



Las estructuras de pensamiento dual en el ámbito de las sociedades indígenas de los andes orientales*

ROBERTO LERAS PÉREZ

MUSEO DEL ORO

Página anterior:

Pieza de orfebrería muisca, de carácter votivo, con características duales: en un cercado de cacique la figura principal tiene dos cabezas semejantes y un bastón igualmente bifurcado. Procede de Carmen de Carupa, Cundinamarca. 9.1 x 5.7 cm (MO 32.866). Fotografía de Jorge Mario Múnera.

Abstract: Cultures with a dualistic structure of thought have an overall idea of the world in which central roles are assigned to couples of opposite terms, including items that apparently are not related. This article gathers and analyses occurrences of dualistic thinking among the Chibcha or Arawak speaking societies of the Eastern Andes between the 9th and 16th centuries, present in cosmovision, myths of origin, nutrition, health and medicine, and social organization. In the eastern Andes men have the crucial role of keeping the original balance of the world. Four types of structures or configurations of dualism are deduced from the comparison of these societies and cultures, where they combine in different proportions.

En todas las manifestaciones culturales bien conocidas se ha con-
signado en mayor o menor grado el reconocimiento inevitable de
que el mundo real se presenta en parte como un fenómeno dual. A
lo largo de cientos de miles de años y en todos los rincones de los cinco
continentes los hombres han registrado la existencia de pares de opues-
tos evidentes en cada instante de la vida cotidiana: día y noche, masculi-
no y femenino, movimiento y quietud, vida y muerte. El dualismo del
mundo real se traduce en innumerables expresiones artísticas y
artesanales y, especialmente, en referencia a lo sexual ejerce una enorme
fascinación que podría calificarse como universal.

Sin embargo, hay expresiones culturales de lo dual que alcanzan una
dimensión mucho mayor. En ellas se trasciende el escueto registro de la
dualidad natural y se construye una concepción global del mundo en la
cual los papeles centrales los desempeñan parejas de opuestos; aquello
que no es dual en apariencia se explica por una dialéctica de pares e,
incluso, la estructura social misma llega a reflejar una forma de pensar
que se aferra inequívocamente al dualismo. Son éstas las que se conocen
como estructuras de pensamiento dual. Su existencia ha sido reconocida
por etnólogos y antropólogos en varias sociedades de América y se las ha
señalado como uno de los más característicos rasgos de las sociedades
andinas desde una remota antigüedad (Rostorowski, 1988).

* Ponencia presentada al Sim-
posio «Los chibchas de los
Andes Orientales», organiza-
do por el Museo del Oro en
el VI Congreso de Antropo-
logía en Colombia (Universi-
dad de los Andes, Bogotá, ju-
nio de 1992).

El dualismo en sus diversas manifestaciones ha sido reconocido y registrado por muchos investigadores dentro del ámbito de las sociedades de habla chibcha o arawak de la región de los Andes Orientales entre los siglos IX y XVI, así como entre sus descendientes, los grupos de indígenas o campesinos mestizos de la cordillera Oriental colombiana y la serranía de Mérida en Venezuela. Tales noticias han despertado enorme interés y sugieren la posibilidad de encontrar en particulares estructuras de pensamiento dual nuevas pruebas de un parentesco étnico y cultural muy profundo.

Por supuesto, alcanzar conclusiones sustentables en esta dirección requiere, de un estudio sistemático y extenso que hasta ahora no se ha iniciado. Es mi propósito abrir algunas posibles líneas de investigación y plantear sugerencias que puedan ser discutidas de aquí en adelante. Utilizando los valiosos datos proporcionados por años de investigación de muchos colegas se intentarán explicaciones y análisis en torno del dualismo visto a partir de varios aspectos de la cosmovisión. En este proceso he hecho caso omiso de los rígidos marcos cronológicos y geográficos en aras de un discurso más fluido y de una presentación más ágil de los datos y la interpretación. Cuando se profundice en este estudio será necesario retomar la rigurosidad en lo espacial y temporal para no perder de vista lo específico de cada pueblo y tiempo.

De cómo las parejas poblaron el mundo

Los mitos de creación contienen la primera expresión del dualismo; en aquellos que se han conservado de la región de los Andes Orientales es evidente que el principio del mundo y la humanidad, el crecimiento de los pueblos y el mantenimiento de la armonía están ligados a la lucha e interacción entre pares de opuestos complementarios.

