las mujeres, tendidas en las hamacas, distribuidas alrededor de los fogones familiares que abrigan, pero no iluminan; es el sitio de la mujer, donde despliega su activi-

dad transformadora de los alimentos y cuida la prole. Ella es la imagen del origen sombrío. Ella, en su función maternal, será a perennidad el soporte inmediato y particularizante de la vida. El accionar alimentario de la mujer hará posible al varón expandirse en el rito totalizante, que trasciende pero requiere lo inmediato en que la hembra se agita. Para ellas que son vitalidad pura, fuerza original en los lindes del caos, está vedado el coqueadero, el lugar masculino por excelencia, el lugar donde impera *su orden*,¹⁹ el ámbito del conjunto donde lo disperso se reúne y ubica mediante la palabra. La abuela permanecerá en una silenciosa vigilia oyendo las voces que se elevan desde el lugar del discurso. La anciana será el nexo entre el saber y consejo de los varones y las otras mujeres, quienes al despertar la interrogarán sobre el tema abordado.

Los hombres hablan. Comentan los sucesos del día. Al fondo de la parla se perciben los rítmicos sonidos que produce el batir las hojas de coca, mientras son tostadas a fuego lento sobre el gran tiesto de barro cocido. Luego, el sonido de fondo será el golpeteo del pilón en el mortero de madera, donde las hojas tostadas son reducidas a polvo. Después de revolver lo pilado con las cenizas de las hojas secas de yarumo y de cernir la mezcla, el abuelo degusta el resultado. Uno a uno, todos los hombres reciben su primera porción. Acompañan el mambeo con la ingestión del tabaco sagrado. Frío, calmado es el corazón del hombre que medita y su palabra será dulce.²⁰

Se va haciendo silencio. La palabra del dueño de maloca inicia su vuelo desde el sitio en que la luz del candil multiplica las sombras, iluminando débilmente el semicírculo en que los hombres, sentados en sus banquitos o en cuclillas, escuchan la voz que viene de antigua; ésta brota de otro fondo oscuro, el del recuerdo de la especie y de la etnia encarnado en el abuelo. Así la penumbra originante fundamenta y entorna la palabra iluminada. Al amanecer, lo recordado, lo discutido y aconsejado cobrará forma en la acción de las gentes... igual que en el mito cosmogónico que narra cómo la Madre Primordial, toda oscuridad, murmullo y germen, dará origen y sentido al Padre, quien a su turno entregará al Hijo las palabras para que éste las interpole como obra, como mundo, como cosmos humanado.

El abuelo permanece solo, en silencio, todavía un buen rato. Es el último en retirarse del coqueadero. Todo él es memoria, oído, olfato, tacto. Todo él es acecho, presto a dejarse invadir por lo insólito. Su cuerpo-mente se extiende llenando los rincones de la maloca, se desborda fuera de ella, cubre la selva y el río, llega hasta las grandes moradas de los hombres que atentan contra la forma de vida de la gente india, se conecta con los otros abuelos sabedores y con su concurso cuida la Amazonia —el maravillante don de la divinidad—, se proyecta a las estrellas, se abre a todos los signos de este inmenso código que es el

mundo. Retorna de sus viajes de pensamiento y, recogido y silente, espera la señal en la posición fetal que adopta su cuerpo al sentarse en el banquito –sede de la palabra sagrada–, cerca de la cavidad donde se queman las hojas del yarumo, útero de la Madre maloca, donde cada noche simbólicamente él mismo es reengendrado y reengendra a su pueblo.

En la maloca penetra un airecillo fresco y se percibe una fragancia de frutas. El abuelo siente la presencia de la Madre que le habla con aromas. De allí sacará la fuerza para seguir orientando, corrigiendo, cuidando a su clan y a su entorno. Sólo las palabras que surgen de grandes silencios tienen consigo todo el poder, incluso la fuerza para superar la muerte, esa que es vista como un tener que irse. El abuelo sabe que si es impecable podrá quedarse, al término de sus días como hombre, transformado en jaguar, como cuidador del territorio y de su gente. Así, la muerte no aparece como huida; es la posibilidad de una permanencia totalizante, y útil.

EL ÁRBOL DE LA ABUNDANCIA -MITO DEL ORIGEN DE LA AMAZONIA

Entre las poblaciones aborígenes sobrevivientes a la catástrofe de la conquista y colonización de la Amazonia a partir del s. XVI, el mito más difundido acerca de su forma y funcionamiento presenta a esta inmensa y compleja región como un gran árbol cuyo tronco es el río-mar, las ramas están conformadas por sus innumerables afluentes y las hojas fungen como selvas. La imagen a su vez está tomada de la ceiba, el organismo arbóreo más gigantesco de los bosques del trópico húmedo, cuyo grosor no tiene rival y su colosal altura lo hace destacarse sobre el dosel del bosque.

La reflexión indígena subyacente en esta imagen arbórea, fiel a la lógica de lo concreto, presenta a la Amazonia como un organismo, como un inmenso ser vivo. La ciencia moderna nos dirá que conforma un prodigioso conjunto de interacciones, las más finas según parece en la historia natural. Es el ámbito en que la vida a nivel planetario ostenta su mayor diversificación, su más grande y refinada inventiva, a tal punto que las selvas del trópico húmedo medran no a fuerza de la fecundidad del suelo, que es en extremo pobre, sino a partir de autorreciclarse; de esta manera resultan la más sofisticada de las *invenciones*.²¹

Son muchas las variantes del relato en cuestión. Algunas se emparentan con las versiones del mito presentes en culturas extraamazónicas, en las cuales los ríos que vertebran los territorios ancestrales son también equiparados a grandes árboles. No es ilusoria la importancia dada al árbol. Por una parte es un ser que permite desencadenar inúmeros pensamientos, toda vez que su estructura y funcionamiento se pueden cargar de fecundos simbolismos: hunde sus raíces en lo oscuro de donde procede toda auténtica fuerza, aquella que



sustenta, no la que domina cerniéndose; su tronco se yergue en el mundo de los hombres compartiendo su destino, y su copa se proyecta hacia el cielo esplendente al que toca con sus ansiosos dedos verdes. Conjuga los tres ámbitos del mundo. Equivale al mundo. Por otra parte, la importancia del árbol en el desenvolvimiento de la especie humana y de la cultura misma es fundamental. En algún momento el antepasado arborícola del hombre se balanceó en sus ramas. Lo era todo: sendero, alimento, refugio, juego. Se desprendió de él como un fruto para colonizar los campos abiertos, liberando las manos y oteando horizontes más anchos, irguiéndose... Con el andar del tiempo alguien dirá que el verdadero hombre ha de morir de pie como los árboles. Bien pronto en la evolución de los homínidos los leños serán determinantes como instrumentos inmediatos y posteriormente –en el lento andar de la invención de la cultura y del hombre– como materia prima de los utensilios más elementales, y luego de los más y más sofisticados o complejos... atlatl... bumerán... arco y flecha para clavarse en lo distante, para ser en la lontananza, para trascender lo inmediato, y por esta senda llegar a crear hasta dioses que divinizan al hombre y lo hacen ser más allá de tiempos y distancias.

El mito que se transcribe a continuación me fue narrado en varias oportunidades por José Octavio García, quien lo había recibido a la vez de su padre, el gran sabedor don José García, de la Nación Muinane. Fue en witoto la lengua en que se transmitió inicialmente y no en la propia de don José, por cuanto la uitotización de la cultura muinane ya está muy acelerada y muchos hijos de varones de esta etnia terminan por aprender la lengua materna (generalmente el witoto) por razones de dominancia [witoto: idioma; uitoto: etnia o nación]. El abuelo don José manejaba con fluidez varios idiomas indígenas, entre ellos el witoto. La traducción de este mito²² y de muchos otros por obra de José Octavio –fiel al legado de su padre– obedece al propósito de hacer asequible aspectos fundamentales de su cultura ancestral a un público *blanco*; el objetivo es que éste, al conocerla, la respete. Me he permitido reelaborar un tanto la prosa. Para comodidad en la lectura he dividido el relato de Moniya Amena²³ en seis apartes.

El amor secreto

Bella es Monaya Tiriza, la hija del cacique Jurama. Muchos jóvenes la pretenden pero todos son despreciados. ¿Por qué razón? Ni el propio padre, con ser tan sabedor, sabe la causa.

Y es que Kuio Buinaima, el Dios-lombriz, la ama, y ella a él. El Padre-de-la-abundancia²⁴ es el amor de la bella.

En la noche cómplice, cuando la sombra ampara el secreto, llega el dios en forma de lombriz, y la vida se hace fruto y crece en el vientre de la ya no doncella.

—¡Aaaay! —gime la madre: —¿Quién es el causante de la preñez de mi hija? ¿Cómo burló mi vigilancia?

—¡Ah! —murmura cada pretendiente—: si el sí me hubiera dado, su hijo tendría padre; todo sería claro y bueno.

Y la palabra hiriente, hierde.

El padre, entonces, convoca a los jóvenes ansiosos y pregunta:

—¿Quién deshojó la flor de la doncella?

Nadie se muestra. El padre, avergonzado. La madre, avergonzada. La mirada no encuentra la mirada. Quizás el tiempo traiga algo de luz.

Cuando el dios se va

Un día, al clarear, la madre escucha la cantarina charla de los pájaros. Bien sabe que entre ellos están los pretendientes, los despreciados. Chismorrear, envidiosos, dando pistas. Es cuando la vieja decide dar con el culpable. Entonces busca, busca, busca...

—¡Vete por agua! —dice a Monaya Tíriza y le da un cernidor para traerla y así aumentar el tiempo de la búsqueda. Barre el aposento levantando cada cosa... Busca... busca... busca por toda la gran maloca. Pasa por debajo de la hamaca; llega al fogón y levanta la esterilla en donde se sienta la hija. Debajo hay un hueco. De él brota un aroma de frutas y al poner atención va descubriendo el rostro de un hombre que sonríe.

—¡Ajá! —exclama. —Aquí está el culpable.

Ya retrocede la madre. Ya calienta agua mientras la joven trata inútilmente de traer el encargo. Ya derrama el líquido hirviente en el hueco en donde el dios se esconde.

Kuio Buinaima muere, pero no desaparece. ¿Acaso un dios puede deshacerse? Se oculta. Los dioses siempre buscan la penumbra. Se va al fondo, a las sombrías raíces de la tierra donde reside toda fuerza, fábrica oscura, vientre del que surge lo que existe.

Muy satisfecha queda la mujer, ignorante del mal que causaría. Entonces, le ordena a Monaya Tíriza:

—¡Toma un cántaro y trae agua!

Al regresar, la que está encinta descubre que Buinaima se ha ido. La ausencia del amado va labrando en su rostro la tristeza. Pero esa noche sueña, y él le dice:

—Calma, muchacha. Deja ya tu amargura. Yo soy Kuio Buinaima, el Dueño-de-las-buenas-cosechas. Pensaba traerles la abundancia y mira: cuando hablaba a tu madre, me ha quemado. Me he ido a lo profundo. Ya nada medrará sobre la tierra; pero tú no estarás mal; nuestro hijo tampoco. En la que-

brada descubrirás espumas. ¡Recógelas y tráelas! Son alimento bueno, pero sólo han de ser para ti, no para quienes desoyeron mis palabras y despreciaron mis dones.²⁵

Diciendo esto el dios se marcha y con él se lleva la esencia de las muchas cosechas. Ya no hay más yuca, alimento el más propio de los hombres que construyen malocas y que bailan, ni el amarillo caimo salpica con su luz la fronda verde, ni el umarí perfuma el aire de la siesta, la maraca no deja ver su carne amarillenta, la uva caimaron y el cucuy no endulzan más las horas del reposo, ni el ají con su diente hace sabrosa la carne de la bestia, tampoco el canangucho²⁶ dará su rojo fruto para ofrendarle al huésped la bebida que ha de calmar la sed de los caminos.

El hambre

En la quebrada, la hija del cacique recoge las espumas. Es yuca. Sólo ella se alimenta bien; toda la demás gente padece; comen de nuevo tragazón de bestias. Ningún trabajo fructifica. Es el castigo. ¿Por qué los hombres nunca son capaces de reconocer los dones de los dioses?

¡Ay!, cómo padecía la gente, ¡ay! Comían *juki*, yuca-de-la-selva;²⁷ comían *zoñeki*, pepa de los micos; comían cogollos de palmas, y, al final, tan sólo tierra asada. ¡Ay!

Jurama, el cacique, está triste. Estar hambreado es muy triste. Pero, ¿qué es eso? ¿Qué es lo que arrastra esa hormiga? Y ya en el angosto límite de sus fuerzas se agacha y recoge una borona. La huele. —¡Aaaah!, —exclama aspirando el aroma del alimento. —¡Aaaah, es yuca! Entonces busca y busca y busca y encuentra en la canasta de la hija el fruto de la espuma. Jurama la llama y la reprende:

—¡Eh!, tú eres mala. ¡Eh!, tú que comes sola mezquinando el alimento. ¡Eh!, ¿por qué nada compartes?

Ella responde:

—¿Acaso yo soy la culpable del hambre que padecen las gentes? Seres incapaces de comprender los signos de los dioses. Aquel a quien quemó tu mujer era el Dueño-de-los-frutos, los que habrían de cultivar los hombres sin tanto esfuerzo, los que no se amargan. ¿Por qué mi madre no hizo caso de sus palabras? ¿Acaso él no le habló con el lenguaje de los aromas?

Ante el reclamo del padre, la joven consiente en compartir el don del dios. De nuevo padre y madre comen. Entre tanto, toda la demás gente padece *tragando* cosas de animales, retrocediendo día a día al mundo del origen, cuando el límite entre el hombre y la bestia era impreciso.

El Árbol de los Alimentos

¿Qué prodigio se anuncia en medio de la quebrada? ¿A qué extraño ser ha hecho amanecer la amada del dios? ¿Qué árbol es ese en que relucen toda suerte de flores?

Y después amarillean, enrojecen, negrean las frutas: el umarí y el caimo, la maraca y la guama, la piña de ojos múltiples, las nueces, los coquillos, y todos, todos, toda la maravilla perfumada, alimento de hombres.

Entonces lo llaman Moniya Amena, Árbol-de-la-abundancia.

Y la joven madre trae y trae los frutos del gran árbol y el don del dios nutre la casa de Jurama. El cacique se jacta:

—¡Ah!, los que viven al otro lado son como bestias, siguen comiendo cosas de animales. ¡Ah!

