

Antropología

BOLOPOLOGIA

Mitos, iniciaciones y misterios. El mito del árbol poderoso y del gusano exterminador*

Fernando Urbina Rangel
Profesor Asociado, Departamento de Filosofía,
Universidad Nacional de Colombia

Cuando en noviembre de 1979 se presentaron en la comunidad uitota de El Encanto una serie de hechos tales como accidentes al talar el bosque, robos de muchachas, plagas en los huertos y muchos chismes, se consideró apropiado recordar los relatos tradicionales en donde figuran diversos episodios en los cuales pudiesen encajar dichos acontecimientos. Es una de las funciones de los mitos: en ellos aparecen los modelos de todas las acciones graves e importantes; por eso, cuando una comunidad es conmovida por algo, busca en la tradición (oral, gestual o iconográfica) el modelo de lo que ocurre, o de las previsiones pertinentes para no desencadenar desastres; así, tendrá un punto de vista ya experimentado en orden a lograr el correcto manejo de la coyuntura presente. Se diría, al echar mano de la fórmula de manera inmediateista, que ello implica eso de “tomar la historia como maestra”. Pero el abuelo Belisario Jichamón, líder espiritual de ese grupo, no

recurrió a dichas tradiciones orales (*iïgaiïi* y *bakakïai*), como sí lo hicieron otros sabedores dentro de la comunidad, y esto tenía lugar por cuanto la autoridad del cacique ya se estaba resquebrajando. Él dijo sólo la palabra del buen consejo (*rafue*) y de la reprensión (*yetarafue*), frutos de un meditar nutrido indudablemente en la vieja tradición pero sin echar mano directamente de los mitos (*iïgaiïi*¹, *bakakïai*). También es cierto que en los momentos de mayor tensión dramática se vio y oyó a don Belisario amenazando con eso de las *maldiciones*, lo que implicaba “destapar la olla”, símbolo del saber peligroso, el *jabo rafue*² (saber violento, pesado) consignado en los *iïgaiïi*, <historias de castigo>, donde se narran acciones fallidas que han acarreado desgracias sin cuento; allí figuran maldades que sirven de modelo para que los perversos fragüen sus brujerías; historias que han de ser *olvidadas*, porque su recitación puede convocar y actualizar los males que mientan³.

*El relato mítico completo fue publicado en 1986(a). Ese texto está plagado de errores. En el presente artículo sólo se comentan algunos fragmentos de dicho relato.

¹Se utiliza la letra / i /; equivale a una vocal central, cerrada, no labializada. En castellano comporta un sonido entre / e / e / i /.

²La expresión se la oí a don Noé Rodríguez, sabedor de la etnia muinane quien, debido al fenómeno de uitotización de esta relativamente pequeña nación amazónica, prefiere el uitoto para transmitir sus enseñanzas (ver *infra* la Nota N°7). Esta fórmula permitiría ver el *rafue* como una expresión más englobante que el *bakakï* y, con mayor razón, que el *iïgai*.

³La posición entre los indígenas actuales respecto del *iïgai* y *bakakï* es tanto más ambigua en cuanto se van diluyendo ciertas normas arcaicas. Se infiere de algunos relatos que en antigua estas *historias* nunca se hacían en el coqueadero, donde sólo tenían cabida el *rafue* y el *yetarafue*. La voz *rafue* se descompone en *raa* = cosa de poder, y *fue* = boca: cosa poderosa salida de la boca = palabra. Se trata, como diría Otto (:25) refiriéndose a la voz griega *mythos*, palabra que habla de lo real. La mayoría de los muchos *iïgaiïi* y *bakakïai* que he tenido oportunidad de reseñar los he obtenido en los mameaderos. Para la palabra *yetarafue* = palabra de reprensión, véase especialmente Candre & Echeverri (:183 ss.).

Una de esas *historias para olvidar* que, sin embargo, no se olvidan (Yépez: 20-21), es la de *Yarokamena*, el relato uitoto que sirve de paradigma al mayor de todos los males: la guerra, actividad luctuosa derivada, en algunos casos, de actos fallidos correspondientes a personajes que no siguen las normas estrictas exigidas para toda iniciación en lo misterioso. Es el caso de un joven - hombre no maduro- que ha de transformarse para acceder a la vida plena.

El relato de *Yarokamena* es bien conocido (Pineda, Yépez). De él se tienen numerosas versiones. Una de las más extensas me fue narrada en vernáculo por el indígena uitoto don Eudocio Becerra (Bigidima) durante mi estada en 1972 en La Samaritana, localidad indígena vecina de Puerto Leguizamo en el río Putumayo. El mismo narrador con la ayuda de José Octavio, hablante de uitoto, -hijo del

gran sabedor muinane⁴ José García- hizo la traducción al castellano. Entre los dos enriquecieron el asunto con diversos comentarios; también intervinieron en este sentido doña Miguelina, madre de José Octavio y su mujer Rosa Amelia, dos muy competentes sabedoras. El análisis de algunos de sus apartes nos permitirá penetrar en el tema propuesto en el título de este artículo. Pero antes digamos algo, repasando y complementando anteriores escritos, acerca de los nombres que se les dan a los diferentes tipos de tradición oral.

Rafue, yetarafue, ügäi (jagäi) y bakakí⁵

Ya de larga data se han venido proponiendo diversas interpretaciones de estos términos⁶.

Entre mis textos el más extenso se en-



⁴Etnia muy emparentada culturalmente con los uitotos, pero cuya lengua pertenece a un tronco lingüístico diferente (muinane-bora). Muchos indígenas muinanes al encontrarse diluidos entre los uitotos (etnia dominante), se inclinan a usar el uitoto como lengua preferencial, razón por la cual muchos hijos de muinanes terminan por aprender sólo la lengua materna (uitoto, generalmente), con dejación de la paterna que les correspondería en propiedad, por ser estas comunidades tradicionalmente exógamas y con residencia patrilocal. La disminución, dispersión y reubicación de las etnias amazónicas, debido ante todo a los traumatismos ocasionados por las empresas extractivistas (caucho, especialmente) ha motivado que en las nuevas nucleaciones poblacionales convivan gentes de diferentes clanes y etnias, lo cual favorece los procesos de transculturación lingüística.

Se ha de distinguir la etnia y la lengua muinane, del muinaní o muina. Con esta última expresión los uitotos que habitan el río Caraparaná designan a los uitotos que habitan el río Igaraparaná. La razón es que éstos se encuentran cerca de los *propios muinanes*. A su vez, los uitotos del Igaraparaná llaman murui a los del Caraparaná. Pero estas expresiones son aun más relativas puesto que son utilizadas en los bailes, así: los invitados que llegan procedentes de *arriba* -es decir, los que se aproximan a la maloca anfitriona descendiendo el río en donde se ubica ésta- son denominados murui para tal ocasión; cuando los invitados al baile han de remontar la corriente para asistir al festejo, serán denominados muinaní o muina. Dejaré, pues, siguiendo a Gasché (1972), el término *muinaní* o *muina* (*muina*) para designar una parte de los uitotos, y *muinane* para referirme a los propios muinanes, los hablantes del muinane-bora y que habitaban principalmente La Sabana en las cabeceras del río Cauinarí, afluente del Caquetá. El uitoto se subdivide en cuatro dialectos: bue, mika, mīnika y nīpode. El hablante de bue o de mika es llamado *murui propio*; el hablante de mīnika o nīpode es llamado *murui muina*, por su vecindad con los muinanes. Fue con base en las denominaciones relativas *murui* y *muina*, que Calle & Crooke propusieron desde sus primeros ensayos la denominación *murui-muinane* para referirse a los uitotos. A partir de una reunión realizada en Araracuara en 1990, entre delegados de las diferentes comunidades uitotas y lingüistas, especialmente de la Universidad Nacional de Colombia, se acordó fijar el nombre de *uitoto* (sin la /h/ inicial) para oficializar el gentilicio.

