

# EL PODER DE LOS HOMBRES QUE VUELAN

## Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo\*

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Departamento de Antropología

Universidad de los Andes – Universidad Nacional de Colombia

rpineda@uniandes.edu.co

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

### *Resumen*

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

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

### *Abstract*

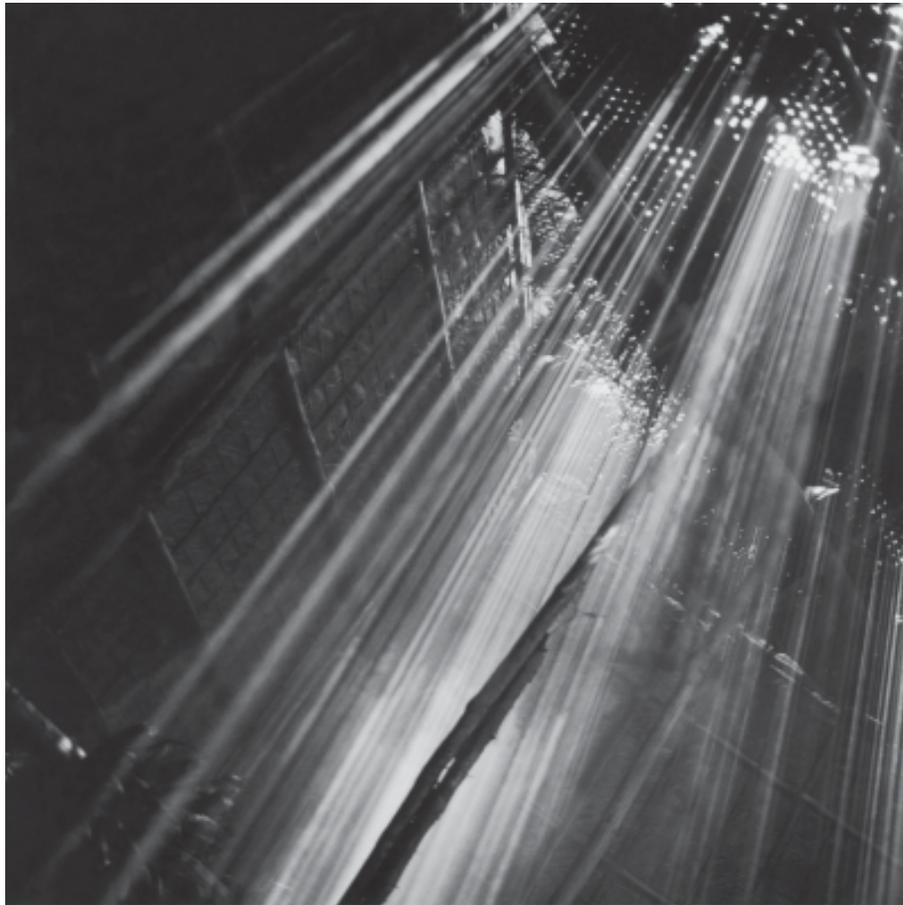
Professor Gerardo Reichel Dolmatoff dedicated great deal of his extensive work to the study of shamanism. This essay explores the evolution of his thought on this theme within the framework of a general theory of shamanism. His contribution to the ethnography of shamanism in the Amazon and the interpretation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

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

**ROBERTO PINEDA CAMACHO**

---

El poder de los hombres que vuelan



**MALOCATUKANO, PIRA-PARANÁ, VAUPÉS 1968**

Fotografía de Reichel Dolmatoff, tomada del libro *Indios de Colombia*, editado por Villegas Editores, 1991. Este libro puede ser consultado en la página [www.VillegasEditores.com](http://www.VillegasEditores.com)

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

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

### Los años de formación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Encuentro con los Kogui**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **En las selvas del Amazonas**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Ideas sobre el chamanismo tukano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### La experiencia con el yajé

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

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

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

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

### El pensamiento chamánico como metáfora

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

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

El estado de las energías de una persona lo puede determinar el chamán pasando lentamente el cristal sobre el cuerpo del paciente y observando los sutiles cambios en los reflejos. A este proceso se le llama yee uhuri, literalmente, “chamán absorbe”, pero con el significado aquí de detectar; el verbo uhúri, además, está estrechamente relacionado con eheëri, “transformar”; en efecto, el chamán transforma a su paciente. Una vez establecida la naturaleza de los cambios cromáticos, la tarea del chamán consiste en aplicar las inagotables energías contenidas en su cristal para restablecer el equilibrio perdido (Reichel, 1997 [1978]: 53).