Los hambrientos comentan:

—¿Por qué está Jurama tan contento? ¿Habrás conseguido ya buena comida?

Entonces se van de cacería; se van de pesca y traen las presas para intercambiar por frutas. Dicen:

—¿Acaso el hombre es jaguar para comer sólo carne? La planta es alimento bueno. El hombre es de la estirpe de las plantas. Por eso somos frutas. Hombres·fruta.²⁸

Y van donde Jurama y le llevan la ofrenda y a cambio reciben los frutos cultivados. Así, de los muy pocos que cada día acarrea Monaya Tíriza, se obtiene alimento suficiente para que toda la gente coma y prolifere.

Pero el árbol crece y crece y ya es tan alto que la mano de Monaya Tíriza no alcanza a tocar las frutas. Al fin llega el momento para que la amada del dios revele su secreto y pueda recibir la ayuda necesaria.

* * *

Árbol formidable: su tronco, inmenso en medio del agua, su altura, prodigiosa. ¿Quién puede llegar a sus ramas? Sólo Ega, el ladrón. Él sube a ocultas y roba. Come solo. Ega el hombre²⁹ tragafrutas, a escondidas, trepa por un bejuco.

—¡Que se corte la liana! —dice el cacique y cortan. Pero está de malas Jurama: el bejuco se balancea y su azarosa punta le golpea un ojo y se lo arranca.

¡Allá va el ojo de Juramaaaa! Va a parar al horizonte. Estrella de la tarde, el ojo de Jurama. Es el primer tuerto y que nadie diga en el futuro que no es cierta esta historia. Allí está el véspero, testigo luminoso de la gran aventura.

Ega en castigo, por mezquinar al producto de su arte, queda arriba ya vuelto bestezuela, el zorro tragafrutas, nocturno y silencioso. Y ya nadie puede bajar más pomos del árbol que perfuma en medio de las aguas.

Los animales nada pueden

Las gentes se admiran:

—¡Pero cómo crece el árbol! ¡Pero cómo crece! Y ahora ¿de qué manera obtendremos alimento? Ni semillas siquiera; las que caen las devoran los extraños seres que habitan el mundo de las aguas.

—Que el problema sea resuelto por Monaya Jurama, Hombre-de-amanecer.³⁰ Para eso es el cacique. Él es sabio y porque sabe, manda.

Entonces, en la noche, cuando el pensamiento se extravía menos en la selva de los signos, el jefe reúne a los ancianos de la tribu. Van a deliberar. Van a buscar por las sendas ambiguas de los sueños la manera de obtener alimento. Ellos buscan. Las plantas de poder trazan caminos por la floresta inmensa del espíritu. Le dan a la mirada potencia de ojo de águila y a la palabra la vuelven como arcilla para plasmar lo visto. Al fin resuelven:

—¡Es necesario derribar el árbol!

Pero, ¿cómo hacerlo? (En este tiempo aún no manejan el poder del hacha). Se preguntan:

—¿Quién podrá cortar el árbol que crece en medio del agua, de tronco inabarcable, de altura inmensa?

Los sabios de la tribu se juntan y convocan a muchos animales. Recuerdan antiguas alianzas, comienzos más arcaicos cuando los lindes entre el hombre y la bestia se traslapan. Concurren los de pico fuerte: los loros, las guacamayas; los de diente agudo: la boruga, la guara y el tintín; los de garra corva: los osos hormigueros, el armadillo trueno... Todos, todos, todos... Y llega Janikoño, el cucarrón que corta ramitas, y hasta el sapo concurre; él también quiere intentarlo pero, menos que otros, ¿qué puede hacer? Se hizo al pie del palo y se puso a cantar. Jurama lo maldice y lo deja con esa misma voz para croar a la orilla de los charcos.

Las gentes en corrillos observan y comentan la forma en que van llegando y actuando todos los animales. Ninguno quiere renunciar al intento.

—¡Miren, miren, miren!: llega el tintín. Está mordisqueando el palo. ¡Eh!, de nada sirve.

—¡Miren, miren, miren!: llega la boruga. Su diente es más poderoso, dobla al del tintín. ¡Eh!, de nada sirve.

—¡Aaah!, llegan las loras. ¡Qué va!: se han puesto a picotear las frutas y a parlotear como gentes necias.

—¡Ahí vienen las guacamayas! Con sus picotes quizás puedan lograrlo. ¡Malditas sean! Nada pueden. Se dedican a tragar también y hacer sesión de chismes.

—Bueno: queda Janikoño. Veamos si él consigue hacer algo. ¡Miren!: sí puede cortar ramas. Pero, ¡tampoco!: sólo troza las más delgaditas y los frutos cuelgan de las ramas grandes.

Y con todos los animales sucede lo mismo. Dice entonces el cacique:

—¡Animales tontos! ¡Que se queden así! ¡Que definitivamente no sean gente!

El cacique ha de seguir buscando la manera de echar por tierra el *Árbol-de-la-abundancia*. Él, que es sabedor, que busque entre el ensueño. Y así, Jurama termina por invocar al dios pidiendo su socorro, a *Juzíñamui*, el *Sol-sangriento*, cortador y devorador de cabezas, *Dios-sol-rojo* de la aurora.

*El hacha*³¹

Sólamente después de cinco noches, cinco noches sin dormir mostrando que se es fuerte; cinco noches en que se invoca al dios entre la borrachera del tabaco, cuyas hojas-ala construyen vuelos altos; cinco noches en que el polvo sagrado de la coca, revuelto con las cenizas del *yarumo-pata-de-gavilán*, aguja el recuerdo, concentra la atención y afina la palabra, sólo así, después de cinco noches *Juzíñamui* se muestra y su imperioso decir invade el alma:

—Allá, en el rincón del mundo, el lugar por donde amanece, allá está el hacha. Su dueño es *Muinájema*. Acuerda en unión con tu gente la manera de negociarla.

Jurama, después de oír al dios, es hombre de alegría. Habla. Invita. Ordena. Es el jefe. Y todos en el coqueadero discuten y resuelven:

—Que se envíe una comisión para saber de cierto la existencia del hacha. Al fin de cuentas, el decir de los dioses no siempre viene en derechura. Que quienes vayan, si de verdad la encuentran, hagan propuestas para fijar el precio.

Caminan un día. Caminan. Otro día y otro caminan y otro y otros. Al llegar donde *Muinájema* dicen:

—Venimos en nombre de *Monaya Jurama*, quien supo en revelación de sueños que aquí está el hacha. ¿Qué pides por ella a cambio?

Muinájema, el artero, *Dueño-de-las-herramientas*, responde:

—Es necesario traer tabaco y coca, hamaca y corona, collares de colmillos de jaguar, y sobre todo tener confianza en mí.

Mientras hablan los mensajeros, *Jurama* y los otros los observan y escuchan desde lejos, entre el ensueño que produce el tabaco. Y cuando retorna el mensajero ya todo está bien listo para pagar el instrumento. De nuevo es el camino, el caminar, el caminar.

Cuando, por fin recibe *Muinájema* el pago, comenta:

—De acuerdo. ¡Bien pueden irse! Después mandaré el hacha.

Y lleno de malicia agrega:

—Cuando corten el árbol hagan que la copa caiga en el agua.

Jurama, entre tanto, hace andamio en la cepa del palo, porque hay mucha agua y es imposible hacer pie para cortarlo. Cuando finalmente todo está ya a

punto, el pájaro carpintero, mensajero del Dueño-de-la-herramienta, llega con la mercancía.

¡El hacha al fin! Jurama manda:

–¡Corten el árbol! Pero que la copa caiga en tierra. ¡Que no caiga en el agua! Que no hay que hacerle caso a Muinájema, el tramposo. Que si cae en el agua todo se pierde.

El hacha hiere. Astillas cortas y astillas largas, astillas delgadas y astillas aplanadas vuelan por doquiera y al agua van a dar. Será el origen del innúmero pueblo de los peces.

¡Purrrummm dummm dummm dummm...!

El tronco, inmenso. La altura, enorme. El peso, enorme. El fragor, inmenso.

El árbol cae y frutas y semillas se esparcen. De su fecunda muerte van brotando las selvas que verdean y hacen posible la vida de las bestias y los hombres.

Al derrumbarse el árbol sus ramas se convierten en ríos: río Caquetá y río Putumayo, los de las aguas turbias que bajan de los Andes y tan buenos son para la pesca. Río Negro, río del hambre, el que nace en la planicie y sus aguas translúcidas mezquinan el alimento...³² y cientos y cientos más de ríos, y miles y miles de quebradas.

Y el tronco inmenso se vuelve el gran Amazonas, madre de las aguas.³³

Río-árbol-de-las-frutos. Río-árbol-de-los-alimentos. Ríos innumerables. Selvas que mantienen la vida de la tierra...

Fue Buinaima, el Dios-lombriz, Dueño-de-los-frutos, quien nos trajo la abundancia.

Y así termina la historia de El Árbol-de-los-alimentos, el que al caer da origen a la prodigiosa Amazonia, gigantesco organismo, trabazón de vida que triunfa en la más copiosa diversificación.

Los hombres amazónicos, aquellos que permanecen fieles a los grandes lineamientos de sus culturas tradicionales, piensan así el conjunto inscribiendo en él sus vidas, su inmediata cotidianidad, la cual adquiere dentro de semejante marco una plenitud de sentido.

DE CÓMO GUAMÁYĪRAĪ, NUESTRO ANTEPASADO, CONSIGUIÓ EL NUEVO TERRITORIO DE LA TRIBU

Lo inmenso se parcela, pero cada partija sólo tiene sentido si se sabe dentro de un marco totalizante. Esto se concibe en el pensamiento de los indígenas del Amazonas mediante una serie de dependencias que van de creadores de grandes macrosistemas como la Amazonia –el caso de Monaya Tiriza y Kuio Buinaima–

a Dueños de territorios regionales pertenecientes a una u otra nación indígena, y, finalmente, a Dueños puntuales de lugares específicos, residencia de un clan o familia.

A continuación procederé a presentar documentos pertenecientes a dos relatos de los uitotos y muinanes en los cuales se da cuenta y razón acerca de los Dueños de los territorios ancestrales, personajes míticos, encargados de vigilar la no alteración de los ritmos cósmicos por causa de las acciones desmedidas de los hombres. El primero corresponde a un amplio territorio que va desde Araracuara, en el límite del territorio andoke, hasta las cabeceras de los quebradones que habitaron los clanes uitotos del río Caquetá. El segundo versa sobre un punto muy específico de ese territorio: Guaimaraya, microrregión en que se encuentra asentada la familia del abuelo don Noé Rodríguez.

De esta manera, procediendo por círculos concéntricos, se tiene un mito que explica el conjunto de la Amazonia, seguido de otro relato, más crónica que mitologema, en que se muestra la forma en que un grupo entra en posesión de un nuevo territorio, al que humaniza y, finalmente, el asunto se continúa con un tercer discurso, mitología que narra la desgracia de una tribu que no supo manejar su mundo, esa sumatoria de entorno y cultura.

* * *

Andaba por Araracuara en enero de 1995 en búsqueda de petroglifos que habían quedado sin inventariar en viajes anteriores. Esta vez quería adentrarme un tanto más en las tradiciones relativas a la forma como se concibe el territorio ancestral, toda vez que los grabados rupestres son tenidos en algunos relatos como límites étnicos. La indagación me llevó obligadamente a entrevistar al abuelo José Vicente Suárez, sucesor de su padre —un gran sabedor uitoto quien portara el mismo nombre—; de él había heredado la gran responsabilidad del *manejo* del territorio, tarea propia de los sabedores dueños de tradiciones cuya existencia adquiere pleno sentido al tener cura del lugar y de su gente.

El diálogo se prolongó muchos días. De aquí provienen los siguientes apartes.

Por causa de la escasez de caucho por el lado de Entrerríos, y por miedo a los peruanos, obligadamente a ellos, a mis antepasados, les tocó buscar por el Caquetá.³⁴

Según la historia de todas las tribus, se tenía prohibido llegar hasta acá, porque esta parte era un lugar sagrado, peligroso, por cuanto aquí estaba la trampa de pesca y el moyo en el que se cocinaba la gente y el pescado.³⁵ Sin

tener el conocimiento de los ancianos [el requerido] las gentes avanzaron mucho, sin prepararse de modo conveniente.

Entonces, nuestras gentes, los Guamárayi, salieron³⁶ también junto con otras muchas tribus al Caquetá; y con sólo ver el río tan inmenso se asustaron y con eso sólo se enfermaban. Además, al tomar de esa agua, como era sucia, les hacía daño.

Contemplaban ese inmenso río. Con ellos venían varios viejos y entre ellos se preguntaban:

–Este río ¿qué río es?

No tenía nombre. Dijeron:

–Éste será entonces *Bikómani* –Río-de-agua-sucia.

Pero discutieron entre sí y no les pareció bien llamar a un río de esa manera. Entonces unos de ellos propuso:

Llamémoslo *Chamúmani* –Río-de-mucho-pescado.

Pero no todos estuvieron de acuerdo, razón por la que siguieron sugiriendo nombres. Otro propuso:

–Llamémoslo *Riimani* –Río-correntoso.

Pero, en definitiva, tampoco les pareció que quedara bien nombrado de esa manera. Entonces se preguntaban y charlaban así:

–Fuera de este río ¿hay otro más grande?

–Sí, hay uno mucho más grande, pero mucho más abajo [el Amazonas]. Pero hay unos ríos pequeños que caen en éste, como el Yarí, que es pequeño, y el Mesaí, que también lo es. Y hay otro que se llama Aduche. Pero todos esos son pequeños. Este es el más grande. Entonces, como es el más grande de todos los que hay por aquí, pongámoslo *Kaamani*.

Y esto lo que quiere decir es Río-madre, porque los mantiene a todos, los hace vivir a todos, donde nacen todos, como un árbol inmenso que los hace vivir;³⁷ es Río-despierto, es decir, Río-de-amanecer.

Y así se quedó *Kaamani*.

Comenzaron ellos a trabajar.³⁸

En este sector estaba también Jitoma. Él se mete en el reflejo del Sol para hacer mal, pero no es Sol propiamente; dice que lo es sin serlo. Es una impostura. Esto queda así.

Estaban trabajando cuando sintieron fiebre, calentura, churrias [diarrea], todos los males. Se aguantaron unos días pero siguieron enfermos. Se murieron unos cuantos niños y también unas personas grandes. Se preguntaban:

–¿Qué nos pasa? ¿Será que nos enfermamos por causa de lo que comemos?

Se dirigían a sus casas y morían por el camino o ya llegando a sus casas caían muertos.

