

La epopeya secreta de Gitoma: narración, territorio y conflicto en la Amazonia, del siglo XIX a la actualidad

The secret epic story of Gitoma: narratives, territory and conflict
in the Amazon: from 19th century to the present

Hugo Niño*

RESUMEN

El trabajo se centra en el proceso pedagógico desarrollado entre los uitotos de la Amazonia, cuyo propósito es preparar a los miembros de su comunidad para la vida, en desarrollo de una práctica educativa totalmente democrática, donde los mejores son investidos de autoridad por la instancia comunitaria máxima que es su memoria colectiva. Se trata de una aplicación en la que no se vive para aprender como un fin en sí mismo, sino que se aprende para vivir y para dotar a los individuos de motivos para llevar adelante la principal de las misiones humanas: la vida.

PALABRAS CLAVE

Mitología, relato épico, enseñanza, aprendizaje, identidad, memoria, conocimiento, entidad mítica, uitotos, Amazonas.

ABSTRACT

The work is centered in the developed pedagogical process of the uitotos of the Amazonia, whose intention is to prepare the members of its community for life. This is achieved through the development of a totally democratic educative practice, where the best ones are invested with authority by the higher communitarian instance that is its collective memory. The article presents an application in which it is not lived to learn like an aim in itself, but that is learned to live and to equip the individuals with reasons to put forward humans main mission: life itself.

KEY WORDS

Mythology, epic story, teaching, learning, identity, memory, knowledge, mythical entity, uitotos, Amazon.

* Licenciado en Lingüística y Literatura, Magíster en Lingüística y Doctor en Ciencias Filológicas. Profesor titular de literatura retirado de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Ha recibido dos veces el Premio Casa de las Américas, la primera vez en narrativa y la segunda en ensayo histórico-social, así como la Beca Nacional de Literatura de Colombia, entre otras distinciones.

Introducción

Es frecuente que la perspectiva pedagógica se oscurezca, enturbiada por el afán de acumular conocimientos sin saber qué hacer con ellos. Se trata de cuando vivimos para aprender, como si esto fuera un fin en sí mismo. Entonces, perdemos el derrotero. Los buenos exploradores nos enseñan que, cuando se pierde el rastro, uno debe regresar al punto donde encontró la última huella para reestablecer la dirección a seguir.

La historia es pródiga en materia de casos de cómo el derrotero del conocimiento se reestableció cuando sus protagonistas supieron volver atrás para saber cómo seguir adelante.

El camino de los avances no va siempre montado sobre el eje de las sucesividades unidireccionales, sino que, a menudo, la continuidad del mejoramiento implica la recuperación de sendas abandonadas. Es lo que los maestros llamamos aprender de uno mismo, sólo que a veces lo repetimos sin rescatar su sentido. Es también cuando la madurez de la cultura se pone a prueba. Paro aquí, porque mi objeto no es la historia de la ancestralidad en la modernidad. Me voy a centrar en el caso de un proceso pedagógico desarrollado entre los uitotos de la Amazonia, cuyo propósito es preparar a los miembros de su comunidad para la vida, en desarrollo de una práctica educativa totalmente democrática, donde los mejores son investidos de autoridad por la instancia comunitaria máxima que es su memoria colectiva. Se trata de una aplicación en la que no se vive para aprender como un fin en sí mismo, sino que se aprende para vivir y para dotar a los individuos de motivos para llevar adelante la principal de las visiones humanas: la vida.

Una historia múltiple

Paso a referirme a las formas de producción, autorización, transmisión y mutación dialéctica, es decir, de elaboración, enseñanza y aprendizaje del relato de Gitoma. La epopeya amazónica de Gitoma es la primera que se presenta como tal después de la de Yurupary en el contexto amazónico,

aunque a esta última se le perdió el rastro. Sin duda, hay otras, pero no las conocemos. Se pueden encontrar multitud de resúmenes, fragmentos y segmentos, de distintos relatos, pero no una narración íntegra como la que comentaré ahora. Gitoma es la principal entidad mítica uitoto, es el puente entre los dioses, los héroes y los hombres, pues él mismo es polivalente. Es el restaurador de la identidad, liberador, organizador y nominador. El relato épico de Gitoma es la base de la memoria uitoto, de su ordenamiento simbólico, fuente de consulta e interpretación. Sus pasajes narrativos contienen, igualmente, la historia cifrada de la resistencia comunitaria a través de sus diferentes períodos de enfrentamiento, tanto con los misioneros como con los colonizadores, con otros indios, con los portugueses, con la apocalíptica Casa Arana y con la agresión constante de la economía occidental por expandir sus fronteras dentro de la Amazonia. Es texto de base instructiva para la clasificación y domesticación de las plantas y sus propiedades, lo que lo constituye en un relato total. Con esto, llego a un punto necesario, que es sustentar los modos de constitución de la narración, según he descrito aquí. Tendré que hacer un poco de autobiografía.

Fue a finales de 1965 cuando, andando, decidí quedarme en el Amazonas como maestro de la escuela indígena de Leticia, un conglomerado de casas de madera y techo de paja en ese entonces, a orillas del río y exactamente en el centro de tres fronteras: Colombia, Brasil y Perú. Tenía 18 años. Entonces, conocí a Gitma Safiama, hijo del Gran Gitoma, chamán muy respetado en todos los territorios de la Uitocia. Gitoma Safiama estaba haciendo el aprendizaje de tránsito que lo llevaría, a su vez, a ser el chamán de hoy. Yo también, sin sospecharlo en ese momento, iniciaba un de-

Gitoma es la principal entidad mítica uitoto, es el puente entre los dioses, los héroes y los hombres, pues él mismo es polivalente. Es el restaurador de la identidad, liberador, organizador y nominador

rrontero que me llevaría por distintas narraciones y lugares de la Amazonia antes de completar la historia de Gitoma, muchos años más tarde. En realidad, la rueda de mi sino sería ir a partir de entonces tras las huellas asombrosas de los relatos orales.

El primer episodio relacionado con Gitoma que conocí fue el de la modelación del universo por parte de Juttñamui, según la versión de Monochoa, cerca de Araracuara, una siniestra colonia penal en el centro de la selva. Se trata del relato de la creación del universo y de los hombres, organizados como la nación uitoto. De allí, también, conocí el relato de Unámarai, el padre del yagé, que es la ayawasca, una de las plantas reveladoras de conocimiento. Unámarai, según los narradores de Monochoa, organizó los clanes y los estatutos para acceder a la conducción de los clanes. En Leticia mismo, escuché la narración del origen del clan yoria, que es el clan ortiga de los uitotos, un clan de formación posterior a la de los troncos iniciales creados en La Chorrera, si hiciéramos una metahistoria mítica. Este relato contiene, entre otras, las normas matrimoniales. Dos años después de aquel encuentro inicial de 1965, comencé a trabajar en mi primer libro, *Primitivos relatos contados otra vez*, donde desarrollé parcialmente estas historias como reescritura, junto con otras narraciones ticunas y yaguas. En ese libro, quise dialogar, a mi riesgo, con los textos, introduciendo en ellos mi propia visión. Por eso son *contados otra vez*. El libro fue publicado en 1976.

Después conocí la historia de Gáimoi, el hechador de la muerte del primer Gitoma y amante de la mujer de este. Más tarde, Safiama me contó el sentido de la misión de Gitoma entre los uitotos. Su carácter de fundador y nominador, de senderista corográfico de su pueblo, en tanto conocedor íntimo de su espacio y de los seres que lo habitan y lo animan. En largas conversaciones y rituales que culminaron muchos años más tarde con prolongados encuentros con Custodio Joinama y con su madre Germana, en Florencia, en la Amazonia colombiana, pude armar la rueda de la historia por primera vez. Entonces, escribí un libro de mitología solar indocolombiana, llamado *Los mitos del sol*, que se publicó en 1993. Allí, incluí la primera parte del nuevo relato en el que estaba trabajando,

con ese nombre: Gitoma, aunque sólo correspondía al primer capítulo de la nueva historia.