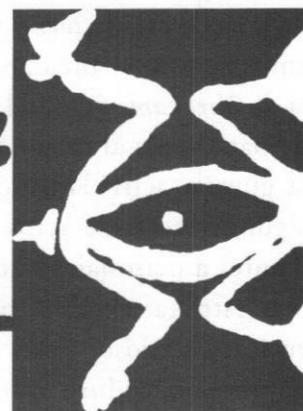
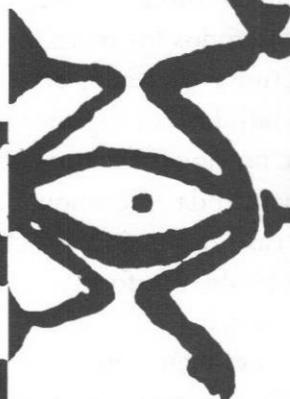
⁵En uitoto para construir el plural, a las palabras terminadas en / i / se les agrega / aī /.

⁶Por mi parte, me ocupé del asunto desde el momento en que inicié el estudio de la mitología de los uitotos y muinanes y esto tuvo lugar al comienzo de la década del 70. Por esas fechas, al preparar la edición comentada de los relatos compilados por José Octavio García, consigné al respecto una serie de breves notas. Estos materiales, unidos a otros que logré inventariar durante el trabajo de campo de 1972, sirvieron para integrar las lecturas comentadas hechas en los programas que sobre <Mitología

cuenta en el artículo de 1986, especialmente en las notas. Por tratarse de escritos de difícil consulta procederé a transcribirlos, corregirlos, comentarlos y complementarlos. Por fin, afortunadamente, muchos otros investigadores se vienen ocupando con gran juicio y asiduidad sobre tan importante asunto⁷. De ellos también echaré mano para el presente comentario.

En mi mala transcripción de 1975, colocaba *i-ega*, en lugar de *iigai* (acogiéndome al diccionario Preuss-Bigidiima-Petersen). La explicación acerca del contenido de esta palabra (figuraba en la nota N° 12 de mi artículo) la relaciona con la cuerda mágica mediante la cual Jitoma, el héroe cultural representado en el Sol, puede controlar y recuperar a su hermano Fizido Jizuma (el *trickster* Huevo-de-picaflor), quien se encuentra lejos, dentro de una canoa, en la peligrosa aventura de robar el fuego. Dije así (y corrijo):

Iigaiiai es el nombre que se le da al conjunto de relatos que encierran las técnicas maléficas; son llamadas en la traducción castellana "historias de castigo". De allí se extraen los maleficios. El tema del cordón pertenece a *iigai*. Se utiliza para atraer a ciertas personas, por ejemplo, a los enemigos a quienes se les hace perder la memoria haciendo que se comporten amistosamente. Sir-



ve para que el hombre o la mujer atraiga al otro. La oración dice: *Así como*

trajeron a Fizido con el cordón (iigai), así mismo vendrá Fulano.

En otra nota (la N° 21), escribí:

Los que organizan bailes están sujetos a múltiples peligros. Deben estar atentos, vigilantes, pues los enemigos procurarán echar a perder el ritual y al hacerlo acarrearán múltiples males al grupo. Ritualmente el baile "aumenta la gente". Tiene que ver con la fecundidad de las mujeres, sobre todo para que éstas den a luz solamente hombres, pues de esa manera se aumenta el número de integrantes de la tribu por la exogamia patrilocal que se practica entre estos indígenas. En esos casos, los enemigos mediante maleficios (*iigaiiai*) tratan de volver hombrunas a las mujeres. Los malos para hacer daño siguen el régimen de *Jerofaikoño*⁸. Todo esto debe ser tenido en cuenta por el dueño del baile para estar pre-

Indígena Colombiana> se transmitieron durante los años 1974 y 1975 por la Radiodifusora Nacional de Colombia. Parte mínima de esos documentos dieron lugar a dos publicaciones: el artículo de 1975 y una edición en fotocopias (con destino a mis cursos universitarios) de 1978; los dos escritos confluyeron en un pequeño librito de 60 páginas (Urbina, 1982) publicado por el ORAM, la extinta entidad que se ocupó por más de un lustro de coordinar las investigaciones de la Universidad Nacional en la Orinoquia y en la Amazonia. Sólo en 1993 (Candre & Echeverri) tuve el agrado de ver una primera referencia a algunas de mis opiniones consignadas en el escrito de 1982.

⁷Especialmente: Candre & Echeverri y Becerra.

⁸Personaje femenino, una *Dueña-de-animales*, opuesta a la *cultura*, en cuanto ésta es lo propio del hombre, el cual con sus acciones atenta contra el *orden natural* imponiendo el *orden humano* o *cultural*. El calificativo de *malo* que se les da a quienes siguen el *régimen* de *Jerofaikoño* es, por supuesto, relativo: <lo conveniente para el hombre es malo para el animal> y viceversa.

parado. La solución se encuentra por lo general en el *rafue* (sistema de sabiduría; conocimiento profundo del ritual, en especial de sus orígenes) que interfiere la acción de los *ügaiaï*.

En las lecturas para estudiantes (1978) y en el texto del 82 figuran los siguientes apartes pertinentes:

En la cultura de los Murui-Muinane existen por lo menos tres términos para hacer referencia a los relatos que unitariamente denominamos mitos.

El término *bakaki* se aplica a aquellos relatos que sirven para explicar y aconsejar a los jóvenes, sobre todo, y a la comunidad en general. No se requieren preámbulos rituales para narrarlos a excepción de tenerse que hacer en el coqueadero. Se cuentan en toda ocasión, cuando lo precisa el caso, especialmente al cometerse una infracción o al pedirse un consejo, por cuanto en estas historias aparecen los arquetipos y las acciones paradigmáticas.

Cuando se trata de hacer el mal se echa mano de ciertos *bakakiai*, de aquellas historias especialmente “dañinas” que comprenden el saber maléfico: son los llamados *ügaiaï*, comúnmente llamadas “historias de castigo”.

De todas maneras la palabra *bakaki* parece contener siempre una connotación negativa, por cuanto la palabra *baki* de donde proviene, significa “dañoso” en el sentido de infracción de una norma sagrada, ritual. Así, se dice que el comer de tal o cual animal sobre el que pesa una prohibición es *baki*. Son especialmente *baki* la danta, el tigre y el perezoso por ser animales cargados de potencia negativa que se desencadena si no se está preparado para su trato. *Baki* no es precisamente un grupo de animales sino ante

todo una relación, una situación. Tal animal es *baki* en tal momento y para tales sujetos. Y así con muchas otras realidades: la mujer resulta *baki* para el hombre cuando éste está en una iniciación ritual, tal como cuando se encuentra “estudiando para ser boa”⁹. Equivale pues a prohibición, tabú.

La voz *rafue* hace alusión expresa a los relatos que tienen que ver con los bailes, que son los eventos rituales más importantes de las comunidades Murui-Muinane. Se dice que es “cosa de baile”. También cabe anotar que en *rafue* el personaje que más figura es Buinaima, en tanto que en *bakaki* figuran otros héroes, sin que esto sea una regla absoluta.