En ese momento Guamáyirai en su maloca y Biëgi en la suya sostenían a la

gente; pero por causa de los peruanos ellos no podían concentrarse bien.³⁹ Ahí fue el fallo de ellos, por la entrada de esta gente sin consulta ni advertencia; esa fue la causa de esas enfermedades.

Había un sabedor en la tribu Jimenĩ. Guamáyiraĩ mandó por él. Dijo:

–Díganle que venga para que me oriente en relación a lo que está sucediendo. No puedo concentrarme en nada.

El consintió en venir. Dijo:

–Bueno, hermano: ya llegué.

Las mujeres le dieron de comer y luego se sentó con Guamáyiraĩ a mambear. El cacique habló así:

–Me pasó esto, hermano: todos éstos que se mueren por aquí son hijos nuestros. ¿Qué es lo que les está pasando a nuestros hijos? Yo quiero que tú vayas a mirar allá donde ellos han ido, a las orillas de ese río, para averiguar algo.

–¿Dónde queda ese río? –preguntó el visitante.

–Allá, ese río grande en donde se encuentra el pozo llamado *Ruudáji*, de la boca del Nokaimaní para abajo (Guaimaraya). En esa parte debe haber una cosa que le está haciendo mal a la gente.

Él se vino en forma de espíritu.⁴⁰ Pero resulta que el viejo de aquí (el Dueño), Iguúruema, es enemigo acérrimo de los espíritus, no quiere saber nada de ellos. Por eso le quedaba difícil entrar a ese sabedor. ¿Cómo iba a lograr pasar por entre tantas protecciones como las que había? Arriba estaba Jitoma (Sol) asesorado por Fimona, el verano; en un punto intermedio se encontraba Raaĩkĩ, la candela; del lado izquierdo permanecía Kuéfaí, el cuchillo; del otro lado el Iyiko, la olla; por el lado de abajo, hacia la izquierda, aguardaba Jata, el hacha; abajo en la mitad acechaba Iregĩ, la trampa para ratones; en el extremo inferior derecho vigilaba Naĩma, el caimán, armado, y en el puro centro estaba Iguúruema.

El que viene bien entra por cualquier puerta. El entró por la principal que queda entre Kuefaí y Raaĩkĩ. Por ahí abrió. Iguúruema dijo:

–El que viene por ahí puede hablar conmigo. El que viene por otro lado no porque por ahí duermen mis hijos;⁴¹ el que entra a escondidas cae en la trampa, cae en la candela, en el moyo, en el cuchillo. El moyo es el más peligroso porque es allí donde todo se cocina. De ahí viene el dicho: “¡Cuidadito se cae en el moyo⁴² de Juzíñamui. Quien cae allí no tiene vida!”

El espíritu vio eso y dijo:

Yo no me meto ahí. Eso está muy guarnecido.

El espíritu malo es para Iguúruema un animal y el animal es comida.⁴³

–Yo no caigo ahí –dijo el espíritu del sabedor, y se regresó.

Cuando llegó donde Guamáyiraĩ, éste le preguntó:

–¿Qué viste?

–¡Noo! Eso está muy peligroso, eso es pura candela, pura hacha, puro cuchillo, pura olla... ¡Yo no me meto allá!

–¡Ah, bueno! –dijo Guamáyiraï. –Me va a tocar ir a mí personalmente. Me acompañarán unos jóvenes que saben del campamento en Díoba⁴⁴ donde trabajan siringa. Me acompañarán los otros ancianos y un espiritista⁴⁵ de menor rango.

El hombre se alistó. Preparó una totumita llena de ambil⁴⁶ purificado; bien bonito, bien fuerte, y mambe hecho de matas nuevas de coca, bien finita, bien cernida, y una mucurita donde él va a llevar la cauana; además portaba una bolita de sal vegetal (*iaido*) y una tortica de la misma sal, tostada (*kumeni*). Y dijo:

–Yo me voy a ver qué es lo que está pasando. Por qué mis hijos están muriendo. Averiguaré qué daño hicieron mis hijos allí para que estén muriendo de esa manera. Yo no he visto en sus manos o en su cuerpo plumajes, collares y otras cosas delicadas, como yerbas.⁴⁷ No les he visto nada de eso. Personalmente voy a ir a ver qué es lo que les está haciendo mal a mis hijos. No voy a ir a regañar ni a pelear con nadie. Si hay alguien que se está extrañando por su presencia, tengo que ir a ver para saber.

Así dijo. Ya al otro día él y sus acompañantes vomitaron con una cáscara especial (*jayena*); se bañaron⁴⁸ con una yerbas llamadas *riraka* y *jokome*. De esa manera se alistaron para poder hablar con el Dueño de ese lugar donde la gente se enfermaba y moría. Guamáyiraï aconsejó así a los otros:

–Si tienen malos pensamientos ¡olvídenlos!, ¡déjenlos! Si tienen sus piedritas y sus yerbitas ¡déjenlas!, que si ustedes llevan algo, no regresaremos pues allá nos volverán cenizas.

–Bueno, –dijeron, enfriando su cuerpo.

El espiritista menor no llevó su fuerza (guamado).⁴⁹ Se fue así no más, llevando sólo pensamiento. Llegaron a Dioba.

Guamáyiraï le había dicho a su mujer que llevara *jokome*, *riraka*, *cháabe e ikarakue*, porque cuando llegaran allá había que barrer muy bien y rociar de eso.⁵⁰ Y así lo hicieron. Hechos todos los preparativos se fueron.

Cuando llegaron no había nada. Sólo silencio. Entonces Guamáyiraï le ordenó a su mujer limpiar todo eso, y le dijo a los demás:

Esta noche voy a llamar a mis antepasados y voy a hablar con ellos. Sean fuertes. Si él viene, no se vayan a asustar.

–Bueno. Listo –contestaron todos.

Por la noche él ya principió a hablar. Presentó a la gente que andaba con él, y se presentó él mismo diciendo:

–Yo soy Guamáyiraï.

Luego se puso a charlar como invitando al Dueño para charlar con él. Pero

el espíritu no llegó esa noche. Él puso ahí, donde estaba charlando, la mucurita con la cauana; a un lado depositó la coca y en el otro el ambil; también colocó el tejuelo y la bola de sal vegetal.

A la siguiente noche también se puso a charlar. En esa ocasión sí escuchó. Hizo viento, hizo frío. Guamáyiraï dijo:

–Va a venir.

Pero no fue así. El Dueño apenas había mandado a observar. Amanecieron ese segundo día sin nada todavía. Entonces, al tercer día,⁵¹ ya que no venía, el jefe dijo:

–Padre mío: ¿qué pasa que no me contestas? Soy tu hijo y vengo a pasear donde tí y vengo a hablar contigo. ¿Es que acaso no estás? Entonces, si es así, ¿tendré que irme sin hablar contigo? Te estoy esperando para que me hables como padre, con palabras de dulzura, con mirada suave, con voz cantadora [melodiosa]. Esto es lo que yo te pido hoy porque tú eres mi padre.

Cuando él estaba hablando así, como a la una de la mañana, se sintió un viento fresco que llegó al corazón de cada uno. Fue cuando Guamáyiraï le advirtió a los demás:

–Posiblemente mi padre viene. Tengan mucho cuidado.

Siguió en su parlamento; con la tonalidad apropiada para el discurso del *rafue*. Como a las dos de la mañana llegó un friaje⁵² que ablandó la tierra.⁵³ Se sintió como que la tierra se movía. Los acompañantes se inquietaron. Él les ordenó:

–¡Estéense quietos! Tengan valor que eso no va a pasar nada.

Al rato se percibió un relámpago verde que les apagó la vista y cuando ellos recuperaron la visión, se produjo otro relámpago y volvieron a quedar ciegos. Al rato pudieron volver a ver. Estaban inquietos, mirándose unos a otros. En eso sintieron otro relámpago. Este era azul. Todo eso significaba que los estaba purificando. Lo que el Dueño hacía era barrer, limpiar, para poder entrar [al recinto en que estaba la gente],⁵⁴ sin hacerles daño.

Luego ya se calmó. En ese momento Guamáyiraï estaba bien concentrado. Él había ordenado dejar la puerta abierta y había hecho colocar un banco para que el Dueño se sentara en el momento de llegar.

En eso él ya llegó con su cuerpo en friaje, muy sabroso se olía el cuerpo de él. Se le abrieron los ojos a todos. El cuerpo y el corazón se sentían sabroso. Entonces la gente dijo:

–¿Qué pasó?

–¿Quién es usted?

Y ese hombre que recién había entrado respondió así, preguntando:

–¿Quién fue el que me llamó? ¿Para qué me llaman?

Guamáyiraï respondió:

–Sí, fui yo quien te llamó. Pues yo soy tu hijo, y a la vez soy el padre de toda la gente que anda por ahí. Como paseador vengo y por eso te llamé, para que vengas a andar, para que comas de mi fiambre, para que lamas mi ambil, tomes mi sal, pruebes mi coca y bebas de mi cauana. Para eso yo te llamé.

–¿Y tú quién eres? –preguntó Igüíruema.

Entonces Guamáyirai le respondió:

–Yo soy el padre de todos los que andan por aquí.

Igüíruema insistió preguntando:

–Pero ¿quién eres tú?

Y el mismo Igüíruema continuó diciendo:

–¿Eres tú Guamáyirai?

Y nuestro jefe respondió:

–Sí, Igüíruema, yo soy Guamáyirai.

Y continuó preguntando el recién llegado:

–¿Y tú me dices que eres el padre de todos los que hay por aquí? ¿Que tú eres quien los cuida y manda en ellos? ¿Y cómo lo haces?, ¿con qué voz lo haces?,⁵⁵ ¿con qué voz tú mandas?

–Esta es mi voz –repondió Guamáyirai. –Primeramente aquí está la cauana con la que yo crié a mis hijos. Es esta mi voz. Es una voz muy amorosa, muy cariñosa y al mismo tiempo mi voz corrige.⁵⁶

Igüíruema replicó:

–Muéstrame a ver si verdaderamente eres el padre de ellos.

Fue cuando Guamáyirai dijo:

–Mira: aquí está.

Destapó el ambil que estaba brillante, cauchoso, fuerte. Igüíruema dijo:

–Bueno. Vamos a ver.

Y este personaje se aproximó y había algo que le brillaba en las orejas que parecía una linterna, y el bastón que llevaba en la mano relumbra. Guamáyirai le pidió a Igüíruema que tomara asiento, pero éste dijo que no, que así no más estaba bien, que iba a ver. Y de inmediato sacó de su oreja uno de los adornos. En la punta de él había algo que alumbraba, eso es *kumagi*, y lo que alumbraba en la punta del *kumagi* se llama *mogorino*. Ese palito es muy pero muy liso, y no se le pega nada; es como aceitoso. Igüíruema comentó:

–Si es cierto, algo ha de pegarse en él.

Y es que eso es el significado del cuerpo de él [de Igüíruema]: nada se le puede pegar, nada se le puede adherir [a menos que sea extremadamente fuerte, válido, cierto]. Esa es la seña [distintivo].⁵⁷ Pues bien, él cogió ese palito y lo metió en el ambil y lo levantó. Algo de ambil se adhirió a él, sedoso, chicludo. Entonces al ver esto, dijo:

–Sí, Guamáyirai: tú tienes una muy fuerte voz de mando. Muy cierta.

Y agregó a continuación, refiriéndose al *ambil*:

–¿Y esto para qué?

–Sí, *Igüiruema* –respondió nuestro jefe– es que yo vengo a hablar contigo porque son mis hijos los que llegan aquí a buscar trabajo, caucho, siringa. Sí: por miedo de los blancos se pasaron acá y sin conocimiento mío; por eso se enfermaron. Todo lo que comían, lo que tomaban les hacía daño. Se me enfermaban y se me morían. No son animales para que vayan a quedar sus huesos regados por el camino y por entre la selva. Es por eso que vengo a hablar contigo.

Respondió el poderoso *Igüiruema*:

–Sí, *Guamáyiraï*: tú sabes, tú no eres de otro mundo. Nosotros nos reconocemos como gente. Tú me reconoces como gente y yo te reconozco como tal. Yo no soy un muerto, no soy un espíritu, no soy un animal. Si fuera un animal, no te hablaría así:

Guamáyiraï habló de esta manera:

–Pues por eso es que yo vengo a hablar contigo.

–¿Y qué es lo que tú quieres de mí? ¿Qué quieres que yo haga? –preguntó intrigado *Igüiruema*.

Guamáyiraï aclaró el asunto de esta manera:

–Yo no vengo por tus oraciones.⁵⁸ No. Yo no vengo a preguntar eso, ni mucho menos por tus yerbas.⁵⁹ Yo vengo a preguntar por la siringa,⁶⁰ y también para que tú, como Dueño que eres de esta tierra, y del río y del chorro [raudal] enfríes este calor, esta enfermedad que le está dando a mis hijos.

A lo cual respondió *Igüiruema*:

–Y qué creías tú, *Guamáyiraï*, ¿que esto no tenía Dueño, que no había sobreviviente aquí, que no había nadie?⁶¹ Así como tú eres el dueño de todo allá donde resides, así lo soy yo aquí, y si mis hijos van hasta tu territorio, a tocar las cosas que están prohibidas por ti, pues necesariamente les hará daño. Por ejemplo: si tú tienes frutas, tienes *caimo* [*Pouteria caimito*], tienes uva [*Pourouma cecrapiaefolia*], tienes maraca [*Theobroma bicolor*] y en mitad de eso está el *barbasco* [*Lonchocarpus* spp.] que es veneno; ni a ti ni a tu gente les hace daño, pues ustedes lo están manejando, ustedes lo saben manejar. Allá tú tienes yuca de tomar y yuca de comer [variedades de *Manihot dulcis*]. Pero también hay yuca de madurar que es yuca brava [*Manihot utilissima*], y si mis hijos van y arrancan de esta yuca y se la comen, pues mis hijos se mueren porque sin saber manejar eso, les hará daño y se enfermarán.⁶² Y si eso ocurre, ¿por qué les habría de suceder ese percance? Pues por no consultarte a ti. Porque si mis hijos te piden y consultan qué palo de yuca es bueno para comer y cuál para madurar, entonces tú les dirías: “este es bueno y aquel es malo” y así no les pasaría nada a mis hijos. Ellos son niños, niños. Enton-

ces, si lo son, quien está cometiendo el error soy yo. ¿Por qué estando yo vivo no voy donde estás tú y te consulto? Eso sería lo bueno porque así, entonces, tú seguramente dirías: “sí, pueden comer de eso”; como padre dirías eso, y de esa manera nadie sufriría daño. Como tú no les dijiste nada a tus hijos, ellos comieron y tomaron sin conocer, sin distinguir; comieron cosas mantecosas, les dio churrias y murieron. ¿Será eso culpa mía, o será, más bien, culpa tuya?