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

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

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

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

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

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

### **Arqueología y chamanismo**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

por la agricultura del maíz. Este proceso propició la formación de sociedades

<sup>2</sup> En relación con el desarrollo histórico de las sociedades prehispanicas, Reichel Dolmatoff destacó la gran importancia de Colombia en los procesos formativos tempranos; esta región de Suramérica -conocida como el área intermedia- compartió e influyó en los desarrollos iniciales mesoamericanos y de los Andes centrales. Quizás hace 2.000 a. P. divergimos en nuestro proceso histórico: mientras que en las dos regiones citadas la dinámica social los llevaría a la construcción de complejos imperios, en Colombia las sociedades complejas mantuvieron un nivel de integración relativamente débil, que en muchos casos no superó las «federaciones de aldeas» bajo la égida de una élite cacical.

complejas o cacicales en estas regiones y condujo a la emergencia, posteriormente, de sociedades «protoestatales» en el altiplano cundiboyacense -los muiscas- y en las montañas de la Sierra Nevada -los Tairona-.

Según su perspectiva, el desarrollo de las sociedades cacicales se debió, entre otros factores, a la intensificación de la agricultura de maíz, a la posibilidad de generar excedentes, a la guerra, a la demanda de ciertos bienes rituales y de «lujo», en particular el «oro», el cual fue un símbolo de estatus decisivo en la nueva jerarquía social. Pero también en este proceso fue fundamental la intervención de los chamanes:

Durante la etapa de los Cacicazgos la institución del chamanismo tuvo un desarrollo muy notable (...) Se podría decir que, con los cacicazgos, se inicia la era del gran poder público de los chamanes (...) Un aspecto importante de estas prácticas y creencias consiste en el papel del chamán como ecólogo, como planificador ecológico... (Reichel, 1997: 184-186).

Finalmente, a este respecto concluye:

Creo que el avance extraordinario que se observa durante la Etapa de los Cacicazgos, en la producción de alimentos, en el comercio, la tecnología y la creatividad artística, se debió ante todo a la influencia organizada de los chamanes en su papel de astrónomos, calendaristas y administradores de los recursos naturales, en suma, como especialistas del ciclo y de lo previsible. Estoy inclinado a ver en este fenómeno la transición del chamanismo tribal a las creencias sacerdotales de los cacicazgos. Dentro del contexto de estas sociedades de rango, basadas en sistemas agrícolas eficaces, emerge un sacerdocio como un factor poderoso en la toma de decisiones. Para reforzar sus pronunciamientos, que principalmente se referían a la naturaleza y a la ecología, su poder tenía que ser legitimado por sanciones sobrenaturales (...) La religión era esencial para la cohesión social de la comunidad, no sólo por razones psicológicas, sino por la influencia tan eficaz de chamanes y sacerdotes, quienes, por medios religiosos, desempeñaron un papel dominante en el bienestar social, al controlar y orientar la explotación de los recursos naturales (Reichel, 1997: 188).

Aunque distingue aquí entre chamanes y sacerdotes, les otorga una función similar; además, les atribuye un papel igualmente importante en «el control y gestión de los recursos».

### **Orfebrería y chamanismo**

El estudio de la orfebrería prehispánica de Colombia ha sido uno de los temas más importantes de la antropología colombiana contemporánea, cobijado en gran parte bajo el mito de El Dorado. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la orfebrería indígena fue valorada como un objeto de arte y muchas de las piezas orfebres entraron a formar parte de colecciones de grandes museos europeos o norteamericanos. Con ocasión del IV Centenario del Descubrimiento, Colombia presentó el famoso «Tesoro Quimbaya» en la Exposición Histórico Americana en el Museo Arqueológico de Madrid y, en 1893, precisamente al año siguiente, este «tesoro» le fue regalado por el presidente Carlos Holguín a la reina Cristina de España, en agradecimiento por su intervención en el laudo arbitral entre las repúblicas de Colombia y Venezuela.

Paul Rivet, el ilustre maestro francés mencionado en las primeras páginas de esta presentación, era uno de los grandes expertos mundiales en orfebrería precolombina, pasión que heredó gran parte de sus discípulos, entre ellos el distinguido antropólogo colombiano Luis Duque Gómez. La fundación del Museo del Oro y su inigualable colección de más de 33.000 piezas orfebres son, sin duda, una muestra palpable de este interés.