En este mismo escrito, al hacer referencia a los cargos nominados como *nimáirama*, *aima*, e *ikórama*, en su conexión con los anteriores, comento:

Del primero se dice que es el sabio por excelencia y lo es porque sabe ante todo el *rafue*. Conoce igualmente los *bakakiai*, pero su fuerza descansa en los primeros. El *aima*, en cambio, sólo sabe los *bakakiai* (sobre todo los *ügaiaï*) y se interesa por hacer el mal. Del *ikórama* se dice que sabe tanto *bakaki* como *rafue*, agregando a esto el hecho de saber curar. El *nimáirama* sabe las cosas pero no puede curar, es, por decirlo así, un teórico. El otro une al saber teórico el pragmático. El *ikórama* (o *ikórirama*) debe conocer las dos grandes vertientes de la sistemática: los *rafueai* y los *bakakiai*, porque debe dominar al *aima* que es el causante de las enfermedades. Debe defender al enfermo (brujead) y protegerse a sí mismo, y requiere la fuerza para contraatacar. Defiende y ataca mediante el *bakaki*. El *rafue* le sirve para tener mayor seguridad, más

⁹Es el caso de Dñjoma. Este personaje infringe la prohibición de <no tocar mujer> (abstenerse de copular), durante el proceso mediante el cual espera metamorfosearse en anaconda (un resumen del mito en Urbina, 1993:19-20).

fuerza, ya que si no encuentra la solución por el lado de los primeros, la puede encontrar por el lado de los segundos. El *nimáirama* es por excelencia el orador, el que hace discurso cuando se reúnen las tribus y, además, sirve de preceptor para la gente joven en lo que se refiere al comportamiento ritual. En el escrito de 1986a (nota N°2) con ocasión de la publicación del mito de *Yarokamena*, una típica “historia de castigo” (*iigai*), consigno las siguientes ideas:

Los relatos que narran aventuras de personajes míticos, buenos o malos, se denominan en general *bakaki*; entre éstos los que sirven más expresamente para nutrir las artes del hechicero, son los *iigaii*. Un ejemplo de *rafue* es el “Rafue del Uuiki” (Urbina, 1978); si bien el *rafue*, en el sentido pleno, implica no sólo el relato sino también el trabajo ritual que lleva aparejado; comprende, también, las enseñanzas de carácter moral, algunas de ellas extraídas de los *bakaki*. Quisiera anotar que el estilo del *rafue*, en cuanto relato, es de gran abstracción y de una finísima elaboración conceptual; su temática alude a la acción de los hacedores primordiales, y no a los héroes culturales, tema propio éste de los *bakaki*. Entre estos últimos aparece una distinción: aquellos que relatan cosas que se pueden “ver” y otros en que no. Aquello que se puede “ver” es un testimonio físico, una concreción; tal es el caso de *Yarokamena* cuyos restos y el sitio de la ocurrencia del hecho paradigmático pueden verse. Los que no se pueden “ver”, pertenecen a las “historias de antigua” correspondientes a los mundos destruidos y supuestamente sellados que perviven de todas maneras en la palabra, con la peligrosidad propia de “lo incompleto”, puesto que no tienen concreción ritual. La situación del relato de *Yarokamena* resulta ambigua en este sentido por tratarse de un *iigai*—historia de castigo que consigna un fracaso— que sin

embargo se puede “ver”. Esto se explicaría quizás por el fenómeno de “corrimiento” que hace que un *rafue* se convierta en *iigai* cuando ya no se practica, cuando se ha perdido por haber resultado ineficaz o han desaparecido sus dueños legítimos. El problema resulta más complejo si se tiene en cuenta que en los relatos en que hay fracasos—el caso de *Kitobeo* de quien proceden *Yarokamena* y *Yarokaigiro*—se da también un triunfador que da ocasión a que el otro fracase, pudiendo servir su acción como paradigma positivo, convirtiendo así el relato, si se insiste en el papel del triunfador, en una historia benéfica opuesta al *iigai*.

Respecto del *rafue* en este mismo texto (nota N° 11) puntualizo de esta manera:

Todo *rafue* implica un elemento ritual en que se concreta. Tal es el caso del *uuiki*: una bola de caucho que equivale al corazón del Padre poseedor de las palabras buenas que hicieron posible la vida humana. Con esta bola de caucho se efectuaba un juego de carácter ritual, especie de fútbol con las rodillas, que en el presente mito está asociado a canibalismo, acto expresamente condenado dentro del *rafue*. Esto plantea un serio problema: un mismo complejo ritual es tenido por el grupo o abuelo detentador como *rafue*, es decir, como algo intrínsecamente bueno por cuanto es ordenador y generador, y el mismo complejo es tenido por los demás como algo negativo y, por tanto, asociado a hechicería que es desordenadora y antigeneradora. La diferencia vendría dada por la simple “posesión” que implica “tener verdadero derecho” lo cual equivale a la posibilidad de “tenerlo completo” no sólo en el sentido de “conocer toda la tradición” (*rafue*), sino ante todo en el sentido de haberla puesto en obras (rituales); en otras palabras una tradición y una práctica ritual son tenidas por buenas cuando en ellas se ha podido llevar a cabo la uni-

Aquí ya tocamos varios de los factores claves de toda iniciación, como son el sufrimiento y la muerte ritual. Los dos se conjugan, se implican simbólicamente. En todos los rituales iniciáticos, en las culturas hasta ahora conocidas, el sujeto ha de morir para renacer luego a una situación que se considera superior a aquella de la cual se parte.

dad “aprendizaje con derecho” y “práctica efectiva”. En cambio, para el extraño al ritual, el *uuki* será tenido como algo negativo y, por lo tanto, no se considerará *rafue*, sino algo propio de los *aima*, de los hechiceros, será la “cosa” -*raa*- (poder), la fuerza negativa de los otros, de lo cual hay que precaverse y defenderse recurriendo para ello al propio *rafue*, aquel que conocen y practican. Todo grupo plenamente constituido posee una tradición de la cual se nutre y con la que se defiende de los ataques del exterior. Parece ser que lo que nutre es el *rafue* que reposa como saber en el abuelo dueño de maloca, en tanto que el ataque lo lleva a cabo el *aima* quien detenta una especie de anti-*rafue*: los *ĩgãĩĩ*, saber en que se concretan los procesos rituales incompletos y las historias de castigo: en otras palabras, lo que va quedando de incompleto y fallido en el proceso cultural pero que también hace parte de la tradición (cf. Yépez, 1982:20).

A continuación presentaré una serie de apartes comentados del mito de Yarokamena, claro ejemplo de *ĩgãĩĩ*.

El padre le ordena al hijo tomar mujer

A Kitobeo su padre Kitobeni le ordenó buscar mujer. Así le dijo:

–Hijo: allá está esa mujer, Tikodariño. Vive con ella pues ya eres un hombre y no debes estar solo.

Esa mujer era muy bonita y vanidosa.

Kitobeo se encaminó hacia la tribu de la mujer. Después de saludar le dijo al jefe de esa gente:

–Jefe Kanikonĩ: yo vengo a pedir a su hija.

El cacique respondió:

–Está bien. Ahĩ está la muchacha.

Llamó a la hija y la doncella dijo que quería ver al hombre que deseaba vivir con ella. Le pidió se parara al frente para examinarlo. Notó que era muy feo, parecía hijo de cualquiera, un simple huérfano. Mirándolo altaneramente le dijo con desprecio:

–Tú no pareces hijo de jefe. No me casaré con alguien que no luzca bien. No viviré contigo. No me iré con una persona así.

