

EN MEMORIA DEL ABUELO SABEDOR MIRU PÚU, UNA VOZ TUKANO DEL VAUPÉS

IN MEMORIAM TO ABUELO SABEDOR MIRU PÚU,
A TUKANO VOICE OF VAUPÉS, COLOMBIA

MARGARITA BECERRA CANO

Candidata al Programa de Doctorado de Español y Portugués,
Tulane University, New Orleans, EE.UU.

Profesora de Español y Culturas Latinoamericanas,
Departamento de Culturas y Lenguas, Universidad de Loyola
mbecerr@tulane.edu

RESUMEN Este texto habla sobre el abuelo sabedor Miru Púu, Antonio Guzmán López, quien por espacio de más de treinta años fue colaborador, “informante” y coautor de los estudiosos sobre el Vaupés colombiano. Se presenta como homenaje al sabedor de la nación desana porque con su saber nos dio una lección de vida.

PALABRAS CLAVE:

Miru Púu, Antonio Guzmán, informante en antropología, Yurupary, Vaupés, Colombia.

ABSTRACT This text speaks about *abuelo sabedor* Miru Púu, Antonio Guzmán López, who for more than thirty years was a collaborator, “informant” and coauthor of scholars who study the Colombian Vaupés area. It is presented as homage to this *abuelo sabedor* of the Desana Nation because with his wisdom and knowledge he gave all of us a life lesson.

KEY WORDS:

Miru Púu, Antonio Guzmán, Informant in Anthropology, Yurupary, Vaupés, Colombia.

31

EN MEMORIA DEL ABUELO SABEDOR MIRU PÚU, UNA VOZ TUKANO DEL VAUPÉS

MARGARITA BECERRA CANO

Ese es el saber. El saber no es porque sabe cosas y lo tiene ahí sino que es lo que uno sabe, hay que dar a otra persona y, que de ahí, ya forme como dice la gran sociedad con una norma, con unos códigos y que eso tiene que cumplir y, el que no cumple, no llegará como dice a existir. Ese es el conocimiento, el saber (...) lo que yo aprendo no es para mí sino para otra persona.

Yo allá le entrego como dicen, y ya después de que yo le entrego, yo me quedo, como decimos nosotros: vacío.

Eudocio Becerra Bigidima
(Conversación, febrero 18 de 2005).

32

L

INTRODUCCIÓN

AS IDEAS AQUÍ PRESENTADAS SE EXCUSAN DE LAS POSIBLES fallas de pertinencia desde una visión antropológica puesto que las asumí desde el punto de vista literario. Ellas giran alrededor de lo que ha llegado a conocer la cultura occidental como “El mito de *Yurupary*”¹, y retoma específicamente el relato del “abuelo”² Miru Púu: *Masá Béhkë Yurupary, mito tukano del origen del hombre* (2003). Con ellas espero contribuir al enriquecimiento de la figura del indígena como portador de un saber que nos atañe a todos y, particularmente, de la figura de Miru Púu, Antonio Guzmán.

La palabra *yurupary*, reseña Orjuela, se origina de la lengua geral o ñen-gatú, derivada del tupi-guaraní que en una época se convirtió en lengua franca en las regiones del Vaupés, Isana y Río Negro (1983: 36). Menciono algunos de sus significados desde una visión occidental, donde parece tener su origen:

1 La palabra aparece escrita de diferentes maneras según la fuente consultada.

2 Formula de respeto a los ancianos sabedores de las culturas indígenas colombianas, según Fernando Urbina Rangel (2003).

“engendrado de la fruta”, “pesadilla o sueño”, “boca sellada”, etcétera (Orjuela, 1983: capítulo II). Sin embargo debemos trascender las definiciones y tener presente que el relato *-mito-*, como lo propone la antropología contemporánea, no es un elemento aislado pues hace parte de un corpus más complejo que apenas comenzamos a entender. En este caso, a dicho corpus se le conoce con el nombre del “Complejo Cultural del Yurupary” o “Complejo Yurupary”. De este último los dos aspectos que hasta ahora han sido más documentados y que aún “viven” son la narración oral, es decir, “el relato de acontecimientos ancestrales cuya temporalidad va desde los tiempos primigenios hacia el porvenir” (Torres Guerrero, 2005), y el ritual que la acompaña.

Lo anterior tiene sentido porque, de alguna manera, mito, relato mítico, modo de pensar y vivir el mundo son lo mismo en la experiencia cotidiana de los grupos indígenas y, aunque la mayoría de los autores los separen para hablar de ellos, al hablar de uno, hablan de todos. Por ejemplo, el semiólogo José Ariel James, refiriéndose específicamente a Yuruparí, afirma:

... cuando nos referimos a Yuruparí como sistema de pensamiento ancestral, queremos decir que es más que un mito, pues es una matriz cultural simbólica, que involucra al individuo en la comunidad desde su nacimiento hasta su muerte e inclusive después de ésta... (James y Miru Púu, 2003: 10).

33

Fernando Urbina Rangel incluso afirma que el concepto de *mito* existe en el pensamiento indígena del Amazonas:

... para los uitoto y muinane del departamento del Amazonas, la palabra *rafué*, cuya etimología es: *ra* = cosa y *fué* = boca = cosa salida de la boca = palabras de consejo, tradición. La palabra alude a una dimensión dentro de la cual los relatos cobran plenitud de sentido.

El *rafué* es un sistema de vivir, un camino de vida donde todo entra en un conjunto que da razón de cada una de las partes y actividades. Es algo cosmológico. Esa profunda interrelación entre la palabra y la vida, como obraje total, es percibida por el indígena no deculturado quien hace de su existencia una plétora de sentido, por cuanto cada una de sus acciones está referida a ese conjunto global que llena de significación. Es el oficio totalizante profundamente sistematizador, aunque siempre abierto, del mito... (Urbina Rangel, 1991).

Al respecto, cuando le pregunté a Miru Púu si en su lengua existía el concepto *mito*, me respondió:

Son historias de una época dada. Hace tiempo existió (...). Por ejemplo ahorita que viajé a Villa Fátima, vi ciertos cantos. Cantaban, decían, hablaban, pero cantos bonitos. Pero en esa época cantaban, era un lenguaje que podía decir muchas cosas. Pero ahora ya no. Solamente tienen ese vocabulario y cantan. Y no más. Pero ahorita hablan el tukano, no entienden nada. ¡Can-

tan! Ese cantar quedó en ellos. ¿Por qué? Porque respetan. Porque lo quieren. Hay muchas cosas allí. Cantan sobre la enfermedad, cantan sobre ciertas enfermedades... cantan... bueno, hay muchas cosas allí. Es hermoso eso. De allí nació el mito por decir algo, el mito sigue ahora. Ese mito se mejoró, sigue en el lenguaje de ahora. Eso es. Ellos conservan eso... (En conversación con la autora, 8 de abril de 2005).

