

ESTATUAS AGUSTINIANAS y posmodernismo maoísta

FRANZ FLÓREZ

Resumen

Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético, de Héctor Llanos, es un libro que interpreta, una vez más, la famosa estatuaria de ese pueblo clavado en las montañas del Huila. En este artículo, el autor examina la reseña que realiza el antropólogo Luis Guillermo Vasco de tal publicación y muestra las contradicciones en que cae en su afán por defender el indigenismo y a los indígenas frente a la racionalidad occidental y a las interpretaciones que desde el discurso moderno y posmoderno se elaboran de la estatuaria agustiniana.

Abstract

The Jaguar Shamans of San Agustín, *Genesis of a Mythopoetical Thought*, by Hector Llanos, is a book that interprets, once again, the famous statuary of the town nailed in the Huila mountains. In this article, the author examines the review by the anthropologist Luis Guillermo Vasco of the aforementioned publication, and shows the contradictions in which he falls in his effort to defend indigenism and indigenous people in front of western rationality, and to interpretations using modern and postmodern discourses of agustinian statuary.

Pero, a decir verdad, otra faceta de mi oficio me convenció de que usted no era un sacerdote.

-¿Y qué fue? -preguntó el ladrón, casi boquiabierto.

- Que usted atacó la razón -dijo el padre Brown-. Mala teología.

G. K. CHESTERTON, *La cruz azul*

De vez en cuando, aparece en la prensa la noticia de que se ha recuperado una estatua de San Agustín —no del santo, se entiende—, invariablemente, en alguna ciudad de Europa. Es la costumbre. Los romanos trasteaban estatuas de Grecia para decorar sus fincas de recreo y la *ciudad eterna*. Los ingleses, durante la fiebre imperial del siglo diecinueve, se llevaron estatuas y otro poco de finas chucherías egipcias a sus museos. Más recientemente, más de un millonario estadounidense debe estar comprando en remates las de Lenin, Marx y Trotsky, arrumadas a lo largo de —la ex— Europa del este.

Para mucha gente, esos venerables y gigantescos pisapapeles son testimonio del pasado. La historia en forma de piedra o bronce. Son recuerdos de la noche que ya pasó. Para otros, son una muestra palpable de la vanidad humana. Basta imaginar los rostros estupefactos de Ramses II, Octavio y Marx mirando en lo que se han transformado los imperios, la eternidad o el futuro que ellos soñaron.

Sin embargo, las estatuas, sacadas del lugar, la época y la gente que les dio sentido y les encontró significado pasan de ser venerables y veneradas representaciones de los demonios o dioses colectivos, a simples objetos de museo, en el mejor de los casos. Ya nadie las invoca. Nadie les pide favores. No representan la fuerza que mueve o mantiene estable al mundo. En consecuencia, a nadie le importa mucho saber con exactitud la historia de cada una. O, lo que es peor, quienes se llegan a interesar reciben por lo general una dosis de realismo histórico ingenuo. Y dice el guía: "Lenin I fue un faraón de Rusia. Durante su reinado, que va del 1918 al 1989 d. C., las vasijas se caracterizaron por su decoración... etcétera, etcétera". Y así.

Con las estatuas de San Agustín ocurre algo similar. Sólo que, a falta de testimonios escritos, la arqueología y la antropología tienen la palabra. Un monje del siglo dieciocho vio obispos representados en la piedra. En este siglo, la gente ha visto astronautas. Un texto del arqueólogo Héctor Llanos combina las dos visiones; para él,

en las estatuas hay “chamanes” –monjes aborígenes– que organizaron la “cultura de San Agustín” a partir de un “pensamiento mitopoético” –un saber no formal de los ciclos del cosmos–.