“Todo aquello que empieza mal, ha de terminar mal”. Es la enseñanza básica de esta clase de relatos. Aquí la falla va por partida doble. En primer lugar, Kitobeni da una orden sin atender el deseo manifiesto de su hijo, quien no ha sido preparado expresamente para el caso. Para ejecutar una acción tan importante ha de recepcionar previamente un poder que le permita cumplir las responsabilidades y afrontar los peligros de la vida plena, cuyo culmen está en ser capaz de dar vida. Para llegar con propiedad a esa situación se ha de pasar por rituales de potenciamiento. Estos no se dan. Kitobeni se manifiesta como un padre descuidado.

Esta manera de leer el mito contrasta un tanto con la forma habitual de interpretarse, lectura en la que ya se han diluido ciertos

motivos estructurales. Se dice hoy que los padres no deben elegir por los hijos¹⁰, imponiendo sus preferencias en la escogencia de la pareja, y que las mujeres –y este es el segundo mal– deben comportarse comedidamente con sus pretendientes, pues las apariencias pueden engañarlas.

El joven regresa y le cuenta a su padre el desprecio de que ha sido objeto. Kitobeni lo remite, entonces, donde sus parientes, seres del mundo subacuático. Ellos son los dueños de los cosméticos, los remedios de la belleza. Al llegar a ese otro mundo hablaron así:

Las cosas de poder de los *Dueños-del-agua*

–Tío: vengo por sus *cosas-de-poder*¹¹.

–¿Qué cosas?

–Pues las cosas de poder que tú tienes, porque resulta que mi padre me envió a conseguir mujer, pero a quien le hice la propuesta me despreció y me insultó por carecer de belleza.

Le contestaron:

–Sobrino: de nada sirve el hacer brujería y el saber secretos si se pierde la vida. Si tú quieres hacer de *eso* tienes que ser firme, cuajarte como hombre para poder manejar esos poderes.

Quienes primero intervienen en el arreglo del rostro del joven son los Jiruruai –renacuajos–. Le lamen la cara dejándolo reluciente, bello. Le dan un ordenamiento a su rostro *salvaje*. Lo

cosmetizan. La acción cosmética¹² consiste en introducir un orden *cultural* en algo considerado en estado de *naturaleza = salvaje*.

Todo poder viene de abajo, del inframundo terrestre o acuático. Allí está el origen absoluto. De esa fábrica emerge todo, y allí se ha de tornar cuando se requiera restablecer rumbos, cambiar situaciones. En términos absolutos el poder nunca viene de arriba. También los dioses que llegan a dominar la comba celeste –llámense El, Zeus o el vetusto Moo (Padre) de los uitotos– tienen origen en la tierra y en las aguas de “ancho seno” o, lo que es lo mismo, en el vientre oscuro de la gran *Madre Generadora*.

Una vez en su maloca, el joven le cuenta al padre lo acontecido y solicita su concurso para atender las prescripciones a que ha de estar sujeto, en orden a coronar con éxito la empresa en que se encuentra sumergido: recepcionar la fuerza de la seducción.

El encierro y las dietas rituales

–Padre: ellos mandaron ponerme a dieta, y retirarme a un lugar por donde nadie transite. Para cumplir con esto has de construirme un encierro dentro de la maloca; así nadie podrá verme.

Explica don Eudocio -el narrador del mito- cómo desde ese tiempo se estableció el modelo que ha de seguirse cuando un joven se somete

¹⁰En antigua era la forma habitual. En este proceder se continuaban apoyando hasta hace pocas décadas los misioneros, quienes secuestraban a los niños y jóvenes de ambos sexos, confinándolos en los internados. Cuando las muchachas ya eran casaderas, las entregaban en matrimonio sin atenerse a las normas que regían las alianzas matrimoniales entre los clanes. Por otra parte, a los muchachos los predicadores les inculcaban que escogieran esposa con libertad, pues dejar que sus padres lo hicieran por ellos era signo de vida no civilizada, equivalente a “vivir a la antigua”, o “vivir como animales”.

¹¹*Raa: cosas-de-poder, secretos*. Se trata de ciertas *fuerzas* cuya recepción y manejo permitirán llevar a cabo operaciones que implican por lo general la capacidad de transformarse. Es frecuente confundir *fuerza* con *poder*. Mientras la primera es, siguiendo la definición ya clásica, *la capacidad para realizar un trabajo*, el segundo -el poder- consistirá más específicamente en el reconocimiento que la comunidad implicada haga al poseedor de dicha *fuerza*. El *poder* para ser tal ha de ser reconocido por los otros; la *fuerza* no.

¹²El verbo griego *kosméo* equivale a *poner* o *introducir un ordenamiento*. El cosmos -como universo- era visto por los griegos como algo *bien ordenado (kósmios)*; era su principal característica. Es frecuente en el lenguaje que aquella expresión que sirve para designar una característica (una parte), termine por designar el conjunto. Toda acción *cosmética* es artificio; es lo propio de lo humano, lo diferente de lo puramente animal.

La muerte es transformación; no aniquilamiento. Todo este tejido simbólico se refuerza cuando se sabe que el cacique al morir es enterrado, cuando se sigue la más estricta tradición, en su propia maloca, envuelto en su hamaca (placenta), en posición fetal. Regresa al origen. Muerte y regeneración: esencia de toda iniciación.

al aprendizaje de secretos (*iniciarse*). Al neófito se le encierra en un aposento¹³ dentro de la maloca, durante un tiempo conveniente en cuyo transcurso debe cumplir una estricta dieta. Le son prohibidas las comidas pesadas, como el ají, la carne o el pescado; sólo ha de consumir comidas muy livianas y, desde luego, ha de guardar una rigurosa abstinencia sexual.

Aquí ya tocamos varios de los factores claves de toda iniciación, como son el sufrimiento y la muerte ritual. Los dos se conjugan, se implican simbólicamente. En todos los rituales

iniciáticos, en las culturas hasta ahora conocidas, el sujeto ha de morir para renacer luego a una situación que se considera superior a aquella de la cual se parte. Se da un cambio de ser. La existencia anterior es considerada imperfecta y sólo tiene sentido y valor en cuanto es lo previo a las situaciones maduras. Un niño es una fuerza informe, pura capacidad de ser. Su potencialidad salvaje será formalizada, signada mediante una serie de rituales de paso que lo inscribirán definitivamente dentro del mundo pleno de sentido de los adultos, por cuanto es sólo en este ámbito donde se da, mediante el rito, el diálogo con los dioses; diálogo en el que es posible percibir el sentido del conjunto. No ser iniciado es quedarse como una partija carente de contexto específico, en el límite impreciso con el mundo del animal que lo reclama para sí. Aún recuerdo expresiones de mi madre, cerrera norteña que tenía siempre a flor de labios



una cosecha de dichos extraídos de la más vetusta raigambre religiosa: “si no bautizas a tus hijos se quedarán como animales”. Sí; para existir humanamente es preciso ser signado¹⁴.

¹³Kógafo = cercado redondo. Como la maloca es un ámbito oscuro, que ya de hecho prefigura un vientre, este aposento dentro de ella resulta doblemente sombrío. En el interior de estas enormes casas comunales -las malocas- no se dan divisiones internas (paredes, cancelos, etc.); sólo cuando resultaba preciso eran construidos estos encierros rituales provisionales.