Manuela Fischer, por su parte, aclara en su libro *Mitos kogi* (1989) que:

... el interés sociológico y antropológico que puede suscitar el mito se debe al hecho de que se trata de textos reconocidos por todos los miembros de un grupo y cuyo fundamento se basa en la confianza que los auditores le dispensan al narrador. Además, son textos aplicados en situaciones de una importancia social “excepcional”: en ritos de pasaje, en reuniones o sirviendo de base para resolver conflictos tal como lo practican los kágaba... (Fischer, 1989: 12).

34

Todo lo anterior porque el relato mítico cumple, y específicamente dentro del “Complejo Yurupary”, con una función formativa, ya que “las tradiciones del Yurupary se mantienen especialmente por medios orales y se practican generalmente a partir de fiestas, ceremonias o ritos” (Laserna, 2003: 1). Además, sería imposible saber cuántas versiones del relato existen, dado que éste es, podríamos decir, un ente vivo que cambia con el narrador y con el tiempo. Danilo Manera, refiriéndose por ejemplo a las versiones conocidas tanto en Brasil como en Colombia a través de los trabajos de Ermano Stradelli, del botánico brasileiro José Barbosa en el siglo XIX y de otros, y además de los trabajos de los antropólogos Stephen y Christine Hugh-Jones y de Gerardo Reichel-Dolmatoff, en la segunda mitad del siglo XX, dice que las versiones del relato:

... presentan diferencias también marcadas en extensión y contenido, debidas a la etnia, a la época, al modo en que han sido recogidas, al grado de aculturación del informador y al nivel de fusión entre componentes de la trama. Además de la reluctancia a divulgar algunos segmentos protegidos, cada narrador pone el acento sobre el aspecto que recuerda mejor o que más lo preocupa en ese momento, ya que el mito para los indígenas no es estático, pero obra en el presente: es una “caja de adornos” llena de historias inagotables remodelables... (Manera, 1999: 57).

Con estas ideas introductorias –aunque de todas formas muy esquemáticas–, a continuación me extenderé en algunas apreciaciones importantes sobre el relato, mi encuentro personal con el mismo y una semblanza de su portador,

Miru Púu, visto por los otros, los estudiosos, incluida la autora del presente escrito y por una persona muy cercana a él: su hija.

MASÁ BĚHKĚ YURUPARY³

Con respecto a este relato indígena tukano anotaré tan sólo tres aspectos que me parecen esenciales: en primer lugar, se inscribe en la literatura no indígena como un testimonio de transición entre esta última y la tradición oral Tukano⁴, sin mediaciones e interpretaciones no indígenas. De hecho, su narrador-portador, Miru Púu, la recibió directamente de los abuelos *yai* –chamanes– Cesáreo y Casimiro Suárez en la década de 1970 (James y Miru Púu, 2003: 5). De las tres versiones más estudiadas⁵, la suya es la que cuenta con menos traducciones sucesivas a otras lenguas. De acuerdo con José Ariel James, “*Don Antonio no quiso darlo en su propia lengua, así se encargó de decir sólo lo justo, lo que debemos saber por ahora, y evitó que traducciones posteriores pudieran falsear las palabras en tukano según la conveniencia*” (En conversación con la autora, vía correo electrónico, junio 9 del 2006). Por lo tanto, podríamos considerarla como la más próxima a la cultura indígena de donde es originaria.

En segundo lugar, para Miru Púu, *Masá Běhkě Yurupary* –o *MBY* en el presente texto– es un viaje de conocimiento necesario para la exhortación de la unidad hombre•mujer, que es sometida a prueba cuando “las mujeres se apoderan de las flautas *Yurupary*, símbolo de la fecundidad•fertilidad” (James y Miru Púu, 2003: 34). Además, según su portador, se trata de un relato mítico que nos recuerda, desde el propio mito, que la responsabilidad de la continuidad de la especie humana está en ambos, hombre•mujer, mujer•hombre⁶, es decir, y retomando al narrador desana, *Masá Běhkě Yurupary* responde a la pregunta “¿por qué somos humanos?”, a partir de la experiencia de las primeras mujeres•abuelas. El relato cumple aquí con otra de sus funciones: es una guía de supervivencia porque establece reglas de conducta que se aplican a la vida diaria.

En tercer lugar, en este aparte considero también de vital importancia revelar al lector lo que Ariel José James me relató sobre las condiciones en las

3 De acuerdo a Miru Púu, en lengua desana, *Masá Běhkě* = gente bichos; en lengua geral, *Yurupary*: *yuru* = pintura roja, sangre, fuego, y *pari* = estera.

4 Se escribe con mayúscula para diferenciar a esta familia lingüística (Tukano Oriental) de la lengua que lleva el mismo nombre: tukano o tukano propio (Borrero Wanana y Pérez Correa, 2004: 27-35).

5 La segunda versión en español que corresponde a Susana N. Salessi (Orjuela, 1983) y la tercera que corresponde al chamán Mandú, publicada por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1996) bajo el nombre de “Text I”, versión bilingüe (tukano-inglés).

6 Fernando Urbina Rangel en las transcripciones que hace de los mitos uitoto –departamento del Amazonas– utiliza entre palabras un punto, grafía que a mi parecer hace más cercanas las palabras•frases, a la reflexión indígena del mundo que lo rodea.

cuales le había sido narrado el mito, que se publicaría más tarde como *Masá Bëhkë Yurupary*:

Todo fue a finales de 2002 cuando le mostré a don Antonio el trabajo que había hecho con el abuelo Eudocio Becerra de traducción y edición del mito uitoto de la creación, *El komuitajagai jiyaki, poema uitoto de la creación*, publicado un año más tarde por el grupo de investigación Asterión. A don Antonio le gustó mucho este trabajo, sus ojos le brillaban, estaba feliz. “¡Por fin, me decía, por fin sale la palabra de la ley natural!”. Nunca lo había visto tan contento, sobre todo teniendo en cuenta que él no era el transmisor del mito uitoto. En ese momento supe que a Eudocio y a don Antonio, perteneciendo a culturas diferentes, les unía un vínculo más allá de las palabras y de las cosas, un vínculo invisible... me refiero a un vínculo invisible que la mentalidad judeocristiana grecolatina occidental apenas puede percibir. Una tarde caminando por un parque me dijo: “ya tenemos el mito de la creación del mundo, ahora falta entender por qué somos humanos”. Así surgió la idea de compilar el Yuruparí. Yo nunca se lo pedí, ni siquiera lo insinué. Fue el propio don Antonio quien me hizo la oferta, quien me dio el regalo... (En conversación con la autora, vía correo electrónico, junio de 2006).

