

# Los chamanes jaguares de San Agustín

## Génesis de un pensamiento mitopoético

HÉCTOR LLANOS VARGAS

EDITADO POR EL AUTOR. SANTAFÉ DE BOGOTÁ, 1995.

**E**n esta obra, el historiador y arqueólogo Héctor Llanos nos hace partícipes de un balance de la arqueología agustiniana hasta el momento —con una síntesis de la historia de esta sociedad— y de una metodología de interpretación de su «arquitectura» de tipo funerario con fundamento en lo que llama el pensamiento mitopoético de los indígenas.

En el primero, con base en su trabajo de años, establece una periodización que logra absolver las diferencias entre las interpretaciones de Luis Duque Gómez y Gerardo Reichel-Dolmatoff, tanto en lo que tiene que ver con las respectivas periodizaciones como en las afirmaciones del último sobre la presencia de sociedades diferentes en la misma región en épocas distintas. Si bien es posible percibir grandes cambios entre el Formativo y el Clásico Regional —en términos de Llanos, Horqueta-Primavera e Isnos en los de Reichel— también se encuentran continuidades importantes, lo cual permite postular que se trató de una apropiación amplia de elementos culturales de una sociedad vecina, quizás la Yotoco, en las condiciones del necesario readaptamiento a una mejoría climática.

También es notable la consideración de los Yalcones, contemporáneos de la conquista es-

pañola, como diferentes a los agustinianos. Aunque el empleo del concepto de cultura para denominar a las sociedades aborígenes induce a cierta confusión, pues, aunque parece evidente que se trató, en efecto, de culturas distintas, bien pudo ser una misma sociedad en dos momentos distintos de su desarrollo. Me parece necesario dejar abierta esta hipótesis.

En el método de análisis, el concepto de pensamiento mitopoético —que comienza a hacer carrera como base de interpretación en arqueología, al menos en cuanto a San Agustín—, es elemento central. Así lo utiliza César Velandía; así lo intenta de nuevo Héctor Llanos. Aunque en ambos casos no queda muy claro el porqué de una denominación que tiene sabores de literaturización de las historias orales indígenas, de pensarlas como semejantes a nuestra poesía y, por qué no, en circunstancias extremas, como meras formas.

Estas propuestas son valiosas en su intención de dejar atrás el etnocentrismo y el positivismo imperantes en la arqueología colombiana, que recurre al pensamiento de occidente para ver el mundo aborígen revestido con los colores de sus ideologías, en un deseo de domesticarlo, de hacerlo a la vez otro y cercano, al menos reconocible, sin conseguirlo nunca con plenitud. Y que, al hacerlo, se niega a verlo en su realidad, haciéndolo invisible para nosotros al ocultarlo bajo un disfraz que nos agrada, que deja la ilusión de que es similar al nuestro, más aún, que constituye una parte de él, incorporándolo a nuestro discurso.

Este acudir al pensamiento mitopoético es un camino para mantener, al menos en parte, una congruencia, pues se propone una interpretación que conserve la unidad de todo un sistema, al desentrañar el sentido de las cosas de los indios en relación con su propio pensamiento. Tanto Llanos como Velandía parten de

esta idea; es su substrato común. Pero hasta aquí la coincidencia. Si Velandia no busca «*parecidos* entre un cuento contado con esculturas y otro cuento contado con palabras», esto es precisamente lo que hace Llanos, quien no compara estructuras ni sistemas, sino que correlaciona directamente las estatuas, algunas de ellas, con los mitos.

Además, Llanos procura construir un marco teórico que no sea solamente el de la cosmovisión indígena; que no resulta, entonces, exclusivamente mitopoético. Para ello, incluye a San Agustín dentro de una dimensión universal del erotismo y la muerte con base en las ideas de Bataille, pese a que su propuesta sobre las causas del entierro —proteger de la voracidad de los animales y horror ante los muertos— no se da entre los indígenas, al menos no en forma amplia.

Concurren también elementos de fuentes muy diversas, algunas no muy congruentes entre sí e incluso contradictorias, sin que se las someta a una crítica que permita adecuarlas a su cometido, ni tampoco a un trabajo previo que demuestre su pertinencia.

Así ocurre con Foucault, quien asocia el saber con el poder, situación particular de las sociedades de clases y que parece estar lejos de corresponder a sociedades como la agustiniana y a figuras sociales como los chamanes. Por supuesto, Llanos es consciente de esto y así lo expresa cuando ubica el saber-poder como propio del occidente moderno y lo emplea para hacer una crítica, en mi concepto muy justa, del papel de la arqueología al servicio del poder sobre los indios y del olvido-negación de sus saberes. Pero, al mismo tiempo, y al parecer sin percibirlo, apoya en él el concepto de jefe chamánico hereditario, que contradice la realidad más general que recoge la etnografía, en la cual aparece una diferenciación nítida entre jefe y chamán. Por ello, tal vez, identifica monumentalidad con mayor rango, con más o menos poder, con complejidad social, sin tener en cuenta que el poder del chamán no es

un poder sobre los hombres en el sentido político, sino un poder-hacer. En sus sociedades, además, el poder no funda ni explotación ni dominación, sino que va en el sentido del logro de los intereses comunes.