El veterano antropólogo y profesor de la Universidad Nacional de Colombia, Luis Guillermo Vasco, representante de Lewis Morgan en la tierra y de Mao en Bogotá, defensor de la autonomía indígena y padre de más de una tesis de grado sobresaliente, ha dicho que este libro (Héctor Llanos, editor, *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*, 1995), que interpreta –una vez más– la mundialmente famosa estatuaria de ese pueblo enclavado en las montañas al sur del departamento del Huila, es diferente a todo lo hecho hasta ahora. El texto en cuestión busca “desentrañar el sentido de las cosas de los indios en relación con su pensamiento”, y, con ello, “dejar atrás el etnocentrismo y el positivismo imperantes en la arqueología colombiana”. Con ese par de *ismos* lo único que se ha logrado, señala Vasco, es ocultar la “realidad” indígena prehispánica al colocarla “bajo un disfraz que nos agrada, que deja la ilusión de que el mundo aborigen es similar al nuestro, más aún, que constituye una parte de él, incorporándolo a nuestro discurso” (Vasco, 1993a: 189).

¿Y entonces, cuál es la *real* realidad indígena? Pues... a ver, sin el ánimo de tergiversar al extremo la propuesta de Llanos, podemos decir que es una combinación de la serenidad de Kwai Chang Caine y el concierto de Woodstock.

La visión indígena del mundo que habitan no se construiría a partir del *Pienso, luego existo*. Su conocimiento no se basaría en la experimentación y la corroboración de hipótesis. No apela a la técnica para transformar la naturaleza. Buscan el conocimiento interior para integrarse a ella. Una idea que podemos rastrear hasta el budismo zen, base del autocontrol sobre el que se desarrollan e interiorizan las rutinas de las artes marciales. Ese conocimiento al alcance de todos sería perfeccionado por los chamanes.

A través de la alteración de la conciencia con psicotrópicos los chamanes se harían uno con los ciclos del cosmos. Los ciclos del sol y la luna serían determinantes en la forma de concebir el espacio. A partir de los estados alterados de conciencia inducidos por plantas alucinógenas, análogo al experimentado durante el sueño, los chamanes encontrarían los fundamentos para organizar la cultura. Estos serían los mitos. *El pensamiento mitopoético*.

Sobre estos dos pilares estarían construidas las culturas indígenas

que sobreviven –kogis, uitotos, etcétera–. Esto explicaría su respeto solidario con la apropiación de la naturaleza que la razón moderna no ha comprendido, dedicada a explotar el entorno basada en “la razón como medida de todas las cosas”. Las estatuas de San Agustín no serían equivalentes a las de Nerón, Marx o Name Terán. Estas últimas representarían la disputa por un *saber-poder* que buscaba el dominio de los hombres y la naturaleza. Las primeras, en cambio, serían el producto de sociedades organizadas a partir del pensamiento mitopoético donde *el poder*, en palabras de Vasco (1993a: 190), “no funda ni explotación ni dominación, sino que va en el sentido del logro de intereses comunes”.

Y ahí está el por qué a un antiguo maoísta, es decir marxista, le atrae una historia –o prehistoria– antimaoísta, es decir, posmoderna, mejor dicho, antimarxista. Por indigenismo, es decir, por política. Las culturas aborígenes serían las únicas que habrían alcanzado la isla de Tomás Moro: *Utopía*. “Ni explotación, ni dominación”. Islas libres del espíritu capitalista. Pero, antes de seguir, ¿por qué la historia que crea Llanos puede ser considerada posmoderna?

Por el desencanto que se respira a lo largo del texto. Si algo puede caracterizar al posmodernismo más allá de sus raíces puramente estéticas –si es que semejante empresa es posible y acaso necesaria– es su afán por demostrar que el intento por hacer coincidir el devenir –la historia–, los anhelos del corazón humano –libertad, justicia, felicidad– y la razón occidental, en un gran relato –la Historia–, fracasó. Estaba sostenido por un muro que se derrumbó por su propio peso. El gran cambio único, inevitable y definitivo –la revolución– hizo el feo gesto de no cumplirse como estaba previsto –y donde se cumplió fue peor–. En cambio, la Historia que debería haberse cambiado, llegó a su fin o plena realización –se descubrió que la sociedad en la cual se desarrolla la libertad es por excelencia capitalista, liberal y democrática–, sentenciaron los más optimistas.