36

El trabajo, agrega James, “*se hizo en mi casa pero estuvo precedido de dos tomas de yajé –de la especie Banisteriopsis caapi– que el abuelo dirigió desde lejos y en las cuales se preparó mi intención para poder recoger la palabra anti-gua*”. La “labor de transcriptor y corrector”, de acuerdo con James,

... se limitó a corregir aquello que el abuelo consideraba innecesario, a recomendarle determinado énfasis en determinada idea o fragmento, pero una vez el mito estuvo terminado no quité ni una coma, es decir, mi corrección terminó cuando el abuelo consideró que el mito estaba listo (...) hubo corrección previa y conjunta en la que yo aporté algunas ideas de estilo, pero al final su versión definitiva quedó inmodificable, por el deseo de él y por el respeto mío... (En conversación con la autora, vía correo electrónico, octubre 7 de 2007).

A diferencia de la versión recogida por Carriazo⁷, para la versión *MBY* el abuelo consideró importante la preparación de quien la recibió –James– mediante la toma del yajé. De acuerdo con Jimmy Weiskopf en su libro *Yajé, el nuevo purgatorio* (2002), la función del yajé es la de limpiar el cuerpo y el espíritu para permitir a quien lo toma trascender a los aspectos invisibles del conocimiento humano, haciendo que se conozca a sí mismo. Al igual que los hindús, estos indígenas del Amazonas consideran que toda acción nuestra

7 Entre septiembre y octubre de 2002, Miru Púu volvió a traducir del texto tukano al español la versión publicada por Reichel-Dolmatoff en 1996.

en este mundo material conlleva a una reacción, lo que conocen los primeros como *karma*, que en sánscrito significa: acción-reacción (A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1972: 3.9). El viaje del yajé debe estar acompañado por la presencia del chamán, entrenado de generación en generación, para supervisarlos. La preparación del “taita” comienza a muy temprana edad y exige privaciones físicas y emocionales que me recuerdan a los sadus y a los monjes del Tíbet.

MI ENCUENTRO CON LA VERSIÓN MASÁ BĚHKĚ YURUPARY, MITO DEL ORIGEN DEL HOMBRE, Y CON SU PORTADOR-AUTOR

Ahora considero necesario describir en pocas palabras la historia de mi encuentro con este relato –al cual me refiero como *MBY* para facilitar su lectura–, porque sin él mis reflexiones sobre el tema de Yurupary quizás hubieran seguido un rumbo diferente al que me había propuesto muy intuitivamente desde el inicio del trabajo más extenso del que se desprende este artículo. Quería en lo posible superar la corriente del pensamiento crítico, fruto de la visión mecanicista del mundo, que ha privilegiado hasta ahora, y cada vez más, la “no diversidad”, considerando lo que es diferente como sinónimo de inferioridad. Y lo ha hecho, no sólo desde el punto de vista biológico, sino desde una perspectiva cultural y social e incluso lingüística.

Por eso las palabras de Ignacio Chávez Cuevas, ex director del Instituto Caro y Cuervo, han sido para mí un estímulo y una confirmación de lo que estoy haciendo. Este autor afirma que:

Colombia es un país excepcionalmente diverso, en especial desde el punto de vista cultural y lingüístico. Además del castellano, se hablan en nuestro país 64 lenguas amerindias pertenecientes a diversas familias lingüísticas o de naturaleza independiente y dos lenguas criollas de ascendencia africana. Sin embargo nuestra realidad lingüística es desconocida por la gran mayoría de los colombianos, para quienes el castellano continúa siendo la única y validera lengua nacional (Pachón y Correa, 1997: “Presentación”).

Ahora bien, el recorrido por las bibliotecas colombianas en busca de material para este trabajo me llevó a la Biblioteca Nacional en Bogotá, pues estaba segura de encontrar al menos un original de cada texto publicado –un total de noventa y un entradas–, con respecto al tema que me ocupaba. *MBY*, aunque reseñado en los archivos de la biblioteca, no aparecía en la anterior lista, de manera que me llamó la atención y, sin pensarlo dos veces, solicité una fotocopia parcial del único ejemplar, esperando que éste fuera lo que anticipé y que me ayudara finalmente a estructurar mi trabajo desde la perspectiva y el discurso indígena.

También porque habiendo leído anteriormente los textos de Stradelli y Salessi en Orjuela (1983) y Reichel-Dolmatoff (1996) sobre el tema de Yurupary, presentía que me encontraba frente a algo disímil.

Todo en este pequeño libro –59 páginas– era diferente: identificaba en la portada a su narrador con el nombre indígena, al igual que mencionaba el nombre del autor de la ilustración: *Yurupary, un sueño para el amanecer* de Kindi Llactu. Además, llamó mi atención la forma en que estaba escrito en español: el lenguaje poético y simbólico que utiliza el narrador desana trajo a mi memoria las traducciones de lengua tzotzil de los poemas de las mujeres chapaneas, impreso en *Conjuros y ebriedades. Cantos de mujeres maya* (Ámbar, Okotz y Hernández, 1997: 9). Juan Bañuelos, destacado poeta mexicano, califica en este texto de “castía” la contribución hecha por estas mujeres al español de América.

Aunque no me atrevería a calificar de “castía” (Ámbar, Okotz y Hernández, 1997: 9) el lenguaje que utiliza Miru Púu, este último me colocaba frente a frente con un texto que cumple con la función para la cual fue creado: el acceso al conocimiento indígena por parte de nosotros, los no indígenas, y la responsabilidad que este hecho conlleva, el respeto y la aceptación por una visión diferente del mundo. Esto entendiendo “ese mundo” como el conjunto de todos los niveles visibles e imperceptibles que maneja el conocimiento indígena de sí mismo, en estrecha relación con otros seres animados e inanimados: su entorno•selva.

Regreso a la historia de mi encuentro con *MBY*. Después de haber obtenido una fotocopia parcial del mismo, me dediqué a buscar un ejemplar del original del relato ante la imposibilidad de obtenerla de la biblioteca. También quería encontrar a su portador, Miru Púu, para entrevistarlo. Sabía que podría estar vivo y lo único que conocía de él, lo sabía gracias a los libros de Reichel-Dolmatoff.

Mi primera parada, en febrero 8 de 2005, buscando a Miru Púu, fue en la Universidad Nacional de Colombia en su sede en Bogotá. Sin embargo no fue fácil conocer sobre su paradero o el de sus colaboradores. Tuve que recorrer los departamentos de lingüística, antropología, lenguas y derecho para recoger información que fuera llevándome poco a poco a mi objetivo. De esta manera conocí a los profesores Pedro Marín Silva en febrero 15 y Eudocio Becerra Bigidima en febrero 18, ambos del departamento de lingüística, quienes conocían personalmente a Miru Púu. Con ellos, el narrador desana había colaborado en repetidas ocasiones. Ya había conocido al antropólogo Andrés Barragán, quien me había ayudado a compilar la lista de las noventa y un entradas que aparecían en el sistema sobre Yurupary y el Vaupés. Todos ellos me ayudaron a saber dónde podía encontrar al autor del *MBY*.