A lo anterior se agregan las ideas de Fericgla sobre los estados alterados de conciencia y su papel en la vida social indígena, al lado del concepto psicologista de arquetipos, de Jung. Continúa con un acercamiento a la tradición japonesa a través de Barthes, a la cual llega luego en forma directa con la filosofía de Kojima, de quien toma la idea de la actitud fenomenológica pura, que supone paralela a la de los chamanes en «estado de creación mitopoética». Y quedamos a la espera de ver si, a partir de todo esto, logra alcanzar una unidad coherente que permita una visión nueva de la estatuaria como un todo, como un sistema.

Considero importante detenerme un poco en las implicaciones del uso del concepto de arquetipos. Para Jung —según Llanos que cita a Jacobi—, estos no se generan en la duración de la vida orgánica, sino que aparecen con la vida misma y están en ese fondo natural hereditario que es nuestro inconsciente colectivo; son, pues, abstracciones universales de la naturaleza humana, de lo humano-general, y manifestación de los instintos; cuando entran en relación con la conciencia, se hacen imagen arquetípica (la cual, para Llanos, es sinónimo de símbolo). Pero con esto nos encontramos ya en la más completa ahistoricidad y de lleno en el estructuralismo levistraussiano. Así se entiende que el texto abarque fuentes del más distinto origen y mitos de épocas históricas muy diversas y distantes; que retome estereotipos altamente problemáticos, como aquel que asocia al hombre con agresividad, combatividad y formalismo lógico, y a la mujer con fecundidad, dulzura y sensibilidad; y que afirme la equivalencia de las culturas indígenas del presente con las del pasado.

Este procedimiento lo hace plasmar en el texto algunas ideas que incitan a confusión,

como aquella de Fericgla acerca de que las formas geométricas son «no naturalistas»; concepción falsa si se toma en sí misma, pues es claro que algunas de estas formas pueden venir de un proceso que abstrae sólo ciertos elementos de plantas, animales y minerales, tal como el mismo Llanos lo plantea —por ejemplo, el dibujo en la piel de una culebra.

Del mismo Fericgla recoge la idea del pensamiento mitopoético —mitopoyésis—, que es a la vez creación, construcción y poesía, lo cual lo remite al chamán como potencial creador de mitos y que se expresa en un lenguaje analógico, metafórico; pero los conceptos de analogía y metáfora contradicen la idea, que retoma de Páramo: «la imagen no representa la cosa, es la cosa»; idea, además, poco congruente con el concepto de símbolo, el cual es también representación, y que Llanos emplea a lo largo de todo su trabajo.

A diferencia de lo que Kojima afirma que ocurre en el Japón, no puedo compartir la idea acerca del «vacío de la palabra» para referirse a la palabra indígena y menos aún a la palabra del chamán, creadora por excelencia y que, además, está inextricablemente unida a la materia real. Si tal «vacío» existiera, la palabra de los indios no sería simbólica, como Llanos lo plantea. Tampoco considero válido para las sociedades indígenas, más allá de algunas semejanzas formales con conceptos como el de alúna, el idealismo de Kojima en sus aseveraciones acerca de la Nada horizontal y del fenómeno puro, que define como un hecho, una ocurrencia, que no tiene cosa, sujeto, es decir, que no ocurre a nadie, que nadie hace. Además, si las estatuas son fenómenos puros, ¿cómo puede afirmarse al mismo tiempo que son chamanes, aimas, kashindukua, etc., todos ellos sujetos de acciones importantes en los sistemas de pensamiento y de vida a los que pertenecen?

Me parece percibir a Llanos presa de un fuerte desgarramiento entre el positivismo, que quiere superar, y el idealismo simbolista, que

sólo parece hacerlo; entre el pensamiento occidental europeo, que lo atrae con fuerza, y la cosmovisión indígena, que quiere seducirlo sin conseguirlo del todo.

Así, cuando sin ninguna mediación encuentra en los elementos formales de las estatuas los principios y personajes que se mueven en los mitos. No sólo cuando identifica al «ser mítico principal» como felino-murciélago-serpiente-hombre, sino también cuando ve en los demás «seres mitopoéticos», y en los lugares de sus presencias, a chamanes, mamos, payés, abuelos-sabedores, señores principales, heiséi, sitios de sewá, grupos de descendencia, madre universal, árbol de la vida, linajes, rafue y demás, sin establecer un orden y sin definir relaciones entre unos y otros, como si la cultura agustiniana fuera el gran compendio de las visiones del mundo de todas las sociedades aborígenes e indígenas.