Sin embargo, y a pesar de que los esposos Reichel tuvieron un rol en la formación del Museo del Oro actual, situado en el Parque Santander de Bogotá –antigua Plaza de las Hierbas de la antigua capital del Nuevo Reino de Granada–, Reichel Dolmatoff no mostró durante gran parte de su vida mayor interés por la orfebrería prehispánica. Al contrario, si hemos de creerle a alguna de sus discípulas –hoy una de las grandes especialistas en orfebrería colombiana–, entre sus alumnos de la Universidad de los Andes desestimulaba, en cierta medida, su estudio. Tal vez haya algo de exageración en este antiguo testimonio de la vida estudiantil, pero no hay duda –si evaluamos su bibliografía– de que al menos su publicación sobre el tema es relativamente tardía.

Solamente hasta 1981, con motivo de una exposición orfebre de Colombia en el Museo de Historia Natural en Los Ángeles, Reichel intentó, por primera vez, una aproximación sobre el sentido de la orfebrería entre algunos grupos actuales de Colombia y entre los muiscas del altiplano: «resultó un trabajo arduo, pero quedé muy satisfecho –nos dice en el prólogo de su libro *Orfebrería y chamanismo*– al saber que fue bien recibido por los lectores» (Reichel, 1988).

El ensayo para el catálogo de la Exposición de Los Ángeles compara el sentido y uso de la orfebrería y de los cristales en sociedades actuales de Colombia y nos da algunas referencias sobre el mismo tema entre los muiscas del siglo XVI.

En el caso de los ya conocidos Desana del Vaupés, Reichel describe el uso de ciertos objetos de metal —monedas, figuras triangulares y pendientes— usados en la parafernalia ritual o como decoración en la vida cotidiana; destaca la interpretación de sus colores como formas de «energía»: el color blanco representa una energía abstracta solar, mientras que el amarillo condensa el concepto de energías masculinas representadas en las ideas del semen, el polen de algunas plantas, el fuego, etc. Pero también estos objetos tienen un olor que les da una connotación específica. Los pendientes de cobre llaman la atención por su particular olor y su nombre desana alude a su capacidad de transformación (*transformational bars*). Los adornos triangulares en plata llevados en los collares se proyectan en el imaginario con otro triángulo uniéndolos por su vértice, creando también otra poderosa imagen chamánica.

Esta perspectiva explica —como lo habían notado los españoles en las Antillas en el siglo XVI sin entender su fundamento— que con frecuencia los indios prefieren metales diferentes al oro, como la tumbaga, por razones como su olor y su asociación con ideas similares a las comentadas (Reichel, 1991: 20-22).

Con relación a los kogui, señala que uno de los cinco hijos ancestrales de la Madre se convirtió en Sol, el cual lleva, entre otros atavíos, una máscara de oro que representa un jaguar; el oro simboliza la «luz seminal», un medio fundamental para lograr la reflexión y el equilibrio. Aún hoy en día, se exponen al sol los objetos orfebres heredados de los tairona, para recargarlos con la energía cósmica fertilizadora e irradiarla a través de los mamas a toda la población (Reichel, 1981: 25-26).

En el citado prólogo, nos confiesa que años más tarde y «sorpresivamente, la directora del Museo del Oro, María Elvira Bonilla, me propuso volver al tema, entonces apenas esbozado, y escribir un extenso texto interpretativo sobre la orfebrería colombiana», que vio la luz años más tarde bajo el título, como se ha mencionado, de *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro* (1988), hasta la fecha el trabajo de conjunto —sin desconocer sin duda la labor de otros colegas en el campo de la metalurgia y de la iconografía orfebre— más importante sobre la interpretación del sentido de esta colección.

La tesis fundamental de su estudio está esbozada en las primeras páginas de la introducción:

Por lo que yo pude discernir en el curso de esta labor, se trata de un complejo de ideas relacionadas con el chamanismo, institución indígena que refleja conceptos cosmológicos, procesos psicológicos, normas sociales. En efecto... sugiero que las mayorías de las representaciones figurativas de la orfebrería precolombina del país constituyen un complejo coherente y articulado de arte chamánico, con el tema unificador de la transformación (Reichel, 1986: 15).

Su interpretación de la iconografía del mundo orfebre del Museo del Oro está basada en su larga experiencia de etnólogo y arqueólogo y, sobre todo, en una premisa que fundamenta su metodología etnoarqueológica: una especie de continuidad histórica que le permite «interpretar los artefactos prehistóricos, no sólo a la luz de la arqueología, sino también de los conocimientos etnológicos que se tienen acerca de las culturas indígenas históricas y actuales» (Reichel, 1986: 11):

La etnoarqueología –nos dice– está plenamente justificada en países donde existe una continuidad cultural, de épocas prehistóricas hasta el presente, donde hay lo que llamaríamos una secuencia estratigráfica. Este es el caso de Colombia (Reichel, 1986: 11).