Es así como también obtuve el teléfono del profesor Ernesto Carriazo Osorio, a finales de febrero, quien accedió a un encuentro y conversación con-

migo. En mi charla con él descubrí que Miru Púu vivía en Bogotá gracias a la generosidad de algunas personas, pero que había perdido contacto con el abuelo. Además, el profesor Carriazo me contó de su trabajo con Miru Púu y al final me obsequió una copia de su tesis de grado, la cual he podido utilizar en un trabajo más extenso sobre este tema con la autorización de los dos.

En Bogotá me enteré también de la precaria situación en la que se encontraba el autor desana. Fui testigo en más de una ocasión de su tristeza al no contar con el apoyo que merecían sus investigaciones. Esto debido al hecho de que el antropólogo Reichel-Dolmatoff siempre ha gozado de mayor prestigio en los círculos académicos colombianos y, para “evitar conflictos de interés”, tal como me lo refirió el profesor Roberto Pineda Camacho, al preguntarle la razón por la cual Miru Púu no enseñaba en la Universidad Nacional o en la de los Andes, habiendo sido una persona clave en los estudios del Vaupés⁸. Este hecho es de lamentar si tenemos en cuenta la apertura que por parte de la academia colombiana se ha hecho en los últimos veinte años, por ejemplo, a la enseñanza de las lenguas indígenas, como lo hace el profesor Eudocio Becerra Bigidima de la etnia uitoto en la misma Universidad Nacional.

Después de dos meses de haber iniciado mi búsqueda, el 8 de abril conocí a Ariel José James, quien facilitó el primero de varios encuentros con Miru Púu, un hombre que dejaba ver cierta simpatía por el no indígena. En su gran sabiduría se sonreía de nosotros, quienes queríamos saberlo todo. Con él aprendí a leer y a escuchar entre silencios y espacios, para nosotros sólo vacíos. Al principio, mis encuentros con el abuelo Miru Púu se vieron obstaculizados por mi incompreensión. Poco a poco y con su ayuda –supongo que como sucede en las iniciaciones del yajé–, los efectos de mis prejuicios se atenuaron, moldeando poco a poco el espacio que merecían sus lecciones de vida. Al final de cada encuentro sonreía como lo hacen todos los abuelos y abuelas como señal de aprobación para con sus nietos y nietas cuando han aprendido una lección importante. Además, la voz y sonrisa del abuelo indígena trajeron a mi memoria mi experiencia en India, entre el 2004 y el 2005, al estar en presencia del Dalai Lama, quien reside en la ciudad de Dharamsala, en las montañas de Dhauladhar al norte del país. Recuerdo la profunda impresión que me causó el tono de su voz mientras cantaba las escrituras en presencia de unas doscientas personas. Ambas experiencias, la del abuelo desana y la del jefe político y espiritual de los tibetanos, exigieron de parte mía el silencio; actitud obligatoria de parte del discípulo como preámbulo a la enseñanza.

8 Encuentro que tuvo lugar a raíz de la invitación que me hizo el grupo de investigación Asterión, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia, para participar como conferencista en el “I Congreso de Hermenéutica del Mito y el Rito”, en Bogotá del 5 al 6 de mayo de 2005.

MIRU PÚU

La siguiente semblanza biográfica de Miru Púu, el portador-autor de *MBY*, está tejida con varios hilos que constituyen el modo como los otros lo vieron. Uno de esos hilos es su hija Diana Milena Guzmán Ocampo, profesora de la Normal Indígena en Mitú, y los otros son Germán Laserna, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Ernesto Carriazo Osorio, Ariel José James, el mismo Miru Púu y yo. También constituyen un hilo que habla sobre éste último, sobre su palabra, ya sea como autor, coautor, colaborador o informante.

Su hija escribe en un mensaje enviado a los amigos y discípulos de Miru Púu el 10 de abril del 2007 lo siguiente:

Miri Pu “viento que sopla suave”, también conocido con el nombre católico de Antonio Guzmán López, mi padre... El me contaba que mi abuela Josefina, indígena de la etnia Piratapuya lo había traído a este mundo como se acostumbra dentro de la cultura indígena del Vaupés. Por el año de 1937, con el canto del grillo que anuncia la llegada del nuevo día, la abuela al sentir los dolores de parto se preparo para la llegada de su ultimo hijo tomando un sendero en busca de la sombra de un árbol, limpió un poco el lugar donde depositaria a su hijo y alisto el bejuco de Kumare con el que le amarraría el ombligo, luego cuando mi padre respiro el aire húmedo de la selva, mi abuela enterró allí mismo la placenta bajo la protección del árbol que había sido testigo del nacimiento de un nuevo integrante del grupo wira-poná –hijos del viento–, eso fue en un lugar conocido con el nombre de *Itapukú* –debajo de Wainambi– palabra en yeral que significa “Colibrí” nombre tradicional de la etnia indígena conocida en la literatura occidental como Desana, esto esta ubicado en el caño Makú Paraná.

De regreso a la maloca mi abuela le entrego el nuevo hijo a mi abuelo *Mandú* –*Manuel Guzmán, apellido dado por los misioneros Monfortianos*– indígena desano perteneciente al grupo Sime-peyaru-poná, hijos de la chicha de abina, segundos en la ubicación social de todos los Desana del Vaupés. Mi abuelo como se acostumbra le hizo los rezos de protección a él y a mi abuela, así creció y recibió de su padre los conocimientos básicos que debe tener un hombre indígena, desafortunadamente un día mi abuelo Mandú decidió irse a pescar a un lugar lejano donde murió ahogado por la fuerza de las aguas de un cachivera, después de este suceso, mi abuela se encargo del cuidado de sus cinco hijos, fue así como mi padre inició sus estudios en la escuela de Teresita y luego en el internado de Monfort que estaba a cargo de los padres Monfortianos y las hermanas Lauritas... (Diana Milena Guzmán Ocampo, en correo electrónico, 10 de abril del 2007).⁹

9 Se ha respetado la ortografía del texto original.

De acuerdo con Laserna, los misioneros monfortianos habían fundado Teresita en una disputa por la fuerza de trabajo de los indígenas con los balateros y caucheros (*El Etnógrafo*, boletín No. 8, 2007). Los primeros se establecieron en 1914, seguidos de los misioneros javerianos y las hermanas de la Madre Laura, todos localizados en la zona del Papurí (Borrero Wanana y Pérez Correa, 2004: 265). La explotación del caucho se inicia realmente a finales del siglo XIX y cobrará especial atención a raíz de la Segunda Guerra Mundial en manos de los estadounidenses. Miru Púu se refiere a la experiencia de la escuela misionera de la siguiente manera:

Los misioneros católicos hicieron algo terrible que fue llevarse a los niños a las misiones para lavarles el cerebro. Así me pasó hace mucho tiempo. Cuando los padres llegaban, a los tres meses se perdía el sentido de la selva con más de trescientas familias viviendo en una sola misión. Mis padres no tenían en dónde pescar ni cazar, ni hacer nuestros rituales. Hay un momento en que todos los niños nos escapábamos de la escuela, cuando empezaba el ciclo vital de la naturaleza, y hasta los sacerdotes se escapaban también, y uno los veía en medio del monte. Eso sucedía cuando las hormigas volaban... (James y Jiménez, 2004: 76).