Las conversaciones iniciadas tiempo atrás con Custodio Joinama se reanudaron más tarde con su padre, Genaro, y con su hermano Querubín. En esa ocasión, viajé a la maloca de Genaro Joinama en La Chorrera, a orillas del río Igará Paraná, en el mismo lugar donde se produjo la afloración de la humanidad con Gitoma a la cabeza. Recorrí la senda de Gitoma con Genaro, cabeza del clan Hormiga Arriera. Fui al monte hendido, donde Tierra alumbró a los primeros humanos, crucé el Paso de Gitoma en el río Igará Paraná, por donde el héroe cruzó en su persecución a muerte tras Nokaido, el abusivo hermano de Gitoma que se atrevió a enamorar a su mujer. Estuve al pie del árbol donde Gáimoi emboscó al primer Gitoma dándole muerte y también vi las huellas, las marcas de las trochas y cepos de los caucheros de la Casa Arana que esclavizaron a los uitotos y a otras tribus en un festín demencial de sangre y caucho que horrorizó al mundo décadas atrás, pero que no logró conmover al gobierno colombiano porque uno de sus próceres, el general Rafael Reyes, había sido uno de los pioneros de esa historia de horror y vergüenza, y la clase política lo encubría.

En esa ocasión, guiado por la memoria de Genaro Joinama, di una segunda vuelta a la rueda del relato de Gitoma recorriendo su senda y recordando en la maloca del viejo Joinama, viendo abrumado cómo mito e historia, imaginación y documentalidad, representación y encriptamiento estaban fundidos en un relato maravilloso y terrible. Regresé a escribir, desbordado por el relato mismo y por la experiencia recibida. Poco tiempo después, el anciano Genaro murió. Contaré, resumiendo, que es una manera engañosa de contar porque despoja al árbol narrativo de su follaje, de sus flores, de sus frutos, del canto de los monos y los pájaros que lo habitan y que celebran refugiados en él la continuación de la vida. Resumir y fragmentar es la imposición intelectualizante de la escritura teórica. Voy a hacerlo en compañía de Ana Pizarro, Stefano Varese y Joao de Jesús Paes Loureiro, con quienes tuve el privilegio de reunirme largamente durante el Coloquio Internacional de Culturas de la Amazonia, celebrado en Casa de las Américas a finales de 2004, que se propuso ac-

tualizar el estado del conocimiento sobre el tema a partir del trabajo de investigadores de campo activos. Junto con ellos, citaré con frecuencia a Roberto Pineda. Prefiero estos puntos de vista sobre aquellos simplemente bibliografistas, en la medida en que las apreciaciones de mis acompañantes son el resultado de observaciones directas *in situ*. Veamos:

Gitoma entre dioses

Juttíñamui, Padre Principal, esencia yuca, era sólo aliento. Entonces decidió llenar de vida el aire que lo rodeaba: dio primero forma al mundo y después creó su propia descendencia. Los construyó y les dio el señorío sobre la selva. Pero ellos se volvieron contra él. Lo ignoraron y no cuidaron ni su memoria ni sus enseñanzas. Abatido por el enojo y la decepción, los deshizo y arrasó la superficie del mundo. “Arrancó todas las matas de coca y de tabaco y las guardó en su morada, convencido de que los que había creado no eran merecedores de ellas. Dispuso que Gáimoi Tigre vigilara aquella inmensa sepultura y se fue a inspeccionar los caminos del cielo. (Niño, 2008: 250-251)

La acción de creación está montada sobre el principio de la relación señorío-servidumbre. Juttíñamui otorga la vida y el señorío de los hombres sobre la tierra, a cambio de la servidumbre de ellos hacia él, representada en el ejercicio del atributo de la memoria, que a su vez es puesta en acción a través del lenguaje por su vía más eficiente, que es el relato. Los hombres rompieron el contrato y Juttíñamui los deshizo. Confiscó las plantas de coca, de tabaco, la ayawasca, todas las plantas esenciales y las escondió. Entonces designó a Tigre Gáimoi como carcelero guardián de los uitotos, encargado de no dejarlos salir de su reducción sepulta. Juttíñamui rehizo el equilibrio en el mundo, donde los uitotos no habían tenido freno para su libre albedrío anterior, por medio de una contrafuerza representada en Gáimoi, quien fungió así narrativamente como el primer antagonista de la identidad comunitaria. Al tener que ocuparse de enemigos en el mundo, los hombres recordarán a su creador más a

menudo para solicitar su protección. También Gáimoi les recordaría el pacto roto por sus antepasados. Aun así, a pesar de las faltas de los creados, dentro de la sepultura terrena, se conservó el don del habla universal, pues hombres y animales se entendían hablando, así como se conservó el tiempo inmóvil, por lo que eran inmortales.

Así fue hasta cuando comenzaron los conflictos entre Gitoma y Nokaido Reama Pájaro Picón Tucán Hombre Blanco, a causa de los requerimientos de amor que comenzó a manifestar Nokaido hacia la mujer de Gitoma.

Se trezaron a pelear y la furia de los enfrentamientos de los dos poderosos adversarios fue tal, que todo adentro comenzó a desmoronarse. Las paredes del interior del mundo empezaron a descuajarse resbalándose y el piso a agrietarse. El pánico se apoderó de todos, que se afanaron en escalar por cuanto pendiente podían, para evitar ser arrastrados hacia el vacío de las grietas infinitas que se abrían.

El combate entre Gitoma y Nokaido se convirtió en persecución y fuga a la vez, en medio del gran alboroto de esa montonera de hombres y animales que pugnaban por escalar huyendo. Gitoma suspendió el duelo con Nokaido, afanado en conducir a los fugitivos a salvo. Delante del tropel comenzó a formarse de pronto un camino en pendiente, que se iba hundiendo inmediatamente detrás del último de esa caravana de agitación. Gitoma, que iba adelante, vio cómo la bóveda terrestre se abría allá arriba. La formación de fugitivos se dirigió en estampida hacia la luz, saliendo a la superficie a través de una brecha alargada y mullida que se ensanchó para permitir el paso de los urgidos emigrantes. En bandadas, en pequeños grupos, buscaron su acomodo en la superficie buscando alejarse pronto del lugar de su afloramiento. (Niño, 2008: 251-252)

Es claro que este segundo nacimiento es traumático y que la situación de los uitotos se profana. Gracias a algunos que, como Gitoma, observan los mandatos, los uitotos son exonera-

dos de la destrucción total con lo que también se robustecerá su imagen y autoridad. No obstante, pierden muchos de sus privilegios. Aquí aparecen dos factores más: el de la falibilidad de los dioses y el de la entropía de los hombres. De los dioses, porque Juttíñamui se equivoca respecto de las expectativas que albergó inicialmente sobre sus creados. Pasó con los dioses quichés: primero hicieron a los hombres de barro, luego de madera y, finalmente, de maíz. Esos, los de maíz, fueron los merecedores de la palabra sabia, porque supieron cultivar la memoria y resguardar el conocimiento. Pasó con el dios cristiano, que también fue decepcionado por sus creados. La segunda noción que aparece es la del paraíso perdido, a causa de esa entropía. Los primeros creados por Juttíñamui eran inmortales y su mundo era seguro, aun bajo tierra. El abandono de la memoria los hizo merecedores de la pérdida de esos privilegios y de un territorio utópico. La utopía de esa tierra es una necesidad universal. La razón de su búsqueda es porque antes se tuvo. Al respecto, dice Ana Pizarro: "El paraíso, el de la tierra virgen, el mundo del primer día de la creación, responde a una necesidad básica, un referente idílico" (2005: 29).

Justamente, mucho tiempo después, ya en el tiempo de los hombres, durante las guerras del caucho, los uitotos buscarán los territorios originarios de La Chorrera para dar allí la batalla final contra los esbirros de la Casa Arana, en una acción dialéctica de inmolación para recuperar el tiempo y el espacio perdidos. La resistencia de los uitotos en aquel holocausto fue real, pero, sobre todo, fue ritual. Los uitotos absorbieron las realidades de la guerra y la esclavitud impuestas por los caucheros, se armaron, incluso, con armas de fuego y desarrollaron estrategias de lucha guerrillera de la selva. Pero también reabsorbieron su propia memoria y, por eso, su guerra tuvo siempre un modo ritual. Por tal razón, darían la batalla final en el territorio señalado por las narraciones orales como aquel donde habían habitado por primera vez el mundo. No obstante que muchísimos uitotos murieron en aquella lucha y en las persecuciones posteriores, la memoria de aquellos acontecimientos ha operado como aglutinador de las búsquedas actuales de cohesión.

