

Incesto, aves y conchas. Aproximación a la lectura de algunos mitos de Yopo

Salime Cure Valdivieso
Antropóloga
Universidad Nacional de Colombia
scurev@unal.edu.co

Resumen

En este artículo se desarrollan algunos elementos relacionados con la simbología del yopo refiriendo datos recogidos entre los indígenas Guayabero del poblado La Sal (Departamento del Meta), en cercanías al río Guaviare. A partir de la lectura de mitos y narraciones de yopo de indígenas Sikuani, Cuiba, Yanomamo y Piaroa, consultadas en textos etnográficos o recogidas directamente por la investigadora, se relacionan temáticas como la del incesto y el origen del yopo, la concha usada para prepararlo y el órgano sexual femenino, la simbología de las aves y la restricción de consumo de yopo para la mujer. La escasez de trabajos antropológicos y/o etnobotánicos dedicados al yopo, resultó la motivación más importante para la realización de este trabajo.

Palabras clave: Yopo, botánica, mitos, enteógenos, simbolismo

INCEST, BIRDS AND SHELLS. A GLANCE TO THE READING OF SOME MYTHS ON THE YOPO

Abstract

This article was part of my thesis developed with Guayabero natives of the town La Sal, in the department of Meta, neighborhoods of the Guaviare River. The main motivation of this research resides in the lack of anthropological and/or etnobotanical studies on the yopo, excepting the several writings of missionaries and naturalists from the XVI to the XIX centuries that make detailed descriptions about the use and consumption of this plant by different indigenous groups from the American continent. This articles seeks to widen the understanding of this hallucinogen [2], focusing on its use, its preparation, its symbolism, and its myths of origin.

Key words: Yopo, medicinal plants, myths, symbolism, Amazon indigenous groups

Al poblado de La Sal llegué por Ángel, indígena guayabero con quien viajé y quien me facilitó trabajar en el poblado y principalmente con miembros de su familia, -me refiero a su padre, don Jaime Castro, y a su abuelo, Enrique Gómez, quienes eran los únicos que, en La Sal, seguían preparando y usando el yopo. Lo que presento en las siguientes páginas, corresponde a los resultados obtenidos en la etapa de recolección, traducción y análisis de mitos de yopo. Se expondrán algunos puntos contemplados a partir de una lectura de estos mitos y de otras narraciones de yopo de indígenas Sikuaní, Cuiba, Yanomamo y Piaroa, consultadas en textos etnográficos, que relacionan temáticas como la del incesto y el origen del yopo, la concha usada para prepararlo y el órgano sexual femenino, la simbología de las aves y la restricción de consumo de yopo para la mujer.

Pero antes de adentrarse en los relatos de yopo, es pertinente dedicar unas líneas al árbol de yopo y la preparación del polvo enteógeno¹.

APUNTES BOTÁNICOS SOBRE EL YOPO

El yopo (*Piptadenia peregrina* L. Speg.), perteneciente a la familia de las leguminosas, subfamilia de las mimosáceas, ha sido reconocido desde épocas muy tempranas en testimonios de cronistas y misioneros de los siglos XVI al XVII. En dichos escritos, afloraron interesantes anotaciones botánicas concernientes al afamado árbol de yopo, tal como nos lo muestra la siguiente relación del cronista Bernardo de Vargas Machuca: “la Jopa es un palo que echa unas vainillas como arbejas y los granos dentro son a su modo, pero más chicos. Esta toman los indios molida en la boca para hablar con el diablo” (Machuca en Reichel-Dolmatoff, 1978:24-25).

También el padre italiano Felipe Gilij, quien lo describió para los Otomacos, hizo las siguientes observaciones: “En los montes, en las llanuras y en otras partes, se encuentra un árbol de tronco áspero y de hojas menudas y recortadas...parece semejante al serbal. Pero las bayas, el fruto, son alargadas, de gruesa corteza y de color semejante

¹ A lo largo del texto se utilizara la palabra “enteógeno” para referirnos al yopo. El sentido de este término “Dios dentro de nosotros” ha sido acogido e impulsado por importantes investigadores como Carl A. RUC (1995), Gordon Wasson (1995) y Albert Hofmann (1995) dentro de sus trabajos etnobotánicos.

al cobre. Dentro de estas bayas se encierran varias semillas redondas, de color verde, planas y de la circunferencia de un medio paolo - un real de plata española.” (Gilij, 1965: Tomo I; 188-189).

Bordeando el siglo XIX, el naturalista alemán Alejandro Von Humboldt, al viajar por entre la nación de los Otomacos, elaboró la primera observación científica de la planta de acuerdo con los lineamientos de la nomenclatura Linneana. El alemán acotó las siguientes especificaciones del yopo, al cual determinó como *Acacia Niopo*: “Ellos recogen las largas cáscaras de una mimosácea que nosotros hemos hecho conocer bajo el nombre de *Acacia Niopo* -es una acacia de hojas muy delicadas, y no una inga, como ha dicho por inadvertencia el Sr. Willdenow-...El niopo es tan estimulante que las más pequeñas porciones hacen estornudar violentamente a quienes no están acostumbrados... la familia de las leguminosas varía singularmente en las propiedades químicas y medicinales de sus raíces, de sus jugos y de sus semillas; y aunque el jugo de la *Mimosa nilótica* es muy astringente, no se puede creer que sea principalmente la silicua de la *Acacia Niopo* la que proporciona la fuerza estimulante al tabaco de los Otomacos. Esta fuerza se debe a la cal recién calcinada...” (Humboldt, 1942: IV 449-450).

En 1850, el botánico inglés Richard Spruce recogió un espécimen del yopo en la confluencia del río Tapajoz con el Amazonas, y presenció en 1854 su preparación entre los Guahibos. En su descripción, clasificó el yopo dentro de la familia de las mimosáceas y lo determinó como *Piptadenia peregrina*: “Árbol, 50 pies por 2 pies, con corteza muricada, que en otros casos no es rugosa. Hojas binnipinadas; veinticuatro pares de foliolos; pínulas muy numerosas, diminutas, lineales, mucionato, apiculadas, ciliadas, subpubescentes. Una glándula oblonga en el peciolo arriba de la base; otra entre los folios terminales. Racimos axilares y terminales. Pedicelos enredados, cada uno con una pequeña capa globular de flores blancas. Corola ligeramente emergida del cáliz pentagonal. Estambres diez; anteras con una glándula en la punta. Vaina lineal, sub-comprimida, apiculada, contiene de siete a doce semillas, semi-encogida entre una semilla y otra, semillas planas y de color verde. Se encuentra en los bosques secos del Amazonas y en las márgenes de sus tributarios, tanto del norte como del sur; en el río Negro a lo largo de todo su curso; también en las cataratas del Orinoco; tanto en su estado silvestre como cultivado cerca de los pueblos” (Spruce, 1996: 665).