Con el paso del tiempo, de acuerdo a Diana Milena, su padre decide irse para el seminario de Choachí, en el departamento de Cundinamarca, donde se graduó de bachiller como nos lo hace saber Gerardo Reichel-Dolmatoff (1986: 13). Posteriormente entró a las Fuerzas Armadas. Diana Milena describe este hecho como sigue:

... orientado por Monseñor Gerardo Valencia Cano decide ir al Seminario de Choachí, Cundinamarca, para iniciar su formación como seminarista. Pero por cuestiones del destino, en unas vacaciones cuando venía de regreso al Vaupés, en una cafetería del centro de la ciudad de Bogotá, es abordado sorpresivamente por un grupo de soldados del ejército, que le solicitaron sus documentos. Él dentro de su inocencia mostró sus calificaciones, diciendo que esos eran sus documentos; desde ese mismo instante fue trasladado a un batallón del ejército y así se desplazó por varias zonas del interior del país, hasta llegar al batallón Cisneros de Armenia, Quindío, convirtiéndose así en el primer indígena vaupense que prestó servicio a su patria, en la época de la violencia que azotaba a Colombia, donde las muertes se daban entre liberales y conservadores, donde los jefes de la “chusma” –así se llamaba a la guerrilla de esa época– eran unos hombres apodados “chispas” y “sangre negra”. De esta manera conoció a Adela Ocampo Orjuela una hermosa joven descendiente de los indígenas cuyabros del antiguo Caldas, con quien se casó bajo el rito católico y fue su compañera hasta el último instante de su vida. De esa unión hay tres hijos: Raúl Antonio, Edgar Javier y Diana Milena... (Diana Milena Guzmán Ocampo, en correo electrónico, 10 de abril del 2007).

De acuerdo con Ariel José James en una entrevista que sostuvo con Miru Púu en la preparación del libro *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, publicado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia en el 2004, don Antonio

... estuvo seis años en la guerra hasta que, siendo cabo primero, le mataron, en una emboscada de la guerrilla, cuatro soldados bajo su mando; fue el momento más duro de la vida de Antonio.

En San Luis, Huila, ocurrió la desgracia, y Antonio vio morir a sus amigos mientras le pedían agua y mandaban saludos a sus madres, fue el único que pudo escapar con vida gracias al rescate de un helicóptero, y tuvo que soportar los reclamos airados de las familias de sus compañeros. La impotencia de recoger los escapularios sin poder salvarlos, templó el alma de Antonio Guzmán. Inmediatamente renunció a una institución tan peligrosa como el ejército. Desde entonces se dedica a trabajar por las comunidades indígenas, a vivir en la selva y la ciudad, a traducir los mitos y leyendas de sus pueblos (James y Jiménez, 2004: 69-70).

42

Y continúa diciendo: “Antonio Guzmán saltó a la fama por ser el principal colaborador de Gerardo Reichel-Dolmatoff en los Andes y la selva. Esta labor permitió la aparición de libros claves del estudio indígena en Suramérica” (James y Jiménez, 2004: 70). Menciono algunas publicaciones: *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés* (1968), *Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial* (1977), y *El chamán y el jaguar* (1978). “Sin Antonio Guzmán es muy probable que Reichel-Dolmatoff nunca hubiera podido escribir estos libros, estudios de gran importancia a la hora de definir el paradigma energético propio de las comunidades indígenas” (James y Jiménez, 2004: 70).

Además, de acuerdo a James,

Antonio Guzmán trabajó junto al antropólogo Claude Lévi-Strauss en varios proyectos relacionados con los conocimientos antiguos del Amazonas; con el norteamericano Richard Evans-Schultes –*El reino de los dioses: paisajes y pueblos de la Amazonía colombiana*, 1986–. Por sus traducciones sabemos de términos como los *Ka dóaro* o lugares de recepción de energía, sitios de resonancia, concentración e intercambio energético que están en el propio cerebro del chamán en forma de hexágonos –anacondas– de poder. El *Axpikon diá* es la fuerza original de donde surgió la energía del mundo, está debajo de nuestra tierra en un disco plano que produce los circuitos de circulación de energía en relación con el macrocosmos. El arco iris es energía visible y el color, el olor, el sabor y la textura de los animales, piedras y plantas son indicadores de la intensidad que emerge de cada cosa.

Todos estos conocimientos se los debemos a Miru Púu, él los recogió de sus comunidades y permitió su divulgación académica; hoy sabemos que el

mismo paradigma energético es una idea clave para explicar el cosmos en la tradición hindú, budista, taoísta, maya y aun en la teoría del campo unificado, la física y la mecánica cuántica (James y Jiménez, 2004: 70).

Otras personas con las cuales trabajó el narrador desana Miru Púu incluyen a Jon Landaburu –lingüista–, Luis Cayón –antropólogo– y François Correa –antropólogo–. Según James, Carlos Patiño Roselli, lingüista, fue colaborador de Miru Púu por muchos años (En conversación con la autora, vía correo electrónico, octubre de 2007).

Igualmente y gracias al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, nos ha quedado la publicación del libro *Relatos alternativos de una realidad* (2001), los cuales nos hablan también de su autor. En esta publicación, él mismo “muestra” en sus propias palabras:

... una serie de relatos recogidos entre los estudiantes del colegio de Villa Fátima en el Vaupés, además de otros que recogí en los alrededores de Mitú. En Villa Fátima se encuentran jóvenes indígenas de varias comunidades: piratapuyo, wanano, desana y tucano; los relatos están relacionados con esas culturas, que a pesar de sus diferencias comparten vivencias, costumbres y creencias que serán abordadas en el texto y que están relacionadas también con algunos sitios de los cuales se muestra un registro fotográfico (...). Los relatos son presentados en desana y español; la traducción de los mismos no es literal. Se ha optado por hacer traducciones libres con aclaraciones sobre el contexto cultural cada que se ha creído necesario. Esto ha hecho que los textos en español sean más abundantes aunque la riqueza simbólica y referencial de los que están en desana sólo sea totalmente apreciable por un hablante de esa lengua o por quien está cercano al mundo de que hablan los relatos. Es mi esperanza que, en lo sucesivo, los estudiantes del colegio de Villa Fátima, a partir de lo que en este trabajo se presenta y de sus propias inquietudes, serán quienes investiguen su cultura y la escriban (Miru Púu, 2000: 6).