El regreso de los uitotos a la faz terrestre hecho por vía de aquel nuevo nacimiento fue traumático y rodeado de contingencias que marcaron el futuro de la humanidad. Si bien antes Juttíñamui había puesto una entidad con poderes mágicos representada en Gáimoi, que en adelante sería una fuerza amenazante y, por tanto, equilibrante, en relación con los hombres, las nuevas condiciones de los uitotos les impondrían hacer frente a adversarios también nuevos que quebrarían así mismo la homogeneidad de la vida comunitaria, para producir un equilibrio sutituyente basado en contradicciones que antes no existían. El primero y principal de ellos es Nokaido Reama Pájaro Picón Tucán Hombre Blanco, causante de la ruptura del amor permanente que, hasta entonces, había entre Gitoma y su mujer. Al cortejar Nokaido a la mujer de Gitoma y acceder esta, la estabilidad familiar se vio rota. Ese va a ser un sino atormentador de Gitoma por toda su vida. Hay más aquí: a causa de estos antagonismos, que produjeron luchas intestinas que ocasionaron la expulsión del segundo paraíso, Nokaido será expulsado también de la tribu uitoto e irá a formar el clan de los hombres blancos, que tendrán como misión la destrucción de los uitotos. En realidad, aquel episodio fue traumático en su génesis y lo sería aun más en su desarrollo. Por un lado, se encontraban Gitoma y sus hermanos Muruima y Muinaima, que serían las cabezas de los troncos clánicos de los Murui y los Muinane. Por el otro lado, estaban sus restantes hermanos: Nokaido, con quien se inició la ruptura desde el seno de Tierra y Guéguetirai, segundo en poder entre los uitotos y quien también se apartaría de ellos por celos de poder hacia Gitoma y se convertiría en Yarókagiroi Gusano Gigante, que sería el azote de sus hermanos de creación y aliado de la Casa Arana muchos años después. De esta manera, quedó armada una nueva estructura de poder a causa de aquellas rencillas de autoridad y amor, personificada en este grupo de agonistas¹ que, desde entonces, están en lucha permanente.

¹ Agonistas o personajes que resisten hasta el final de la historia. Unos son llamados protagonistas y otros antagonistas.

La narración se inicia de una manera consistente y logra capturar la atención. Para eso, este primer episodio de la cadena historial despliega toda su fuerza y todas sus propiedades principales. En él, se realiza la presentación del protagonista y sus antagonistas, así como de los ayudantes de cada uno con sus misiones. Es extraordinario observar también cómo, desde el inicio, el relato da cuenta de la diversidad y la heterogeneidad social, biótica y axiológica que alberga la Amazonia, plantando con la debida anticipación personajes y funciones que más adelante se van a desplegar. Es el caso de Nokaido Hombre Blanco y de Guéguetirai Yarókagiroi Gusano Gigante, entre otros. Sobre la heterogeneidad de la formación social amazónica dice Ana Pizarro: La Amazonia es un universo que ha sido habitado en parcialidades mayores o menores y en diferentes momentos de la historia por culturas altamente diferenciadas que van mucho más allá de la española y de la portuguesa (2005: 29).

En efecto, esta heterogeneidad ha comprendido incursiones y asentamientos franceses, holandeses, africanos e ingleses, principalmente. Hay que recordar que los ingleses fueron los socios de Julio César Arana en la guerra extractivista del caucho en la Amazonia, así mismo como que Henry Ford fundó dos ciudades completas a orillas del río Tapajós en Brasil, llamadas cada una Fordlandia, estableciendo en la primera de ellas el mayor aserrío del mundo y la mayor plantación de caucho en una pugna capitalista con el monopolio inglés de la goma. Veinte años duró ese delirio, entre 1926 y el final de la segunda guerra mundial, durante los cuales no logró que uno solo de los árboles plantados diera caucho, porque encomendó la siembra a ingenieros mecánicos y civiles. Cuando por fin admitió que necesitaba agrónomos, ya era demasiado tarde porque se había inventado el caucho sintético.

Arana, Ford, los ingleses, todos ellos fueron herederos de la visión colonial europea simplista echada a rodar desde las diez de la noche del 11 de octubre de 1492 y escrita en la bitácora de Colón a la mañana siguiente: un mundo verde, bañado en agua y habitado por indios que son todos iguales, ignorantes y salvajes. Esa



visión simplificacionista contrasta con la de los relatos llamados míticos indoamericanos, que desde sus realizaciones tempranas ya dan cuenta de esa heterogeneidad. Volvamos con el relato de Gitoma:

Después de aquel reaflorescimiento traumático, Juttñamui guió a los uitotos hacia un nuevo orden. Este nuevo orden consistió en la organización de trece clanes originarios con las normas para el cruce de las mitades matrimoniales y el establecimiento de la patrilinealidad. Ahí está: que, a consecuencia de la acción perturbadora de la propia mujer de Gitoma, la línea de continuidad de los clanes pasó a ser masculina. Esto significa que los uitotos consideran el paso del matriarcado al patriarcado como el resultado de un nuevo nacimiento. Más exactamente, una reconstrucción ocasionada por el daño producido por la infracción femenina. El apartamiento de la mujer cubrió otros niveles en aquel momento: fue apartada de la actuación narrativa, aunque no de la función memorística. Eso significó que, en adelante, las mujeres no podrían conducir los rituales narrativos, habida cuenta de que habían sido la causa de la pérdida de privilegios edénicos cuando la mujer de Gitoma aceptó entrar en amores con Nokaido, hermano de su marido. Por eso, ellas pueden ser guardadoras de memoria, pero no narradoras. Con aquel acto, las mujeres no sólo perdieron el matriarcado, sino que perdieron el control de la narración. Por eso, cuando yo hablaba con Custodio Joinama en Florencia, en desarrollo de una nueva incursión y en procura de este relato extraordinario, él narraba y Germana, su madre, asentía o corregía. Pese a

que conocía mejor las historias, no le estaba permitido contarlas.

Después de aquella ceremonia fundacional de los clanes, donde a Gitoma se le puso como cabeza del clan gitómagaro, Clan Sol, este salió en persecución de Nokaido. La persecución de su hermano ofensor lo obligó a recorrer un gran territorio de la Amazonia. Durante esta persecución, Gitoma colocó los nombres a las cosas, tanto para dejar constancia de su lucha a través de los lugares por los que pasaba, como para ordenar a la naturaleza a su paso, nombrando lugares, plantas y animales según sus propiedades. Identificarse a sí mismo es tan importante como identificar el espacio en el que se mueve la comunidad.

Ningún otro elemento constitutivo de la individualidad y de la identidad colectiva de cada pueblo indígena ha desempeñado un papel tan axial y fundamental como su identificación espiritual y emocional con el propio espacio territorial, el paisaje marcado por la historia de los antepasados reales y míticos, las tierra, las aguas, las plantas, los animales, los seres tangibles e intangibles (Varese, 2005: 34).

Tras una lucha prolongada, Gitoma logró dar muerte a Nokaido con un dardazo envenenado con aefoe, mezcla de sustancias de plantas y monoerae, veneno de serpiente berrugosa. Sin abandonar su trabajo nominador, Gitoma comunicó a la montaña que había sido escenario del encuentro final que su nombre sería Obirae. Cuando Genaro me explicaba esa clase de relaciones, comprendí mejor el fracaso de los estudios de las disciplinas sociales y naturales contemporáneas que focalizan su interés en las relaciones utilitarias entre territorio y comunidad, subvalorando los estudios culturales y los aspectos no tangibles enfatizados por la comunidad con sus cartografías. A este respecto, Varese dice:

Los estudios de caso más inteligentes demuestran la superficialidad y la poca relevancia práctica de análisis económico materialistas sincrónicos, que carecen de profundidad histórica y amplitud cultural, y que finalmente resultan un cuadro pobre y desvirtuado de la

compleja red de relaciones bioculturales y simbólicas que la comunidad indígena establece con el entorno total, con el paisaje tangible e intangible culturalmente construido y reproducido, con el cosmos integrado. (Varese, 2005: 34)

He convocado aquí la experiencia de Varese no sólo por su condición de antropólogo económico y político o por haber trabajado directamente con las comunidades amazónicas durante el período revolucionario del general Velasco Alvarado, sino porque sus observaciones son válidas en una dirección doble. De hecho, así como los estudiosos de las ciencias sociales y naturales tienden a subcategorizar los aspectos culturales de las comunidades, los estudiosos de la cultura tendemos a subconsiderar los componentes naturales, pasando por encima de los largos procesos de observación de los sabedores amazónicos para llegar a la domesticación de las plantas y la vida material, que se ordenan finalmente en un complejo conocimiento endógeno. Como contrapartida al simplismo de aquellos científicos, nosotros llegamos a pensar que el saber se deriva del mito, cosa que es falsa, también por simplificante. La función real del relato es ordenar el saber y promoverlo en el acto de alimentarlo. De hecho, los campos del saber se desarrollan de una manera porosa, recíprocamente permeables, en una relación desacostumbrada para la praxis epistemológica occidental de sello estructuralizante por su origen aristotélico. Sobre la necesidad de ajustarse en la observación a estos mecanismos de relación dice Ana Pizarro: "Esto obliga al investigador a percibir en este espacio, que aparecía como dicotómico, un escenario de diversidad, de mezcla, de intercambio, de intermitencia" (2005: 30).