Aunque reclama cautela en la aplicación de este enfoque, enfatiza también –como en su artículo anterior sobre la metalurgia y los cristales– que en la actualidad diferentes tradiciones indígenas hacen referencia al oro y para algunos de estos pueblos –como los kogui, cuna, embera, tukano, etc.– las piezas orfebres tienen aún significación en su vida social y ceremonial.

Sin embargo, más allá de las diversas comparaciones etnoarqueológicas, Reichel recurre nuevamente al concepto del chamanismo para pensar la actividad de la práctica orfebre y el sentido de las piezas mismas. Los orfebres son una especie de chamanes; el arte orfebre representa una cosmología y visión chamánica, condensada en la idea de transformación:

Ese orfebre, tal y como el chamán, es un transformador pues al labrar el oro y darle una forma culturalmente significativa, hace pasar la materia de un estado profano a uno sagrado; es decir que con los conocimientos científicos y tecnológicos del orfebre casi siempre se asocia un elemento mágico, el de la transformación (Reichel, 1986: 17), [idea que nos recuerda algunas de las tesis de Mircea Eliade en su ensayo *Herreros y alquimistas* (1986)].

En este ensayo, Reichel reitera que el florecimiento de la orfebrería estuvo muy ligado a la formación de los cacicazgos o sociedades complejas, los cuales, a su vez, como ya se comentó, estuvieron en parte estimuladas en su desarrollo por la acción de los chamanes.

### El concepto de chamanismo

Reichel observó la colección orfebre del Museo del Oro con ojos de etnólogo, pero sobre todo a partir de su experiencia etnográfica entre los Kogui y los Tukano del Vaupés. ¿En qué medida esta experiencia define su concepto de chamanismo? En otros términos, ¿cuál es la relación de este concepto con el de la etnografía siberiana clásica o incluso con el más difundido de Mircea Eliade en su famoso texto *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1946)? Para Reichel, ¿qué significa el chamanismo?

En el segundo capítulo de *Orfebrería y chamanismo*, considera el chamanismo «como un sistema coherente de creencias y prácticas religiosas que tratan de organizar y explicar las interrelaciones entre el cosmos, la naturaleza y el hombre» (Reichel, 1986: 23).

Según su punto de vista, el chamanismo supone, en primer lugar, una cosmología, una visión tripartita del cosmos —nuestro mundo, el mundo terrestre y el celeste—: estos mundos estuvieron interconectados en un tiempo primordial; los símbolos utilizados para describir este universo —malocas o budares (platos de preparación del casabe) superpuestos en el Amazonas; volantes de huso en la Sierra Nevada de Santa Marta, etc.— cambian de una cultura a otra, pero permanece la misma estructura. Por lo general, estos mundos pueden ser trascendidos por personajes denominados «chamanes» —habitualmente hombres, pero no de forma exclusiva, entre cuyas funciones sobresale, ante todo, la de mediar entre esta sociedad y lo sobrenatural.

De otra parte, el autor anota:

En muchas sociedades, antiguas y actuales, el chamán tiene un carácter fálico o andrógino y personifica las energías procreativas de la naturaleza. Como “dueño” de los animales pretende influir con sus ensalmos y ritos sobre la fertilidad de la fauna selvática y acuática; así mismo se preocupa por la iniciación sexual de los adolescentes de la tribu, que llegan a la pubertad. El embarazo y el parto siempre son ocasiones de prácticas chamanísticas (Reichel, 1988: 24).

Reichel destaca que las fuentes de inspiración del chamán son diversas —sueños, aprendizaje, vocación etc.—, pero también resalta que es una «regla prácticamente universal» que este «muera para renacer», lo cual supone una situación de entrenamiento arduo y, por lo general, en casi completo aislamiento o privación.

Desde su punto de vista, por lo general, la iniciación chamánica implica consumir plantas alucinógenas; el uso de estas plantas alucinógenas «es un elemento cultural arcaico, de difusión prácticamente universal y es de suponer que los cazadores de la época paleolítica conocieron algunas plantas narcóticas. El empleo de estas drogas está estrictamente relacionado con el llamado *vuelo chamánico*, es decir, con la sensación de una disociación durante la cual el “espíritu” del chamán se separa de su cuerpo y penetra en otras dimensiones del cosmos, sea para encontrar en ellas la curación de las enfermedades, sea para consultar con los seres sobrenaturales o ancestrales» (Reichel, 1988: 26).