Respondió Guamáyirai:

–Sí, es culpa mía; por eso vengo a hablar contigo.

–Bueno. ¿Y qué es lo que necesitas?, porque yo no voy a permanecer aquí mucho tiempo –dijo Igüruema.

Inmediatamente Guamáyirai respondió diciendo que lo que necesitaba era siringa. El Dueño le preguntó, entonces, que para qué quería eso y Guamáyirai aclaró el asunto de esta manera:

–Yo necesito siringa para cambiar por machete para socolar, por hacha para tumbiar, por hamaca para descansar y por olla para cocinarles a mis hijos.⁶³

–Está bien y ¿qué más necesita? –preguntó Igüruema.

–Necesito hoja de pui [*Mauritia carana*] para que ellos puedan techar las casas; bejucos para amarrar; milpés [*Jessenia polycarpa*] para que ellos puedan preparar su cauana, canangucho, toda clase de pepas de comer. Además, pescadito para comer, como también los animales del monte; todo lo que se encuentre. Eso es lo que yo pido.

–Bueno. ¿Y nada más? –preguntó Igüruema.

–No. No más –replicó Guamáyirai.

Y entonces Igüruema le aconsejó así:

–Bueno, Guamáyirai, piensa bien, piensa en otras cosas pues después no me podrás decir que se me olvidó esto o aquello, pues ya no lo podrás solicitar.

–Ah, sí, se me olvidaba –respondió Guamáyirai–: los árboles que van a tumbiar mis hijos, la tierra por donde van a andar, el agua que van a tomar...

–¿Eso es?

–No es más.

–¿Por dónde van a andar tus hijos? –preguntó el Dueño y nuestro jefe respondió:

–Ellos van a andar por este quebradón, el Itofiauye [Aduche], y de este lado por Nonomani y por el otro lado por Nopire [Cerro-de-piedra] y más bien poco por el Cerro de Iúrico.

–Bueno, mira Guamáyirai: todo ha de hacerse con mucho cuidado. Yo no soy ningún juguete. Yo soy candela, exterminio. Si tú tocas lo que es mío, para mí ya no eres gente [te trataré como bestia]. Cuidadito con mi yerba, cuidadito con mi casa, cuidadito con mis yerbas medicinales, cuidadito con mis frutas.⁶⁴

Guamáyirai respondió:

–Mira, Igüiruema: yo ya te dije que no venía por tus yerbas ni por tus frutas.

–Yo te digo: yo soy el dueño de aquí y ya no va a pasar nada jamás. Mira, Guamáyirai: oye mi voz y mírame a la cara bien porque jamás la vas a volver a oír ni a ver.

–¿Por qué? –preguntó Guamáyirai.

–Nunca volverá a darse el mal, no habrá enfermedad como ahora, nunca la habrá en el futuro entre tu gente. Si vuelve a haber enfermedad como la que hay ahora, tú me puedes llamar y regañar.

Por último Igüiruema le habló así:

–Si tú algún día necesitas de mí, no vayas a tocar nada sin consultar conmigo. En caso de que tú quieras ir donde yo vivo, me tienes que decir: “Yo soy tu hijo, vengo a tu tierra”. Al escuchar yo esas palabras, ya no te pasará nada. ¿Me escuchas? Mírame bien. Oye bien mi voz.

Diciendo eso se levantó. –Me voy –dijo y al decir esto desapareció. Cuando trataron de verlo, ya no estaba. Aterrados quedaron los acompañantes de Guamáyirai. Ellos –los dos viejos –hablaban en dialecto nayima.⁶⁵ Las palabras que recordamos son:

Igüiruema dijo: –¡Ajáaa!... *mukatoré*.

Mi abuelo contestó: –*Pía jacaré*.

Ya se nos olvidó el resto. Eso quiere decir: –¿Quién o para qué me llama? –Y la respuesta es: –Yo te llamo.

Entonces él ya dio orden para todos, no solamente para los Guamárayi. Con una condición, que no fueran a tocar lo que estaba debajo de la tierra. Con lo que hay encima de la tierra no había ningún problema, pero con lo que hay debajo había que tener mucho cuidado.⁶⁶

Ahí fue cuando ese Guamáyirai hizo pacto para todos. De ahí vino ya mi otro abuelo que es el nombre que trae el papá de mi papá: Igüikuema, y mi papá se llamó de igual manera. Tajérani sí no es abuelo mío. Igüiruema sí y Nópiniyaikí.⁶⁷

Desde ahí, con mi abuelo Guamáyirai comienza el pacto de amistad con los Andoke. Con Yiñeko hacía de socio mi papá. Entonces entre los dos charlaban preguntándose cómo iban a manejar esto. Mi padre, José Vicente Suárez, le decía a Yiñeko:

–Pues yo sólo no puedo manejar esto. Me queda muy grande.

Esto le dijo mi papá a Yiñeko (Ríbiai = Plumaje-de-águila, Plumaje-de-gavilán). Ellos dos hicieron trato para manejo.

Dijo mi abuelo: yo no conozco este río. Hasta Kinereiyi [Monochoa]. Yo no sé manejar eso. En cambio, de este lado para arriba sí lo conozco y también

todo ese cerro [la escarpa de Araracuara], para el otro lado; pero no conozco para el lado del chorro [banda derecha]. Yiñeko dijo que él sí conocía y sabía los nombres⁶⁸ de donde estaba el Hombre-de-rayo y todos los de ese lado. Entonces distribuyeron el manejo y el uno se entendió con un lado y el otro con el otro.

Los Andoke son dueños [manejadores territoriales] de donde salió el hacha de piedra.⁶⁹ Por ese motivo se asoció mi padre directamente con ellos, para cambiar las hachas por hamacas tejidas [chinchorros], por una red para cacería,⁷⁰ una para coger pescado y una totumada de ambil y un talegado de coca. Eso era lo que él llevaba para cambiar por un hacha de piedra. Pasaba por encima de toda la gente [sin intermediarios]. Mi papá lo hacía con Yiñeko, el papá de Fisi.⁷¹ Ese era ya mi papá y entre los dos manejaban los males que había aquí. Cuando se murieron los papás nuestros, quedamos nosotros. Ya nosotros andamos muy poco, muy por encima,⁷² pues ya se metió como sabedor de todo esto un hombre venido de otra parte, quien por medio de una investigación trajo un poco de yerbas de otras tribus, yerbas que nosotros desconocíamos; desde entonces todo se nos complicó tanto que ya no sabemos con qué enfermedad nos enfrentamos, ni de dónde viene ni para dónde va.⁷³

Fisi y yo nos quedamos muy cortos en el trabajo espiritual porque se nos atravesaron muchos cuentos e historias inventadas por una sola persona. Se nos embolató todo. Por ejemplo: se trata de la invención hecha por el hombre Totígoma (Dodigoma). Ese mito es prohibido en la comunidad nuestra.⁷⁴ Ese viene de Daïpé Nikaïna; fue un tipo que hizo mucho mal; Gente-de-Diablo. El fue quien nos embolató.⁷⁵ Por un desquite hizo flauta (*totibakui*). Eso fue en tiempo de los mitos. Fue [viene] por historia de Monaya Jurama.⁷⁶

El relato transcrito trata, pues, del establecimiento de un nuevo territorio tribal. *Kai nagima*: “el lugar nuestro”, el ámbito por donde deambulamos, la tierra de nuestros antepasados, los que anduvieron antes”. Pero no es sólo la extensión. Implica la profundidad en el tiempo. *Kai nagima* encierra también todo lo que ha sucedido en cada segmento del espacio. Espacio-memoria ancestral. Un sitio cargado con la tradición cultural que lo hace realmente propio. El ámbito vivido construido para morar y dar vida. “El lugar que nuestros padres endulzaron con su palabra hecha obra”.

EL GUAYUCO DE IGÜÍRUEMA

El último documento que traigo a colación relata un episodio mítico atribuido a Igüíruema; en él se plantea el tema del castigo por el mal uso de un territorio –no pedir los permisos necesarios al Dueño mítico– y por la infracción de una norma de cultura –privilegiar los rituales frente al trabajo cotidia-

no. Las dos fallas implican un mal manejo del mundo visto en su doble dimensión de entorno natural y cultura. Con esto detallo, además, un punto específico del territorio general del que da cuenta la crónica anterior.

El documento se obtuvo en enero de 1996, en Guaimaraya, en la maloca de don Noé Rodríguez, el abuelo con quien vengo trabajando casi año a año desde 1978. Constituye un punto especialmente crucial de su historia personal. Se trata de un mito que versa sobre el origen de la raudalera de Guaimaraya, hito mítico que hace parte fundamental de su heredad, la cual se encontraba en plena disputa con los restos de una banda de colonos protestantes, quienes, en abierto contubernio con las autoridades administrativas regionales, pretendían expulsar a don Noé del territorio que, mediante la autoridad de don José Vicente Suárez (el viejo), manejador de la región, había sido puesto bajo su cuidado dentro de las normas de la más estricta tradición, muchos años antes que aparecieran los comuneros evangélicos.

El conocimiento de estas historias es lo que permite el manejo de las fuerzas trascendentes guardadas en la región. Bien lo dijo José Vicente (el viejo), maestro de don Noé, al darle la autorización para que ocupara región tan peligrosa. “Noé, si tú vas a vivir a ese lugar en las cercanías de Rúkunadiji (hoy, Guaimaraya), debes contar la historia que te enseñé”. Hacerlo es una manera de invocar y convocar al Dueño mítico del lugar. La finalidad es hacerse reconocer como alguien autorizado por Jitáigiroki (José Vicente Suárez, el viejo), descendiente directo de Guamáyiraï, personaje éste con quien Igüíruema había sellado una alianza en tiempo de las caucherías.

Al narrar la verdadera historia de Guaimaraya⁷⁷ se debe ante todo aclarar que el propio nombre de este lugar es Rúkunadiji, que quiere decir *Agua-que-hierve*, porque esa es la impresión que da el río en este lugar. En muinane se dice Gaaneiba.

El nombre propio del chorro [raudal] de Angosturas⁷⁸ es Igüiruenuopiko (*Maloca-de-piedra-de-Igüiruema*). La historia de Guaimaraya está incluida en la *Historia de Igüiruenuopiko*, que es el chorro que toma el nombre de Igüiruema.

Igüiruema nació después del Creador y fue él quien lo puso al cuidado de toda esta región. Le dio el canasto.⁷⁹ Aquí también están todas las figuras de las piedras [petroglifos], que son las muestras de los espíritus malignos causantes de enfermedades.⁸⁰ También está el *hombre sentado*.⁸¹

El verdadero Dueño es Igüiruema. Él se instaló aquí en Guaimaraya; pero su sitio más propio es donde está la cascada, en el Cañón de Angosturas. Esa pluma de agua que cae tiene muchos significados. Se denomina Dítikino Noiyye. Eso significa la *trampa* o la *pierna* de ese personaje. Se trata de un pajarito —*dítikino*— cuyo poder reside en levantar la pata. Y el significado de eso es que él patea, levanta la pierna como pateando y de esa manera hace voltear las canoas.⁸²

Aquí se estableció la tribu nayenī. Es una tribu con gente revuelta, formada por varios clanes. Su jefe se llamaba Jiduirueni.⁸³

Vivían y trabajaban muy unidos. Vivían muy bien. Pero ellos no sabían quién era el Dueño del lugar; por eso decían:

–Nosotros somos los dueños de este lugar.

Pero el Dueño de aquí, Igüiruema, sabía que era gente muy sana y los dejó tranquilos. Había mucha gente. Buena gente.

Jiduirueni comenzó la organización para hacer baile. Ese baile terminaba con una diversión [juego] de trompo⁸⁴. Se bailaba hasta el amanecer y la despedida se hacía con el juego de trompo. Esa era la diversión. Todo marchó muy bien hasta que terminaron aficionándose en extremo a este juego.⁸⁵

En tanto que alguna gente confeccionaba los trompos, el cacique mandó otra a construir una trampa de cerca [cancel de madera], para pescar. Era un gran tapaje. Esto se hacía para obtener las presas necesarias con que pagar las frutas [dones traídos por los bailarines] y para alimentar a la gente antes del juego del trompo.

Todo marcha bien hasta que entre dos de los invitados tiene lugar una acción reprobable: durante la consecución de presas de caza con destino al baile, uno de ellos recurre a la brujería para dañar al otro. Esto hace que desde ese momento las cosas empiecen a funcionar mal. Los dos personajes del cuento entran a la maloca y cantan echando maleficios. Cada vez que se hacía baile, la gente enfermaba y moría. Además, la gente no aportaba muchas frutas y en cuanto a la trampa de pesca, se creyó que estaba rota pues no rendía lo esperado. En realidad sucedía que el verdadero Dueño del lugar, Igüiruema, ya estaba disgustado con la gente por su mal comportamiento y procedía a vaciar la trampa. Al fin de cuentas los peces que caían allí eran de su pertenencia. Al percatarse de la pérdida, el cacique ordena vigilar el tapaje, pero Igüiruema hace dormir a la guardia. Después de muchos años, Igüiruema se descuida y permite que lo observen los custodios; éstos se fijan dónde coloca su guayuco, antes de vaciar la trampa. Se lo roban. En esa indumentaria radican todos los poderes del Dueño del lugar. Los guardianes llevan la prenda a su jefe, contentos por haber dado con la prueba de que es alguien quien está perjudicándolos al desocupar la trampa. Jiduirueni la recibe, luego la hace colgar y reúne a su gente para decirles:

–Aquí finaliza este *Baile-de-frutas*. Yo no soy juguete. No haré más este baile [de abundancia] hasta que no averigüe a quién pertenece este guayuco. Yo haré *Baile-de-garza*.

Esto es baile de venganza. Ya ahora no lo hacemos. Se hacía para avergonzar⁸⁶.

Allí, donde él estaba, el baile era continuo. El cacique Jiduirueni no dejaba salir a nadie. Adornaron muy bien a dos jóvenes con atuendos plumarios y

todo. Duraron diez años en ese baile. Las casas entretanto se derrumbaban.

Mientras tanto, el dueño del guayuco aguardaba a ver qué iba a pasar.