¹⁴Estas razones son las que justifican el bautizo de niños. En los rituales cristianos primitivos, el iniciado era sumergido en el agua, lo cual equivale a una muerte simbólica por cuanto el agua es vista como el elemento primordial. No olvidemos que en el libro del *Génesis* el espíritu de Dios se cierce sobre *tehom*, las aguas primordiales, transcripción a su vez de Tihamat, la formidable Abuela del panteón mesopotámico, personificación de las violentas aguas caóticas, de donde surge mediante sucesivas cópulas cósmicas todo lo que es, incluidos, por supuesto, los mismos dioses. Quien es bautizado se sumerge simbólicamente en esas aguas, vuelve al origen, se deshace en él y sale renovado a ocupar su puesto entre los *verdaderos hombres*, aquellos seres capaces de dialogar con los dioses. La adopción de muchas fórmulas del cristianismo por parte de uitotos y muinanes les hace identificar *divir como animales* con *no ser bautizados*.

Los sufrimientos son representaciones de la muerte. Comer es reafirmar la vida. Restringir la comida, que es fuente de vida, es morir un tanto. Además, en muchos otros mitos que narran acciones iniciáticas —transformaciones— se es muy explícito en eso de la necesidad de la liviandad. Así, en el conocido mito de Dñjoma, cuando el cacique busca su transformación en serpiente ha de cumplir una dieta rigurosa, y más aún cuando pretende volverse águila: su cuerpo ha de quedar muy liviano para intentar el vuelo.

Pero lo que más mienta la muerte ritual en el proceso a que es sometido Kitobeo es el encierro mismo. Un lugar oscuro dentro de un ámbito sombrío. Un pequeño encierro que se arma dentro de una maloca. Mortaja y sepulcro; pero también se impone la imagen de la matriz. En la cosmovisión uitoto —y en el de infinidad de culturas— las casas —en este caso, las malocas— son íconos femeninos. En su interior, mediante la socialización el hombre se hace humano. Son, simbólicamente, vientres. Un cerco (*útero*) dentro de ese *vientre* rodea y protege a quien se está transformando. Ha sido engendrado de nuevo. Pero tuvo que pasar por la muerte. La muerte es transformación; no aniquilamiento. Todo este tejido simbólico se refuerza cuando se sabe que el cacique al morir es enterrado, cuando se sigue la más estricta tradición, en su propia maloca, envuelto en su hamaca (*placenta*), en posición fetal. Regresa al origen. Muerte y regeneración: esencia de toda iniciación.

Es una desgracia ser hijo de un padre descuidado. Kitobeni alimenta a su hijo correctamente, con comidas livianas y sin condimento. Al principio se esmera en cuidar

El misterio de la vida es el mayor de todos los misterios, igual que el de la muerte que siempre lo acompaña. Y los dioses se yerguen como señores de la vida y de la muerte. Por estas sendas simbólicas se llegó a asimilar el alma a la semilla, y esa entidad transmigraba mediante una infinidad de reencarnaciones.

que nadie se acerque al encierro. Pero un día, la hermana de Kitobeo, compadecida al ver los padecimientos a que estaba sometido el joven, resolvió transgredir la norma dándole una vianda apetecible.

Faltar a la dieta

Los tíos, *Gente-del-agua*, lo habían prevenido:

—Sobrino: cuando orines, en la tierra, dentro de tu cerco, hazlo siempre en el mismo punto. Allí,

en medio de tus orines, se formará un pececito. No debes cogerlo ni hacer nada con él.

Pero la hermana, burlando la vigilancia, cogió el pez, y a escondidas del padre lo preparó y se lo dio a comer al hermano. Esa fue la causa de la pérdida de Kitobeo, pues el Poder que ya se estaba formando en él, al consumir comida tan pesada, se salió de allí y se fue para abajo, de regreso al mundo de los *Dueños-del-agua*.

Cuando los tíos se enteraron de lo sucedido, se burlaban diciendo:

—De ahora en adelante con sus encantos las mujeres serán la pérdida de los hombres. Sólo por hacerles mal llegarán donde se encuentren, mirarán por las rendijas de sus encierros rituales, los sacarán de allí y copularán con ellos.

Algo expresamente condenado en muchos mitos, por su especial peligrosidad, es el ensimismamiento, simbolizado en devorar lo que de sí mismo procede. Es el caso del incesto. Equivale a *consumir* la propia carne, toda vez que el acto sexual es visto en esta cultura, al igual que en tantas otras, como una acto

manducatorio¹⁵. La presencia y acción de la hermana obliga a lecturas no ingenuas de esta historia. No lejos anda el onanismo. La dieta en los procesos de transformación impone un no rotundo al ejercicio de la sexualidad: es la más pesada de todas las *comidas*.

La maldición lanzada por los *Dueños-del-agua* se cumplió en el caso de Kītobeo. Hasta la maloca llegó una bellísima mujer. Era Bikofeidaríño -*La-mujer-celeste-que-subyuga*¹⁶. Insistió hasta lograr penetrar, en otro descuido de Kītobeni, el cerco protector. Desprovisto del *Poder*, Kītobeo sucumbe a sus encantos. Interrumpe el aprendizaje (acabar de gestar y manejar el *Poder* que aún cree poseer), sale de la maloca y folga con la hembra durante una semana. Ya formando pareja, preparan el viaje para conocer a los suegros del que, contraviniendo normas¹⁷, se dejó seducir y fue *iniciado* así, a contrapelo, en forma impropia –sin estar preparado– en el peligroso misterio de la sexualidad.

Sí. Este es el mayor de los misterios¹⁸. Y ya es hora de hablar de esta palabra. Proviene del griego *mystérion* = *cosa secreta*. Pero bien pronto se prefiere su uso en plural, *mystéroi*, y con ello se alude a un tipo de rituales que tuvieron como una de sus principales características el no ser públicos, si bien eran plenamente reconocidos, autorizados y protegidos por las leyes que regían

los estados griegos. En estas mismas legislaciones se contemplaban gravísimos castigos para aquel que no guardara el secreto revelado y vivido en dichos cultos. El *mystés* –el iniciado– debía guardar silencio sobre su experiencia. De ahí se piensa que la raíz verbal, basamento de estas palabras –como también de la voz *mythos*¹⁹– sea *myō*, la cual alude al hecho de cerrar los ojos y, por extensión, los labios, de donde termina por designar el hecho de *callar, no decir, guardar un secreto*.

Los más famosos fueron los Misterios Eleusinos; tenían como divinidades principales a la rubia Deméter y a su hija Perséfone, diosas de las cosechas, especialmente de las gramíneas²⁰. Las religiones místicas más caracterizadas tienen como trasfondo cultural la actividad agrícola. Su simbolismo básico alude al misterioso fenómeno de la semilla que es enterrada y de la cual, al cabo de un tiempo, surge la planta. Igual que los otros seres vivos en que una simiente es puesta en un ámbito oscuro para emerger más tarde en un nuevo ser que repite a sus progenitores. El misterio de la vida es el mayor de todos los misterios, igual que el de la muerte que siempre lo acompaña. Y los dioses se yerguen como señores de la vida y de la muerte. Por estas sendas simbólicas se llegó a asimilar el alma a la semilla, y esa entidad transmigraba mediante una infinidad de

¹⁵Sólo que en la práctica es el varón el devorado, y no la mujer como lo quiere hacer ver un inveterado machismo que escamotea así la vergüenza de un orgullo herido, producto de la íntima derrota.

¹⁶Al verla, los hombres prendados de su belleza olvidan todo.

¹⁷La más clara de todas: “es el hombre quien debe buscar a la mujer y no al revés”; paradigma del machismo, y que va en contra del comportamiento animal básico: la hembra instintivamente busca al mejor macho para generar la mejor progenie.