De regreso de su derrotero tras Nokaido, Gitoma buscó a su clan. Tuvo un nuevo desengaño, pues no lo encontró en donde lo había dejado. Su mujer había entrado en tratos amorosos con Gáimoi Tigre, el otro enemigo mortal del héroe, por lo que decidió trasladar la moloca al norte, a orillas de la quebrada Nokae, en uno de cuyos árboles tenía Gáimoi su morada dentro de una cueva. Así podía estar cerca de su amante. Al llegar Gitoma finalmente donde su clan, ya habían pasado muchos años y su hijo estaba cre-

cido. El conductor se enteró de la presencia de Gáimoi en las cercanías y adivinó la traición de su mujer cuando vió en su maloca a una niña de ojos felinos, que realmente era la hija de Gáimoi y de su propia mujer. Aquí Gitoma sintió la necesidad de dar un ordenamiento a los procesos de producción, transmisión y transformación del relato, que es su manera de realizarse dialécticamente. Lo que seguiría sería un proceso educativo cuya estrategia estaría basada en la narración como instrumento ordenador de la memoria colectiva, capaz de perfeccionarse a sí misma a través de una relación integrativa entre los miembros depositarios y actores a la vez de ese saber.

Gitoma presagió que la existencia de los uitotos podría dar un giro inesperado a causa del inevitable combate que debería librar con su antagonista. Entonces convocó a la comunidad a un ritual de la palabra y preparó a su hijo para superar las pruebas de ese ritual, donde se vería si el nominador tenía un buen sucesor de la memoria en su hijo. Todos se reunieron en la maloca y se dio inicio al ritual de la narración, cuyo fin era reconstruir la memoria uitota y autorizar los procesos que seguirían en adelante. Pido excusas por lo extenso de la cita que viene. La recorté lo apenas necesario, teniendo en cuenta su pertinencia:

El Aima, chamán, y el Némairama, maestro conocedor, se colocaron en el mambeadero, en una esquina de la maloca. Ellos guiarían el encuentro y Gitoma lo presenciara y aprobaría todo. Repartieron tabaco frío y coca a los concurrentes, menos a los niños [...] El Némairama, maestro, contaba y el chamán, el Aima, corregía cuando había lugar, guiando el camino de los relatos [...] De esa manera se recordaron, se deshicieron y volvieron a hacer las memorias de los rituales de los nacimientos, de los entierros, de los antiguos sacrificios.

El Némairama, maestro, les contó el relato de la primera creación de los uitotos por Juttiñamui, de su castigo y sepultamiento, de su rescate por Gitoma y de sus hazañas y tribulaciones. Esa era la Palabra Jágae, la de los relatos abiertos. Quien escuchara bien y pasara las

pruebas del conocimiento sobre los clanes, las historias, sería autorizado a pasar al Bakake, la Palabra Mayor [...] La noche apenas comenzaba [...]

Luego los niños más grandes, como de ocho a nueve años, fueron autorizados a traer el yarumo y acercarse al mambeadero. En silencio comenzaron a aprender a quemar el yarumo para producir la cal con qué mezclar la coca. Escuchaban, pero no tenían voz. No consumían nada, sólo relatos. Mientras escuchaban, aprendían también a tejer canastos, balayes, matafríos, cernidores. Aprendían los oficios mientras escuchaban. Así se ejercitarían para competir con sus compañeros de aprendizaje tanto en trabajo como en conocimiento de los relatos. Ellos también se cansaron y se fueron a sus hamacas. Entonces los que quedaban, de edad como hasta los diez años, reemplazaron a los anteriores y comenzaron a pilar la coca tostada para los apalabradores que mambearon. No la consumían ni estaban autorizados a hablar, pero sí a chupar el ambil del tabaco. Mientras tanto, escuchaban la historia del ambil del tabaco, Deonuai, de cómo Juttiñamui lo había escondido negándose a los hombres, hasta que apareciera gente merecedora, que fue lo que sucedió con el nuevo nacimiento y la gesta de Gitoma. Los relatos del tabaco se extendieron casi hasta la mitad de la noche. Cuando terminó el relato del tabaco, fueron enviados a dormir. Ahora quedaban aquéllos mayores de diez años. El ritual del relato se hacía cada vez más profundo y más difícil para los aspirantes a saberlo y a contarlo. Si superaban ese pasaje con sus pruebas del conocimiento, se les permitiría recibir el Bakake, la Palabra Mayor, el conocimiento secreto. Si no, deberían quedarse únicamente con el Jágae, el conocimiento abierto.

A los que quedaron les enseñaron a tostar la coca y, enseguida, fueron sometidos a la prueba de su tostián. Aquéllos que la tostaron bien recibieron una porción del maestro y fueron autorizados a masticarla. Los que no supieron tostarla, debieron irse a sus hamacas a dormir. A los que quedaron les fue entregada la historia de la coca, Gíbina Uai. Aún no intercambia-

ban palabras con el maestro, pero ya pudieron comentar con otros iniciados, aunque sin preguntar ni interpelar al maestro [...] Era ya media noche. Al final de este paso, los que pudieron responder, que eran ya muy pocos, recibieron autorización para enseñar lo aprendido, pero fuera del mambadero y de la noche [...] Al final de esta agotadora sesión, los iniciados fueron autorizados a irse a sus hamacas. Sólo quedaron despiertos en el mambadero el Némairama, maestro, el Aima, chamán, Gitoma y su hijo. Ahora, ya media noche, vendría el Bakake, la Palabra Mayor. De la concentración que pusiera y de la resistencia de su mente, dependería que la senda de Gitoma se prolongara y que el mismo Gitoma pudiera llevar a cabo la peligrosa misión que tenía ante sí y que ya no podía posponer: develar el secreto de la cueva. El joven tendría que recorrer el camino de mucho tiempo en lo que quedaba de esa noche [...]

Sin mediar descanso, se sometió a la prueba de cernir la coca seca junto con el yarumo [...] Como lo supo hacer, fue autorizado a mambear allí mismo [...] Entonces estuvieron de acuerdo en autorizarlo, por una sola vez en su vida, a masticar, junto con la coca, la hoja fresca de Némairabe, la planta oculta del conocimiento. En ese instante ingresó a la región prohibida, a la palabra oculta. Tuvo acceso al privilegio de escuchar el significado, la interpretación de la historia de la creación del mundo, de todo. Su mente se aclaró de un modo extraordinario y, como nunca antes, asistió a los diálogos profundos entre el maestro que contaba, el chamán que corregía y Gitoma, que confirmaba, y lo comprendió todo. Fue autorizado, porque ya podía, a conversar con los guardianes del conocimiento.

Aquella noche navegó por los ríos, por las corrientes aéreas, por los senderos suterráneos de la interpretación. Le resultaron claros los relatos portentosos de la creación, la transacción de las historias, el poder de los bailes, la potencia de las señales en la piel, la fuerza de las máscaras y el mandato de proteger la selva.

Descendió hasta Jaiyágae Nairae, el mundo de abajo, mundo de la humareda, el primero que existió antes de la aparición de los uitotos: es la primera rueda del conocimiento, la que ya no se ve, la que sólo se cuenta. Desde allí ascendió a Jagague Nairae, la segunda rueda, el mundo de los organizadores, los legisladores. La de la palabra jágae, que es la historia que se cuenta aquí. Vio a su padre extrayendo a los uitotos del vientre terreno y disponiendo todo junto con Muruima y con Muinaima, los primeros. Se enteró de las razones de la división de la humanidad entre uitotos y las demás tribus, enterándose también de la separación entre el mundo original y el de Nokaido Blanco, portador de la calamidad de la selva. En seguida se encontró en la tercera rueda. Era el mundo en el que le correspondería vivir y el que iba a recibir de su padre, si los sabios lo autorizaban. Luego llegó a Jorema Nagae Bakake, el mundo de la sustancia. Era la cuarta rueda del conocimiento y de la vida: el mundo de los Aimas, los chamanes y de los Némairamas, los maestros. La rueda de todas las sustancias de las plantas y los animales, del aire, el agua, el suelo, el fuego. El mundo de la no muerte. Por último le fue permitido saber de la existencia de la quinta rueda: Moma Juttíñamui Iko, la de Padre Yuca Vida. La que rodeaba el mundo de arriba y de abajo. La que lo encierra todo, la que es el límite de adentro y de afuera. El mundo de Juttíñamui, tronco originario de la vida. Le fue advertido que algún día llegaría hasta esa rueda, aunque en otro y sin dejar de ser él mismo.