En su concepto, el vuelo del chamán posee dos fases: una inicial de muerte, seguida por la resurrección «en un estado de saber» (Reichel, 1986: 26). El «vuelo chamánico» significa que el chamán es «ante todo el hombre “pájaro”, es el dueño y compañero de todas las aves, las cuales forman el grupo más versátil de la fauna» (Reichel, 1988: 26).

El «vuelo extático» —piensa Reichel— constituye el paradigma de la idea de transformación inherente al chamanismo; el chamán se transforma, bajo la influencia de los alucinógenos, en jaguar, águila, etc.: se comunica con otras esferas del cosmos, con otros seres sobrenaturales y observa y vigila a sus enemigos.

Según su punto de vista, existen diferentes tipos de chamanes —benéficos, brujos, etc.—, pero en general, «la agresividad es parte esencial de la constitución psicológica del chamán y a veces se expresa en forma violenta, acrecentada... por los efectos de las sustancias psicotrópicas que consume» (Reichel, 1988: 27).

En síntesis, «para alcanzar la integración del universo estratificado (...) se necesitan varios poderosos factores mediadores. Esta mediación se logra a través de tres agentes: el chamán, los animales y, en el caso del continente americano, las sustancias alucinógenas» (Reichel, 1988: 27).

Pero también, como se ha mencionado, considera que el chamán es un sabio; forma parte de ese tres por ciento de la población de que hablara Guzmán. Es un «Hombre-Sentado», cuya sabiduría le permite ser un verdadero estratega en la reproducción social y en el manejo y control de los recursos: en realidad, el verdadero chamán es un pensador, un filósofo, y, en cierta medida, subsume esta

categoría en la que representa no sólo una cosmología indígena sino ante todo una filosofía que encuentra sus fundamentos más lejanos en el Paleolítico.

El chamán, lejos de ser un hombre marginal, constituye un actor fundamental en la vida social; en los complejos cacicazgos fue un actor político de primer orden —como ya se ha reiterado— en su expansión y consolidación.

Una distintiva de los cacicazgos consistía en el hecho de que la religión estaba centrada en templos, donde había uno o varios ídolos, algunos de oro. Esta combinación de chamán- templo-ídolo aparentemente no existía en las sociedades tribales y dio al chamanismo una función muy importante en los cacicazgos, elevando a veces al chamán a un status sacerdotal (Reichel, 1986: 31).

A lo largo de su investigación, Reichel Dolmatoff fue modificando el concepto de chamanismo, hasta convertirlo en una categoría amplia que abarca desde los chamanes del Vaupés —a los payés, en particular— hasta los sacerdotes *mamas*. Unos y otros son en realidad filósofos, comprometidos en pensar los problemas de la sociedad y en el manejo del medio ambiente. Unos y otros se encuentran en sociedades de diferente naturaleza.

### **¿Chamanismo o «chamanitis»?**

¿Hasta qué punto este concepto de chamanismo tiene una relación con las concepciones tradicionales del chamán? ¿Hasta qué grado se ha vuelto tan general que pierde su sentido de comparabilidad? ¿Es lícito, en el caso de las sociedades aborígenes de Colombia, utilizarlo de esta manera? ¿Qué aporta a la comprensión del arte y del funcionamiento de la vida social de estas sociedades?

Recientemente, un artículo titulado «The role of shamanism in Mesoamerican art» (2002), redactado por Cecilia F. Klein y colaboradores, de la Universidad de California, se hace algunas preguntas similares en relación con el auge de la utilización del concepto del chamanismo entre los mayas y otras sociedades. Los autores critican la utilización indiscriminada del concepto «reyes chamanes» para referirse a la élite política mesoamericana; piensan que se trata de un abuso del término hasta despojarlo de su sentido original y atribuyen este énfasis a una tendencia «idealista» en la arqueología mesoamericana, como reacción a las nuevas tendencias de la arqueología procesual y materialista que emergieron a partir de la década de 1960, las cuales buscaban en la vida social, el crecimiento demográfico y el control de recursos la explicación de la complejización social y de la organización política. Aquella tendencia reactiva podría ser considerada como

una especie de enfermedad llamada por ellos «chamanitis», la cual estaría relacionada con el auge de los estudios de Carlos Castañeda y la «moda» del chamanismo, especialmente entre ciertos sectores de la sociedad moderna que ven en éste una alternativa de pensamiento frente a los males de la «civilización» o legítimas opciones de vida personal y social.