¹⁸El amor, una de cuyas dimensiones más importantes es la sexualidad, es misterioso. Posee uno de los aspectos más característicos de lo místico: el subyugar, ese sentirse invadido, transformado, girando en la órbita de lo amado. Tiene que ser lo más tremendo porque es la clave de la vida. En casi todos los panteones religiosos el amor es una divinidad. En el cristianismo el amor se constituye en el factor definitorio de la divinidad, sólo que escamoteando la sexualidad en aras de una absoluta sublimación.

¹⁹Que el discurso mítico tenga que ver con el callar no conlleva una contradicción insalvable. Los mitos son relatos simbólicos en cuyas claves de interpretación se requiere estar iniciado. Los símbolos del mito serán elocuentes para quien está en posesión del código que permite interpretarlo, pero resultarán mudos, no dicentes, para quien ignora las convenciones. En el fondo esto ocurre con todo símbolo y los mitos, igual que los ritos pertenecen al mundo simbólico.

²⁰Ver el himno homérico a Deméter.

reencarnaciones. Pero bien podía el creyente purificar su culpa congénita, salvarse de la recaída infinita y, luego del subsiguiente deceso, “reposar eternamente en el seno de la diosa”. Ella venía a *salvarlo*²¹. Mediante los rituales propios de su culto el hombre y la mujer eran purificados. Se moría simbólicamente para luego renacer en una nueva existencia, la del ya *iniciado*. El ejemplo lo daba alguna de las divinidades de esos cultos. Moría y luego resucitaba. Como en el caso de Perséfone (Core) quien es raptada por Hades, el señor del inframundo. Ofendida, su madre, Deméter, *Dueña-de-las-cosechas* (una de las fecundas personificaciones de la Tierra Madre), impide que los campos fructifiquen. Los hombres llegan a carecer de bienes para ofrendar a los dioses. Los inmortales peligran, pues sin sacrificios no pueden mantener su fuerza; los alimentos que les son propios les permiten sostener el orden cósmico —es su oficio— impidiendo la vuelta al caos, siempre al acecho. Chantajeado de esa manera, Zeus consiente que Perséfone (Core), su hija²², pase un tercio del tiempo en la oscuridad tenebrosa

junto a Hades, el señor de los muertos, y el resto sobre la tierra, en compañía de su venerada madre. Simbolismos de muerte y resurrección. La tierra vuelve a fructificar. La explosión de vida en la primavera sigue al mortuorio invierno.

Pero sigamos penetrando en la floresta simbólica del mito amazónico de Yarokamena. Kitobeo muere por despedazamiento, así como Diónysos, así como Orfeo, personajes de cultos místéricos griegos²³.

De cómo se muere cuando se ha perdido el Poder

Iba aproximándose la pareja a la maloca del cielo. Ya se oía la bulla de los cuñados del hombre. Jugaban al Uuikī con la bola de caucho.

Al columbrar a lo lejos al visitante, los cuñados exclamaron:

—Ahí viene el hombre Kitobeo. Hay que recibirlo bien, hay que abrazarlo.

Y el hombre malicioso indaga:

—Mujer: ¿por qué esa gente está tan contenta y por qué me nombran?

²¹No extraña que los cristianos hayan visto en los cultos místéricos *paganos* (literalmente, *del campo*) a sus más fuertes competidores. Desde su predicación el cristianismo, que tomó parte del vocabulario religioso de los cultos místéricos grecolatinos, ha tratado con ahínco de diferenciar los misterios cristianos de los otros. Estructuralmente son iguales. Las similitudes no invalidan al cristianismo; su presencia en él le dan un pleno estatuto como religión, toda vez que los venerables cultos místéricos *paganos* anteceden al judeo-cristianismo en miles de años. Fueron los creadores de esos vilipendiados ritos quienes se inventaron o descubrieron dicha fórmula, quizás la más subyugante entre las profusas variedades religiosas. Para los cristianos muy creyentes el asunto podría verse así: ‘*Dios* es suficientemente inteligente -por eso es dios- como para utilizar las creaciones culturales y darse a través de ellas. Manifestarse a través de prácticas en extremo insólitas, sin raigambre en las culturas, sería correr el riesgo de no poder ser reconocido, ni entendido’. Los dioses siempre hablan el lenguaje de los hombres, pero entre las divinidades son pocas las políglotas.

²²En algunas variantes órficas se plantea que Perséfone es desposada por su propio padre, engendrando a Zagreo, identificado con Diónysos.

²³Al mostrar similitudes temáticas y estructurales no se pretende especular sobre ningún antiguo intercambio cultural o influjos entre la Amazonia y el oriente del Mediterráneo. Las analogías sólo atestiguan la presencia de estructuras mentales semejantes que ante circunstancias similares llegan a elaborar simbolismos parecidos. Estas estructuras se han gestado en el hombre desde una antigüedad muchas veces milenaria, previa a la penetración del hombre al continente americano. El riquísimo complejo cultural de lo iniciático llegó, incluso, a permear la filosofía griega -fundamento de la llamada filosofía occidental. El caso más patente se da en *El banquete*, el muy conocido diálogo platónico, donde la estructura de lo que allí sucede tiene como trasfondo la estructura y el sentido último de los cultos eleusinos. Se insinuaba que Sócrates había participado, al arribo de Alcibíades, en la profanación de esas venerables tradiciones. Platón se vale de este diálogo para plantear una muy sutil defensa de su maestro en ese sonado evento, ridiculizando de paso a Aristófanes, uno de los mayores detractores del implacable filósofo y quien fuera uno de los supuestos participantes en el banquete (cf. Wasson).

—Así son mis hermanos: se ponen muy contentos cuando llegan sus cuñados.

La mujer le advierte al hombre que no debe detenerse en la entrada de la maloca donde los esperan sus parientes, armados con toda suerte de instrumentos cortantes. Él ha de pasar de largo y sentarse en la hamaca de ella; pero Kitobeo, el distraído, se deja en la entrada *acariciar* por sus cuñados quienes lo empiezan a despedazar y a devorar. Bikofeidañño —la seductora— grita:

—¡No, hermanos! ¡No le hagan eso! ¡Dejen quieto a mi marido! ¡No se lo coman! Pero los hermanos no le hicieron caso. Entonces ella suplicó:

—Ya ustedes lo mataron. Al menos, no se vayan a comer ni el corazón ni el sexo.

Al final quedó el puro esqueleto, del que colgaban solamente el corazón y el sexo.

Ya Kitobeo —que avizoraba su venganza— había puesto sobreaviso a Kitobeni acerca del fracaso que iba a tener y sobre la forma en que debía proceder su progenitor para lograr la resurrección. Lo primero consistía en recuperar los despojos del sacrificado.

El origen del árbol y del gusano exterminador

—Padre: debes sembrar mis restos en el bañadero del capitán Kanikonñ, del lado de abajo, al pie del árbol de totumo, y has de sembrar otro totumo encima mío, tapándome.

Así lo hizo el viejo y al cabo de unos meses fue a mirar. Observó que el totumo había

reverdecido. En medio de ese totumo vio un puntico negro. Tornó como a los ocho meses y ya encontró un árbol jecho. Ese árbol era el corazón de Kitobeo. Adherido al tronco había un gusano enorme de cuya jeta brotaba baba y cuya cola llegaba a la tierra. Su actitud era amenazadora. En eso se había transformado el sexo del hijo.