En el baile, dos muchachos traían una vara pintada de anillos rojos y blancos y allí amarraban el guayuco. Ellos danzaban presentando el guayuco, mientras el Dueño, furioso por la burla de que era objeto, decía para sus adentros:

—¡Aguarden y verán!

Ya todo estaba cayéndose. Los mameaderos estaban ya fríos. La gente se enojó con el jefe. Y ya cuando todo estaba muy mal, todo enmontado,⁸⁷ al fin Jiduirueni dijo:

—Vamos a terminar esto para que cada quien vaya a su casa.

El jefe mandó a sacar barbasco⁸⁸ para pescar. Ya lo habían hecho antes infructuosamente, pues Igüiruema se encargaba de cortar el veneno y los peces no sufrían daño. Esta vez el viejo se dejó ver y ayudó en la pesca, que entonces sí resultó exitosa, razón por la cual fue invitado al baile. Allí el cacique le explica la razón del evento, que es *Baile-de-avergonzar*, por cuanto el propietario del taparrabo era quien robaba las presas caídas en la trampa. Y le preguntaba al anciano quién podría ser el ladrón. Igüiruema, en su apariencia de viejo replicó:

—Pues el pescado es del Dueño del lugar. Sabiendo que tiene dueño, ¿por qué no consulta con él?

Y es que Jiduirueni creía que el dueño era él mismo. Y tomando la palabra dijo:

—Aquí estamos hoy para terminar. ¡Bailen! Hoy se termina esto.

¡Y ese guayuco se movía como una banderola! ¡Y el viejo furioso al verlo!

Al final, luego de socavar con su poder toda la fuerza de los bailarines y la del propio jefe, Igüiruema, atendiendo el pedido de la gente, viste su propio guayuco y dice:

Yo me sé una sola canción. Esta canción tiene un requerimiento: cuando se canta no puede quedar sin bailar ni la pulga del perro. Debe bailar desde el más pequeño hasta el más viejo.

Al ponerse el guayuco éste le luce de modo espléndido. Él procedió a distribuir los asistentes y los hizo bailar a todos, ordenándoles que en determinado momento soltaran los palos con los que llevaban el ritmo.

El viejo comenzó una canción extraña, de maldad, en que decía abiertamente:

—*Los voy a hacer desaparecer.*

—*Los voy a destruir.*

El justo llevará la causa.⁸⁹

Soltaron los palos y retembló la tierra. Él soltó el palo que empuñaba, se apoyó en el hombro de uno de los bailarines y saltó, mientras que todo se

derrumbaba en medio de la gritería. Los gritos eran como un hervor. Él sopló y dijo maldiciendo:

—Aquí⁹⁰ quedará esta historia: por haber jugado con el guayuco de Igüiruema fueron desbarrancados.

Allí, en el sitio en que la maloca se hundió en el agua quedó la seña [testimonio], quedó el hervor del agua. Las piedras que sobresalen son los bailarines.⁹¹ Desde entonces se lo llamó Rúkunadïji: *Pozo-del-hervor*.

* * *

Aquí, en este lugar llamado ahora Guaimaraya, se enfermaba todo el mundo. En tiempo de la Colonia Penal llegaron a morir en un sólo día hasta 98 hombres.⁹²

Antes, en tiempo de los peruanos [caucherías], llegó allí Guamáyirai. Fue cuando se instalaron cuatro ancianos en la quebrada de La Verrugosa. Se prepararon⁹³ y ese cacique mandó que escucharan. Ahí se les apareció ese viejo, Igüiruema, el dueño del lugar. Él pacificó esto para que aquí se pudiera trabajar. El dueño del lugar se les apareció en persona. Habló con Guamáyirai, hizo las paces y arregló todo.⁹⁴

En tiempo de los hermanos evangélicos hubo un año en que se dio una gran disminución del nivel del río. Fue un verano tremendo. Fue cuando quedaron al descubierto unos estantillos entre el río. Esos eran los estantillos de esa antigua maloca que fue desbarrancada. Dos hermanos evangélicos trataron de sacarlos. Ellos fueron los que se ahogaron poco después. Hacer eso fue un irrespeto.

Hasta aquí el relato de don Noé Rodríguez. Fue incluido junto con otros textos de suma importancia en el alegato que sostenía este abuelo y su familia contra los miembros de la secta invasora (Urbina, 1997: 127 ss.). Además, dicho sabedor procedió a realizar el baile que le es propio, signando así de modo más profundo su territorio, sacralizándolo. Rito ancestral contra argucias jurídicas. Saber profundo de la tradición asociada a los lugares por donde andan los verdaderos hombres: los que saben historias. Forma de mostrar plenamente que estos ámbitos no son vacíos (baldíos) culturales sino espacios vividos, constelados en el tejido de tradiciones milenarias. Don Noé triunfó. La nueva Constitución de Colombia y el clima favorable que se vive hoy en el país respecto de los indígenas⁹⁵ daba para ello. En el próximo baile de su escalada ritual el sabedor cambiará su nombre vernáculo, igual que su esposa y sus hijos. El nuevo nombre será más fuerte. Deberá contener un poder mayor. Su collar de colmillos de jaguar podrá ser enriquecido con nuevas cuentas por cuanto ha superado más problemas. Se plantó firme,

como hombre, se sentó en el banco ritual de los antiguos, espigó las palabras fuertes y las hizo baile, las hizo obra, las hizo huerto, maloca y vida. Y cuando muera, su espíritu quedará allí, para siempre, cuidando su raudal, su selva, sus huertos, su partija de Amazonia. ☞

Los derechos de autor sobre las crónicas y relatos míticos contenidos en este artículo –primera versión completa del mito de la fundación de la Amazonia– son propiedad exclusiva de Fernando Urbina Rangel.

Notas

- 1 En la jerga del gremio *El Filósofo* equivale a Aristóteles de Estagira, y *El Griego*, a Platón.
- 2 Unos pueblos que según los teóricos del racismo –que se consideran sus descendientes, biológicos o espirituales– tenían como destino histórico enseñorearse de los demás; los otros debían estar *naturalmente* a su servicio.
- 3 *Abya Yala*: nombre dado por los tules (kunas) al continente americano. Significa *Tierra-en-plena-madurez*, sentido autóctono, totalmente opuesto al de *Nuevo Mundo*, uno de cuyos significados es *aún no hecho*, correlato necesario de la posición eurocentrista que ve las otras culturas como equivocadas o imperfectas, y hasta inexistentes.
- 4 Algunos de los segundones españoles, que hacían parte de la élite conquistadora, eran analfabetos y consideraban las artes de la guerra como las únicas dignas de un noble. Por supuesto, todos los conquistadores se autocalificaban *nobles* frente a los indios.
- 5 Presencia de indígenas en el Senado de la República.
- 6 Sólo ha sido una conquista muy reciente en diversos países, que son objeto aún de colonización interior, el incorporar a la jurisprudencia normas efectivas que penalicen como asesinato el matar indígenas. En Colombia durante la década del 60 tuvo lugar el sonado caso de La Rubiera, donde fue masacrada una banda de indígenas cuibas por campesinos de esa localidad llanera, quienes alegaban que eso no era delito “porque los indígenas no son racionales, son como animales”. El juez y el jurado, integrado por lugareños (llaneros vecinos de Villavicencio), les dieron la razón. Sólo cuando el juicio fue radicado en una ciudad del interior –donde los indios eran en buena parte sólo recuerdo idealizado– fue posible obtener la condena de los asesinos.
- 7 Ha ido ganando importancia, en los enfoques modernos de la historia de la filosofía griega, el poner atención a los espacios y tiempos habituales y no, enteramente, a la linealidad del pensamiento filosófico que pasa de un autor a otro sin parar mientes en el peso de los hábitos culturales. Los enfoques marxistas obligaron a ver el pensamiento de los autores de filosofías como genéticamente entroncados con los lineamientos de su historia concreta y no simplemente como un pensar descarnado en cuya estructura no se reflejaba el quehacer social. Desde hace unas cuantas décadas, la mirada etnográfica y etnológica que se viene aplicando –en abstracto– al mundo griego antiguo va dando sus frutos para explicar algunas de sus elaboraciones conceptuales, esas en donde no se percibía la incidencia del diario vivir. En eso del decidido influjo de lo sensorial sobre el lucubrar del pensar, uno de los aportes teóricos más sugerentes es el de Detienne,

consignado en su deliciosa obra *Los jardines de Adonis*, que lleva como subtítulo *La mitología griega de los aromas*.

- 8 Término propuesto por Ruck *et al.* (: 231 ss.) para referirse a los alucinógenos, psicotrópicos genérica y vulgarmente llamados *droga*. Su etimología es *en-theos-genos*: algo así como *devenir dios*: gestar un dios dentro de uno. Lo más valioso de la propuesta de los citados autores es el haber acuñado un término que refiere estas sustancias al ámbito de lo sagrado, que era lo propio del manejo dado al asunto en las culturas arcaicas. La desacralización y su desinstitucionalización concomitante trajo como consecuencia la degradación de esta práctica, que termina por quedar en una anómica deriva social al perderse las normas rituales que pautan su manejo.
- 9 No veo por qué el autor desdén la observación de Clemente de Alejandría. La hierofanía que ocurría en el clímax del rito, bien podía darse en alguno de sus momentos como la materialización de una espiga de cebada; humanada, por cierto.
- 10 Estos *fundadores* especulan más sobre el hombre que sobre el cosmos en cuanto a la constitución de éste. El planteamiento humanista (Jaeger y tantos otros), que hace remontar la especulación filosófica a los poetas y teólogos (Homero, Hesíodo...) contrasta con el fiscalista (Burnet y tantos otros), que colocan a Tales el milesio como el pionero.
- 11 Es posible ver en Platón a un racionalista que lucha por establecer una filosofía que rompa con lo sensible –propuesta de estirpe parmenídea–, pero que no logra independizarse del todo de los paradigmas míticos que tanto deben al imperio de los sentidos. (Cf. principalmente *Rep.* VII, 537d, donde el ideal de la dialéctica consiste en poder elevarse hasta el ser mismo *sin valerse de los ojos o de ningún otro de los sentidos*.)
- 12 *Poieo*: verbo griego para designar el acto creador. *Plásso*: modelar; *plastés*: creador. En wíto se utiliza la forma *raa-fue-ma*; respectivamente: *cosa de poder-boca-dueño*: “dueño de las palabras de poder” (o sea, las creadoras), “dueño de los mitos”, uno de los títulos con que se designa al Padre Creador y, por extensión, al abuelo sabedor que es su representación humana. Más comúnmente entre los wítos al hombre de conocimiento se le llama *nimáirama*: “el dueño de la esencia de la planta *nimaira*”, la yerba de los hombres de saber.
- 13 Era en estas gigantescas viviendas –construidas exclusivamente con materiales tomados del inmediato entorno selvático– donde habitaba la familia extensa: abuelos, hijas solteras, hijos con sus esposas y prole, como también un conjunto de personal agregado constituido por parientes lejanos y gente *huérfana* que se acogía a la protección inmediata y ritual del abuelo sabedor dueño de maloca. La llegada de los *blancos* conquistadores de la Uitocia y de otras regiones amazónicas desencadenó el paulatino abandono de esta forma arquitectónica de tan alta eficiencia. La presión de los misioneros –que bien pronto percibieron que la maloca es templo– hizo que muchas fueran abandonadas y reemplazadas por casas individuales en donde se acogía cada familia nuclear. No obstante, en muchas culturas persiste la costumbre de conservar la maloca, habitada tan sólo por los abuelos y sus hijos solteros, o en numerosos casos sin que ni siquiera este personal reducido pernocte habitualmente en ella. La función de la maloca ha ido quedando circunscrita a las actividades rituales, que van decayendo al no estar expresamente concatenadas de modo inmediato con las prácticas diarias a las que orienta y da sentido y en las que se afirma. Así se comienza a dar la escisión entre religión y vida cotidiana, de tan funestas consecuencias para la integración de una existencia armónica. Hoy día se ve un resurgimiento de las malocas, expresión de cierta recuperación de las tradiciones que se manifiesta en la aparición de nuevas construcciones o agrandamiento y mejora de las que persistían. Desgraciadamente la prédica de la recuperación de los valores y prácticas ancestrales, con contadas excepciones, se da menos en la cotidianidad que en el simple nivel del discurso político de los nuevos líderes indígenas que abogan ventajas para sus comunidades; ventajas que a la postre –en buena parte de los casos–