Según Klein y colaboradores, gran parte de este movimiento de «chamanitis» en Mesoamérica se debe a la obra de Peter Furst, quien inicialmente interpretó las figuras de ciertas tumbas provenientes de Colima, Jalisco y Nayarit, del primer milenio a.C., como verdaderos chamanes que protegían la tumba, en vez de unos simples guerreros, tal como sostenía la interpretación predominante. Este y otros trabajos, especialmente aquellos de los epigrafistas mayas, habrían persistido en esta línea de interpretación de gran parte de la iconografía del área.

Los autores citados señalan a Reichel, a su vez, como uno de los autores más influyentes en Peter Furst, y destacan la existencia en la Universidad de California —donde Reichel fue profesor adjunto durante muchos años— de un grupo de especialistas «confabulados» en promover el modelo chamánico para explicar todo el mundo amerindio.

Según su punto de vista, el modelo propuesto por Reichel se distancia de algunas de las ideas de Eliade: si bien este autor plantea que el chamán es el especialista en el dominio de las técnicas del éxtasis, para Eliade la utilización de plantas alucinógenas no sería uno de los factores fundamentales que define la práctica chamánica, siendo su introducción relativamente reciente.

De la misma forma, Klein considera que los otros criterios adoptados por Furst para definir el chamanismo —una división tripartita del mundo, una concepción animista de la naturaleza, el uso de las plantas alucinógenas y el concepto de transformación— no son tampoco los elementos más relevantes utilizados por el famoso historiador búlgaro de las religiones en su definición de chamanismo.

Por otra parte, los mismos autores critican la situación central del trance en la definición del chamanismo en la teoría de Eliade; según el punto de vista de Klein, esta categoría tampoco define —en el caso clásico— el mismo chamanismo, y sería una categoría tan general que se aplica a muchos otros especialistas y actores sociales. Citando a la gran especialista en el chamanismo siberiano Roberta Hamayon anotan: «trance tells us nothing about what the shaman about is actually doing» (Klein *et al*, 2002: 388).

La etnóloga Hamayon sostiene que las sociedades con chamanes «do not make use of native terms homologous to trance and do not refer to a change or state to designate the

*shaman's ritual action*». Según esta perspectiva, concluye: «*it even seem seems that the notions of trance is irrelevant for them*» (Klein *et al*, 2002: 388). Para Hamayon, de otra parte, el chamán se define como el especialista en el manejo de lo aleatorio.

En conclusión, Klein y colaboradores proponen desechar el concepto de chamanismo como irrelevante y confuso para entender el arte y el ejercicio del poder en Mesoamérica. En general –precisan–, en muchas sociedades, los jefes y reyes poseen un áurea mágica que contribuye a consolidar la legitimidad de su poder. Ellos son, para utilizar la expresión de Marc Bloch, «reyes taumaturgos».

En alguna medida, como se anotó, las críticas dirigidas hacia Furst y otros investigadores podrían aplicarse hacia el mismo modelo de Reichel y a su pretensión de universalizar, en el caso colombiano, el rol del chamán para entender la historia cultural prehispánica de Colombia, la formación de las sociedades complejas y el sentido del arte orfebre.

El modelo de chamanismo explicitado por Reichel en su estudio sobre el arte orfebre se afina, sin duda, en algunas de las ideas fundamentales de Eliade –la visión tripartita, la centralidad de ciertas técnicas extáticas, el sentido de la experiencia extática, el «vuelo mágico», etc.—, pero Reichel le da un contenido particular para el caso colombiano al enfatizar la utilización de enteógenos y la centralidad de su rol en todos los aspectos de la vida social, en diferentes tipos de sociedades. Él mismo señala la íntima conexión del rol del sacerdote o del chamán con la reproducción social y del medio ambiente, a través de un sofisticado sistema de metáforas y redes semánticas que dan sentido a la vida y le permiten poseer un capital simbólico que legitime su poder en el interior de la sociedad y, en el caso de sociedades de rango, que las mantenga.

En el mencionado libro *Orfebrería y chamanismo*, el autor distingue diversos tipos de iconos orfebres que reflejan la existencia de diversos tipos de chamanismo y prácticas chamánicas en el seno de las sociedades amerindias de Colombia: el icono A, «el hombre pájaro», es un tema recurrente, no sólo en todas las culturas de Colombia, sino en una extensa área cultural que abarca el noroeste amazónico, el Orinoco, los Andes colombianos y gran parte de Centroamérica.