Por su parte, el botánico colombiano Hernando García-Barriga, determinó el yopo como *Anadenanthera peregrina* e hizo los siguientes comentarios al respecto: “Árbol de 6 a 15 metros. Con una capa amplia aparasolada, tronco delgado, desprovisto de espinas, corteza de color gris rugosa, ramas con abundantes lenticelas; hojas alternas binnipinadas con unas diez a treinta primas opuestas provistas de gran número de folíolos lineales apretados y pequeños; inflorescencia en capítulos globosos; vaina comprimida de color pardo ferruginoso con siete a catorce semillas de 10-21 cm de longitud, 1-5 cm de ancho. Es una planta heliófila frecuente en la sabana, en bordes de selva, en los llanos Orientales (Boyacá-Meta), Vichada y Amazonas” (García-Barriga, 1992: 413).

Los reportes anteriores nos están indicando caracterizaciones botánicas del yopo, pero así mismo, la amplia distribución de su uso en el continente americano, la cual, según Domínguez (1985), responde a la movilidad de distintos grupos a través del río Negro que luego pasaron por el canal Casiquiare, descendiendo paulatinamente al Orinoco, donde residieron por largos años hasta alcanzar las bocas del mismo, pasando a la costa de Venezuela y de ahí a las Antillas, donde se convirtieron en los Taínos encontrados por Colón.

Al ser extensa su distribución, lo son también los nombres con los que se le conoce. Por ejemplo, en la zona del Orinoco es conocido como curupa y niopo, en los llanos y el Guaviare como yopo, ñopa y yupa, en el Amazonas es conocido como parica, en el Perú como huilca o vilca, y en Argentina, Bolivia y Chile como sebil o cevil. Para las Antillas, en especial para la antigua isla de La Española, el término cohoba ha sido usado indistintamente para referirse al yopo y al tabaco, confusión que, como lo expresó el sociólogo cubano Fernando Ortiz, nació “de que unos y otros debieron ser aspirados por las narices, bien juntos o separadamente...” (Ortiz, 1940: 199); sin embargo, por la similitud reseñada entre la manera como los Taínos tomaban el yopo con la de otras culturas de América, el botánico estadounidense Safford (citado en Ortiz, 1940) consideró más apropiado relacionar el término cohoba con el yopo que con el tabaco.

EL YOPO: UN ÁRBOL MOCOSO Y DORMILÓN

La palabra *Dopnae*, que quiere decir árbol de yopo, está conformada por el sufijo *nae* que significa árbol, y *dop* que quiere decir

yopo, pero también, conocimiento de cosas buenas y malas, esfuerzo y sufrimiento para aprender. Así mismo, la palabra dop está presente en todos los demás vocablos que se refieren a las partes de las que se compone el árbol. Dopdalt hace referencia a una rama del árbol; dopuaf significa hojas de yopo; dopnaetathit es la raíz del árbol de yopo; la palabra dopfu hace referencia a las semillas; la flor del yopo es doptal, y especificando su color se dice doptalphoe (flor blanca del yopo); el fruto se nombra solo con la palabra dop; para hablar de la cáscara del yopo se emplea la palabra dopbok y dopbelin quiere decir el polvo que sale de las semillas de yopo.

Cuando en guayabero se nombra el fruto del yopo, advertimos que no se agrega otra palabra diferente para su especificación, sino que por el contrario, se utiliza la misma palabra dop, que como veíamos, refiere la idea global del árbol de yopo. Podríamos pensar que todo el árbol se designa con relación a la parte que se utiliza, en este caso el fruto, dop. El fruto es un elemento importante que permite distinguir el árbol de yopo de otros árboles, e incluso reconocerlo entre cualquier otra mimosácea cuyos frutos son muy parecidos. La razón de este singular reconocimiento nos condujo, tal como lo planteó Arsenio -cuñado de Ángel-, al espacio mítico, debido a que estas alargadas formas cafés que tiene el árbol como fruto retoman una versión del mito genésico del yopo, en el cual uno de los personajes que primero sorbió el polvo expulsó grandes cantidades de mocos, -lo cual siempre sucede al aspirar el polvo- que más tarde se representarían en los frutos del árbol: "...después se sintió borracho y empezó a vomitar porque tomo demasiado [yopo] y es muy fuerte. Vomitaba y se revolcaba en el piso, por la nariz le salieron mocos que al caer al piso se volvieron semillas. En un día los árboles de yopo crecieron" (Mito guayabero de origen de yopo. Enrique Gómez, La Sal-Meta. Diciembre de 2000. Recopilado por Salima Cure).

En este apartado del mito está clara la relación entre los mocos que caen al suelo y la formación de semillas gestoras de nuevos árboles². En una ocasión, cuando charlábamos con Arsenio sobre la

² Con relación a sustancias excretoras que son creadoras de algo, Lévi-Strauss analiza unos interesantes ejemplos. En *La Alfarera Celosa* (1986: 85) presenta un mito tacana que trata de la destrucción de una población y a la vez del nacimiento de otra a partir de la defecación de un perezoso en venganza con unos niños. En *El hombre desnudo, Mitológicas IV* (1981: 223), se refiere a un mito Klallam en donde de las mucosidades de una mujer caídas al suelo nació un niño que creció rápido y siempre estuvo exento de peligros.

forma que tienen los frutos, él me sugería que estos eran los mocos³ de los primeros hombres que sorbieron yopo, y que por tal razón son largos, medio amorfos, y cuelgan del árbol como los mocos de la nariz.

Otro significativo componente que hace posible diferenciar el yopo de otros árboles, son las pequeñas hojas agrupadas de dos en dos (binnipinadas) y dormilonas cuando se les toca. Estas son sumamente importantes, no sólo por su carácter relevante dentro del reconocimiento botánico, sino por la relación que se puede entablar entre las hojas que duermen y el estado que produce el sorber yopo que -en palabras de don Jaime Castro- evidencian el adormecimiento del estado presente, para lograr despertar en otro tiempo e instante. Aún más, dos cosas pueden asimismo considerarse: primero, que en algunas ocasiones la hoja, cuando el árbol no está en fructificación, reemplaza la semilla para elaborar el polvo enteógeno; y, ya que hablamos de sueños, podríamos mencionar rápidamente que éstos son de mucha importancia en la vida de los Guayabero. Don Jaime Castro y su hijo Ángel me comentaban cómo a través de los sueños, ellos pueden predecir el desarrollo de situaciones venideras, y así mismo conocer de la llegada o del carácter de personas no vistas antes; efectos que también fueron relacionados por don Jaime y Arsenio con el consumo de yopo.

HACIENDO YOPO

Según me comentaba Ángel, cuando se van a coger frutos de yopo, el hombre debe pedir primero permiso al espíritu que habita el árbol⁴, ya que de lo contrario, afectaría al árbol de manera que éste no volvería a producir fruto. Hay que considerar que esta tradición sólo es asumida por los más ancianos, pues muchos jóvenes ya ni siquiera utilizan el yopo. Después de haber obtenido la aprobación del espíritu de la planta, el proceso continúa.

³ Dentro de los Yanomamo, los mocos producidos por la inhalación de yopo son interpretados como excrementos de los hekuras -espíritus que ayudan al chamán- que están actuando en la curación (Lizot, 1992: 121).

⁴ Entre los Piaroa existe un hombre, el *Yuwawaruwa*, quien es el preparador y dueño del yopo. Dueño y preparador de un producto que, tal como lo sugieren Anduze (1974) y Ortiz (1986), es de difícil acceso ya que solo se obtienen una vez al año. "Tanto el yopo como la miel son valorados [por los Piaroa] por sus calidades propias y por su escasez relativa, ya que solo se obtienen durante la estación seca" (Ortiz, 1986: 89).