Antes de emprender el descenso hacia el mundo de acá vio también dibujadas en el tiempo por venir las advertencias de los terribles desafíos que debería enfrentar en su trabajo de conducción de los uitotos, para preservarlos de las amenazas que ya se cernían sobre ellos. Vio a Nokaido volver transformado en nuevos atacantes. Así traspasó Dáferei, el centro de la noche. Entonces recibió el amparo de Némairabe, guardián de la planta y de los caminos ocultos del conocimiento. En aquel derrotero aprendió a soñar y regresó al mambadero.

Y antes de que se disipara lo aprendido los sabios lo autorizaron a consumir, también por una sola vez en la vida, Gareda, la planta de la memoria. No es yagé, no es ayawaşca. Es Gareda. Con ella podría recobrar, amarrar la memoria de lo aprendido. Con ella podría alimentar su conocimiento y hacerse dueño de él. Su vida se partió en dos. Había recibido la memoria grande. Su voz era plena y su transformación también: Ahora estaba en condiciones de responder, contar, preguntar, interpretar, mudar de lugar las palabras. Fue declarado por los sabios mayores Nemaraibe Gareda, guardián de la planta y memoria de los clanes. Ahora tendría que construir su propio destino. Podría buscar al chamán que le enseñara a preparar Gekoke, para meterse en la piel del tigre y viajar. A preparar Jabanakoke, para hacerse invisible. Podría llegar incluso a colocarse en cuerpos de otros seres, dejar este mundo. Viajando así se encontraría con otros viajeros, cosa que sólo está reservada a los andantes mayores. Podría traspasar los mundos y sus ruedas. (Niño, 2008: 259-264)

Antes de terminar aquella larga noche, se retiraron. Los sabios habían autorizado al joven a trazar la senda de su entendimiento y Gitoma también se sentía autorizado por el desempeño de su hijo a enfrentar el secreto de la cueva en el árbol. El ritual de aquella noche se mantiene en el protocolo que se desarrolla aún y que revive aquel implantado por Gitoma, junto con sus condiciones autoritativas. En efecto, el ritual contiene los estatutos y las claves para acceder a él. Son estatutos de selección de género, en cuanto se establecen las funciones de hombres y mujeres, tanto en el orden del acceso al relato, como en el de la ejecución ritual propiamente dicha. Pero, también, son estatutos generacionales, en tanto establecen el grado de participación en dependencia de la edad de los individuos. Está definida muy claramente la segmentación de la noche, que inicialmente era una noche cósmica y lo sigue siendo dialécticamente, de manera que, a medida que ella avanza, el auditorio y los participantes, cada vez más activos, se van restringiendo. Así mismo, las claves para el ascenso en la escala

autoritativa radican en el dominio de la memoria, la capacidad interpretativa y la destreza en el trabajo, en cuanto las pruebas involucran la capacidad de absorber conocimiento y de ejecutar tareas como tejer primero, cernir, tostar el yarumo, mezclar la coca e, incluso, construir la maloca y dominar los ciclos de siembra. En este sentido, conocimiento intelectual y trabajo están firmemente ligados. En otras palabras, cultura y naturaleza son inseparables de la visión de la comunidad en el mundo. Se trata de un camino largo e inagotado de producción y ordenamiento del conocimiento y de relaciones con el medio, de un carácter imposible de dimensionar para la mentalidad urbana: “El Amazonas contiene cerca de cuatro mil a cinco mil especies de árboles; en apenas una hectárea pueden encontrarse entre cien y trescientas especies vegetales diferenciadas; hay un promedio de trescientos mamíferos diferentes; más de dos mil tipos de peces; más de sesenta mil especies vegetales” (Paes Loureiro, 2005: 42).

Los que sí se han dado cuenta de la riqueza de este gigantesco depósito son los grandes capitales y los poderes gubernamentales del norte. Por eso, estos últimos promueven la tesis de internacionalización de la Amazonia, con ellos como gendarmes, naturalmente. Son tesis donde Estados Unidos y Europa se ponen de acuerdo sin mayor debate, como se ponen de acuerdo en mantener como estrictamente nacionales de ellos otros grandes enclaves del mundo de los que lograron adueñarse a tiempo. Por ahora, la invasión económica se deja notar a través de transnacionales madereras y grandes ganaderías que devoran, día por día, extensiones inimaginables de selva. Incluso, se hacen cada vez más frecuentes las operaciones navales en las que embarcaciones mayores cargan de agua sus depósitos sin ningún control ambiental. Volvamos al ritual narrativo.

De aquí resulta que esta ceremonia constituye una evaluación comunitaria de las garantías que ofrece el pasante para dirigir a la comunidad. En unas condiciones tan complejas, el trabajo se constituye en un campo también complejo, diverso y continuo. Sólo la totalidad de la memoria reunida en las ceremonias comunitarias es capaz

de medir el estado del conocimiento y de autorizarlo, pues de estos eventos depende la seguridad de la supervivencia y la continuidad del grupo como tal. “El Amazonas [...] es una cultura que ha producido amplios y originales procesos de conocimiento en el campo de la medicina natural, las formas alternativas de trabajo” (Paes Loureiro, 2005: 43).

Se trata, desde luego, de una identidad complejamente diversa que alberga conocimientos y praxis que exceden las taxonomías: Se trata de una sociedad que, más allá de las fronteras de una percepción binaria, ha desplegado los mecanismos de una negociación pluricultural, inestable, desconocida, múltiple (Pizarro, 2005: 30).

Es en este sentido que el saber cultural y natural está sometido a un proceso de intercambio y negociación altamente dinámicos y continuos. Por eso, los encuentros de la palabra en el mambadero de la maloca comunitaria son el resultado y el origen de complejos procesos de intercambio que se han originado en los códigos que establece el sistema de clanes. No hay que ver a los miembros reunidos en la maloca como a una sociedad cerrada y monovalente. Al contrario, lo que allí encontramos es una convergencia variada de miembros procedentes de diversos clanes instalados en diversos territorios, que son portadores de experiencias muy diversas. Esto es lo que constituye la base y la clave de una heterogeneidad no sólo conveniente desde el punto de vista genético, en tanto la exogamia es indispensable para el saneamiento de las especies, sino que es un modelo altamente productivo desde el punto de vista del conocimiento, porque garantiza los intercambios y fuerza a la renovación permanente. He ahí por qué es necesario ver en el relato una entidad viva que se renueva constantemente en instancias rituales que vienen resultando en la práctica de una democracia total, donde la textualidad no está congelada como sucede con la escritura y donde, por eso mismo, sus posibilidades son ilimitadas. Así, es claro que el relato emerge como una réplica, un holograma del saber, la naturaleza y el cosmos. Viene de la etiología y va a la teleología.

Gitoma entre héroes

La ceremonia de la narración, según acabamos de ver, es un rito de paso para el nuevo custodio de la palabra y, a la vez, en ese mismo instante, significa el tránsito dialéctico del tiempo de los dioses, el tiempo cósmico de que nos habló Eliade, al de los héroes para terminar en el de los hombres. Veamos, en el caso de nuestro relato, cómo se da ese tránsito del tiempo de los dioses al de los héroes: cuando el primer Gitoma presidió la ceremonia en que se autorizaba a su hijo como guardián de la palabra, lo que se estaba realizando era una transmisión de autoridad hacia un nivel más cercano a los hombres. Esto significa pasar del espacio de los fundadores al de los continuadores, que serán cada vez más dimensionables según la escala humana.

Según se desprende del relato, cuando Gitoma padre murió, pudo detenerse en la cuarta rueda de la vida y el conocimiento, que es la de los aimas y chamanes, rueda del tiempo circular de donde regresó a la selva transfigurado en Kéchatoma, hermano de Gitoma, pero poseyendo la memoria de Gitoma padre. A la vez que era ayudante de su hermano-hijo, también lo guiaría a develar el misterio de su propia muerte y a castigar a los culpables, que para entonces formaban una red poderosa con alianzas insospechadas. Bajo esas circunstancias, la principal misión del sucesor tras la muerte del padre era averiguar la verdad de su muerte.

La madre de Gitoma se sintió asediada por las continuas preguntas de su hijo sobre la muerte del padre. Sospechaba también de la verdadera identidad del nuevo hermano de su hijo, que había venido en un huevo de picaflor. Entonces ella le tendió una trampa: “-Tu padre murió jugando wike, juego de pelota, con la tribu Nokínizai, los de la Gente Lluvia. Jugando se resbaló y murió- le respondió al fin” (Niño, 2008: 268).