El icono B tiene una distribución relativamente similar al anterior; lo designa con el nombre «chamán ritualmente ataviado». Según su concepto, se trata también de un verdadero chamán, pero no en «vuelo» sino «con ambos pies en esta tierra y ostentando un conjunto de rasgos que simbolizan sus diversos poderes». El icono C es también un «chamán ataviado», pero que se restringe al área tairona, mientras que el icono D o «icono solsticial» representa rituales «solares» tairona, aparentemente presentes aún entre los Kogui de la Sierra Nevada.

Esto nos invita a pensar de forma más profunda sobre las funciones políticas y el rol de los «señores» dorados y sagrados en el interior de las propias sociedades, y las funciones de los cristales y los metales en las sociedades prehispánicas.

Las ideas de Hamayon sobre la pertinencia de la noción de trance en la definición del chamanismo clásico no invalidan, sin duda, la importancia de la modificación de los estados de conciencia en el chamanismo en Colombia y en otras regiones de Suramérica.

De otra parte, a pesar de que en muchas sociedades el chamán es un hombre marginal, la idea de Reichel de su incorporación como agente en la formación de sociedades complejas es una contribución significativa que llama nuestra atención sobre estos «Señores Felinos», que también en el caso colombiano los cronistas encontraron en muchas regiones de Colombia.

En efecto, como Reichel destacó en *El chamán y el jaguar* (1985), un gran número de caciques y señores muisca tenían nombres asociados a felinos. Asimismo, los cercados de los caciques poseían gaviás o postes ceremoniales que indican una posible función felina de sus dueños y propietarios. Cieza de León, nuestro gran cronista del suroccidente de Colombia, reportó la existencia de «bohíos del Diablo» en donde «El Maligno», en figura de gato, se aparecía y conversaba con los indios. El mismo Reichel encontró que, según los kogui, los principales templos estaban dedicados a la divinidad felina y que en sus alrededores se exhibían calaveras de jaguares; aún hoy en día los pacíficos kogui de la Nevada consideran al jaguar como uno de sus ancestros. Y sus sacerdotes, con ocasión de ciertos rituales, portan máscaras de jaguares, como quizás lo hacían algunos de sus predecesores tairona.

Todos estos «Hombres Águila», «Hombres Felinos», «Hombres Murciélagos», entre otros, compartían seguramente una filosofía del mundo y unas técnicas de modificación de la conciencia para gobernar y controlar el universo.

El antropólogo Gerardo Reichel Dolmatoff descubrió la gran complejidad del chamanismo de las selvas tropicales del Amazonas colombiano; durante los últimos treinta años de su vida dedicó gran parte de su atención a seguir su hilo, lo cual lo condujo a explorar este verdadero laberinto de la conciencia. Con su análisis de la iconografía orfebre —como expresión de un sistema chamánico—, nos abrió una importante ventana para comprender las religiones y el mundo amerindio, siempre y cuando, también sigamos su ejemplo cuando intentaba analizar el extraordinario mundo religioso kogui que se abría inesperadamente a su presencia: evitar —como él mismo decía— la mirada del taxidermista; evitar lo que André Breton llamaba «*Le regard glacé de l'ethnologue*».

Lo que los indios colombianos nos pueden enseñar [nos dice en *Indios de Colombia: momentos vividos, mundos concebidos*] no son grandes obras de arte arquitectónico escultural o poético, sino son sistemas filosóficos, conceptos que tratan de la relación entre el hombre y la naturaleza, conceptos sobre la necesidad de la convivencia sosegada, de la conducta discreta, la opción por el equilibrio (Reichel, 1991).

Pero a este gran antropólogo tampoco se le escapaba que «La imagen alada simboliza tanto la ascensión a las alturas, como también el descenso a los avernos» (Reichel, 1988: 32).

La obra del profesor Reichel no resolvió todo; quizás su sistemática interpretación tenga limitaciones. Pero nadie le podrá quitar el *mérito* de haber formulado nuevas preguntas, de abrir nuevos horizontes, de descubrirnos un nuevo continente de la conciencia amerindia, de enseñarnos a los estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes que, allende las montañas de Monserrate, había y hay todavía un mundo por descubrir.

#### **Bibliografía citada de Gerardo Reichel Dolmatoff (en orden cronológico)**

1946. «Etnografía Chimila». En *Boletín de Arqueología*. 2 (2): 95-155.
1961. «Anthropomorphic figurines from Colombia: their magic and art». En *Essays in pre-Columbian art and archaeology*. Samuel K. Lothrop et al (ed.): 229-241. Harvard University Press. Cambridge.
1963. «Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó». En *Revista Colombiana de Antropología*. XI: 171-185.
1965. *Colombia: ancient peoples and places*. Thames & Hudson, New York. London.
- 1986 [1968]. *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Procultura. Bogotá.
1969. «El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteriopsis caapi*». En *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. 13 (51): 327-345.
1972. *San Agustín. A culture of Colombia*. New York and Washington D.C. Praeger.
1977. «Templos Kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado». En *Revista Colombiana de Antropología*. XIX: 199-244.