Primero que todo se cogen las vainas o frutos según la cantidad que se quiera preparar; se abren por la mitad y se extraen las redondas semillas, quitándole de antemano una pequeña piel vegetal de color amarillo. Una vez se han sacado las semillas, se alista la candela y mientras tanto en una piedra se van macerando. Luego se pone la piedra en la candela y continúa el mismo proceso hasta que salga toda el agua de las semillas. Después de unos 10 minutos, la piedra se aísla del fuego y la mezcla se sigue machacando hasta que se vuelva una masa verde. Paralelamente, una batata recolectada en la chagra es puesta al fuego, y su uso, refería Ángel, es para darle buen olor al polvo final. Cuando la sacan del fuego, le quitan la cáscara y con un cuchillo le extraen su interior, teniendo en cuenta que sea la misma cantidad de la que hay de yopo. La pulpa de la batata la van mezclando poco a poco al yopo hasta hacer de nuevo una masita, a la que se le añadirá polvo de una concha de laguna (*Anadontites sp*) puesta con anterioridad al fuego. Esta concha es un elemento simbólicamente interesante, debido a que su forma se asemeja a la vagina y, con relación a esto, algunos investigadores como Garzón (1986) han explicado la prohibición de consumo para la mujer. Dejaremos este punto para más adelante, dado que nos remite a un mito guayabero sobre el origen del yopo que examinaremos después.

Luego de amasar un poco la mezcla, y antes de colocarla al fuego por última vez, el preparador debe olerlo para saber que el yopo está en su punto, el olor debe ser amargo (dop xasaxanek) y fuerte, sólo así se tendrá un buen resultado. El polvo fino de color verde-grisáceo que resulta de la última puesta al fuego se envasa en un frasco de vidrio o de plástico, que ha remplazado al antiguo envase de caracol. Para consumirlo, los hombres sacan un poco de polvo del frasco, lo colocan en la palma de su mano y a través de un aparato en forma de Y -antiguamente diseñado con huesos de garza y brea- actualmente elaborado con palillos de colombina e hilo, los hombres -nunca las mujeres- comparten el mismo inhalador para aspirar el polvo. En algunas ocasiones se mastica la corteza de yagé (*Banisteriopsis caapi*) antes de soplar yopo para que el efecto sea mejor. Al parecer, la costumbre de elaborar el inhalador con huesos de garza y brea no ha desaparecido del todo; lo que pasa es que a veces no se encuentra el ave para cazar o no se tiene el tiempo necesario para su elaboración, pues luego de cazar la garza, ésta se debe dejar unos días debajo del techo de la casa para

que el cucaracho (sin precisar) se coma la carne y así poder limpiar los huesos.

De acuerdo con lo expresado por don Jaime Castro y Ángel, el polvo de yopo es bastante fuerte⁵, tanto así que si una persona sin preparación llega a consumirlo puede caer al suelo simulando casi un desmayo⁶. Recordemos que Dop es palabra que significa esfuerzo y sufrimiento para aprender, por eso es necesario conocerlo y saberlo manejar con especial cuidado. Ya cuando se tiene práctica para controlarlo, para sortear y entender las visiones -dice don Jaime Castro- el efecto es muy bueno y hace sentir a la gente mucho mejor. Además permite ver en la memoria, qué personas o situaciones van a llegar, qué enfermedad se padece o qué males van

⁵ Con las semillas de yopo traídas de campo, se intentó realizar un estudio fitoquímico que permitiera conocer los componentes químicos del yopo. Aunque dicho análisis no pudo terminarse, el profesor Luis Enrique Cuca del Departamento de Química de la Universidad Nacional me colaboró en la búsqueda bibliográfica de dicha información. Desde el análisis fitoquímico se han establecido los siguientes componentes en las semillas de Yopo (*Piptadenia peregrina*): N.N dimetilriptamina (DMT) -alcaloide que solamente es activo si se inyecta o se inhala-, bufotenina (5-hidroxidimetilriptamina) -compuesto que también se ha encontrado en las secreciones del sapo *Bufo* sp-, óxido de bufotenina, óxido de N.N. dimetilriptamina, serotonina, triptofano y B-Carbolino (Schultes en Furst, 1994: 258). Dichos compuestos relacionan algunos efectos que varían de persona a persona según el organismo: alucinaciones auditivas y policrómicas (colores muy brillantes) similares a las que se producen con el LSD 25 pero tal vez con más duración, psicosis, cianosis -problemas de circulación, respiración ansiosa, parestesia -alteración del sistema nervioso central-, midriasis -dilatación excesiva de las pupilas-, nistagmus, alteraciones muy marcadas de lapso de tiempo, percepción con tendencia al automatismo mucho mayor que el provocado por la mescalina, agrandamiento en la percepción del tamaño, abundante salivación y convulsiones.

⁶Chagnon relata para los Yanomamo del Brasil los siguientes efectos: "El que recibe la sustancia gime, tose, escupe, se suena y usualmente sacude su cabeza excitadamente con sus manos. Normalmente se usa un soplido de yopo en cada fosa, a veces dos soplos, y continuamente están soplando para mantener el efecto. Sus ojos se ponen acuosos y se les congestiona la nariz, de tal manera que grandes tiras de mocos verdes empiezan a gotear de cada fosa, algunas veces se pueden sentir náuseas. Después de unos pocos minutos enfocar la mirada se vuelve difícil, se ven destellos de luz, así mismo las rodillas se debilitan y se dilatan las pupilas. Rápidamente, el espíritu del Hekura se ve danzando en el cielo y en las cimas de las montañas, este se pavonea rítmicamente hasta que se introduce en el pecho del que se ha enyopado. El hombre se conecta de tal manera con el espíritu que empieza a cantar y a bailar rítmicamente, al mismo tiempo el espíritu empieza a controlar todos sus órganos y eso lo convierte en un arma para sus enemigos" (Chagnon, 1992: 54).

a acontecer. En resumen, como bien lo expresó Arsenio: “el yopo permite al payé y a otros hombres con experiencia estudiar la vida en muchos tiempos”. También puede hacer que el pensamiento viaje bajo otra forma, bien sea como pájaro, como jaguar o como pez, dependiendo de la postura corporal y el movimiento que asuma la persona, para lograr un mejor desplazamiento y un eficaz contacto con otros seres.

En *El origen de las maneras de mesa*, Lévi-Strauss (1971: 104-105) analiza un mito tukuna, en el cual, una mariposa -considerada en el Trapecio Amazónico como un animal malvado, especialmente las del género morpho- ayuda a una mujer perdida a encontrar su camino de vuelta. Para Lévi-Strauss, la inversión del valor semántico que sufre la mariposa podría estar asociado con el empleo ritual de narcóticos tomados en forma de polvo, que permite al chamán entablar una relación amistosa con el espíritu de la mariposa, intimidarla ó neutralizarla hasta convertir su fuerza negativa en positiva. Esta hipótesis la refuerza el hecho de que en bandejas tukunas utilizadas para pulverizar las semillas de yopo (*Piptadenia peregrina*), el diseño de libélulas y mariposas es frecuente (1971: 104-105).