Por otra parte, al hacerlo como lo hace y quedándose allí, sin ir más lejos, toma las estatuas como objetos e imágenes que ilustran los relatos míticos del pasado y del presente, siendo que simultáneamente nos afirma que no es esto lo que se presenta en San Agustín.

En este proceso de identificación, los distintos aspectos se toman fuera de sus contextos etnográficos y arqueológicos, sin tener en cuenta las condiciones de vida material, la organización de la vida social, las formas de autoridad de los pueblos respectivos; así, por ejemplo, rodeando a los chamanes-jaguares aparecen elementos como el de alúna, sitios con sewá y otros de los kogí, pese a que en esta sociedad no existe chamanismo en su forma clásica y aparecen ya elementos de una concepción y una práctica diferentes.

Pienso que este procedimiento es válido si se lo considera como un primer momento de abstracción metodológica, como un primer acercamiento que conduzca a una serie de asociaciones que sirvan como pistas sobre en dónde buscar y en dónde no hacerlo, para luego trabajar con

base en sistemas, en la lógica global de totalidades de pensamiento, y retomar, necesariamente, los contextos respectivos, única manera de trascender el formalismo y el aislamiento.

De otro modo, parece darse una hipertrofia de lo simbólico, donde en realidad lo que encontramos son falsos símbolos. Tales la asociación del chamán-jaguar con el sol, a la vez Padre Creador; las líneas de la decoración como expresiones de movimiento, orden y equilibrio; el miembro viril amarrado, un rasgo etnográfico, como símbolo de la sexualidad masculina, y la aparición de mamas talladas de la femenina y, en general, de la sexualidad como fuerza animal; dos ojos y dos manos como «cantidades simbólicas»; hasta llegar a la figura que coge una bolsita «que puede simbolizar para guardar hojas de coca». Pero, entonces, ¿qué es simbolizar?

Esta visión entra en confrontación con la de los indios de hoy respecto a las actividades de sus sabios tradicionales y sus contextos, la cual se expresa con claridad cuando las piensan y hablan de ellas como trabajo, a veces, incluso, como el verdadero trabajo. Para ellos, entonces, no se trata de que los chamanes construyan espacios simbólicos con sus mentes, ni de que los rituales no representen la realidad sino espacios simbólicos; al contrario, estas acciones y estos lugares no solamente son la realidad sino la verdadera realidad, aquella de las esencias, en la cual las actividades de los sabios tradicionales tienen su eficacia y pueden transformar el mundo. De ahí que lo que ocurre no es que el chamán actúe como «un ego consciente que encuentra directamente el universo», sino como lo que es: naturaleza pensante. No se trata de que éste se auto-piense, sino que se introduce en el conocimiento, *se hace él, uno con un mundo* que contiene su propio conocimiento en la medida en que *es así*. Y saber es conocer cómo es el mundo para transformarlo.

Aunque con algo de etnocentrismo cuando, ante las tallas de La Chaquira, Llanos se

pregunta por qué no hay una cuarta figura que mire hacia el cuarto punto cardinal, como si necesariamente todas las sociedades aborígenes tuvieran que considerar los mismos puntos que la nuestra —piénsese en los kogi—, el libro presenta una hipótesis que, en mi criterio constituye su parte más lograda. Aquella que relaciona no sólo la propia estatuaria, sino el conjunto de los sitios de San Agustín, con los ciclos climáticos de la región y con la observación astronómica, ciclos marcados por las lluvias y su alternancia con las épocas secas y, por lo tanto, con el ejercicio de las actividades productivas, en especial con la producción de excedentes que posibilitaran la realización de las obras monumentales. En ella, todo el saber agustiniano, todo su conocimiento sobre el acontecer natural, aparece claramente relacionado con aquella parte de la cultura que condujo a las estructuras y la estatuaria.

Las observaciones sobre la orientación de algunas de las construcciones más importantes de acuerdo con los astros, en especial con el sol y con la luna, la postulación de varios sitios como lugares de seguimiento de los caminos de éstos; la asociación de algunas esculturas con el vaivén de las lluvias y, por ende, de las siembras y cosechas, establecen pautas iniciales para una interpretación global del complejo monumental sanagustiniano. Esas se refuerzan con las indicaciones que provienen de las formas de vida de algunas sociedades aborígenes, como la embera, la andoke, la tanimuka y otras, con las cuales se establecen relaciones que van más allá del marco meramente positivista. Este procedimiento constituye realmente el inicio de la construcción de un nuevo camino metodológico para hallar el conocimiento de la sociedad agustiniana, para entrar en él. Ruta que Héctor Llanos denomina arqueología simbólica, y que él mismo ha comenzado a recorrer al tiempo que la construye al andar.

Luis Guillermo Vasco Uribe  
 Profesor Titular  
 Departamento de Antropología  
 Universidad Nacional de Colombia