- terminan en beneficio exclusivo del propio dirigente. Por fortuna se viene dando un acelerado aumento de la fiscalización interna por parte de las comunidades.
- 14 Quizás el primer etnólogo en destacar decididamente la importancia simbólica de la figura del *hombre sentado* y de los banquitos rituales haya sido Reichel. Ver, últimamente, a Pineda, 1997 y Urbina 1997. En este último los grabados rupestres más numerosos son los que representan –con diversos grados de realismo y abstracción– al hombre sentado, símbolo del sabedor, pero también de la mujer en pose de dar a luz.
 - 15 Es el lugar más sagrado de la maloca. Allí tiene lugar el ritual de la coca. También se denomina *mambeadero*. El *mambe* es la coca ya lista para ser consumida por vía oral. Se trata de un uso integral de la planta –*Erythroxylon coca* ipadu–, y no del consumo de uno solo de sus componentes –la cocaína– a la manera del llamado *hombre* civilizado, que la aísla desaprovechando los otros factores presentes en las hojas. Entre indígenas de la Amazonia colombiana el proceso de utilización de la coca implica los siguientes pasos: preparar la tierra, sembrar los esquejes, tener mucha cura de la planta, recolectar parsimoniosamente sus hojas, tostarlas aún frescas a fuego lento, pilarlas, revolver el polvo resultante con cenizas de hojas secas de yarumo (*Cecropia* spp.), cernir la mezcla en una talega, y, finalmente, consumirla por vía oral, depositando en los carrillos y ensalivando durante largo rato el finísimo polvo, tragándolo así muy lentamente. El uso de la coca procesada e ingerida en esta forma permite que el organismo asimile una gran cantidad de nutrientes y oxigenantes, tantos y tan óptimos que la hoja de coca podría ser uno de los productos con mayores posibilidades alimenticias para la humanidad entera (Henman). El manejo indígena de esta planta permite además un óptimo aprovechamiento de sus cualidades estimulantes sin ninguna de las secuelas negativas que conlleva el uso de la cocaína –como sustancia aislada y/o adulterada– dentro del *civilizado* mundo consumista. El mambeo va acompañado generalmente de la ingestión de tabaco (*Nicotiana tabacum*); éste, al igual que la coca, es considerado *alimento*.
 - 16 La forma del mundo está a su vez intermediada por la figura humana. En este caso específico la maloca representa el cuerpo de la *Mater Generatrix*. Para ampliar este punto ver los trabajos de Blanca de Corredor (1986 y 1998). Es muy importante tener en cuenta que la maloca llega a fungir como una extensión del cuerpo del abuelo sabedor. Mediante este inmenso y poderoso cuerpo el abuelo puede percibir todo lo que acontece. Los ojos, oídos y tacto de la Madre-Maloca potenciarán los suyos propios y le permitirán ver, oír y sentir con mayor claridad las señales cósmicas que, enmarcadas dentro de los esquemas míticos de la cultura, cobrarán sentidos especiales permitiendo orientar el pensamiento, auscultar la realidad, descubrir los problemas y entrever soluciones.
 - 17 Parsimonia, escrupulosidad = religiosidad, en el manejo de esta planta sagrada. Cada paso del proceso (preparar la tierra de la siembra, sembrar los esquejes, limpiar el cocal, cosechar, tostar, mezclar, cernir y consumir) está asociado a una serie de enseñanzas que hacen pie en cada actividad específica. Es el caso de equiparar al hombre con el huerto: en uno se siembra una planta, en el otro se siembran palabras. El conjunto de los discursos morales fundamentados en los momentos del proceso viene a constituir lo que se denomina el Discurso o las Palabras de la Coca (Urbina, 1992: 29-53, y Candre & Echeverri); igual ocurre para el tabaco, la yuca y la sal vegetal.
 - 18 La hoja de coca simboliza la lengua –apéndice bucal–. “La coca sirve para hablar”.
 - 19 Este *orden* reposa, desde luego, en una concepción eminentemente patriarcalista. Una serie de mitos amazónicos –el caso de Yuruparí– estarían mostrando cómo las mujeres tuvieron el poder (y establecían *su orden*, por supuesto), pero posteriormente lo perdieron. De esta manera se explica y justifica por parte de los varones que las mujeres sean consideradas en la pragmática social como inferiores. En el fondo del asunto los machos las agotan porque perciben su tremenda fuerza; instintivamente les temen al sentir en ellas un exceso de poder, ése que hace posible dar vida y que nunca los hom-

- bres podrán detentar –lo pretenden hacer simbólicamente– y tampoco dominar en forma completa.
- 20 Aludo aquí a la obra más bella y profunda que se ha publicado hasta ahora sobre el uso del tabaco y la coca ritual entre los uitotos de la Amazonia colombiana: *Tabaco frío, coca dulce*, del abuelo Hipólito Candre en unión con el antropólogo Juan Álvaro Echeverri. En 1993 obtuvo el Premio Nacional de Literatura Indígena.
 - 21 Los cazadores recolectores silvícolas han contribuido a lo largo de su milenario nomadeo a la diversificación de los entornos amazónicos. Al acampar seleccionaban semillas y las sembraban entreveradas en la selva. Al cumplir un ciclo en sus desplazamientos las gentes encontraban qué cosechar. Estas mínimas incidencias en el manejo del bosque primario lo han ido transformando paulatinamente. La selva virgen no lo es tanto como habitualmente se afirma; también es producto cultural.
 - 22 Publiqué este relato en mi libro (1986) *Amazonia: naturaleza y cultura* (: 62-70); es el único mito que figura allí completo; también como texto de la exposición pictórica itinerante (desde 1983), del mismo nombre y con autoría de la artista Mónica Rubio Torgler. Una versión muy extensa, pero sólo a partir del episodio del parto de la criatura prodigiosa, en Garzón & Macuritofe (:123-144).
 - 23 *Moniya* proviene de *monifue* : *alimento*; *amena*: *árbol*. Literalmente *Árbol de la comida o de los alimentos*, también llamado *Árbol de la yuca*, por cuanto esta raíz tuberosa constituye la comida cultivada básica, uno de los principales diferenciadores entre el hombre y la bestia por tratarse de un alimento cultivado y procesado mediante el fuego transformador y el uso de muy variados utensilios. Resulta el paradigma de todos los alimentos.
 - 24 A nivel mundial la mitología y ritualística asociada a cultígenos es inmensa y contiene muchos simbolismos comunes que no siempre pueden explicarse sobre la base de difusión cultural; prueba de ellos son los corpus amerindios. El dios o diosa que constituye la esencia de las cosechas es visto como un ser que muere y resucita, desciende al inframundo y vuelve a la luz; al fin de cuentas es una personificación divina de la semilla. En las culturas que ostentan un cuño matriarcal –las que idearon la horticultura– la divinidad en cuestión será femenina: Inanna-Ishtar, Perséfone, Buinaño ...; en las de corte patriarcalista, que llegan a imponerse, se tratará de un personaje masculino: Tammuz, Osiris, Diónysos, Quetzalcoatl, Kuio Buinaima...
 - 25 Traer las *palabras de abundancia* equivale a donar la fuerza de aquello que se nombra. *Fuerza* equivale a esencia; se hace presente en el arquetipo; en este caso, en las primeras plantas cultivadas, don de la divinidad que personifica a la Madre Primordial, una de cuyas manifestaciones se da en Monaya Tíriza, de quien nace la yuca. Otro personaje femenino, advocación de la *Mater Generatrix*, es Buinaño; ella le aporta a la humanidad, después del diluvio que ha aniquilado toda la cultura, las plantas cultivadas y los instrumentos básicos que permiten el paso de lo crudo a lo cocido.
 - 26 O moriche (*Mauritia minor* Burret), palmácea cuyos rojos frutos sirven para confeccionar una de las bebidas rituales más importantes, la que tiene que ver con el *bautizo* de las gentes. Cuando se llega a una nueva etapa en el ciclo ritual generacional, el abuelo dueño de tradiciones adopta un nuevo nombre, igual que sus familiares inmediatos. Los nombres varían de acuerdo a los grados de conocimiento del Dueño de Baile, u hombre de conocimiento, sabedor. En el fondo el nombre ha de ser el recipiente que permita *contener* el poder que ha sido acrecentado mediante la realización correcta de los ritos, y la superación de problemas graves. La masa de canangucho se obtiene macerando los frutos para desprender la película que recubre el cuesco; se mezcla luego con una base líquida de almidón de yuca y así se consume. El canangucho está asociado a la anaconda (*Eunectes murinus*), que en su forma de Serpiente Ancestral da origen a los nombres de los diferentes grupos humanos, manera de simbolizar que éstos provienen de ella, por cuanto el nombre es la esencia de los seres. El utilizar la planta durante el

bautizo hace cobrar a éste un pleno sentido: confirmarse en la humanidad mediante un nombre. En el mito de *Añivaima*, otra variante uitota del mitema *Origen serpentina de la humanidad*, a los hombres primigenios tan pronto salen del *Hueco-del-origen* —un terroso útero cósmico—, les son cortados sus cordones umbilicales que van a parar a la laguna primordial donde se bañan estos recién nacidos. Dichos ombligos se juntan y dan forma a la Anaconda Ancestral. Las gentes se alejan y dispersan pero han de regresar pues se sienten incompletas sin sus nombres. Un gavián las ayuda a atrapar la Gran Víbora. La cortan inicialmente en cuatro grandes trozos, origen de los cuatro ancestros que se van a poblar la tierra hacia los puntos cardinales. Luego de obtener sus nombres los grupos habrán de regresar nuevamente pues se han ido sin coca y sin tabaco (las plantas rituales), sin las historias del origen y sin banco donde sentarse para recrear mediante la palabra. Los cuatro ancestros son representados en los cuatro postes que soportan la estructura de la maloca, la gran casa comunal, microcosmos, mitograma síntesis de la realidad en su doble dimensión de naturaleza y cultura. La Culebra Ancestral es considerada la Madre-del-agua. Los ríos son serpientes que penetran en la tierra desde el canto del mar. La Vía Láctea es vista por los amazónicos como la Anaconda Celeste. De esta manera el güío de agua resulta para los uitotos y muinanes el más polisémico de los símbolos, sólo superado por *hombre*.

- 27 Todas las plantas que se cultivan en las chagras tienen su paralelo en el *huerto* de los animales; por tal es tenida la selva.
- 28 Esta concepción del hombre queda reafirmada en la creencia de que al morir la gente se convierte en frutos del huerto; así seguirán manteniendo la fuerza del grupo. Sólo los chamanes, los grandes sabedores, presienten que al morir su espíritu tomará la forma de un jaguar, cuidador del territorio ancestral.
- 29 Estos mitos se refieren a un tiempo en que los animales aún eran gente; son los acontecimientos narrados en las historias los que terminan por confirmar la diferenciación.
- 30 *Hombre de amanecer* o de *hacer amanecer*: expresiones referidas a los demiurgos que hacen que las cosas se originen, aparezcan, nazcan = *amanezcan*. Los jefes participan del poder de los demiurgos.
- 31 La introducción del instrumental metálico significó una ruptura de profundas repercusiones en el pensamiento, economía, organización social y en la política de los pueblos amazónicos. Parte en dos su historia: “antes y después del hacha metálica”. Ésta llega a reemplazar al fuego como paradigma de los instrumentos; razón por la cual se diga que “el hacha es candela”, tanto más que la derriba de unos pocos árboles, talados y quemados para despejar y abonar la tierra, se lograba aplicando fuego a la madera previamente “amasada” con las hachas de piedra. En esos sitios, escasamente despejados, se plantaban en antigua mínimos huertos. Al inicio, la eficiencia del instrumental metálico fue tan sorprendente para los indígenas que llegaron a generar mitos en los cuales la fuerza mágica depositada en dichas herramientas les permitía trabajar solas sin necesidad de operario. Algunos abuelos antiguos hasta llegaron a utilizar el hacha metálica como banquito, en tanto fuente y sede del Poder.
- 32 Se trata de los dos principales tipos de ríos presentes en la Amazonia. Los primeros constituyen un caldo espeso que posibilita el desarrollo de infinidad de cadenas bióticas debido a la gran cantidad de sedimentos que arrastran las lluvias cordilleranas que los nutren; los segundos nacen en la propia llanura conformada por suelos muy pobres, a los que ha quedado reducido en el transcurso de millones de años el formidable complejo montañoso precámbrico que ocupara la región.
- 33 En mi aldea andina, cuando era niño, imaginaba una mar de donde salían los ríos para regar la tierra. En esa cosmovisión mítica —la infancia es la patria del mito— las grandes aguas estaban contenidas como en una inmensa copa puesta en lo alto. La prédica de los adultos borró la imagen, pero la recuperé para siempre en otros mitos que, obedientes a su dúctil lógica, ofrecen el reflejo especular de ese pensamiento que algunos lla-

- man lo real. Además se sabe que la nubosidad procedente en buena parte de los océanos y de la evaporación producida en las propias selvas se descarga en aguaceros sobre las cordilleras y en la llanura boscosa nutriendo los grandes ríos.
- 34 El caso pudo haber tenido ocurrencia, aparentemente, hacia mediados de la primera o segunda década del siglo veinte. No obstante se ha de tener muy en cuenta la nota N° 83.
 - 35 Puntos del territorio cargados de fuerzas negativas; lugares donde ocurrieron sucesos funestos narrados en los mitos. En ellos se cuentan acciones fallidas de personajes que por esas causas fueron destruidos o quedaron malditos.
 - 36 La mayoría de los clanes uitotos habitaban las cabeceras de pequeños ríos tributarios, en este caso del gran Caquetá. Esta pauta de poblamiento pudo tener como causa una estrategia de sobrevivencia: los grupos aborígenes establecidos en las proximidades de los grandes ríos eran muy fácil presa de los esclavistas europeos y criollos, quienes desde el inicio de la conquista de la Amazonia ejercieron sus terribles razzias –ya sea directamente o valiéndose de tribus especializadas en la captura de prisioneros, como era el caso de las hordas karibes– sobre los gentíos indígenas.
 - 37 Se tiene la idea de que el gran río funciona a la manera de una laguna de la cual se desprenden cursos de agua. Aquí juega un tanto la idea, muy presente en la mítica, de cómo en el paralelo mundo especular los fenómenos se invierten.
 - 38 Se trata de repetir en cierta forma una cosmogonía: se llega a un sitio que no tiene nombre; luego se signa, a continuación se trabaja para domesticarlo, para manejarlo.
 - 39 El pensamiento de los sabedores –los que tienen cura de una gente y de un territorio– se extiende como una red de araña. El tejido se conecta con el de otros sabedores, manejadores de territorios. Se cree que en forma telepática, pero también mediante concilios periódicos, los abuelos se mantienen en contacto, llegando así a controlar un ámbito inmenso. Se habla entonces de un macroterritorio chamánico (Van der Hammen: 127- 138). Estas conexiones entre los abuelos controladores de territorios puntuales llegaron a cubrir, según lo cuenta la tradición, desde las cordilleras andinas hasta el mar océano. La penetración europea disloca este macropensamiento que va a quedar reducido a territorios mucho más parciales, como sería el caso del río Caquetá en el sector colombiano. Pero en estos territorios también llega la acción del blanco y distorsiona la red del pensar.
 - 40 Es decir, no en persona sino mediante viaje chamánico; éste se logra mediante la ingestión de plantas de poder, tales como el tabaco (*Nicotiana tabacum*), la virola (*Virola carinata*) y el yajé (*Banisteriopsis* spp.).
 - 41 Por *hijos* se entiende todas las trampas mortales que lo rodean. Son sus poderes.
 - 42 Este moyo hace referencia al gran recipiente de barro en que se cocinaba al sacrificado en los ritos canibalísticos. Juzíñamui es el dios de la violencia, a quien se le hacían sacrificios humanos. Linda burla hicieron los antiguos uitotos a los primeros misioneros que asaltaron la región. Éstos, siguiendo un viejo método, preguntaron a los indígenas a cuál de sus dioses se parecía el dios cristiano que ellos traían. Con la socarrona malicia que los caracteriza, prestamente respondieron que ése era el mismo Juzíñamui. Las figuras coincidían en muchos aspectos: el cruento sacrificio en el madero (árbol, cruz), la comunión sobre la base del cuerpo del sacrificado y un dios que castiga violentamente al *pecador*... Una religión violenta, predicada –en suma– con violencia, como fue lo propio de las primeras décadas del adoctrinamiento. “Llegó la religión prohibiéndolo todo”, dicen los abuelos; las malocas fueron incendiadas por considerarse centros de promiscuidad, los moyos de las bebidas sagradas rotos a puntapiés, los niños fueron secuestrados en los Internados, las tiendas misionales sólo atendían a quienes dejaban sus dioses... Sí: el dios cristiano era violento.