Otro ejemplo de viaje con la mente bajo los efectos del yopo me lo contó el profesor Eudocio Becerra cuando lo aspiró en el Brasil con indígenas Yanomamo. Dice él que apenas tomó el polvo, sintió un fogonazo en la frente y un nublamiento visual; no podía ver que sucedía en ese momento, pero sí lograba visualizar perfectamente el lugar que tenía en mente. Fue así como, simulando el movimiento de un jaguar, logró llegar hasta el Encanto, su comunidad de origen, en la Amazonía colombiana.

Eudocio, al igual que Don Jaime y Ángel, reiteró que el yopo es un enteógeno sumamente poderoso y difícil de controlar. Doy bastante énfasis a este punto, pues según Ángel la mujer no puede tomar yopo porque no resistiría tanta fuerza. ¿Será sólo cuestión de fortaleza, o existe algo más allá en la exclusividad masculina de éste enteógeno? La manera como voy a abordar la pregunta incluye la subdivisión en dos temas, concha de caracol y restricción para la mujer, donde se involucrará la revisión de mitos guayaberos y de otras etnias que, al igual que estos, usan o han usado el yopo. Luego, finalizaré con la revisión de dos importantes asuntos, el incesto y las aves, relacionados en los mitos de yopo tanto por los guayabero como por otros grupos indígenas.

CONCHA DE CARACOL

“... Y después, Juimit había mandado a una mujer a hacer una olla de barro para cocinar, y ella estaba agachada trabajando. Y otro preguntó a Juimit ¿cómo preparamos Yopo? Juimit le dijo: vaya coja esa “cosa” de la mujer por detrás, y con eso ponemos a enfuertar. Y así enfuertaron. Así comenzaron a usar yopo. Y por eso, sólo lo pueden “sorber” los hombres, la mujer no puede” (Mito guayabero de Origen del yopo. Garzón, 1986: 114-115).

Habíamos anotado, cuando hablábamos de la preparación del yopo, la importancia simbólica que tiene la concha que se mezcla al polvo. Incluso, en algunos grupos indígenas como los Piaroa (Anduze, 1974), los Desana (Reichel-Dolmatoff, 1986) y los Sikuni (Ortiz, 1986) la concha se utiliza también para guardar la mezcla, siendo al mismo tiempo contenido y contenedor.

La concha (*Anodentitis sp*), más allá de su papel catalizador para que el polvo de yopo no afecte la nariz, posee un valor muy importante en el plano simbólico que, como veremos en la siguiente exploración hecha por Eliade, trasciende distintas culturas del mundo. Según Eliade (1994: 140), entre los Aztecas el caracol simboliza la concepción, el embarazo y el parto, debido a que la manera como el animal marino sale de su concha es similar a la forma como el hombre nace del vientre de su madre. Así mismo, las conchas y las perlas tienen influencia sobre las cosechas; por ejemplo en la India los sacerdotes tocan las conchas al comienzo de las siembras para procurarse buenas cosechas (Eliade, 1994: 141). En algunas tribus algonquinas de norte América el neófito en su rito de iniciación es golpeado con una concha ya que ésta simboliza el principio de la fuente de vida (Eliade, 1994: 141). Por su parte, chinos, hindúes, africanos y algunos grupos indígenas americanos asocian el poder de la concha con ritos funerarios para procurar al difunto un nuevo nacimiento (Eliade, 1994:143-147).

Lo anterior nos señala que en distintos espacios de acción de diferentes culturas, la concha de caracol está asociada al nacimiento, al principio de la vida, a la entrada a un nuevo estado. Así mismo, puntualiza Eliade más adelante, las ostras, conchas marinas, caracoles y perlas son solidarias de las cosmologías acuáticas y del simbolismo sexual. Son elementos que en distintas culturas tienen poderes sagrados concentrados en el agua, la luna y la mujer; ésta última en especial, por la semejanza en la forma que hay entre la

concha y los órganos genitales femeninos. Es tan notable su analogía -resalta Eliade- que en algunas ocasiones se describe la vagina en los mismos términos con que se designan a ciertos moluscos bivalvos, por ejemplo la designación danesa de ostra es *kudefisk* que quiere decir “vulva” (Eliade, 1994:137-138). En el Japón y la India esta analogía también existe, por tal razón las mujeres llevan sobre su piel ostras y conchas marinas para estimular los efectos de la matriz. En Chipre se consagraban conchas a Afrodita, pues de una concha marina ella nació (Eliade, 1994:139).

Retomando el mito de yopo guayabero presentado al principio, vemos allí que está explícita la relación entre el órgano sexual femenino (la vagina) y la prohibición de sorber yopo; esto es notorio sobretodo en la referencia a “enfuestar yopo” con la “cosa” de la mujer. Evidentemente, cuando se habla de la “cosa” de la mujer, se está hablando de su vagina. En el mito, la “cosa” de la mujer simboliza la concha de laguna que se mezcla al polvo de yopo, la cual, como ya se ha dicho, se asemeja al sexo femenino. La restricción de consumo que hay para la mujer, en este sentido, podría explicarse, como lo sugiere Garzón (com. pers.), acudiendo a la similitud existente entre la concha y la vagina, teniendo en cuenta que ello representaría una acción restringida entre los Guayabero de una mujer comiendo otra mujer -en este caso simbolizada por la concha. La concha sería una proyección icónica del órgano sexual femenino, y como veíamos en algunos grupos indígenas amazónicos, ésta es al mismo tiempo contenido y contenedor, ya que no sólo se usa para mezclar al yopo, sino que es el recipiente que contiene el poderoso polvo. Esta idea de la concha como representación de la vagina y como contenedora de la mezcla, nos remite a versiones de mitos genésicos del yopo donde está explícita esta relación. Veamos:

“Cuando no había yopo, sólo una persona, Nacherman, lo tomaba. El yerno Pakeman vivía lejos. Antes el cuerpo del yopo estaba en la vagina de la mujer como si estuviera en una botella. La mujer mezquinaba el yopo como si fuera comida...” (Mito guayabero de origen de yopo. Enrique Gómez, La Sal-Meta. Diciembre 2000. Recopilado por Salima Cure).

“El abuelo luna Juimit pidió yopo a la mujer que lo tenía guardado en su vagina. El abuelo le dijo dame yopo, quiero yopo.” (Mito guayabero de origen de yopo. Miguel Castro. Barrancón-Guaviare. Diciembre 2000. Recopilado por Salima Cure).

“La mujer de Tsamani escondía el yopo en la vagina y solo su esposo podía sorber y emborracharse” (Mito sikvani de origen de yopo. Ortiz, 1986: 65; 1985: 47-48).

Incluso, en el mismo mito Guayabero que presentábamos al principio, el yopo no sólo es custodiado en la vagina de una mujer, sino que es una mujer: “que al principio, cuando no comenzó el mundo, había una mujer pero bonita, gorda, joven, ella era Yopo...” (Mito guayabero de origen de yopo. Garzón, 1986: 114-115).