Pero, además, el abuelo desana, de acuerdo con su hija, también:

Dio a conocer muchos aspectos de la cultura indígena del Vaupés en instituciones como la Fundación GAIA, la Universidad de los Andes, la Universidad Nacional, la Universidad Distrital, la Universidad del Valle, la Universidad Pedagógica Nacional y la Escuela Pedagógica Experimental (Diana Milena Guzmán Ocampo, en correo electrónico, 10 de abril del 2007).

Gerardo Reichel-Dolmatoff describe su encuentro con Miru Púu en el libro *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés* –su autor se refiere a este trabajo como un ensayo metodológico en 1967– con las siguientes palabras:

En 1966 conocí casualmente a un indígena de la tribu desana del Vaupés, quien residía en Bogotá y se acercó al Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes en cuyo programa estaba interesado. Antonio Guzmán, hombre de unos treinta años de edad, es oriundo del Macú-Paraná, afluente izquierdo del río Papurí en la frontera colombo-brasilera (Reichel-Dolmatoff, 1986: 13).

Dice Reichel-Dolmatoff que, después de terminar sus servicios como cabo en el ejército, Miru Púu y su familia se establecieron en Bogotá, donde el primero comenzó estudios de ingeniería. Un aspecto muy importante de la educación de Miru Púu, mencionado solamente por Reichel-Dolmatoff de manera breve, es que el autor desana “hizo contacto con un grupo de norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, con los cuales colaboró” (Reichel-Dolmatoff, 1986: 13). Desafortunadamente esta cita es muy breve y carece de más detalles, exceptuando la mención que aparece en la página 14 del mismo libro, en donde Reichel-Dolmatoff se refiere al aprendizaje de Miru Púu sobre los signos fonéticos en dicha institución (ver más adelante en este escrito).

4 4

Al entrelazar este hecho con lo referido más tarde en 1996 por el antropólogo, acerca del trabajo de transcripción del autor desana en su libro *Yuruparí Studies of an Amazonian Foundation Myth*, se puede afirmar que la labor lingüística de Miru Púu precede a lo que más tarde, en los años setenta, se denominó como la etnolingüística. Dice Reichel-Dolmatoff que:

Guzmán ha servido ocasionalmente como informante a la gente interesada en lenguas aborígenes, pero su manera de transcribir las lenguas Tukano, difiere, por supuesto, de la de la gente entrenada en lingüística. He mantenido, sin embargo, su método a través de este libro. Como no soy un lingüista, mi conocimiento de la lengua se limita a los aspectos prácticos de la comunicación, no estoy en posición de aseverar lo “correcto” de las transcripciones de Antonio Guzmán de acuerdo con los estándares de la lingüística moderna. Él con frecuencia expresa desacuerdo con los lingüistas y su trabajo publicado sobre las lenguas Tukano, especialmente en lo concerniente a la nasalización, glotalización, concurrencia de las vocales, clasificadores y otros aspectos, pero en este caso he decidido seguir su criterio, el cual dentro de la realidad de la práctica y situación en el campo, de mis análisis textuales, me parece aceptable. Por lo que yo sé, en el campo de las investigaciones profundas de las lenguas Tukano, éstas se encuentran en sus primeros niveles y son muy escasas como para ofrecer otra opción en el momento (1996, mi traducción).

Al igual que la mención breve sobre el encuentro de Miru Púu con el ILV, el antropólogo no ofrece en sus “análisis textuales” de las lenguas Tukano una descripción detallada del “método” seguido por Miru Púu. En la publicación *Desana Texts and Context* (1989), el antropólogo dice que para él no fue su-

ficiente grabar estos “textos”, traducirlos e intentar analizarlos de regreso a la ciudad, sin tener la oportunidad de hacer preguntas y discutirlos en el contexto natural –la selva–. Lo que esperaba era una discusión etimológica y puntos semánticos de metáforas, analogías e imágenes mentales, de los hombres, animales y plantas, protagonistas de estos “textos”. No proporciona fechas específicas de sus viajes, sólo se refiere a estos últimos y a las grabaciones como hechos que tuvieron lugar “entre 1966 y 1969” (Reichel-Dolmatoff, 1996: 7-9, mi traducción).

Sabemos por Reichel-Dolmatoff que el corpus grabado durante sus viajes agrupa un total de cuatrocientos “textos” de los cuales se ha publicado una mínima parte en ediciones bilingües desana-inglés –cincuenta– y tukano-inglés –cuatro–. En estas transcripciones y traducciones trabajó de acuerdo a sus palabras: “... con Antonio Guzmán en los setenta y los ochentas así como en Villavicencio con el chamán Manuel Sierra y otros Indios del Vaupés” (Reichel-Dolmatoff, 1996: xxiv, mi traducción).

Sin embargo, de acuerdo con Ernesto Carriazo y en referencia a los textos tukano-inglés:

Dolmatoff trabajó su publicación inglesa a partir de la versión que del tukano tuvo que traducir don Antonio Guzmán al español, pero buena parte de las cintas grabadas por don Antonio desaparecieron sin poderlas nunca recuperar. Por eso, el trabajo que don Antonio realizó en español para Dolmatoff nunca se conoció ni publicó, sobreviviendo sólo la transcripción en tukano (Carriazo y Guzmán, 2002: 17).

MIRU PÚU Y SU SABER DECIR, CALLAR Y SUS OTROS SABERES

En su primera publicación sobre los desana, *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*, refiriéndose a las capacidades lingüísticas y otras habilidades de Miru Púu, dice Dolmatoff:

Guzmán fuera de hablar perfectamente el español, sabía media docena de dialectos tukano: Desana, Tukano propiamente dicho, Pira-Tapuya, Uanao, Barasana y algo de Tuyuca y Cubeo. Logré conseguirle un puesto como monitor, para las prácticas lingüísticas de los estudiantes del Departamento de Antropología (...). Ya en nuestras primeras charlas me había dado cuenta que detrás de esas facciones apacibles, detrás de esos modales tan controlados y las frases tan correctas, había mucho más de lo que se podía pedir de un simple informante lingüístico. Aquí había un hombre que rápidamente asimilaba y analizaba ideas; que manejaba conceptos abstractos con facilidad y claridad y que, además, dominaba con precisión un amplio vocabulario. Poco después Antonio Guzmán fue nombrado como mi auxiliar de investigación, ahora ya con su propio escritorio y todos los deberes y privilegios del caso. Cuando él entró a ocupar ese puesto ya sabía escribir bien en máquina y ha-

bía aprendido en el Instituto Lingüístico de Verano a utilizar signos fonéticos para los diversos dialectos Tukano. Manejaba la grabadora electrónica con competencia, transcribiendo textos con su letra precisa. Fue así como se desarrolló una etapa de investigación cuyos primeros resultados se presentan en este libro (Reichel-Dolmatoff, 1986: 13-14).