El *fantasma* que recorría a Europa –y agoniza en Cuba y en otras dictaduras de Asia– cayó noqueado en la lona ante el rechazo certero de la *mano invisible*. Cuando la esperanza se pierde la desilusión aparece. Y esa desilusión surge cuando los anhelos no se realizan, y si ello no ocurre es porque, dice uno, no son racionales. O la racionalidad que les dio sentido no era más que una *metáfora*. Lo real, por tanto, no vale la pena racionalizarlo al estilo occidental. Porque racional –aunque de discutible buen

gusto— es la *americanización* de lo político y lo cultural, alias, la modernización de la vida diaria. La vida virtual mediada por el consumismo. Y la modernización incluye el individualismo y la indiferencia en favor del *éxito* —palabra *sine qua non* del americanismo— personal.

Resultan innegables los serios vacíos de la razón occidental. Frente a la estéril pretensión de universalidad de la civilización occidental —incluyendo, desde luego, su mercado y las libertades democráticas limitadas por ese mercado— hay que oponer las identidades étnico-telúricas. El devastador espíritu hedonista y comercial debemos contrastarlo con el culto a la madre naturaleza. Se denuncia y confronta el eurocentrismo —liberal, democrático, capitalista, innovador por excelencia— con uno local, el etnocentrismo —comunitario, solidario, conservador por tradición—. Dicho de otra forma, hay que volver a lo sacro, a la memoria tradicional, a todo aquello no contaminado por el afán de la novedad y el perpetuo cambio. Ni el Chapulín Colorado ni Supermán ni Marx, sólo el pensamiento mitopoético podrá salvarnos de nosotros mismos.

Esta es, por supuesto, una caricaturización de la propuesta de Llanos. Es decir, la he llevado un poco al extremo. Lo preocupante no es eso. Lo preocupante es que no se ha necesitado mucho para lograrlo.

Y, a mi juicio, para infortunio de mis apreciados maestros, al poner como ejemplo la racionalidad mitopoética frente a la cartesiana, se llega a lo que Llanos y Vasco suponían haber evitado: “revestir al pensamiento indígena con los colores de las ideologías del pensamiento de occidente” (Vasco, 1993a: 189). Occidente, o sea nosotros, vemos o destacamos entonces sólo una parte de la “realidad” indígena a la luz de un dogma: el de la superioridad moral de los oprimidos. Además, resulta por lo menos sospechoso sostener a estas alturas que, después de tanta sangre y tanta tinta derramada, finalmente, los indios —antiguos, actuales— sí son impermeables a la civilización. O los indígenas. Que somos todos nosotros. Porque “indígena” se deriva del latín *inde*, “de allí”, “engendrado allí”. Vasco es un indígena de Medellín y Llanos de Tuluá —y el que esto escribe, de Tunja—. Por otra parte, el *etnocentrismo* no resulta patrimonio exclusivo de Occidente: los kogi insisten en tratarnos de *hermanitos menores* a quienes no vivimos en la Sierra Nevada.

Esta visión idealista no toma en cuenta individuos sino algo

por encima de ellos. Que los trasciende y engloba al mismo tiempo. Los determina. Les dice cómo vestirse —o no— y qué comer. A ese determinismo idealista el profesor Llanos lo llama la “cultura de San Agustín”. Y el antropólogo Vasco se lo celebra.

Y ese organicismo es radicalmente antimoderno. Y antimarxista. En el modernismo se asume —partiendo de Rousseau, por ejemplo— que el individuo busca desarrollarse a sí mismo y esto le lleva a emprender relaciones con los demás, relaciones basadas en la identificación consigo mismo. En el marxismo, las relaciones constituyen a hombres y mujeres cuya individualidad se daría simultáneamente con su carácter de seres sociales. La ética y la política que se constituyen a partir de cualquiera de estos enfoques, vienen a ser reflexiones —personales o colectivas— sobre los fundamentos de la libertad y su relación antagónica e interminable con el poder. El posmodernismo prehispánico —valga la contradicción— inaugurado por Llanos supone que ese predicamento es patrimonio de la historia de occidente basada en la razón cartesiana.