- 43 *Ser comida para alguien*, significa que ese alguien lo domina fácilmente.
- 44 Quebradón que cae al Caquetá un poco más arriba de Guaimaraya. En la margen opuesta a su bocana se encuentran algunos de los petroglifos –mitografemas– que mejor explicitan el mitema de la segmentación de la Anaconda Ancestral, origen de las etnias (cf. Urbina, 1993).
- 45 Un chamán o sabedor.
- 46 Pasta de tabaco listo para su consumición. Tradicionalmente los uitotos y muinanes, y otros grupos amazónicos colombianos, lo consumen por vía oral luego de haber cocinado sus hojas; el caldo resultante es concentrado mediante una larga cocción hasta obtener una pasta a la cual se le agregan mucílagos y, sobre todo, *sal vegetal*, sustancia especialmente rica en minerales que se obtiene colando, precipitando y evaporando una infusión de cenizas de determinadas plantas (espinas, inflorescencias, cortezas, raíces...), que se digitan de acuerdo a necesidades puntuales. El tabaco ya mezclado con la sal vegetal y listo para ser consumido se denomina en general *ambil* (*yera* en witoto). El coquillo en que se solía guardar la pasta hasta hace pocas décadas –hoy se hace en un frasquito– se denomina *yeraki* y simboliza la cabeza del Padre Creador; en ella residen la garganta, la lengua y la boca de donde sale el *rafue*, es decir, las palabras creadoras. En otras tradiciones uitotas el *yeraki* representa el corazón del Creador.
- 47 Es constante en los mitos y en las palabras de reprensión y consejo la condena al uso de amuletos y yerbas con fines mágicos; pero por otra parte se utilizan con mucha frecuencia. Estamos aquí en presencia de la ambigüedad presente en toda cosa sagrada. Desde luego hay yerbas de uso muy general, consideradas *buenas*, y las hay expresamente condenables, tal el caso de aquellas que sirven para confeccionar los filtros amorosos.
- 48 Traspasar y bañarse son rituales purificatorios. Lo sucio en el hombre es considerado por los dueños míticos como *hojarasca* que ha de quemarse al contacto con el sumo poder; si no se da una limpia, el personaje muere consumido por el fuego (fiebre). Los dioses arcaicos no auscultan la intimidad del hombre. Ha de esperarse a una idea de la divinidad, que se da muy tardíamente en la historia de las religiones, en las que el dios hace depender su intervención de la intención profunda del sujeto. En esta etapa el dios se hace uno con la conciencia del hombre y puede saber desde la intimidad de éste cuál es su *verdadera intención*. Los dioses arcaicos operan de acuerdo a las fórmulas. Se atienen a ellas. Así, si el oficiante incumple algún aspecto, no le vale su sola intención de impecabilidad. Si la persona tiene aún adherida alguna hojarasca (mugre, impureza) será quemada con ella cuando el dios venga a *barrer* (purificar). La presencia divina constituye un fuego quemador de basura; el hombre ha de limpiarse (purificarse) previamente para resistir la presencia del dios. Dicen los abuelos “cuando el espíritu (el del dios) llega, no *distingue*: arrasa parejo”.
- 49 Piedrecilla de poder.
- 50 Yerbas perfumadas.
- 51 Esta prueba de paciencia aparece en infinidad de relatos. La insistencia es parte del ritual.
- 52 Vientecillo fresco. *Friaje* se denomina al fenómeno climático que ocurre cuando grandes masas de aire frío procedentes del Brasil –que tan desastrosas resultan allá para la cosecha cafetera– penetran en los territorios amazónicos colombianos, produciendo una baja muy sensible en la temperatura. El hecho está cargado de mitos. Se cree que durante este período –que a veces se prolonga por varios días– los cazadores no encuentran sus presas habituales pues los animales se han ido a un baile en la maloca del Dueño-del-frío (Urbina, 1987).
- 53 En la misma forma como actúan los hombres –purificarse, enfriarse, barrer– lo hace el personaje mítico, pero utilizando medios descomunales, tales como el friaje y, más adelante, el temblor y el relámpago.

- 54 De no hacer esto los enfermaría porque su presencia es demasiado fuerte (*kratofanía*), y, además, necesita que todo esté en orden, acomodado. En el mito de Nofideño –La-mujer-de-piedra, una atlante que sostiene el mundo y lo cambia de un hombro a otro–, los temblores sirven para acomodar las cosas en su sitio, para que estén o permanezcan firmes. En términos esotéricos se trata de limpiar los canales por donde fluye la energía para hacer circular por ellos una fuerza más potente.
- 55 Con qué palabras, con qué discurso, con qué historias.
- 56 Se trata de *rafue* y de *yetarafue*. Son palabras de vida, abundancia y corrección. Todas estas palabras han de tener concreción para ser plenamente válidas; por eso se materializan en el alimento por excelencia, la yuca, a partir de la cual se prepara la cauana, la bebida del huésped.
- 57 Estos personajes son ancestros o héroes culturales y en definitiva caben dentro del orden de los demiurgos; han pasado por diversas circunstancias en las que se han visto precisados a superar problemas; estas dificultades son consideradas como *mugre* adherido a ellos. El significado aquí es que estos seres ya han llegado a una situación de limpieza total. Están ya purificados, es decir, libres de todo lastre. Tienen el cuerpo liviano. Este es el sentido de la necesidad de estar ligero, sin ataduras, sin cargas que apachurren, ni trabas que encadenen. El demiurgo principal, *Ññiraima*, hijo de la Madre y del Padre Primordiales, y encargado de hacer visible el mundo – el cosmos sólo era sueño y palabra en sus progenitores– materializa los dolores, dificultades y problemas que lo atenazan, que lo ensucian, en los seres que conforman la realidad. El dolor del existir queda encerrado en la obra; allí resplandece transformado en cosa positiva.
- 58 *Jira*: conjuro. Constituyen el discurso más poderoso. Allí reside la fuerza del poseedor. Si éste los entrega, queda sin poder. Estas palabras fuertes conforman la herencia más preciada. Generalmente se allegan por estricta línea paterna. Se les denomina en general *oraciones* pero su contenido no es de súplica o agradecimiento, sino de imperio.
- 59 Plantas de poder cuyo uso es por lo general privativo de una tradición familiar. Su manejo está asociado a la posesión de unas palabras fuertes –*jira*–, desde las cuales se desencadena la fuerza contenida en tales especies y variedades botánicas.
- 60 Caucho. Se trata de la extracción del látex, es decir, es asunto de trabajo, de sobrevivencia inmediata ya que los caucheros obligaban a las tribus a entregar una determinada cantidad del producto, so pena de crudelísimos castigos que implicaban torturas atroces y muerte.
- 61 Estas expresiones están señalando que Igúruema no es considerado propiamente un personaje enteramente perteneciente al orden de lo divino –espíritu, dios, héroe cultural–; se trata más bien de un antepasado que ha quedado *encantado*, es decir, en una situación de vida suspendida en el tiempo. Algo así como el Noé de la tradición mesopotámica –Utnapishtin–; personajes que han logrado superar la disolución aparejada con la muerte. Los abuelos sabedores quedan en una forma intermedia luego de su deceso: toman la figura de un jaguar y permanecen en la región ocupada por su clan, cuidando de su gente y ante todo protegiendo el territorio tribal de la penetración de intrusos (Urbina, 1986: 182 ss.).
- 62 En parte se refiere a la existencia de infinidad de variedades de yuca, que no todos distinguen con exactitud, de tal manera que al usarlas se puede cometer una equivocación mortal, pues hay variedades venenosas no de todos conocidas. Ciertas variedades son celosamente guardadas –verdaderos tesoros del clan–; pertenecen a las tradiciones estrictas de la familia. Pero *conocer* la planta no comprende solamente dominar sus sistemas de siembra, cuidado y preparación; se trata también de saber manejar la fuerza contenida en ella, y esto es sólo posible mediante el dominio detallado de su mitología –o sea de su origen absoluto–, por parte de los sabedores del grupo. El mito por lo general habla de *origenes absolutos*: alude al momento en que el ser en cuestión queda

- configurado como tal ser. Esta visión es, desde luego, opuesta –en términos generales– a la visión evolucionista.
- 63 Se trata de mercaderías introducidas por los comerciantes y que eran recibidas a cambio de caucho mediante el famoso sistema de *endeude* (: adelantar mercancías a altísimo precio, el cual debía descontarse de las entregas en caucho o bastimentos que eran infravalorados; las deudas nunca se saldaban y pasaban de padres a hijos y a nietos). La hamaca es confeccionada con lona, material industrial no producido por los indígenas; el chinchorro tradicional amazónico consiste en un tejido ralo de cuerdas de cumare.
- 64 En diferentes puntos del territorio uitoto se dan ecosistemas que contrastan fuertemente con el gran bosque. Se trata por lo general de lugares pedregosos en donde crece una vegetación raquífica y donde proliferan plantas que son tenidas dentro de la tradición indígena como los arquetipos de las plantas tanto silvestres como cultivadas. Por constituirse en los paradigmas míticos, son de la exclusiva propiedad de los Dueños territoriales: demiurgos, héroes culturales y ancestros encantados. Estos lugares insólitos, en los que se manifiesta la fuerza de lo Otro (kratofanías), son el lugar predilecto para cosechar algunas de las plantas de poder con fines medicinales o brujeiles.
- 65 Dialecto del witoto, ya desaparecido.
- 66 Se entiende que todo aquello que reside en el subsuelo ha sido puesto allí por los Creadores para contenerlo, para no dejarlo salir, pues haría daño. Este principio está presente en la cosmología de infinidad de pueblos indígenas quienes han experimentado la *terrible verdad* de estos conceptos, toda vez que las explotaciones del subsuelo han dado como efecto el colapso (genocidio y/o etnocidio) de infinidad de grupos aborígenes presentes en las zonas que encierran dichas *riquezas*.
- 67 El temible Hombre-de-piedra. Dueño del raudal de Araracuara. El cañón del mismo nombre es visto como su tapaje (trampa de pesca). Preda sobre la gente pues es caníbal. Su hija –un simulacro artesanal– era poseedora de una vagina repleta de bichos ponzoñosos. Sus sucesivos maridos mueren y son devorados por el viejo. El último, un gran sabedor, logra *vaciar* la trampa antes de copular, pero después de muchas agresiones fallidas del brujo caníbal, termina muriendo en el raudal y sirviendo de pitanza al suegro. Sus hijos lo vengán. Los apartes pertinentes del mito aparecen en Urbina, 1988.
- 68 No se trata sólo de la simple nominación. Es indispensable el manejo de los mitos en que se da cuenta de porqué han sido nombrados de esa manera. Es el control a profundidad del significado, sólo posible mediante el conocimiento de la historia del asunto; historia que está adscrita siempre a un lugar preciso.
- 69 En dicho lugar –corazón del territorio andoke– defecó el mítico Loro-hacha. De allí se extraían piedras apropiadas para la confección de tan preciado utensilio. Los andoke son llamados *La-gente-del-hacha*; esta riqueza dio lugar a un activo comercio de intercambio con los grupos vecinos.
- 70 Práctica ancestral consistente en extender una larguísima red de fibra de cumare (*Astrocaryum chambira*) entre los troncos de los árboles de un determinado sitio, previamente seleccionado como ruta de escape de animales que eran arreados en grandes batidas de cazadores, quienes se extendían en una larga línea por la selva produciendo mucho ruido. Este sistema ha sido abandonado del todo, efecto del uso de las armas de fuego cuya contundencia permite una mayor efectividad individual en la caza al ojeo.
- 71 Actual cabeza principal de los andoke.
- 72 “No profundizamos en los asuntos”. Es la consecuencia de la excesiva transculturación que se nota en un ámbito de frontera activa como lo ha sido Araracuara desde comienzos de siglo. Al impacto de la explotación cauchera sucedió el profundo traumatismo cultural que desencadenó la instalación de la Colonia Penal de Araracuara, establecimiento carcelario sin rejas (la selva consistía en el aislante) que llegó a contar con 2.000 internos. El penal se convirtió en un núcleo poblacional con necesidad de servicios

(alimentos, especialmente) que eran atendidos por las comunidades indígenas regionales. Buena parte de los guardianes fueron reclutados entre la población aborigen, sobre todo por su excelente habilidad como rastreadores. La colonia penal duró más de tres décadas (1938-1971) y fue en definitiva el inicio del poblado Santander (frente a Araracuara), población de cerca de 2.000 habitantes en su mayoría colonos, funcionarios y negociantes del interior del país. A la colonia penal sucedió la bonanza de las pieles, actividad extractivista que rompió las normas, muy equilibradas, sustentadas en la tradición ancestral en lo referente a la explotación de la fauna. La década del 80 se caracterizó por la bonanza cocainera que erosionó el concepto de lo sagrado enraizado en las plantas de poder. Hoy día hay abuelos –entre los más tradicionalistas– que venden coca de la que preparan en sus mambaderos, y muchos de ellos intervinieron activamente en el tráfico de cocaína, que, por fortuna, decayó, pero dejó profundas secuelas negativas. A estas violentas irrupciones de las formas de vida consumistas implantadas por el mundo “civilizado” y ajenas a las comunidades tradicionales, sucedió la penetración masiva de dineros nacionales e internacionales de ayuda a los indígenas; manera que se ha ingeniado la sociedad dominante para exorcizar –empleando sobrantes– la carga moral negativa producida por el anquilamiento de muchas naciones indígenas y la desmejora que ha causado en las formas tradicionales aborígenes. Debido a la falta de criterios apropiados estas dudosas *contribuciones* han continuado generando una perjudicial influencia en el interior de los grupos. Generalmente es conocida esta última etapa como la *bonanza de los proyectos*, en donde lo que interesa es el dinero del proyecto pero no el proyecto en sí mismo. Este *gran interés* se da de manera muy notoria en muchos líderes indígenas quienes resultan los usufructuarios primordiales. La solución se percibe en extremar el afinamiento de los sistemas educativos tanto exógenos (nacionales) como endógenos (tradicionales), llevando esta actividad en forma paralela a la preparación de las comunidades en métodos estrictos de fiscalización de las controvertidas *ayudas*.