Evidentemente, el yopo aparece como un elemento de prioridad femenina en el plano mítico. Entonces ¿por qué la inversión en el plano cotidiano, donde a la mujer se le prohíbe aspirar el polvo?, y ¿por qué el yopo adquiere su significado en el espacio masculino?: “...Sólo lo pueden sorber los hombres.” Miremos estos y otros elementos simbólicos con más detalle dentro del siguiente apartado.

RESTRICCIÓN PARA LA MUJER

Retomando el punto anterior y considerando algunos mitos sikvani y guayabero, vemos que el yopo efectivamente era una mujer, en su defecto era una mujer quien lo custodiaba, afirmando de esta manera el dominio femenino sobre la planta. De la misma manera, está presente la figura de un familiar que, queriendo probar el yopo, comete una relación incestuosa con la mujer que lo posee: “Ella (yopo) tenía un hermano que se llamaba MATACHOEL. El hermano no quería a Yopo. Entonces la muchacha le dijo: Si usted quiere Yopo “hagamos” juntos. Pero haga poquito: porque si hace mucho, le hace daño. Pero ese muchacho estaba arrecho; y el hizo mucho, mucho. Entonces, él empezó después a sentir por las piernas y los brazos y lo cogió la borrachera. Vomitó, y le salió por la nariz el Yopo. Vomitó hasta que se murió completamente. No alentaba nada...” (Mito guayabero de origen de yopo. Garzón 1986: 114-115).

“...Su sobrino, gavián primito (*Falco Sparverius*)⁷, andaba con ganas de sorber yopo y le pidió permiso a Tsamani: -si sobrino, vaya a pedirselo pero meta apenitas, no sea que se acabe. Llegó donde la mujer y ella convino, lo primero que hizo fue peinarse los pelos del

⁷ No obstante los ejemplares del Instituto de Ciencias Naturales identifican este pájaro con el nombre científico de *Falco sparverius*, no se tiene total certeza por falta de un espécimen de referencia.

pubis para quitarse todos los animalitos que pican, avispas, alacranes, garrapatas e hizo un montoncito. Entonces copularon. El muchacho metió el pene con tal fuerza que rompió el frascado de yopo. Quedó completamente borracho y se fue dando tumbos, vomitando y regando las semillas de yopo por todos lados..." (Mito Sikuaní de origen de yopo. Ortiz, 1986: 65; 1985: 47-48).

Matachoel, al igual que gavilán primitivo, hace duro cuando introduce el pene dentro de la vagina, y de esta manera despoja a la mujer del yopo: "El muchacho metió el pene con fuerza, hasta que la mujer quedó limpia. Gavilán primitivo quedó con el pico manchado de yopo. Se escapó volando hacia el oriente, hasta el fin del mundo donde está colgado de una ramita. Donde el muchacho vomitó nació una rama de yopo; por eso ahora hay yopo" (Mito sikuaní de origen de yopo. Ortiz, 1982: 65).

Una vez los muchachos estuvieron borrachos, vomitaron las semillas y esparcieron por varios lugares el yopo que le extrajeron a la mujer y así lo pudieron tener otras personas, que sólo fueron hombres. Es clara la manera como el incesto marcó la ruptura de la posesión femenina del yopo y selló el comienzo del dominio masculino del mismo, ¿actuó el incesto como un acto de castigo y expropiación para las mujeres que lo cometieron?, ¿fue un vehículo necesario para otorgar el total dominio del yopo a los hombres?

Con respecto a la primera pregunta podemos argumentar con varios casos etnográficos la manera como las mujeres han sido despojadas o alejadas de varios elementos y conocimientos de poder. Para Gayle Rubin: "los documentos etnográficos están llenos de prácticas cuyo efecto es mantener a las mujeres en su sitio: cultos de hombres, iniciaciones secretas, conocimientos masculinos arcanos, etc." (Rubin en Lamas, 1996: 41).

Por ejemplo, en el mito chamacoco (Chaco) del origen de la mujer expuesto en "Lo crudo y lo Cocido" de Lévi-Strauss (1990: 154), un joven al excitarse con la vagina de su mamá, la violó y a cambio le otorgó un secreto masculino. La madre lo transmitió a las otras mujeres "no obstante que ellas deberían ignorarlo". Cuando los hombres se enteraron de que las mujeres sabían secretos propios de los hombres, las mataron a todas, excepto a una que logró escapar. Sin embargo, cuando se cansaron de hacer las labores femeninas, los hombres capturaron a la fugitiva y de sus pedazos crearon una nueva población de mujeres. Otro ejemplo es una versión tucano

del mito del Yuruparí, donde se narra cómo los hombres se apoderaron de las flautas del Yuruparí que antes tenían las mujeres: “Cuentan los hombres que el sol se indignó al ver que las mujeres reinaban en el mundo. El sol bajó a la selva y fecundó a una virgen, deslizándole jugos de hojas entre las piernas. Así nació Yuruparí. Yuruparí robó las flautas sagradas y las entregó a los hombres. Les enseñó a ocultarlas y a defenderlas y a celebrar fiestas rituales sin mujeres. Les contó, además, los secretos que debían transmitir al oído de sus hijos varones...” (Galeano, 1982: 10-11).

En un mito Tukuna referido por Lévi-Strauss en *De la miel a las cenizas* (1970: 210), es una mujer quien posee el conocimiento sobre todas las artes chamánicas para curar y matar. Dicha mujer, cuando fue vieja, pidió el favor a dos mujeres que le prepararan algo; al negarse éstas, la mujer decidió comer la pierna de una de ellas. Cuando el resto del pueblo se enteró, acordaron matarla, entonces un hombre le cortó el cuello; sin embargo, antes de morir, la mujer conjuró su sangre para que su alma entrará al cuerpo del homicida. Así fue como el poder chamánico pasó a estar en manos de los hombres.

Los anteriores relatos son buenos ejemplos del distanciamiento o pérdida que la mujer ha tenido de ciertos elementos y conocimientos de poder, prohibiciones que algunas veces son tomadas a manera de represalia contra ellas. Respecto a este asunto, Maurice Godelier, basado en un caso de estudio entre los Baruya, reconoce la articulación de la dominación masculina en lo simbólico y apunta lo siguiente: “esta separación de las mujeres de los principales medios de producción, destrucción (armas) y gobierno, se interpreta en el pensamiento Baruya como la consecuencia de una expropiación básica por parte de los hombres de los poderes creadores que antaño habían pertenecido a las mujeres” (Godelier en Lamas 1996: 342).

Ya veíamos entonces el caso de las flautas de Yuruparí, las mujeres asesinadas por conocer secretos masculinos y la mujer que tenía en un principio el arte de los poderes chamánicos. Estos casos etnográficos, y lo sugerido por Godelier, podrían servirnos para plantear una apropiación por parte de los hombres de un elemento que como el yopo era antes custodiado por la mujer. Ahora bien, si exploramos otro punto que está inscrito en el mito guayabero y en otros mitos, tenemos que, aunque la mujer era quien custodiaba el yopo, no era ella quien lo consumía, sino su

esposo y, posteriormente, a través de una relación incestuosa, su sobrino, su hermano y el resto de hombres. En este punto es útil considerar un mito yanomamo⁸ donde sólo un hombre podía sorber yopo, limitando el consumo a otros indígenas, y claro, a la mujer -a quien ni siquiera se nombra -: “Ihama-riwë conocía bien la planta del pararo. Siempre recogía las semillas y con ellas preparaba el yopo. Después se enyopaba. Era el único no-patabi (ser humano) que se enyopaba en aquel entonces.” (Mito yanomamo de origen de yopo. Lizot 1993: 201).