Las consecuencias de este deslinde están a la vista. En la reconstrucción del “proceso histórico prehispánico” de la llamada “cultura de San Agustín” la terminología de la teoría política es reemplazada por el lenguaje mitopoético. Y es muy significativo que ese aspecto no haya sido reseñado por el profesor Vasco. Porque ocurre que él mismo fue quien hizo un estudio sobre Lewis Morgan, autor en el que se basan los estudios de *cacicazgos* que el profesor Llanos asimila a la idea dieciochesca de *progreso*.

La “jerarquía social chamánica” que Llanos atribuye al “esplendor cultural de San Agustín”, es lo que Morgan hubiera llamado “barbarie” y Service “cacicazgo”. Para Llanos, “progreso” y “evolucionismo” es lo mismo. O sea, una “conceptualización de origen europeo que no corresponde con la realidad histórica americana prehispánica, en tanto no existe en la mentalidad cultural indígena” (Llanos, 1992: 207). Tomando en cuenta el estudio de Morgan hecho por Vasco (1994), esa visión resulta sesgada, interesada y superficial. La teoría evolucionista —dentro de la que adquieren significado los *cacicazgos*— se entiende como una teoría de la historia. En ella cada sociedad se desarrolla —cambia— a su propio ritmo. Y ese cambio es posible medirlo a partir de un esquema —salvajismo, barbarie, civilización; o bandas, tribus, *cacicazgos*, estados— que no tiene nada que ver con la noción de *progreso*. Esta última es una categoría moral que se refiere a todo

cambio social que ocurre en una dirección que aprobamos como la más conveniente.

Resulta paradójico que un autor como Vasco –seducido por un modelo de historia cambiante y materialista– apruebe la visión de Llanos –partidario de un modelo de “proceso histórico” organicista, funcional, estático e idealista–. ¿Por qué entonces la voz de apoyo? Porque este estudio sobre la “cultura de San Agustín” se convierte en otro argumento que esgrime Vasco en su compromiso político con el socialismo indígena. A Vasco no le llama la atención que todo el arsenal argumentativo de Llanos esté enfocado a reinventar la *estatuología*, que él mismo critica como una “versión sanagustiniana de la archiconocida “tiestología” (Vasco, 1993b: 195).

A mi juicio, Llanos le ha dado un aliento mitopoético a la estatuología que Vasco reprocha. No es gratuito que el libro de los “chamanes-jaguares” esté dedicado desde las portadas a ilustrar y teorizar sobre las estatuas de San Agustín y convierta en eufemismo el llamado “proceso histórico prehispánico”.

¿Cuál proceso? Lo que tenemos es un relato de culturas autocontenidas que se suceden unas a otras. Una de las cuales se organizaba a partir de una racionalidad “paraconsistente” y atemporal que se basaba en la predicción de los ciclos del sol y la luna. Un cambio climático no previsto por el pensamiento mitopoético explicaría por qué se dejaron de erigir estatuas en San Agustín. Para ambientar la época possanagustiniana se apela a la etnohistoria. Se proyecta hacia el pasado la “etnia de los yalcohes”, juicio que es apenas objetado por Vasco (1993a: 189) como heredero de Morgan. La discontinuidad en las “pautas de asentamiento” –concepto otrora central para Llanos, cuya falta de protagonismo es notoria en este texto– se explica como una “invasión Caribe”. Valga recordar que esa invasión no está sustentada por cálculos demográficos que nos indiquen en qué proporciones cambió la densidad y distribución poblacional con la llegada de los invasores.

El uso de cierta terminología no es gratuito. Decir “jefe chamánico” en lugar de “cacique” o “especialista religioso” es sustentar que, efectivamente, en ciertas sociedades no son aplicables nociones como las de “explotación” o “dominación”, es decir, relaciones asimétricas de poder y autoridad. ¿Esa sería la *real realidad* indígena? ¿La armonía social? ¿El eterno presente en donde se da el mejor de los mundos posibles?

Al responder afirmativamente la diferenciación social evidente en la “territorialidad” basada en la “jerarquización chamánica” adquiere toda su carga moral. No es injusta. El hecho de que algunos “jefes chamánicos” tuvieran más “importancia” que otros como lo “demuestra” la “monumentalidad de su tumba”, no nos indica que hubiera “explotación” del trabajo de otros.