- 73 Se trataba de un programa de “recuperación de tradiciones y usos hortícolas”, a cargo de los dos Vélez (Germán y Antonio), agrólogos adscritos al personal científico de la antigua Corporación Araracuara (hoy SINCHI). Se pretendía recoger semillas de plantas que tradicionalmente habían utilizado los uitotos y muinanes, pero que, debido a la creciente deculturación y transculturación por las que pasan estas comunidades, no se habían vuelto a sembrar regularmente en las chagras y sólo algunos ancianos y ancianas recordaban los usos y técnicas al respecto. La huerta experimental de Araracuara sirvió de sede a este intento de recuperación que se prolongó durante varios años. No sólo fueron entrevistados los sabedores de la región; también se hicieron desplazamientos a Leticia –donde se dialogó expresamente con el gran sabedor muinane don José García– y a La Chorrera, que sustenta una gran población uitoto. Esta concienzuda investigación contó con la permanente asesoría del sabedor Óscar Román –amigo de Schultes, entre otros–, quien se ha dedicado de modo expreso a ahondar en el conocimiento botánico y era el asesor de la granja experimental. La posibilidad de profundizar y atesorar un saber por fuera de la estricta línea de los sabedores *oficiales*, que son los abuelos manejadores de territorio, se da en estas culturas sobre todo en momentos de cambio acelerado. Este ha sido uno de los mecanismos mediante los cuales muy buena parte de la tradición se ha podido ya, no sólo conservar, sino desarrollar. El abuelo Óscar es un claro ejemplo de este tipo de búsqueda y desarrollo individual de una tradición ancestral. Desde luego, tal manera individual contrasta con la más estricta forma de transmitir y detentar la tradición que exige estar en cabeza de un residente autóctono del lugar donde se ejerce ese saber. El saber tradicional reposa en el territorio. Si una persona extraña a la región se establece en ella, su saber es considerado espúreo y peligroso pues trastoca el *orden* del lugar, máxime si además de su cosecha personal de conocimientos introduce expresamente elementos extraños a la región, como es el caso de las plantas traídas de Leticia y La Chorrera. Para poder utilizar una planta sin correr peligro, es indispensable asimilar a fondo las historias en que figura esta

- especie o variedad. Sólo así es posible manejar su fuerza; de otra manera esta fuerza será *convocada* pero no contenida y supuestamente será causa de desgracias, sobre todo de enfermedades. Estas contradicciones son propias de ámbitos sociales en que se concitan en forma no tradicional diversidad de individuos pertenecientes a diversos clanes, y que son paulatinamente atraídos por los polos de desarrollo en que se constituyen los pequeños poblados de los colonizadores criollos.
- 74 Mito que contiene, según el informante, el paradigma negativo de lo que hoy día está sucediendo en Araracuara.
- 75 Hacer extraviar el pensamiento.
- 76 Se trata de historias derivadas de otras historias. Los mitos se constelan a manera de una red; sólo que no es de una dimensión; posee espesor, volumen. Un episodio en un relato da pie para otra historia, mediante la cual se profundiza y desarrolla un asunto. Estos desarrollos –variaciones a la manera musical– constituyen la foma en que el pensamiento mítico pretende dar cuenta de todo lo real. Es su forma de fraguar sistema. La historia de Monaya Jurama comprende el asunto del *Árbol de los alimentos*, narrado *supra*.
- 77 Guaimaraya es una raudalera localizada un poco más arriba de donde se encuentra la maloca de don Noé. Su nombre viene de *guamárayi: pedregal, balastro*.
- 78 Nombre del primer gran cañón del río Caquetá en su curso descendente, pocos kilómetros abajo de Guaimaraya; le sigue el de Araracuara a unas decenas de kilómetros. El primero, aunque peligroso, es navegable; el segundo no, lo cual le da al lugar una gran importancia estratégica, por cuanto desde allí se puede controlar un inmenso territorio.
- 79 Equivale a entregarle el dominio de todo lo contenido en ese lugar, de sus Fuerzas.
- 80 “Están allí –en esas figuras– presos”. En líneas generales los sabedores uitotos y muinanes que se han interesado en el asunto de los grabados rupestres, ven en ellos los “arquetipos de los seres que poblarían la tierra”. Estos arquetipos pertenecen al tiempo mítico en que “los animales eran gente y las gentes eran como animales”. Se trata de un estado de indiferenciación al que sucede un proceso de definición que da como resultado el enfrentamiento de hombres y bestias. Es posible que esta situación de confusión quede simbolizada en la proliferación de figuras antropomorfas y zoomorfas tridáctiles. No son hombres, pero tampoco animales. En general los arquetipos son sumamente peligrosos por concentrar las fuerzas originales. Al *liberarse* las figuras en el período de aguas bajas –meses en que las rocas en donde fueron esculpidos quedan al descubierto– se cree que la fuerza que concretan y canalizan los animales –contraria al hombre en la ineludible dialéctica cósmica–, al ser liberada produce enfermedades. La creencia mítica de que por esta causa aumenten las dolencias (epidemias) durante la estación veraniega, se apuntala –no se prueba– en la práctica: las estadísticas de los hospitales y puestos de salud regionales así lo muestran. El río al crecer en la temporada invernal controlaría, encerraría, nuevamente estas fuerzas negativas para el hombre (Urbina, 1993 y 1997).
- 81 Don Noé ya introdujo en el mito aspectos relacionados con el arte rupestre. No figuran en las primeras reseñas que hice con él de este relato. La razón es que vengo trabajando desde 1978 en el arte rupestre de la región –por cierto de una riqueza extraordinaria (Urbina, especialmente, 1986, 1993, 1997)– y el abuelo se ha interesado vivamente en el asunto.
- 82 Al navegar este espectacular cañón del río Caquetá se corre cierto riesgo, sobre todo en la temporada invernal, cuando aumenta el volumen y la fuerza del agua que se encajona en unas pocas decenas de metros. Un sitio de mucho peligro en este largo transepto está precisamente donde cae dicha cascada. Allí se producen contracorrientes que han dado cuenta de numerosas embarcaciones. La cascada puede ser vista simbólicamente como

- la pierna de un personaje que está sentado... y que *patea* haciendo volcar las canoas. El dueño de este raudal cela el territorio, y detecta a los extraños por su lenguaje. Es mejor al pasar por ahí hablar en witoto o callar; resulta más seguro. Desde luego, quienes más accidentes sufren son los “blancos”, debido a su consabida imprudencia.
- 83 Se hace alusión, seguramente, a un reagrupamiento luego de un posible desastre en que sólo quedó gente dispersa. Esto puede referirse a épocas anteriores a las caucherías; a lo mejor el “desastre” fue causado por una *razzia* esclavista anterior. No se ha de perder de vista que la primera mención escrita de Araracuara se debe a Eugenio Ribeiro, un portugués tratante de esclavos, quien recorre la región en 1750 efectuando una inspección en busca de nuevas fuentes de su *mercancía*. Se hablaba de la presencia de muchos *gentíos* en esa zona (Llanos-Pineda: 57).
 - 84 Referenciado entre los okaina –emparentados lingüísticamente con los uitotos– por López (1993: 32).
 - 85 Toda catástrofe se explica siempre por una falla previa. Es la forma de encontrarle sentido. El primer gran error que comete la gente de Igüruema –sin que éste ponga coto al asunto– es dedicarse en extremo al juego, hasta el punto de descuidar el trabajo cotidiano. Este aspecto se recalca luego mostrando cómo pasaron muchos años en dicho evento, lo cual también puede dar lugar a ver la ceremonia no como única, sino como una cadena de bailes sucesivos.
 - 86 En este baile se mienta de manera especial al ladrón y, en ocasiones, se le invita y se le da una gran cantidad de aquello que roba. Es un escarnio público.
 - 87 Toda esta parte del mito muestra la necesidad de equilibrar el rito con los trabajos propios de la cotidianidad; éstos habían sido interrumpidos para dedicarse al baile solamente. La selva –opuesta a la cultura– lo empieza a invadir todo nuevamente, a recuperar su dominio, hecho paralelo al de la comunidad opuesta al cacique.
 - 88 Plantas de donde se extrae una substancia que, al ser puesta en contacto con el agua, modifica la tensión superficial de ésta de tal modo que impide la penetración del oxígeno. Los peces se atontan o mueren y son recogidos por los pescadores con la mano y con canastos y redes cortas. Hay formas de anular el efecto *cortando* el veneno.
 - 89 Esta expresión que interpola don Noé en su discurso nos pone de presente sus antecedentes personales, en cuanto él cayó, en un comienzo, bajo el influjo de la evangelización impartida por la secta protestante, recién establecida en sus cercanías. Con los sectarios mantuvo polémica durante 20 años, al tratar éstos de arrebatarle su propiedad.
 - 90 El uso de este adverbio de lugar y no el *así* que alude al modo y que en castellano sería considerado más correcto en este caso, nos pone de presente que para los uitotos y muinanes la historia más que referida a un tiempo está enraizada en un lugar, convirtiéndolo en territorio cultural. Es la primacía de la categoría espacial sobre la temporal.
 - 91 Una variante de este mito la recogí en 1979 referida al raudal de Jidíma, un caudaloso quebradón que cae al río Caraparaná, arriba de la comunidad indígena (uitota) de El Encanto. El personaje que allí figura como dueño mítico es Juma, simbolizado en una garza blanca y equiparable a Igüruema, y a Iúriko, que se traspone en ríama. Juma tiene especial figuración en el mito que alude al origen de la coca, donde funge como “el hombre *blanco* –*ríama*– que viene a llevarse las cosas del indígena”. Se ha de tener en cuenta que este papel predador lo cumplía el personaje del mito sin ninguna relación con lo que sucedería después, cuando se introdujo la producción, comercialización y consumo ilegal de cocaína. De este mito de la coca sólo he podido recoger dos versiones, casi idénticas, en razón de que la una la reseñé primero de labios de don Octavio García (Urbina, 1992: 55-62), mientras que la otra (aún inédita) fue narrada varios años después por su padre, don José, gran sabedor quien ya recurría a este relato para dar cuenta del fenómeno del narcotráfico. A mediados de 1997 apareció un artículo de suma importancia sobre estos asuntos; se trata de “Oralidad y territorio en la cultura

- Uitoto”. Sus autores –el indígena Eudocio Becerra (Bigidima) y Pedro Marín, profesores de lingüística en la Universidad Nacional de Colombia– efectuaron el más concienzudo trabajo elaborado hasta ahora sobre las tradiciones míticas asociadas a los accidentados cursos de agua de algunos ríos amazónicos. En un impecable texto bilingüe, acompañado de juiciosos comentarios, se consigna el mito Nofikuaï Komuiyagaï, la historia uitota de la creación de los raudales.
- 92 En lo relacionado con los hechos de la Colonia Penal –en donde fue guardián– don Noé es un tanto exagerado. La hipérbole busca mostrar que el lugar era muy peligroso por las fuerzas numinosas allí concentradas. De acuerdo a la explicación mítica los presos enfermaban y morían por cuanto eran gente extraña; caían fuera de la alianza que en tiempo antiguo había sido sellada entre Igüruema y el preceptor de don Noé.
- 93 Utilizaron *enteógenos*. Los cuatro ancianos de la crónica emplearon yajé.
- 94 El relato de don Noé empata con el de José Vicente Suárez (hijo), transcrito en 2. Al fin de cuentas José Vicente Suárez (viejo) se lo enseñó a los dos.
- 95 Afirmación relativa que amerita decir que se han dado notables progresos en la interiorización por parte de muchos colombianos de una actitud de respeto y aprecio hacia el mundo indígena; actitud positiva que ve por desgracia cómo los actores armados, que despedazan el país en esta guerra sucia (todas lo son), se continúan ensañando contra los aborígenes, cogidos –por lo general– entre todos los fuegos.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica*.
- BECERRA, Eudocio (Bigidima) & MARÍN, Pedro. 1997, “Oralidad y territorio en la cultura uitoto”, *Forma y Función*, N° 10, pp. 73-89, Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.
- CANDRE, Hipólito & ECHEVERRI, Juan Álvaro, *Tabaco frío, coca dulce*, Instituto Colombiano de Cultura, 1993, Bogotá (hay traducción al inglés en Themis Books, 1996).
- CORREDOR, Blanca de, 1986, *La maloca*, tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Documentación, Facultad de Ciencias Humanas.
- _____, 1997, “La Maloca”, revista *Innovación y Ciencia*, VI, 4, pp. 12-15, Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia, Bogotá.
- GARZÓN, Cristina & MACURITOFÉ, Vicente, 1990, *La noche, las plantas y sus dueños*, Corporación Colombiana para la Amazonia–Araucuará; Bogotá.
- HENMAN, Anthony, 1981, *Mama Coca*, El Áncora Editores, Bogotá.
- LÓPEZ, María Cecilia, 1993, *La maloca y el territorio*, Etnollano, Bogotá.
- LOVELOCK, J. E., 1985, *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Ediciones Orbis, S.A., Barcelona.

- LLANOS, Héctor & PINEDA, Roberto, 1982, *Etnohistoria del Gran Caquetá*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República de Colombia, Bogotá.
- PINEDA, Roberto, 1986, "Etnografía del mambadero: espacio de la coca", revista *Texto y Contexto*, N° 9, pp.13-19, Universidad de los Andes, Bogotá.
- _____, 1997, "Los bancos taumaturgos", *Boletín Museo del Oro*, N° 36, pp. 3-41, Banco de la República de Colombia, Bogotá.
- PLATÓN, *Teeteto*.
- RADIN, Paul, 1960, *El hombre primitivo como filósofo*, Eudeba, Buenos Aires.
- RUCK, Carl A. *et al.*, 1980, *El camino a Eleusis*, F.C.E., México.
- URBINA, Fernando, 1986, *Amazonia: naturaleza y cultura*, Banco de Occidente, Bogotá.
- _____, 1987, "El Baile-del-frío", revista *Ojo de agua*, pp. 56-66, Bogotá.
- _____, 1988, *Cañón de Araracuara*, exposición fotográfica y textual, en la sede del SINCHI (Instituto de Investigaciones Amazónicas), Bogotá.
- _____, 1992, *Las hojas del poder*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- _____, 1993, "Mitos y petroglifos en el río Caquetá", en *Boletín del Museo del Oro*, N°30, gs. 2-41; Banco de la República de Colombia, Bogotá.
- _____, 1997, "El hombre sentado: mitos y petroglifos en el río Caquetá", en *Boletín Museo del Oro*, N° 36, pp. 66-111; Banco de la República de Colombia, Bogotá.
- _____, 1997a, "La región sagrada", en *Memoria*, Revista del Archivo General de la Nación, pp. 116-141, Bogotá.
- VAN DER HAMMEN, María Clara, 1992, *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*, Tropenbos, Bogotá.