En mitos piaroa recogidos por Anduze (1974) y Ortiz (1986) aparecen algunas razones importantes que reafirmaban el uso masculino del yopo. En el mito “el hombre que le robó la mujer a otro” (Anduze 1974: 74-76), el hombre abandonado que se volvió chamán logra engañar a todos con su disfraz de mujer, salvo cuando consume yopo. ¿Por qué despierta sospechas al consumir yopo?, la repuesta nos conduce a considerar que dentro de los Piaroa el yopo es un elemento casi de exclusividad del chamán, o en su defecto de los hombres, del cual las mujeres no pueden hacer uso. Así, una mujer que aparece sorbiendo yopo, es motivo de desconcierto y sorpresa para todos los allí presentes, en especial para el chamán, ya que sólo un chamán es capaz de reconocer a otro sin importar que se encuentre disfrazado.

Respecto al mito “la primera fiesta de Buoko y Wajari” la única persona que puede organizar fiestas es el hombre que una vez ha sorbido yopo, tiene las mejores visiones sobre la reunión. Wajari, quien en este caso es el escogido para encaminar los preparativos de la fiesta, contesta a la admiración de su hermana sobre el éxito de la fiesta y sobre los deseos que tiene de aprender diciéndole que “las mujeres nunca pueden ver los preparativos ni a los Warami ó espíritus llamados a un ritual”. (Ortiz, 1986: 218). Las palabras de Wajari expresan una restricción absoluta para la mujer, ya que sugieren la incapacidad femenina de manejar y entender las imágenes o mensajes que pueden presentarse cuando se consume yopo.

Estos tres últimos mitos reconocen la exclusividad masculina del uso del yopo, mientras que en los que mirábamos al principio, la mujer aparece como la protectora del yopo. Ahora bien, venía

⁸ Entre los Yanomamo se restringe de tal manera el yopo a la mujer que -como lo plantea Lizot (1992: 121)- esta debe ser retirada en sesiones de trance del chamán producidas con yopo, debido a que el olor de su vagina podría espantar a los espíritus o hekura que llegan por petición del chamán.

insinuando el hecho de que aunque la mujer tenía el yopo, no era ella quien lo consumía, lo que nos conduce a presumir que el despojo del que es víctima la mujer se da en el plano del control para acceder al enteógeno. Miremos esto más despacio.

La mujer guardaba el yopo en su vagina, lugar apropiado para resguardar el polvo que sólo era tomado por su marido: “La mujer de Kuwai cargaba yopo en el sexo, y sólo él tomaba. ¿Dónde será que suerbe yopo Kuwai? Se preguntaba la gente” (Mito sikuaní de origen de yopo. Ortiz, 1982: 65).

Luego de descubrir donde se guardaba el yopo, un hermano, un sobrino y un yerno tuvieron relaciones incestuosas con la mujer que amparaba el enteógeno. Así, el yopo dejó de ser exclusividad de un solo hombre para ser de muchos otros, ya que al quedar su mujer sin yopo y la tierra regada de semillas, todos empezaron a hacer uso de éste. Al mismo tiempo que ese hombre pierde la exclusividad de consumir yopo, la mujer es alejada de dicho elemento, pues si ella lo volviese a tener, controlaría de nuevo el acceso a los demás; una vez la mujer pierde el control de disposición del yopo, nunca más se lo darán, ni le permitirán acercarse a él. Entonces la restricción que se da en términos de control y acceso a un elemento, pasa a ser la prohibición de acceder a otro nivel de conocimiento y esto se instaura como algo natural; así, “la mujer no toma yopo”, esa fue la respuesta que siempre me dieron. La naturalidad con la cual se asume el hecho de que la mujer no tome yopo, así como cualquier otro tipo de división en espacios femeninos⁹ y masculinos, se instaura, según Godelier (en Lamas 1996), mediante “la maquinaria de las instituciones”, las cuales “implican un proceso de afirmación de la identidad de género que vuelve evidentes todos los códigos y la información que de manera inconsciente los jóvenes han estado recibiendo a lo largo de sus vidas, y que los confirma como hombres o mujeres capaces de vivir en sociedad” (Godelier en Lamas, 1996: 341-342).

No sería entonces otro el motivo de risas y asombro de la mamá y las hermanas de Ángel, cuando les comentaba mi interés sobre el yopo, y cuando me veían cortando algunas ramitas del árbol para guardar en colección. Pasemos ahora a observar otros dos temas que aparecen esbozados en los mitos de yopo.

⁹ Para conocer plantas asociadas al espacio femenino dentro de los Guayabero, remitirse a Garzón, 1983 y 1986.

LA LUNA Y EL INCESTO

Como vimos en los mitos guayabero y sikuani, la mujer que “es” la que “guarda” el yopo, tiene relaciones incestuosas con un hermano, o con un sobrino, de las cuales nace el yopo, pues es sólo a partir de ese momento como otros indígenas -específicamente hombres- tienen acceso a la planta. El yopo es entonces producto de una relación incestuosa y eso lo hace un ser especial, un elemento altamente ritual y sagrado, dado que entre los Sikuani como entre los Guayabero están tabuizadas ese tipo de relaciones sexuales.

La luna, al igual que el yopo, es un ser que en variados mitos de diferentes grupos indígenas aparece íntimamente vinculado al incesto. Lévi-Strauss, en el volumen tercero de *Las Mitológicas* (1971: 34-35; 88-89), hace alusión al mito tukuna del incesto entre hermanos ó el origen de las manchas de la cara de la luna, en el cual la luna aparece como el hermano incestuoso que mantiene secretamente relaciones sexuales con su hermana, que es finalmente descubierto porque ésta le marca la cara con tintura negra (Genipa americana). Este mito es sumamente importante ya que opera -con algunas variaciones- entre distintos grupos indígenas de la Amazonía, convirtiendo la luna en un elemento simbólico panamazónicamente incestuoso.

Lizot, en su libro *El círculo de los fuegos*, (1992: 74) menciona un relato yanomamo donde cuenta que en tiempos míticos de los antepasados los jóvenes tenían relaciones incestuosas con sus hermanas, lo que generaba la desaparición del día y por consecuencia una profunda oscuridad donde reinaba la luna. Si detallamos la figura de la luna, ser que reina en la noche, vemos que es el mismo protagonista del mito panamazónico del incesto.