Hacia allá se dirigieron los hermanos. Capta la atención notar cómo Kéchatoma, aun sabiendo que se trata de una trampa, pues se mueve entre el plano heroico terreno y el del no tiempo, que es el de los dioses, acompaña a su hermano-hijo. Aquí, hay un modelo de relación cultura-naturaleza en el plano de la enseñanza.

El maestro guía, pero no puede ni quiere sustituir a la experiencia. En este orden de conceptos, será necesario que Gitoma se someta a la derrota a manos de los Nokínizai para que se persuada de la necesidad de prepararse mejor y regresar para enfrentarlos. De paso, comprobará que su madre lo engañó otra vez y eso lo obligará a buscar otros caminos para llegar a la verdad. Sólo después de eso descubrirá la traición de ella con Gáimoi.

De este modo, el nuevo Gitoma aprendió que había jugadores de pelota aliados y también adversarios. Este pasaje es un encriptamiento del primer período de las guerras de la quina y el caucho en la segunda mitad del siglo XIX. Los Nokínizai se presentaron como amigos, pero realmente constituyeron un grupo de tribus que se sometieron a los quíneros y caucheros extractivistas del general Rafael Reyes y los que le siguieron antes de la invasión de la Casa Arana, ya en el siglo XX. Esta guerra implicó grandes pérdidas para las tribus de la Amazonia y fue costoso sobrevivir a aquel período. Gitoma obtuvo la ayuda del clan Buinázai para aprender a jugar a la pelota y poder vencer a los Nokínizai, del mismo modo como los antepasados de los actuales uitotos tuvieron que recomponer sus alianzas para enfrentar a los invasores en la segunda mitad del siglo XIX. Este proceso se repetiría con asombrosa similitud durante las primeras décadas del siglo XX, con ocasión de la nueva guerra del caucho desatada por Arana.

Una vez que derrotó a los Nokínizai, Gitoma regresó a su clan. Su madre no pudo guardar más el secreto y le reveló a su hijo que el padre había sido asesinado, pero no le dijo por quién, ni a causa de quién, ni de qué. Esa verdad se la reveló, más adelante, Pájaro Carpintero Real. Sabido esto, Gitoma invirtió la relación del combate que le había correspondido a su padre y, en consecuencia, el emboscador fue él. También, de aquí sacó una lección: que el enfrentamiento con el adversario comienza mucho antes del combate. Antes no se ocupó por saber nada de los Nokínizai y se fió sólo de lo que le había dicho su madre, pese a que, por entonces, ya sabía que ella le mentaba respecto de la muerte del padre. Ahora, había sabido todo acerca de Gáimoi por vía de Pájaro Carpintero Real. Enton-

ces, cambió por completo su estrategia de lucha y así pudo darle muerte. La narración axiológica la conducta de propios y semejantes, desarrollando un modelo que codifica las relaciones sociales y brinda normas para actuar frente a la evitación, la hospitalidad, la cortesía y la hostilidad. En otras palabras, conceptualiza sobre la naturaleza del aliado y del antagonista, a la vez que enseña a interpretar no sólo lo dicho, sino lo no dicho. Se trata de una conceptualización encubierta de las funciones del lenguaje, el gesto y la conducta.

Pero la muerte del asesino del padre y amante de la madre trajo consigo la tragedia al conocer la verdadera naturaleza de la madre. El círculo de esta tragedia se cerró cuando la madre le encomendó matar a una monstruosa rata que estaba acabando con las reservas de yuca brava de cabaibe que mantenían en el río. Una vez que Gitoma se dio cuenta de los estragos ocasionados por el animal, se preparó para darle muerte. A su vez, la madre se transfiguró en la rata, de modo que Gitoma terminó dando muerte a su propia madre. Esta tragedia hizo que Gitoma abandonara aquellas tierras con su hermano-padre. En la historia cotidiana, la lucha con los quíneros y los primeros caucheros, en el último cuarto del siglo XIX, llevó a las tribus a enfrentar a clanes hermanos que tomaron el partido de los invasores, de manera que la muerte fratricida no sólo fue física sino ritual. Eso los llevó a migrar y modificar sus territorialidades. Se trató del primer éxodo moderno, aunque no el primero de todos. Este se había producido en tiempos de los portugueses, que arrasaron con aquellas selvas en el siglo XVI, extrayendo palo brasil. Junto con la desarticulación clánica a causa de la fragmentación narrativa por contingencias que llevan a pérdidas de memoria, la pérdida del territorio constituye la más grande lesión a la integridad identitaria.

Durante todos los siglos de ocupación colonial y republicana, los pueblos indígenas han luchado para mantener o volver a ganar su independencia en las esferas sociales y económicas, su autodeterminación y fundamentalmente su "soberanía étnica", entendida y practicada como un ejercicio de autoridad y dominio sobre la vida intelectual, cultural y espiritual.

Formas combinadas de resistencia activa y clandestina han sido practicadas colectiva e individualmente en el ámbito de la cultura intangible, en el secreto y la clandestinidad de la intimidad personal, donde lengua, cultura y conciencia se entrecruzan en la tarea diaria de leer el universo (Varese, 2005: 35).

En adelante, los acontecimientos se precipitarían. Gitoma se alejó de los territorios amados, perseguido por el fantasma del matricidio. Sabedor del tormento de su hermano-hijo, Kéchatoma creó ante los ojos del matricida la ilusión de la imagen de la madre cuando pasaban frente a la cueva de una montaña que se recuerda como Adokí, Cueva del Sapo Encantado, pues era esa la imagen real: la de un sapo encantado por Kéchatoma para que adoptara la máscara de la madre. Lo que este quería, en realidad, era inducir a Gitoma a introducirse en la cueva, pues planeaba atrasar un encuentro terrible que los esperaba adelante. Sabiendo lo curioso que era su hermano-hijo, estaba seguro que se adentraría en la cueva, que conducía al centro del mundo, donde el joven recibiría visiones que le revelarían cómo enfrentar los acontecimientos dramáticos que se avecinaban. Las cosas ocurrieron tal como las pensaba Kéchatoma. El descenso de Gitoma al centro del mundo fue un ritual de anticipación que lo puso de cara a la hecatombe que se venía encima de los habitantes de la selva a causa de su profanación por la codicia de los blancos y la complicidad de los hermanos. En otros términos, la visión que Gitoma recibió en el centro del mundo era el anuncio del comienzo del fin del tiempo de los héroes.

Cuando el conductor regresó de su descenso al centro del mundo, la selva estaba convertida en un gran campo de batalla. Ese era el encuentro que su padre-hijo había querido posponer para Gitoma. Lo que este vio lo consternó, pese a haberle sido anunciado en su visión en el centro

del mundo: Guéguetirai, el hermano del primer Gitoma, segundo en poder entre los aflorados en el último nacimiento, había regresado convertido en Yarókagiroi Gusano Gigante y atacaba ferozmente a los clanes uitotos. Gitoma decidió hacerle frente, pero Kéchatoma se lo impidió, pese a las súplicas de ayuda elevadas por los espíritus de los miles de muertos caídos en el campo. El hermano-padre lo convenció de ir a buscar poderes para enfrentar a un adversario tan poderoso. Así, en lugar de dar la batalla por sus hermanos en ese momento, se fueron a buscar a Tenenerae Armadillo Trueno para robarle el trueno. Tenenerae era aliado de Nokaido, que estaba detrás del ataque de Yarókagiroi. Tuvieron que darle muerte para apropiarse del trueno.

De ahí, partieron a donde Juiareguezza Guardadora del Secreto del Barbasco y ella se lo entregó. Llegaron al Valle de los Guaduales, a orillas del río Igará Paraná, donde persuadieron a Jóbai Abuela Guardadora del Sueño para que les regalara una pócima de sueño, que eran legañas de sus ojos guardadas en un cono de hoja de chonta. También, les enseñó que la contra del sueño era el ambil de tabaco. Con todas estas armas, viajaron al cielo a buscar a Améoraima, Señor del Rayo, y se lo quitaron en un golpe de mano audaz. Con este arsenal, regresaron al campo de batalla y lograron darle muerte al infame Yarókagiroi.