Dolmatoff terminó la redacción del manuscrito en mayo de 1967 y, en junio del mismo año, él y Miru Púu fueron al Vaupés en donde permanecieron por un mes. Ésta fue la ocasión en la que, según Dolmatoff, pudo “constatar que los datos obtenidos a través de sus conversaciones en Bogotá” habían encontrado plena confirmación en el Vaupés. El contenido de esta publicación fue en realidad el resultado del trabajo en la universidad entre ambos autores, para los cuales se utilizaron mapas y fotografías aparecidas en publicaciones sobre la flora y fauna del Vaupés y de la región de la Amazonia en general.

Por su parte, Ernesto Carriazo Osorio caracteriza sus conversaciones con el abuelo sabedor como:

... una difícilísima paradoja de aprender a escuchar lo que él –Miru Púu– tan sutilmente sabe decir y transmitir callado, sin decir palabra. Sobre todo y ante todo, sabe escuchar... y preguntar –estas características de la comunicación son, en el fondo, las mismas que construyen el mito–. Por su marcada serenidad, de pronto sentí que en algún momento yo había empezado a excederme en la cantidad de palabras que estaba utilizando para contarle sobre mi proyecto de monografía. Me dio pena y me quedé callado. Él continuó en silencio. Quizás la frase que utilizaba con más frecuencia era “Muy interesante”, pero con esta respuesta yo aún no sentía con seguridad qué pensaba él al respecto. Cuando le dije que yo esperaba aprender mucho de él, me contestó, sencillamente, con una sonrisa, “yo también espero aprender mucho de usted”, cuando en realidad yo no tenía, ni tengo nada que enseñarle.

En nuestro primer encuentro, llevé la traducción que yo había hecho de la versión en inglés de Reichel-Dolmatoff. Yo quería aclarar dudas y saber si estaba bien. Él decía, “lea”. Escuchaba con la misma concentración que suelen reflejar en su rostro los *in-videntes* y, luego de una larga pausa, él preguntaba... “¿Qué entiende?”. Yo no podía sino contestar lo que acababa de leer, tal cual, con mis propias palabras. Él escuchaba mi respuesta, cuidadoso, y asentía tenuemente con la cabeza mientras me miraba a los ojos. Luego casi imperceptiblemente, dijo, “sí”. Pero, en realidad, el tono de su afirmación me comunicó otra cosa: un “quién sabe”, “no estoy seguro”, quizás, un “no”. Él no mencionaba la palabra que designaba la idea de lo que quería decir –con el tiempo me fui dando cuenta de que esa es otra característica de la narración del mito; don Antonio me fue enseñando esto, poco a poco, sin *decírmelo*– (Carriazo y Guzmán, 2002: 42-43).

Con todo lo que he dicho hasta aquí sobre Miru Púu, podemos hoy en día reconocer su palabra como un válido aporte de las comunidades indígenas al

saber, al conocimiento de las disciplinas y al conocimiento sobre nuestra realidad colombiana. También su herencia significa un punto de ruptura que ojalá ayude a los estudiosos de las diferentes disciplinas y, especialmente, de la antropología, a trascender la idea del indígena con cierto grado de aculturación como “el informante” y no como el portador-autor colectivo de una visión del mundo que, con “sus mitos y su forma de ser contados para ser revividos y vividos como pauta de vida”¹⁰, es tan válida como la visión de la ciencia occidental y su afán de comprender y explicar lo que ha llamado “la realidad”, generada también colectivamente.

De acuerdo con Diana Milena Guzmán Ocampo, a pesar de todo, el tiempo parece haberse congelado en favor de la cultura letrada porque, para esta última, la contribución de los pueblos indígenas del Vaupés en la voz de Miru Púu, después de más de cinco lustros, no ha logrado ser más que mera “información” que han aprovechado otros. Dice Diana Milena refiriéndose a su padre:

En sus últimos años, algo que lo entristeció bastante fue el no poder obtener el título como antropólogo, trozo de papel que le fue esquivo a pesar de todos los méritos que poseía, por contribuir al conocimiento de las culturas indígenas del Vaupés, por la ayuda prestada a muchas figuras de gran renombre en el gremio, que gracias a las “informaciones” dadas por él lograron publicar sus libros y llenar los anaqueles de las prestigiosas bibliotecas, hecho que muestra una vez más cómo a pesar del discurso académico, la realidad para el indígena sigue siendo otra. Muchos acudieron en busca de sus saberes, conocimientos que él nunca les negó, sin importar la hora, la edad o el día.

Fue un hombre sincero, limpio de corazón, honesto y con el deseo inmenso de ayudar a transformar la suerte del hombre indígena. El “informante indio” murió en el olvido de la academia, porque cuando lo vieron enfermo y viejo fue relegado a un tercer plano, ya que para muchos no presentaba lucidez suficiente en las conversaciones. Así regresó al Vaupés, cansado, lleno de tristeza y dolor, sus ojos ya no brillaban con la misma intensidad y decidió refugiarse en sí mismo, tratando de encontrar otra salida a esa triste realidad, pero contento a pesar de todo porque compartió lo que sabía con aquellos que acudieron a él, así era mi padre...

Sus últimos días los pasó recordando y hablando de las navidades que vivió en el Seminario, disfrutó viéndonos bailar a sus hijos Carrizo, tomó chicha de pupuña y caña, mambió y habló de la cultura con su gente. Compartió con sus nietos, Yairo, Keney y Diavany, cantos, cuentos y mitos de los Wirá-poná. Recorrió las calles de Mitú despidiéndose quizás de sus amigos, se bañó como se bañan los viejos en las profundas aguas del río Makú, y en las conversaciones que sostuvimos hablamos bastante de la problemática que

10 Flor Alba Cano, psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia. En conversación con la autora, julio de 2007.

afronta nuestra nueva generación, problemática que se observa en la pérdida progresiva de la identidad lingüística, los desplazamientos a los que se ven abocados desde sus comunidades hacia el casco urbano bien sea por la violencia armada, los factores económicos, problemas internos de las comunidades, la nueva forma de interacción social, la necesidad de la educación y los factores políticos y organizativos, factores que han hecho que nuestros jóvenes reinventen una nueva identidad, nuevas formas de responder a las necesidades creadas en este intercambio cultural. Cerrando las conversaciones con la siguiente frase: “*Hay mucho por hacer, hay mucho que decir, yo hasta aquí llegué, ahora les toca a ustedes...*”, fueron las últimas palabras que nos dijo en la última conversación que sostuvimos.