Dentro de la mitología desana, el acto incestuoso fue cometido por el sol y su hija (Reichel-Dolmatoff, 1986: 95). Cuenta el mito que el castigo recibido fue que desde ese día la mujer menstruara¹⁰; pero lo más interesante del asunto es ver la manera como la luna,

¹⁰ También el sonido de las flautas del Yurupari evoca el incesto, haciendo un llamado a los hombres a recordarlo y a no cometerlo. La explicación mítica de la relación del incesto y las flautas del Yuruparí, está relacionado con lo que el indígena colaborador de Reichel-Dolmatoff le contó sobre el hecho de que el único testigo del acto sexual prohibido fue un insecto “el ruega dios” que se convirtió en el primer humano en elaborar la primera flauta de Yuruparí para denunciar la trasgresión cometida por el sol y su hija (Reichel-Dolmatoff, 1986: 201-202).

ser que en este caso no comete el prohibido acto sexual, es quien aparece, en la mitología desana, como la figura incestuosa, tanto así que para los Desana el sol representa la fertilidad sublime y la luna la sexualidad carnal (Reichel-Dolmatoff 1986: 95). La luna -aunque no es la artífice del incesto- es asociada a este tipo de relaciones básicamente por dos razones: primero, porque no mostró arrepentimiento hacia la hija del sol, sino que, por el contrario, siguió seduciéndola; y, segundo, porque en las noches se le ve descender en forma de hombre para tener sexo con las mujeres de la comunidad (Reichel- Dolmatoff, 1986: 95). La luna recibió las marcas del incesto en su cara, las cuales son más evidentes cada mes durante tres días, debido a que en la mitología desana éstas son las costras de sangre que deja la hija del sol cada que vez que menstrúa: "...durante estos días [de menstruación] la mujer debe evitar todo contacto con los hombres y con objetos que contengan un principio masculino, dando así expresión al recuerdo del suceso mítico y a las prohibiciones que tuvo como consecuencia" (Reichel-Dolmatoff, 1986: 85).

Haciendo un paralelo entre las situaciones descritas del yopo y la luna, podríamos decir que así como la luna tiene marcado en su cara el tabú del incesto, el yopo es una figura especial que hunde sus raíces en una primigenia relación incestuosa. Más aún si consideramos que en un mito guayabero, la luna, quien es un abuelo, esparce las semillas de yopo por todas partes: "El abuelo luna Juimit pidió yopo a la mujer que lo tenía guardado en su vagina. El abuelo le dijo dame yopo, quiero yopo. Sólo le dieron poquito y con eso se cayó al piso, él estaba desnudo. Y vomitó y de ese vómito las semillas empezaron a brotar para tener hoy en día..." (Mito guayabero de origen del yopo. Miguel Castro. Barrancón-Guaviare. Diciembre de 2000. Recopilado por Salima Cure).

LAS AVES

Si pensamos en una relación aves-yopo, es bueno empezar señalando que la mayoría de los instrumentos utilizados en la preparación y consumo de yopo son elaborados a partir del cuerpo de distintas aves. Recordemos que el inhalador, mialth o siripu está comúnmente elaborado con huesos de distintas aves; por ejemplo, en la descripción de Rochereaux (citado en Perez de Barradas, 1957) sobre los Tunebo aparecen relacionados inhaladores hechos con

huesos de paujil (*Crax alector*). De la misma manera, en los relatos de Spruce (1996) sobre los Achagua, de Humboldt (1942) sobre los Otomas, de Ortiz (1986) sobre los Sikuaní y de Garzón (1986) sobre los Guayabero, aparecen los huesos de garza como el material con el cual se elabora dicho instrumento. Con respecto a los Guayabero, Ángel me explicó que la preferencia por los huesos de garza sobre los de cualquier ave se debe, entre otras cosas, a que su tamaño y anchura permite una dosis pequeña adecuada para mantener el control del polvo enteógeno.

Los Muisca, aunque no elaboraban sus inhaladores con huesos de ave, sí mantuvieron una equivalencia simbólica del instrumento de los Guahibos, ya que conservaron el poder de la garza al darle al inhalador de oro forma de ave¹¹. Aparte del inhalador, otros instrumentos usados para el consumo o preparación de yopo son hechos con partes de aves, el recipiente piaroa utilizado para guardar el yopo es la cabeza de un pájaro carpintero (*Chrysoptilus punctigula Boddaert*); el recipiente donde los tunebo y los muisca guardaban el yopo era el pico de un tucán (*Ramphastos* sp.), y el limpiador del inhalador piaroa es hecho con plumas de cótua (*Anhinga anhinga Linn*).

En un plano distinto a la función que distintas partes de aves puedan cumplir en la elaboración de instrumentos de yopo, podemos contemplar la relación aves-yopo en el plano mítico. En mitos cuiba, sikuaní y yanomamo las aves cumplen un papel importante en la dispersión de las semillas de yopo, en este caso se trata de un gavián, quien esparce el yopo, cuando después de haber soplado por primera vez, se siente mal, se enferma y vomita las semillas por todas partes.

Quizás el caso más notable de la relación aves-yopo aparece en el mito sikuaní de Kajúyali (Ortiz, 1985). Dicho personaje, al verse en dificultad para andar hasta su casa, sorbió yopo con el fin de transformar sus utensilios personales en aves que comunicaran el mensaje de ayuda a sus hermanos; del siripu creó el picura (*Piaya cayana Linn.*), ave que no puede transmitir el mensaje porque su canto no es claro, además es siempre un mal agüero cuando se está de cacería. Del envase de caracol donde es guardado el polvo creó el barsuito o siriri (*Tyranus melancholicus*) que tampoco tuvo

¹¹ Parte de los intercambios comerciales entre muisca y Guahibos, se vislumbra con estos dos inhaladores: uno en oro y otro en huesos de garza y palma; se exponen en el Museo del Oro de Bogotá.

exito. De la ceniza de la concha de caracol creó el kutubayo (*Momotus momota Linn.*), pajarito verde con copete azul que no pudo cumplir su misión. De la patena creó el zamuro (*Coragyps atratus Bechstein*), quien falló en el encargo. Y, finalmente, de la mochila creó el titiriji, ave que con su canto claro comunica a los familiares de Kajúyali que la esposa de Furnámali -Majunajunali- le había cortado la pierna en señal de venganza. Si recordamos el abuelo luna de un mito guayabero señalado antes, vemos cómo este personaje, una vez sopló yopo, convirtió en verdaderas aves a unos hombres-pájaros que se burlaron de él al verlo desnudo.

Ahora bien, si retomamos el mito piaroa del “hombre que le robó la mujer a otro”, vemos que son tres guacamayas (*Ara macao*) las que ayudan al hombre abandonado a regresar a su casa a través de un largo camino de preparación chamánica. El papel de las guacamayas es de orientación, de guía, una función y una actitud que también cumple el payé cuando ha ingerido enteógenos. Podríamos establecer una correspondencia entre la figura de las aves y la del payé en el sentido de que así como él encauza sus visiones y las de otros en sesiones de enteógenos, las aves advierten a los hombres la posición en que más o menos se encuentran cuando están extraviados. En el mar, por ejemplo, los pelícanos (*Pelecanus occidentalis Linn.*) son un buen indicador de la cercanía de la orilla. El cuervo (*Cyanolyca viridicyana*) y la golondrina (*Hirundo rustica Linn.*) anuncian, por su parte, el fin de la catástrofe, recordemos que en el relato bíblico del diluvio, Noé, una vez pasadas las lluvias, mandó a una golondrina a ver qué pasaba fuera del arca. Cuando ésta regresó con una rama de olivo en el pico, Noé supo que podían descender sin peligro en tierra firme.