La venganza de Kitobeo no se hace esperar. Las hijas de Kanikonñ, entre quienes se encuentra aquella que lo despreció en el inicio de la aventura, concurren a la quebrada y dan con el temible gusano. Quedan fascinadas por su belleza. Intentan atraparlo pero lo que consiguen es que el monstruo las viole. Espantadas, las ya no doncellas dan la queja a su padre.

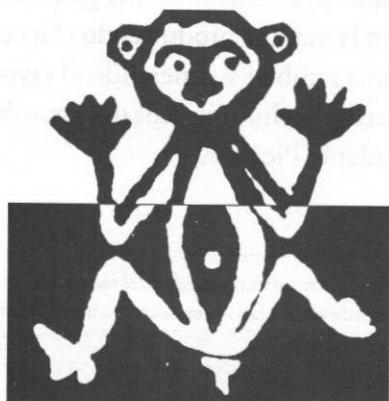
La guerra contra Yarokí Aigiro

El cacique reparte el tabaco sagrado, el que convoca a sus gentes y aliados. Han de ir a expulsar de ese palo al *Gusano-violador*.

Se reunieron los *Dueños-del-garrote*, los *Dueños-de-la-honda*, los *Dueños-del-machete*. Una vez reunidos todos se fueron en dirección de Yarokamena. Al llegar vieron el árbol y al *Gran Gusano* que se había trepado un poco más arriba.

Entonces los garroteros comenzaron a atacarlo, pero los mazos rebotaban y golpeaban a los propios agresores. Igual pasó con la cuadrilla de macheteros: se cortaban ellos mismos. Idéntica cosa ocurrió con los honderos. Todos fueron exterminados.

De esta manera el corazón de Kitobeo tomó venganza por el desprecio del cual había sido objeto. Y todo por culpa de una sola mujer. Pagaron todos. De la jeta del gusano chorreaba baba y sangre; espumajeaba como si fuera un perro rabioso. Ya no hallaba a quien morder en aquel lugar donde moría todo el que arribaba. Los pocos sobrevivientes se preguntaban quién podría venir en su ayuda, quién podría tener ese poder.



Eliade en uno de sus tantos libros muestra prolijamente cómo en las iniciaciones se dan tres motivos centrales: lo *tremendum*, la muerte y la sexualidad; o en otras palabras, en las iniciaciones se tiene que ver con el Poder Trascendental, con el dar vida y con el trascender la muerte mediante la muerte ritual. Kítobeo sufre, copula y muere, y termina por renacer convertido en lo tremendo.

Algo de etimología uitota. *Yaroki* es fuerza, poder; *amena* = árbol; *aigiro* = gusano. En definitiva son la manifestación de lo tremendo, y ello es fascinante, atrae, pero también repele, atemoriza. El monstruo es la sumatoria y concreción final, destructora, de todas las fallas cosechadas en esta tenebrosa historia; pero así y todo, hay un ser nuevo, plétórico de fuerza al que han dado lugar las muy interrumpidas iniciaciones de Kítobeo. Lo monstruoso en el hombre lo acerca a lo divino donde reside la desmesura, sólo que allí el exceso es contenido por y en la forma del dios. El poder de la divinidad extermina lo que a ella se aproxima y no es de su misma estirpe. Los hombres nada pueden contra aquello que los excede. Han de solicitar la ayuda de los dioses. Sólo lo divino puede luchar contra lo desmedido y hacer que las cosas vuelvan al punto de equilibrio.

El Sol y el Picaflor: la pareja de héroes

Al oír las voces de las gentes solicitando su ayuda, los dos hermanos lamieron tabaco sagrado y dejaron que el espíritu los guiara. Éste les dijo:

—Es potente, es poderoso, es el *Gusano-exterminador*. Es quien está acabando con la gente. ¿Acaso ustedes no alardean de ser poderosos? Pues miren a ver si pueden matar ese gusano. Por ahora reciban este consejo:

allá está su tío *Dueño-del-sueño*. Vayan a pedirle su poder.

La pareja de héroes culturales Jitoma y Fizido figuran en múltiples ocasiones, siempre en el plan de ayudar a los hombres a solucionar problemas desmedidos para sus fuerzas. Es célebre su robo del fuego, instrumento indispensable para la humanidad, quien lo ha perdido cuando toda la cultura fue barrida por el diluvio de agua hirviente. De los dos, Jitoma —Sol— es el sabio y prudente, en tanto que Fizido Jizuma —Huevo de Picaflor— es el travieso, el imprudente, el ubicuo *trickster* de la literatura universal. Es una pareja cuyas funciones contrapuestas presentan alternativas para resolver los más diversos conflictos, si bien en algunas oportunidades las cosas no quedan del todo *bien*²⁴ por causa del ingobernable Colibrí.

Luego de un divertido episodio y ya en posesión del secreto del tío soñador, los héroes se acercan a la maloca donde vive Améoiri, el temible *Dueño-del-rayo*. Roban sus cosas de poder y con esas armas se dirigen al sitio en donde el formidable gusano extermina a las gentes. Antes de llegar ensayan los instrumentos de destrucción.

La batalla contra el monstruo

Decidieron probar el arma en un árbol. Escogieron el más duro que encontraron en su camino, el árbol *kiritina* (granadillo). Fizido, sosteniendo el espejo, se paró frente al árbol, en tanto que Jitoma empuñaba el mazo. Picaflor manipuló el espejo haciéndolo relampaguear, mientras Jitoma golpeaba la tierra con la macana produciendo el trueno, haciéndola temblar y generando el rayo. El árbol quedó hecho mil pedazos y también el imprudente Picaflor.

²⁴En estricto rigor quedan *bien*, pues sólo queda bien lo que no *queda del todo bien*. Esto último —*quedar del todo bien*— sólo es posible a escala metafísica, absoluta, y no en los términos de *lo real* que es y será siempre algo relativo, es decir, no absolutamente completo, no totalmente acabado.

Entonces el espíritu que los guiaba dio su aprobación y dijo a Jitoma:

—Ya que alardeas de poderoso rehace a tu hermano, reúne las partes; recoge los pedazos²⁵ encima de la *Hoja-de-las-gentes*, y sopla diciendo: <¡Nace, nace, así como nació nuestro padre!>²⁶.

Así lo hizo Jitoma y su hermano se paró completo.

Los relatos míticos siempre hablan de orígenes. Los mitos son historias que cuentan cómo llegaron a ser esos modelos, esos arquetipos: cosas, acciones, instituciones. Por medio de dichos relatos los hombres son iniciados en lo misterioso. En el fondo de todo misterio está siempre un dios. Él es el misterio. Se sabe que está allí. Atrae. Fascina. El hombre trata de ser uno con él porque ¿cómo no ser aquello que traspasa, excede y entusiasma?

Después de la prueba siguieron su camino en dirección del árbol poderoso y del temible gusano.

Encontraron a la bestia enfurecida, sedienta de venganza. En la punta del palo estaba el

criado del *Gusano-exterminador*. Era el *Pájaro-ardita* quien al ver a los héroes comenzó a revolotear sobre su amo dándole la alerta.

Los hermanos mostraron el sueño desde lejos y el pájaro y el gusano se quedaron dormidos. Entonces tomaron sus posiciones respectivas. De nuevo Fizido manipuló el espejo lanzando reflejos y Jitoma accionó el mazo dirigiendo el efecto contra el exterminador de gentes. La bestia se trozó por la mitad y el palo quedó en mil pedazos. Ahí terminó la vida de Kitobeo después de haber tomado venganza de la mujer que lo había despreciado. Vuelto lo terrible sembró la destrucción hasta que Jitoma y su hermano restablecieron el orden.