Gitoma entre hombres

El relato, que adopta una forma de representación que llamamos mítica, encierra un sistema de encriptamiento que pone al descubierto, una vez decodificado, la crónica secreta de una cadena de guerras de frontera por la quina, primero, y por el caucho, la madera o, simplemente, la tierra, después. Esa cadena de enfrentamientos condujo a procesos traumáticos de desarticulación clásica y de reterritorializaciones. A menudo, los

El descenso de Gitoma al centro del mundo fue un ritual de anticipación que lo puso de cara a la hecatombe que se venía encima de los habitantes de la selva a causa de su profanación por la codicia de los blancos y la complicidad de los hermanos.

teóricos se declaran sorprendidos por la fusión narrativa de mundos míticos e históricos, acostumbrados como están a discursos dicotómicos basados en oposiciones simples, donde una cosa no puede ser más que esa cosa. La verdad es que la historia de la ocupación colonial y republicana ha combinado siempre la estrategia militar con la religiosa. Por eso, no es de extrañar, más aun tratándose de sociedades tan fuertemente simbólicas, que los indios hayan concebido y desarrollado la resistencia de manera cultural, militar y ritual según haya sido la gravedad de la agresión. De otro lado, el encriptamiento no sólo es el resultado de una estrategia que hace más eficaz y permanente la narración a través de sus mutaciones continuas, sino que es también el resultado de una necesidad de aseguramiento impuesta por la censura y la clandestinidad. No obstante su ordinariez, los caucheros se dieron cuenta de que había que abolir las prácticas culturales de los indios sometidos, cuando notaron que estas eran dispositivos de resistencia. Por esta razón, se prohibió, incluso, la fabricación y el consumo del ambil de tabaco. Pero los resistentes se las ingeniaron para recuperar y preservar estos símbolos de cohesión. Roberto Pineda trae esta referencia sobre las estrategias de convocatoria a la lucha durante los enfrentamientos que culminaron con el levantamiento de 1917 contra los señores de la guerra del caucho por Yarokamena, un combativo jefe indio que había tomado el tótem de Yarókagiroi como identidad guerrera, siguiendo el principio de apropiación de atributos que toma el vencedor del vencido:

Yarokamena utilizó un procedimiento tradicional para convocar la cooperación de otros grupos para su acción bélica: preparó el ambil y lo repartió a otros capitanes:

- Quiero que acabemos con este régimen. Chupemos este ambil, tomemos esta Maguana y busquemos nuestra libertad. (Pineda, 2000: 163)

A estas alturas, los resistentes habían adoptado formas de lucha que incorporaban la recuperación de armas de fuego de los invasores. Es el robo del trueno a Tenenerae de que habla el relato de Gitoma. Tuvieron que matarlo, y no podía

ser de otra manera, pues Tenenerae era aliado de Nokaido, el antiguo hermano uitoto de los orígenes que se había vuelto traidor y luchaba al lado de los blancos. Esta nueva fase de la invasión se había iniciado, según el propio Julio César Arana, en 1899 cuando el antiguo vendedor de sombreros de Panamá en Iquitos, Perú, compró por primera vez goma en el Putumayo. Enseguida, entró en negocios con la firma colombiana Larrañaga, Ramírez y Cía., que acababa de establecerse en la colonia indiana, a orillas del río Igará Paraná (Pineda, 2000: 71). Este proceso sangriento se hizo también a través de la desintegración clánica de que hemos hablado atrás y de la que habla insistentemente el relato de Gitoma y que culminó con una guerra contra los señores del caucho que implicaba también una guerra contra indígenas que habían sido absorbidos por sus captores. Este es un testimonio del inicio de la nueva invasión a finales del siglo XIX:

Los blancos que subieron por el río Igará Paraná, llegaron a Último Retiro. Llegaban a una maloca a invitar al trabajo. Y al que no hacía caso lo mataban [...] Ellos venían conquistando la gente que no los dejaba entrar; y como venían con indígenas que ya habían conquistado, venían muy respaldados [...] el único que logró escapar fue Mitibike, porque estaba pintado como aliado de ellos [...] El se escapó y se fue, contando lo que había pasado. (Pineda, 2000: 64)

Junto con la acción de supervivencia, la misión más importante del fugitivo Mitibike fue la de contar. Otra vez, el relato es el recurso ordenador de la memoria y movilizador de la conciencia y de la adopción de conductas de resistencia.

Después de la batalla con Yarókagiroi, Gitoma y su hermano-padre se dirigieron al río Putumayo. Allí, fueron emboscados por enemigos que se presentaron como amigos: la tribu de la Gente Cucarrón. Estos les tendieron una trampa ofreciéndoles una totuma de ambil de tabaco, que estaba mezclada con barbasco. A Gitoma lo decepcionó darse cuenta de que entre los mismos uitotos estaban quienes les habían dado el barbasco a sus enemigos. Fueron hechos prisioneros y Gitoma logró escapar para regresar a rescatar a

Kéchatoma, hecho lo cual, anegaron con cera derretida la maloca de sus enemigos. De allí, fueron a buscar al Hombre Trampa, que tenía a su servicio a Guacamaya de Fuego. Aquel combate fue el holocausto. Gitoma logró dar muerte al Hombre Trampa y a Guacamaya de Fuego, pero pereció allí junto con su hermano-padre, en un solo fuego abrazador. Veamos el etnotexto descriptado en el recuento de una de las batallas más sangrientas de aquella guerra, que se dio hacia 1917 y que se prolongaría hasta cerca de 1930. Dos años después, en 1932, el gobierno colombiano montó la farsa de una guerra de soberanía contra el Perú, cuando los uitotos y las demás tribus ya marchaban en una diáspora apocalíptica. Este es un pasaje de la Batalla de Atenas, defendida por uitotos, andoques, y otros aliados de la resistencia indígena:

Atenas estaba situada en una sabana muy extensa, y en el centro se localizaban las malocas. Desde allí se dominaba toda la situación de la zona. Así, pues, se prepararon durante casi un año para recibir a los peruanos. Se construyeron grandes túneles debajo de las malocas, los cuales conectaban con los ríos, con el fin de tener vías por dónde fugarse y lugares para abastecerse de agua. Estaban muy bien armados con carabinas y balas. Un día llegó el ejército peruano, que había ascendido por el río Putumayo. Eran como dos mil soldados. Los capitanes de todas las tribus se dieron cuenta de que iba a ocurrir una gran matazón. [...] Hubo una gran balacera, hasta que se incendiaron las malocas. La gente huía por los túneles [...] Una gran cantidad de niños y mujeres no pudieron salir y éstos fueron, sobre todo, las víctimas del combate. Casi todos murieron (Pineda 2000: 157).

Conclusiones

La relación intertextual entre el etnotexto uitoto y el exotexto occidental gestionado por antropólogos e historiadores “sin ficción” es abrumadoramente visible. Pero es más abrumador todavía cómo ni la crítica ni los investigadores son capaces de advertirlo. Pasó con *Primitivos relatos*

contados otra vez (Niño 1976), con *Historia doble de la Costa: Mompo y Loba* (Fals Borda, 1980) y sigue pasando. Es, en parte, producto del oportunismo académico originado en la conveniencia de no comprometerse en aseveraciones que generan debates y acusaciones, pero también es el resultado de análisis puramente bibliografistas, separados de la experiencia real de campo y de la búsqueda intertextual. Debido a estas inconsistencias, a la vez que resulta tan fácil ver en los mismos textos apologetizados a lo largo de las últimas décadas la nueva historia de América Latina o, más extensamente del Sur, en la que se descriptan los episodios que la han definido, porque las fuentes ya están disponibles en las bibliotecas, es fastidioso tomarse esas molestias cuando de trata de pueblos con literaturas “menores”, por lo que nos asomamos a sus historias con una mirada que, a duras penas, sobrepasa el ámbito de la curiosidad intelectual. El hecho es que, mientras se evada este diálogo, permanecerá encubierta gran parte de nuestra historia intercultural, que es de vejaciones enmascaradas de desarrollo y crecimiento a costa de los generadores ignorados de esa riqueza que reclamamos como nuestra en los debates. El investigador no puede develar verdades ocultas si no es capaz de producir nuevas fuentes que, en estos casos, siempre pasan por el trabajo de campo y por la confrontación con las historias oficiales.

De modo, pues, que la pregunta de cómo surge el mito y, cuándo, tiene una respuesta contundente: el mito es ordenamiento de la memoria, es reflexión, es simbolización y ciframiento. Es historia tejida en la vida misma. Cuando Walter Benjamin se queja del fin de la narración, tiene en nuestros chamanes una contestación: la narración está ahí y es más sustancial de lo esperado. No es accesoria: es razón de vida. El, el exiliado que tuvo que suicidarse en la frontera española en 1940 para no caer en manos facistas, tal como lo han hecho periódicamente los pueblos minoritarios antes que someter su identidad, tal como se vio empujado al suicidio a mediados de octubre de 2006 el jefe de la tribu Nukak Makú en el norte de la Amazonia colombiana, frustrado por no poder recuperar los territorios para su pueblo, él, Benjamín, nos invitaba a leer la historia a contrapelo, advirtiéndonos que no hay producto de la

cultura en occidente que no sea al mismo tiempo testimonio de barbarie.