- 1978 [1975]. *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Fondo de Cultura Económica-Siglo XXI. Bogotá.
1978. *Beyond the Milky Way. Hallucinatory imagery of the Tukano indians*. University of California. Los Angeles.
1981. «Algunos conceptos de geografía chamánica de los indios Desana de Colombia». En *Contribucoes a Antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden Colecao Museu Paulista. Serie Ensaios*. IV: 255-270. Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo.
1981. «Things of beauty replete with meaning. Metals and crystals in Colombia indian cosmology». En *Sweat of the sun, tears of the moon: gold and emerald treasures of Colombia*: 17-33. Natural History Museum of Los Angeles County. Los Angeles.
- 1985 [1951]. *Los Kogui. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 2 tomos. Procultura. Bogotá.
1988. *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Editorial Colina. Medellín.
1990. *Gerardo Reichel Dolmatoff. Doctorado Honoris Causa*. Universidad de los Andes. Bogotá.
1991. *Indios de Colombia. Momentos vividos, mundos concebidos*. Villegas Editores. Bogotá.
- 1997 [1986]. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Biblioteca Familiar de la Presidencia de la República. Bogotá.
- 1997 [1975]. «Cosmología como análisis ecológico». En *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste amazónico*: 7-20. Themis Book. Londres.
1997. *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del Noroeste amazónico*. Themis Book. Londres.
- En colaboración con Alicia Dussán:*
1943. «Las urnas funerarias en la cuenca del río Magdalena». En *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. (2): 437-506.
1961. *The people of Aritama. The cultural personality of a Colombian mestizo village*. Routledge & Kegan. London.

**Otras referencias bibliográficas**

- Ardila, Gerardo. 1998. «Gerardo Reichel Dolmatoff y la historia de las ciencias sociales en Colombia». En *Gerardo Reichel Dolmatoff. Antropólogo de Colombia. 1945-1994*. Banco de la República, Museo del Oro. Bogotá.
- Cárdenas, Felipe. 1990. «La arqueología colombiana desde la etnología». En *Gerardo Reichel Dolmatoff. Doctorado Honoris Causa*: 27-30. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Eliade, Mircea. 1968. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Plon. Paris.
- Eliade, Mircea. 1986. *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial. Madrid.
- Eliade, Mircea. 1997. *El vuelo mágico*. Ediciones Siruela. España.
- Fericgla, Josep Ma. 1999. «El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural». En *Revista Maguaré*. (14). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología. Bogotá.
- Hamayon, Roberte. 1990. *La chasse à l'ame. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'Ethnologie. Paris.
- Harner, Michael (ed.). 1973. *Allucinogens and shamanism*. Oxford University Press. London.
- Harner, Michael. 1994. *La senda del chamán*. Editorial Planeta. Bogotá.
- Hell, Bertrand. 1999. *Possession et chamanisme*. Flammarion. Paris.
- Klein, Cecilia et al. 2002. «The role of shamanism in Mesoamerican art: a reassessment». En *Current Anthropology*. 43 (3).
- Lewis, I. M. 1971. *Ecstatic religion*. Penguin Books. London.
- Perrin, Michel. 1995. *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayúu*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- Reichel, Elizabeth y Roberto Pineda C. 1990. «Gerardo Reichel Dolmatoff. Una aproximación a su bibliografía». En *Gerardo Reichel Dolmatoff. Doctorado Honoris Causa*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Schultes, Richard Evans y Albert Hoffman. 1982. *Plantas de los Dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.

- Schultes, Richard Evans y Robert F. Raffauf. 1994. *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y rituales*. Traducción Carlos Alberto Uribe Tobón. Ediciones Uniandes; Editorial Universidad de Antioquia; Banco de la República. Bogotá.
- Thomas, Nicholas y Caroline Humphey. 1994. *Shamanism, history and the State*. University of Michigan Press. Ann Arbor.
- Uribe, Carlos Alberto. «La antropología de Gerardo Reichel Dolmatoff. Una perspectiva desde la Sierra Nevada de Santa Marta». En *Revista de Antropología*. 2 (1-2): 5-26. Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Bogotá.
- Wilbert, Johannes. 1987. *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University Press. New Haven.
- Wilson, David J. 1999. *Indigenous South Americans of the past and present. An ecological perspective*. The Westview Press. USA.