Derrotado el enemigo, Jitoma tiró el mazo al agua acompañando el gesto con una maldición:

—De ahora en adelante todos los que nazcan conocerán a este animal como temblón; tendrá una fuerza que hará morir a quien lo toque en el agua.

También arrojó el espejo al río convirtiéndolo en raya. La cabeza de Yaroka Aigiro cayó en la selva y se transformó en danta, mientras que la parte de la cola fue a parar a las aguas y dio origen al manatí²⁷.

El largo relato —del que tan sólo hemos tomado algunos apartes— se prolonga en el episodio que permite la resurrección de Fizido y concluye con la aventura de los cucarrones, donde Picaflor vuelve a perecer devorado por los bichos que dejan sólo su esqueleto. Jitoma concluye la saga construyendo una maloca con

²⁵Una de los mayores pruebas de *poder* consiste en volver a hacer *uno lo múltiple*. Esta experiencia se vive en la toma de yajé (*Banisteriopsis sp.*), cuando el cuerpo de quien se encuentra en el viaje chamánico se torna cenizas que un viento dispersa. Al regresar del *viaje* se ha de tener el poder de conjuntar lo disperso, de otra manera el alma quedaría perdida, sin soporte, vagando en otro mundo. Este *poder* es el que detenta el chamán guía.

²⁶Fórmula que alude al poder de las palabras. Los dioses fueron creados por medio de las palabras. Éstas los anteceden.

²⁷El nombre indígena significa *danta-del-agua*.

materiales muy comburentes. Los cucarrones, encerrados en la maloca-trampa, son quemados, y el mismo Jitoma, enrojecido por el calor y la furia, se eleva a lo más alto y queda en lo que es hoy: sol radiante que vigila y ordena fijando los límites.

En el fondo, todo relato mitológico resulta la iniciación en un misterio. Todo mito *dice*. Al fin de cuentas en griego el término *mythos* equivale simplemente a *palabra*, sólo que según nos lo aclara W. Otto, el mito es la palabra que habla de lo *real* y no de lo *pensado*. Para designar esto último –lo que tuviera que ver con un cierto tipo de razonamiento riguroso que vino a llamarse *filosofía*– la intelectualidad griega concluyó por preferir la voz *lógos*. Según algunos, el *lógos* derrotó al mito. Andando el tiempo, la expresión *lógos* terminó sirviendo de base para construir el sufijo de palabras tales como *geología*, *zoología*, *antropología*, *teología* y, en especial, también sirve para conformar el término *lógica*. Todas estas palabras designan disciplinas de gran prestigio que junto con muchas otras conforman actitudes y saberes, los más opuestos, aparentemente, a todo aquello que encierran los saberes arcaicos. La *astrología* se escapa de este solvente conjunto de pretendidos saberes estrictos; ella conserva ese matiz de ser un saber no *sobre* los astros sino que *se cosecha y proviene* de los astros, considerados –con razón o sin ella– los símbolos y claves secretas de un inmenso decir.

Siguiendo a Eliade, en las cosmovisiones religiosas –que son las dominantes a lo largo de

toda la historia– lo real pleno está sustentado por los dioses. En el origen de cada realidad asequible al hombre está el acto de una divinidad creadora que impregna a aquello de consistencia y sentido. En el origen de los seres está residenciado su sentido²⁸. El mito manifiesta lo real porque mienta orígenes absolutos, cuando los seres, las cosas, las realidades, pudieron plantarse y ser. Esos seres primeros que tuvieron la fuerza –puesta por un dios– para ser donde sólo reinaba el no-ser, la nada, son los arquetipos (= modelos primeros, los originales). Los relatos míticos siempre hablan de orígenes. Los mitos son historias que cuentan cómo llegaron a ser esos modelos, esos arquetipos: cosas, acciones, instituciones. Por medio de dichos relatos los hombres son iniciados en lo misterioso. En el fondo de todo misterio está siempre un dios. Él es el misterio. Se sabe que está allí. Atrae. Fascina. El hombre trata de ser uno con él porque ¿cómo no ser aquello que traspassa, excede y entusiasma? Para lograrlo, hay que sufrir, se ha de morir para ser otro, renacer otro, dejar el lastre de una existencia inocua alejada del esplendor fascinante del paradigma para lograr una nueva vida, en que cada uno de los nuevos actos alcance su plétora de sentido al insertarse en lo absoluto.

El mito que hemos traído a cuento presenta un caso fallido en que se muestran las desastrosas consecuencias (guerra y destrucción) de una iniciación mal hecha y de un misterio mal vivido.

Subachoque, octubre de 1999.

bojas Universitarias.....

²⁸Hay dos géneros de explicación: por el origen o por el fin; la situación actual de un ente se puede considerar <su fin>. La idea de que es en el origen donde más resplandece el sentido, por haber sido allí donde el ser tuvo la fuerza para plantarse y hacerse visible (mostrarse: *faino*), contrasta con la idea de que todo origen es impreciso, inasible, diluido en lo múltiple, potencial, previo a toda individuación, inefable en el fondo. Por tanto, la mejor manera de esclarecer algo es cuando ha llegado a término. Esto sería evolucionismo finalista. Este finalismo permea infinidad de explicaciones. Se olvida, con demasiada frecuencia, de que cada instante es concreción de origen y fin.



Bibliografía

- BECERRA, Eudocio, 1998. "El poder de la palabra", *Forma y Función*, N° 11; pp. 14-28; Dep. de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- CALLE, Horacio & Crooke, Isabel, 1969, (abril, agosto), "Los uitotos, notas sobre sus bailes y sobre su situación actual", *Revista U.N.*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- CANDRE, Hipólito, ECHEVERRI, Juan Álvaro, 1993, *Tabaco frío, coca dulce*, COLCULTURA, Bogotá.
- ELIADE, Mircea, 1961. *Mitos, sueños y misterios*, Compañía General Editora, Buenos Aires.
- GASCHÉ, Jürg, 1972. "L'Habitat Witoto. "Progrès et Tradition," en *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, vol. 61, pgs. 177-214.
- OTTO, Walter, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- PINEDA, Roberto & YÉPEZ, Benjamín, 1985. "La rabia de Yarocamena. Etnología histórica de una rebelión indígena del Amazonas", *Revista Tolima*, vol. 2 (2a. Época), pp. 29-59, Contraloría General del Tolima, Ibagué.
- PREUSS, Konrad Theodor, 1994, *Religión y mitología de los uitotos*; Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- URBINA, Fernando, 1975. "Un mito cosmogónico de los murui-muinanes", revista *Ideas y Valores*, N° 42-45, pp. 241-53, Dep. de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 1978. "Murui", en *Literatura de Colombia Aborigen*, COLCULTURA, Bogotá.
- 1982, *Mitología Amazónica: cuatro mitos de los murui-muinanes*; ORAM, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 1986, *Amazonia. Naturaleza y cultura*, Banco de Occidente, Bogotá.
- 1986a. «Un mito de la Gente de Murui: de cómo se crió Yarokamena». *Revista Maguaré*, N4, Ed. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, pgs. 47-65, Bogotá.
- 1993. "Mitos y petroglifos en el río Caquetá", *Boletín Museo del Oro* N° 30, pgs. 18 ss; Banco de la República de Colombia, Bogotá.
- WASSON, G. *et al.*, *El camino a Eleusis, y La búsqueda de Perséfone*, las dos editadas en el Fondo de Cultura Económica, México, en 1980 y 1992, respectivamente.
- YÉPEZ, Benjamín, 1982. *La estatuaria murui-muinane*, Banco de la República, Bogotá.