Lo cierto es que el seguimiento del mito de Gitoma nos deja ver las absorciones de una historia de barbarie, en donde el intento por introducir a los uitotos en la historia occidental se ha hecho mediante el expediente de la masacre, la enajenación y la desterritorialización que deja ver el relato y en el que se ve quien narra y recibe ese relato. De ningún modo, el encuentro con el capitalismo ha sido racional, tal como lo ha mostrado Michael Taussig en *Chamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*, un bello libro sobre terror y curación chamanística en el Putumayo, después de la irrupción capitalista a través de la Casa Arana. Por eso, cuando el narrador uitoto cuenta la historia de Gitoma, él es Gitoma. Y quienes escuchan se ven incluidos allí, porque también son Gitoma. Cada acción de realización incluye la visión de quien actúa y revive la memoria a través del relato, bien como narrador o como auditorio. Lo que para el narratólogo occidental es deformación desde el punto de vista de la ficción, aquí es renovación desde el punto de vista de la experiencia. A través del mito, los uitotos reafirman el sentido de su resistencia y confirman su voluntad de supervivencia, porque ellos son Gitoma. Y Gitoma siempre vuelve en su historia.

Reconocimientos

Francisco de Orellana, descubridor del Río de las Amazonas y *El etnotexto: las voces del asombro*. Premio en Ensayo Histórico Social Casa de las Américas, 2008.

Bibliografía

- Andrade, Mario de. (1929). *Macunaíma*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Casement, Roger. (1912). *El libro azul del Putumayo*. Londres: Foreign Office.
- Fals Borda, Orlando. (1980). *Historia doble de la Costa: Mompoj y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Hardenburg, Walter. (1909). *El paraíso del Diablo: un Congo con dueños británicos*. Londres: Truth.
- Koch-Grunberg, Theodor. (1924). *Von Roraima Zum Orinoco*. Stuttgart: Strecker und Sroeder.
- Niño, Hugo. (2008). *El etnotexto: las voces del asombro*. La Habana: Premio de Ensayo Histórico Social Casa de las Américas 2008.
- Paez Loureiro, Joao de Jesús. (2005). "Cultura amazónica: una diversidad diversa", en *Revista Casa de las Américas*, No. 239.
- Piazza, Luis Guillermo. (1967). *La mafia*. Mexico: Joaquin Mortiz.
- Pineda Camacho, Roberto. (2000). *Holocausto en el Amazonas*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Pizarro, Ana. (2005). "El cirio de Nazaré y los discursos sobre la Amazonia", en *Revista Casa de las Américas*, No. 239.
- Quiñones, Julio. (1949). *En el corazón de la América virgen*. Bogotá: Editorial ABC. El estudio de este caso se encuentra en: Catalina Cabrera de Aguirre: Sus tratos de la cultura indígena uitoto nonuya en el sincretismo de la novela *En el corazón de la América virgen*. Pasto, Universidad de Nariño, Tesis de Maestría en Etnoliteratura dirigida por Luis Montenegro, 1993.
- Thomson, Norman. (1995). *El libro rojo del Putumayo*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Varese, Stefano. (2005). Economía política, moral y territorialidad indígena en la Amazonia, en *Revista Casa de las Américas*, No. 239.

Bibliografía referente

- Arevalo, Guillermo Alberto (comp.). (1989). *Poesía indígena de América*. Bogotá: Arango Editores.
- Ballon-Aguirre, Enrique y José. (1995). "Comparative American Ethnoliterature: The 'Challenge' Motif", en *Poetics Today*. Durham: Duke University Press. Vol. 6, No. 1.
- Barre, Marie Chantal. (1988). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter. (1967). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1979). "La nueva presencia política de los indios: un reto a

- la creatividad latinoamericana”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 116.
- Brotherson Rotherson, Gordon. (1992). *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their literature*. New York: Cambridge University Press.
- Clifford, James y Marcus, George. (1986). *Writing Cultures: the poetics and politics of Ethnography*. Santa Cruz: University of California Press.
- Cometa Manzoni, Aída. (1960). *El indio en la novela de América*. Buenos Aires: Editorial Futuro SRL.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (1989). “500 años de resistencia india”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 174.
- Congreso de Americanistas de Amsterdam. (1990). “La visión india: Tierra, cultura, lengua y derechos humanos”, en *Anuario Indigenista*, México, Vol. XXIX.
- Cornejo Polar, Antonio. (1977). “Para una interpretación de la novela indigenista”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 100.
- (1978). “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, Latinoamericana Editores, Nos. 7 y 8.
- (1978). “Doble estatuto sociocultural”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, Latinoamericana Editores, Año IV, Nos. 7 y 8.
- (1981). “Para una agenda problemática de la crítica literaria Latinoamericana: diseño preliminar”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 126.
- (1988). “Sistemas y sujetos en la historia literaria Latinoamericana: algunas hipótesis”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 171.
- Díaz Granados, Jose Luís. (1986). “Dos antropólogos cuentan cuentos sin ficción”, en *De sol a sol*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Dri, Rubén. (1992). “América Latina: identidad, memoria, historia y utopía”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 186.
- Echeverry, Juan. (1994). *Tabaco frío coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- Ette, Omar. (1995). “Asimetría intercultural. Diez tesis sobre las literaturas de Latinoamérica y Europa”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 199.
- Espinosa Arango, Mónica. (1997). *La palabra-vida de los amazónicos. Etnopoesía del agua*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Genética Humana.
- Fichte, Hubert. (1987). *Etnopoesía*. Sao Paulo: Editora Brasiliense.
- Krupat, Arnold. (1992) *Ethnocriticism*. Los Angeles: Berkeley-Oxford Press.
- Landaburo, Jon y Pineda, Roberto. (1986). *Tradiciones de la Gente del Hacha*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo-Unesco.
- Leon-Portilla, Miguel. (1959) *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- (1991). “La América Latina; múltiples culturas, pluralidad de lenguas”, en *Revista Casa de las Américas*, No. 185.
- Magaña, Edmundo. (1992). *Literatura de los pueblos del Amazonas*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Miranda Henrique. (1985). *ABC de Amazonia*. Río de Janeiro: CODA.
- Montoya Briones, José de Jesús. (1973). “Hacia un nuevo planteamiento y fundamentación del Indigenismo”, en *Revista América Indígena*, México, Vol. No. 1.
- Morel, Edmar. (1984). *Amazonía saqueada*. Sao Paulo: Globa.
- Niño, Hugo. (1976). *Primitivos relatos contados otra vez*. La Habana: Premio Casa de las Américas.
- (1978). *Literatura de Colombia aborígen*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Biblioteca Básica Colombiana.
- (1996). “Otra vez: la doble historia de las epopeyas míticas amazónicas”, en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, No. 204.
- (1998). El etnotexto: voz y actuación en la oralidad, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, No. 47.
- (1998). “Escritura contra oralidad: ¿y dónde está el documento?”, en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, No. 213.

- (2000). "Poética indígena: diáspora y retorno", en *Revista Nómada*, San Juan de Puerto Rico, No. 5.
- (2005). "Narración en el mito, narración en la historia y en la ficción", en *Revista Casa de las Américas*, La Habana, No. 239.
- N. H y Friedemann Nina. (1997). *Etnopoesía del agua*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Genética Humana.
- Nunes Pereira, Manuel. (1980). *Moronguetá*. Río de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Orjuela, Héctor. (1983). *Mitopoemas: Cantares y fábulas de Yurupary*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Ortiz, Fernando. (1940-1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho No. 42.
- Pachon Farias, Hilda Soledad. (1993). *El caso de José Eustacio Rivera*. Bogotá: Colcultura. Premio Nacional de Ensayo Joven.
- Pérez Silva, Vicente. (1988). *Raíces histórica de "La Vorágine"*. Bogotá: E A.
- Pineda Camacho, Roberto y Landaburu, Jon. (1978). Andoque. *Literatura de Colombia aborigen*. Bogotá: Colcultura.
- Poma de Ayala, Felipe Guamán. (1980). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- Riberiro, Darcy. (1976). *Maira*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Souza, Marcio. (1982). *A resistível Ascensao do Boto Tucuxi*. Río de Janeiro: Editora Marco Zero.
- Taussig, Michael. (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Verissimo de Mattos, José. (1970). *Estudios amazónicos*. Pará: Universidad Federal.