Al respecto de esta facultad atribuida a las aves, Eurípides (en Dequerlor, 1980: 21) señaló que las aves son los mensajeros perfectos de los dioses debido a que su presencia siempre indica un mensaje oculto que el hombre intentará descubrir, y que el dios siempre entenderá puesto que conoce su lenguaje. Por eso es que Kajúyali, el personaje del mito sikuani, escoge las aves para contarle a su familia que se encuentra en apuros. Las aves, además de compartir con el payé la función de guía, están asociadas a la protección de los hombres y de sus cosas. Por ejemplo, en mitos Toba-Pilaga y Matakó sobre el origen de la mujer analizados por Lévi-Strauss en *Lo Crudo y lo Cocido* (1990: 155-156), un gavián y un

loro son los guardianes y custodios de las provisiones de los hombres mientras estos duermen.

Dequerlor (1980), basada en una revisión de la simbología de las aves, encuentra que estos animales no sólo transmiten mensajes a los hombres, también aportan las bebidas de la inmortalidad reservadas a los dioses. Un águila o un halcón, por ejemplo, son mencionados en la literatura védica como los que roban el soma divino y lo llevan a los hombres; Garuda, hombre-pájaro, rey del mundo volátil, montura de Visnú y dios de la trinidad hinduista se apodera de la amrita. En Grecia, las palomas (*Columbidae*) de Afrodita eran quienes nutrían a Zeus cuando era pequeño. Además, recordemos que el gavilán que aparece en los mitos sikuani, cuiba y yanomamo es el encargado de esparcir las semillas de yopo por todas partes. También en un mito cuiba (Ortiz, 1985), un loro (*Amazona festiva*) es el encargado de pedir las semillas de yopo cuando éstas se caían del árbol de los alimentos, convirtiéndose de esta manera, al igual que el gavilán, en el dueño donador de las semillas.

Aparte de este atributo de las aves, Dequerlor reconoce en diferentes culturas -chinos, hindúes, africanos, finlandeses, latinoamericanos- otra cualidad referida al nacimiento y la fertilidad, en cuanto a que el huevo simboliza el despertar de la humanidad y del cosmos. Por ejemplo, en la mitología china y japonesa, el cielo sale de la sustancia clara del huevo, y la tierra de los elementos más densos y groseros (Dequerlor, 1980: 35).

Retomando el punto de enlace entre el payé y las aves, Eliade dice que el pájaro y sus alas simbolizarían el inconmensurable deseo del payé por sacar su espíritu del cuerpo y viajar a otros lugares, siendo su vuelo “una especie de simultaneidad espacial gratificada por la inteligencia” (Eliade, 1995: 123). Las aves, como se ha señalado, son por demás animales altamente simbólicos, cuyo vuelo encauzado enuncia los más grandes deseos de expansión, libertad y conocimiento que siempre busca y experimenta el payé en sus estados de ensoñación enteogénica.

CONCLUSIÓN

La lectura de estos mitos de yopo, tanto guayabero como sikuani, cuiba, yanomamo y piaroa, permitió contemplar asuntos como la relación yopo-aves, el incesto, el uso de la concha y su simbología

y la exclusividad masculina del yopo, siendo sorprendente la semejanza en los mitos guayabero, sikuaní y cuiba de la inversión del control del yopo en el plano mítico-femenino a la dominación cotidiano-masculina. El examen de estos relatos míticos nos llevó a concluir que la mujer no perdió el yopo en términos del consumo, sino en el de su control. Vimos como la mujer nunca aparece aspirando el polvo, sino que desde el principio aparece como su protectora y custodiadora; mientras ella asumía dicho papel, ningún hombre distinto a su esposo podía hacer uso del yopo, ya que ni siquiera lo conocía. Entonces, cuando a través de una relación incestuosa, un hombre logra despojar del yopo a la mujer y esparcir las semillas por todas partes, otros hombres logran consumir el enteógeno y la mujer es alejada de dicho elemento. Una vez la mujer pierde el control de disposición del yopo, nunca más se lo darán, ni le permitirán acceder a él, pues si ella lo volviera a poseer, controlaría de nuevo el consumo del enteógeno. Por tanto, la restricción que se da en términos de control y acceso a un elemento como el yopo, pasa a ser la prohibición de acceder a otro nivel de conocimiento y manejo de mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anduze, Juan Pablo. 1974. *DEARUWA: los dueños de la selva*. Venezuela: Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales. Volumen XIII.
- Dequerlor, Christine. 1980. *Las aves mensajeras de los dioses*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Domínguez, Camilo. 1985. *Amazonía Colombiana, visión general*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Eliade, Mircea. 1994. *Imágenes y Símbolos*. Madrid: Taurus Ediciones.
- , 1995. *El vuelo mágico*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Furst t. Peter. 1994. *Alucinógenos y Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, Eduardo. 1997. *Memoria del Fuego I. Los Nacimientos*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo.

- García, Barriga Hernando. 1992. *Plantas útiles de Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Garzón, Cristina. 1983. *Aproximación al estudio de algunas plantas medicinales con énfasis en aquellas utilizadas como abortivos y anticonceptivos por la comunidad Guayabera del Barrancón, Guaviare*. Informe práctica de campo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito
- . 1986. *Aproximación etnobotánica en la comunidad Guayabera de Barrancón-Guaviare*. Tesis de Grado de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gilij, Felipe Salvador. 1965. *Ensayo de Historia Americana*. Traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar. Tomo I. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Humboldt de, Alejandro. 1942. *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804 por A. de Humboldt y A. Bonpland*. Tomo IV. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación Nacional.
- Lamas, Martha. 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *Le origini delle buone maniere a tavola. Mitologica* 3. Milano: Il Saggiatore.
- . 1990. *Il crudo e il cotto*. Milán: La Cultura, Nouva Serie.
- . 1970. *Dal miele alle ceneri*. Milano: Il Saggiatore.
- . 1986. *La Alfarera celosa*. España: Paidós Studio Básica.
- . 1981. *El hombre desnudo*. Mitológicas IV. México: Siglo veintiuno Editores.
- Lizot, Jacques. 1992. *El círculo de los fuegos vida y costumbres de los indios yanomami*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Lizot, Jacques, Luis Cocco & Juan Finkers. 1993. *Los pueblos indios en sus mitos. Yanomami*. Quito: Abya-yala.
- Ortiz, Francisco. 1986. *Estudio de cultura material y comercialización entre los grupos indígenas de los llanos orientales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.
- . 1985. "Etnobotánica y etnozología Guahibo, Sikuni y Cuiba". *Segunda Expedición Botánica*. Bogotá: Colciencias.

- , 1982. *Literatura Oral Sikuani*. Tunja: Publicaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnología de Colombia.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Volumen III. La Habana: Biblioteca de historia, filosofía y sociología. Heraldo Cristiano.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. *El jaguar y el chamán*. México: Siglo Veintiuno editores.
- , 1986. *Desana. Simbolismo de los Tukano del Vaupés*. Bogotá: Ed. Procultura.
- Spruce, Richard. 1996. *Notas de un Botánico en el Amazonas y en los Andes*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wasson, Gordon, hofmann, Albert & ruck, Carl. 1995. *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*. Santiago de Chile: Fondo de cultura Económica.