Tal vez por aspectos como los comentados es que ni los discípulos de Llanos, ni tampoco los de Drennan pueden adelantar polémicas sobre la forma como cada grupo estudia ese “proceso histórico prehispánico”. Hay una indiferencia mutuamente correspondida entre ambos *bandos*. No siempre fue así. Sin embargo, una reseña no hizo verano (Drennan, 1986).

No estaría de más que se estuviera pendiente del abuso y tergiversaciones de que puede ser objeto la noción de la “jerarquía social chamánica” como ya ocurrió con la metodología de las “pautas de asentamiento” (Boada, 1990; Therrien, 1992). Es posible, además, que algún día se le baje el nivel de etnocentrismo y antimodernismo al modelo mitopoético y se viera si es equivalente a lo que otros arqueólogos denominan conocimiento esotérico, el cual ha sido visto como producto de alianzas con el exterior y base del poder del que surgen sociedades organizadas como cacicazgos. Se podría verificar si la estabilidad del modelo “chamánico” se vio afectada porque los conocimientos o artículos que sirven de símbolos de autoridad a las elites locales –los jefes chamanes–, se escaparon de su control y supervisión al depender de redes de alianzas ajenas a su radio político de acción o el territorio que dominaban (Earle, 1987: 298; Langebaek, 1996: 174-175; Gnecco, 1995, 1996).

Ese puede ser un fructífero intercambio de experiencias y puntos de vista arbitrados por la razón occidental y, eventualmente, animados por algo de sustancias psicoactivas que podrían incluir un buen ron o una cerveza bien helada. No dará los mismos efectos del yagé, pero es que tampoco pretendemos hacer chamanismo, si acaso, arqueología.

Referencias bibliográficas

- BOADA, ANA MARÍA. 1990. Reseña: “Pautas de asentamiento agustinianas en el noroccidente de Saladoblanco (Huila)”. En *Boletín Museo del Oro*. 29: 155-157. Bogotá.

- DRENNAN, ROBERT. 1986. Reseña: "Asentamientos prehispánicos en Quinchana, San Agustín". En *Boletín Museo del Oro*. 16: 79-81. Bogotá.
- EARLE, TIMOTHY. 1987. "Chieftdoms in archaeological and ethnohistorical perspective". En *Annual Reviews in Anthropology*. 16: 279-308.
- GNECCO, CRISTÓBAL. 1995. "Prácticas funerarias como expresiones políticas: una perspectiva desde el suroccidente de Colombia". En *Revista Colombiana de Antropología*. XXXII: 84-102. Bogotá.
- _____. 1996. "Relaciones de intercambio y bienes de elite entre los cacicazgos del suroccidente de Colombia". En C. Langebaek y F. Cárdenas (Editores). *Chieftains, power & trade: regional interaction in the Intermediate Area of the Americas*: 175-196. Universidad de los Andes. Bogotá.
- LANGENBAEK, CARL. 1996. *Noticias de caciques muy mayores*. 2ª edición revisada. Ediciones Uniandes-Editorial Universidad de Antioquia. Bogotá.
- LLANOS, HÉCTOR. 1992. "La naturaleza del sur del alto Magdalena como fundamento cultural prehispánico". En *Cespedesia*. 19 (62-63): 199-220. Cali.
- LLANOS, HÉCTOR (ED.). 1995. *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Talleres Cuatro y Cía. Bogotá.
- THERRIEN, MONIKA. 1992. Reseña: "Exploraciones arqueológicas en la cuenca media del río Bogotá". En *Revista Colombiana de Antropología*. XXIX: 247-250. Bogotá.
- VASCO, LUIS GUILLERMO. 1993a. Reseña: "Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético". En *Boletín Museo del Oro*. 34-35: 189-192. Bogotá.
- _____. 1993b. Reseña: "San Agustín: arte, estructura y arqueología". En *Boletín Museo del Oro*. 34-35: 193-195. Bogotá.
- _____. 1994. *Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio*. Editorial Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.