Fue así como la noche del 14 de enero de este año, cuando la luna mostraba ya su rostro en lo alto del cielo y todos los habitantes de la selva descansaban, el abuelo Antonio decidió iniciar su viaje de regreso hacia la casa de leche. Noches antes, el Burucutú con su canto frío y lastimero había anunciado para la familia la partida de alguien, no nos imaginamos de quién. Esa noche poco después de que la luz eléctrica del pueblo se apagara emitieron nuevamente su canto los mensajeros de la muerte. Mi padre había entrado en su sueño tranquilo y allí preparó su viaje a la maloka primera, recogiendo todos sus bienes más preciados para emprender su viaje sin regreso, no sin antes despedirse de forma tierna y silenciosa de sus hijos y su amada esposa que se encontraba a su lado. Se acostó a dormir y nunca más volvió a despertar, sólo así se marchan los que han sido buenos en esta tierra, dejándonos siempre sus enseñanzas hasta el mismo momento de la muerte, porque mientras honrábamos su recuerdo y su cuerpo, se hizo presente su espíritu revestido del plumaje del más hermoso colibrí, anunciando así su partida de este mundo y el retorno y reencuentro con sus ancestros, los hijos del viento, dándonos a comprender que las tradiciones de nuestra milenaria cultura indígena son una realidad, pese al paso de los hombres por el tiempo (Diana Milena Guzmán Ocampo, en correo electrónico, 10 de abril del 2007).

Me permito cerrar este escrito en la voz de la hija de Miru Púu, para que grabada quede en nuestra memoria, húmeda como la selva, enterrada para renacer cuando el tiempo sea mejor. He transcrito primero el texto en lengua desana, seguido de la traducción en español, bajo el método empleado por Miru Púu en *Relatos alternativos de una realidad* (2001):

1. “Michā dahçore sā me`ne hierara wiomehetá mūū thiotua sā wahtoita hiro koatara

2. Noana mūū noa duruhku bueri wahpá ānyoa hipitia ~sare mūū bueri

3. Noana bhūkūna yaa turance mūū duruhku bueri wahpá

4. Noana Mari yaa turance mūū khai bueri wahpá, ānyoa tūo mhasiawahpá

5. ari dū te mahkainá hieraha mari
6. Mari mene mahkaina phayū hira ari dū tere,
7. āhina marimene hinare ñopayoro kamana, waimahsare,
8. waikinamahsa, tāāwūsemahkaina, yuhkūrimahsa,
9. tuusū mūū duruhkuare wahkundapó,
10. Wiinono wā turo,
11. Yūū pūhkū, noariro maichiró...”

1. Hoy no estas aquí, pero tu esencia misma vive en nuestro recuerdo. 2. Gracias por tus sabias palabras, por tus enseñanzas y correcciones. 3. Gracias por dejarnos la palabra de nuestros ancestros. 4. Gracias por enseñarnos a amar lo que somos, a comprender. 5. Que nuestro paso por esta tierra tiene un objetivo. 6. Que no somos los dueños del mundo sino un habitante más. 7. Que debemos buscar la armonía con los seres del agua. 8. Del monte, de las piedras, de las plantas. 9. Y conservar viva la palabra tuya. 10. Viento que sopla suave. 11. Mi padre, el tierno abuelo.

Diana.

49

(Mensaje enviado el 10 de abril de 2007 a los amigos y discípulos).

PD/ Respetando el deseo del abuelo desana tiro al generoso viento su sentir más profundo: ni se hallaba a sí mismo como Antonio ni se identificaba con Guzmán o con López (En conversación con la autora, 8 de abril de 2005).



REFERENCIAS

A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada

1972 *Bagavad-Gita*, India, The Baktivedanta Book Trust.

Aguirre Licht, Daniel

2007 "Edición especial. Murió Antonio Guzmán", en *El etnógrafo*, Boletín No. 8, mayo, disponible en http://antropologia.uniandes.edu.co/paginas/mayo_2007.pdf

Borrero Wanana, Milciades y Marleny Pérez Correa

2004 *Māri jiti kiti Vaupés, mito y realidad*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Carriazo Osorio, Ernesto y Antonio Guzmán

2002 *La oralidad en Yurupary o la exégesis de lo inaccesible: estudio comparativo entre el texto del conde Ermanno Stradelli y una transcripción de don Antonio Guzmán y Gerardo Reichel-Dolmatoff*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, inédito.

Fischer, Manuela y Konrad Theodor Preuss

1989 *Mitos kogi*, Quito, Abya-Yala, disponible en Biblioteca Virtual del Banco de la República de Colombia, <http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbancrep/bolmuseo/1990/abjun>

Guzmán, Antonio (Miru Púu) y José Ariel James (comp. y ed.)

2003 *Masá Bèhkè Yurupary, mito tukano del origen del hombre*, Bogotá, Asterión, Universidad Nacional de Colombia.

Guzmán, Antonio (Miru Púu) y José Ariel James (comp. y ed.)

2004 *Relatos alternativos de una realidad*, Bogotá, Instituto de Antropología e Historia.

James, Ariel José y David Andrés Jiménez (comps.)

2004 *Chamanismo el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, Bogotá, Instituto de Antropología e Historia.

Jitoma, Zafiamá

2003 "Moniya Amena. El árbol de la abundancia, mito del origen de la Amazonía. Relato básico", en *Tablero*, Vol. 66, septiembre-diciembre, Bogotá.

Laserna, Germán

2003 "Yurupary", trabajo de práctica "Museo de trajes regionales", presentado a Jorge Morales, Bogotá, Universidad de los Andes, inédito.

Manera, Danilo

1999 *Yuruparí I flauti dell' anaconda celeste*, capítulo 13, traducción de Natalia Becerra Cano, Milano, Feltrinelli Traveler.

Orjuela, Héctor H.

1983 *Yurupary: mito, leyenda y epopeya del Vaupés*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Pachón, Ximena y François Correa (coords.)

1997 *Lenguas amerindias condiciones socio-lingüísticas en Colombia*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

50

Past, Ámbar, Xun Okotz y Petra Hernández

1997 *Conjuros y ebriedades. Cantos de mujeres maya. Versiones en castía* (Introducción de Juan Bañuelos), México, Taller Leñateros.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1989 *Desana. Texts and Contexts*, Los Angeles.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1996 *Yuruparí. Studies of an Amazonian Foundation Myth*, Cambridge, Harvard University Press.

Torres Guerrero, Andrés Octavio

2005 "Canon y raíz", en *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/canraiz.html>

Urbina Rangel, Fernando

1991 "Mitos y petroglifos en el río Caquetá", documento electrónico, disponible en Biblioteca Virtual del Banco de la República de Colombia, <http://www.laabla.org/blaavirtual/publicacionesbancrep/bolmuseo/1991/enjn01a.htm>

Urbina Rangel, Fernando

2003 *Moniya Amena. El árbol de la abundancia mito del origen de la Amazonía. Introducción, notas, versión final*, en *Tablero*, Vol. 66, septiembre-diciembre, Bogotá.