Según el mito muisca un primer principio creador, Chiminigagua, que contenía en sí la luz, despeja las tinieblas mediante aves negras salidas de su seno por cuyos picos brotan destellos que iluminan el espacio (Zerda, 1947). La dialéctica de los opuestos, luz y oscuridad, es evidente en Chiminigagua (los destellos, las aves negras y las tinieblas). Otra deidad, Bachué y su hijo, surgida de la laguna de Iguaque, dan lugar al género humano antes de regresar en la forma de serpientes al agua de la cual salieron. Más adelante, otra divinidad o héroe mítico civilizador llamado Bochica da salida a las aguas que inundaban la sabana, enseña la agricultura y los tejidos y funda el culto al Sol, construyendo templos y santuarios; a él se opone su propia esposa, una malvada mujer llamada Huitaca que lanza sobre los muisca toda suerte de castigos (Zerda, 1947).

En toda la secuencia de deidades que contribuyen a la creación del mundo muisca se puede observar una clara oposición de pares. Cada principio fundamental, Chiminigagua (la luz), Bachué (principio femenino), Bochica (construcción), se desdobra en sí mismo y en su opuesto (oscuri-

dad, principio masculino, destrucción), y sólo así se inicia la dialéctica que lleva a la creación de las cosas. Parece como si ningún principio pudiese actuar sin la presencia de su opuesto y que sólo por la lucha de éstos se pudiera explicar el devenir.

Otros ejemplos de este género los hallamos algo más al norte entre los grupos u'wa o tunebos cuya mitología ha sido investigada por Ann Osborn (1985, 1990). El Aya, mito de la creación, relata cómo el mundo intermedio de los mortales fue creado a partir de "materiales y propiedades que pertenecen a las deidades de los mundos de arriba y de abajo" (Osborn 1990). La esencia o materia básica del Blanco (agua pura, alucinógeno, asexualidad) y del Rojo (fertilidad, sangre menstrual) fueron transportadas a escondidas de los mundos de arriba y abajo, por chamanes viajeros; de esta forma se crearon los mundos Amarillo y Azul y el mundo intermedio donde habita la humanidad.

Ser el resultado de esta síntesis de los mundos de arriba y abajo conlleva para los u'wa la obligación de mantener en su mundo intermedio el equilibrio entre los opuestos de esta contradicción original. De allí se deriva la obligación de cantar los mitos, organizarse en mitades opuestas, moverse por su territorio hacia arriba y hacia abajo, observar complejas normas de alimentación (Osborn, 1990), además de las concepciones fundamentales de la enfermedad y su cura que sobreviven entre los campesinos mestizos del Cocuy (Faust, 1990). Tal vez no hay en el ámbito de los Andes Orientales otro caso que sea tan claro en la expresión de lo dual como principio fundamental de la existencia: sin embargo estamos inclinados a creer que ello es producto de la ausencia de una documentación etnográfica adecuada como la que existe en el caso singular de los tunebos.

Entre los indígenas de la región de Mérida se documentó la creencia en un dios llamado Arco, cuyo nombre original pudo ser tal vez Ches (Clarac, 1985), dios de los páramos, cerros y piedras así como el arco iris. Este Arco, cuya bajada se celebraba entre los campesinos no hace mucho según lo reportó Salas (en Clarac, 1985), es, a la vez, el hermano-marido de Arca cuyo antiguo nombre pudo ser Icaque. Arca es diosa del agua, serpiente y personificación de la laguna de Urao, principal centro ceremonial de los Andes merideños. La unión de Arco y Arca da origen a otras lagunas de los Andes y a la humanidad.

Hay otras dos parejas de opuestos que guardan una importancia fundamental dentro del ámbito de la cordillera oriental: en primer lugar la pareja Sol-Luna y en segundo la pareja cerro-laguna. Ejemplos de la primera son abundantes como seres divinos cuya creación se remonta a los orígenes mismos del universo (Sue-Chía de los muiscas) o como representación de la luz y la oscuridad, el día y la noche. Entre los u'wa, el Sol, la Luna y las estrellas hacen parte de los mundos de arriba y abajo y conforman agrupaciones cuatripartitas relacionadas con las estaciones



Pequeño recipiente tairona en cerámica, con cuatro patas y dos cabezas zoomorfas opuestas. C977. Fotografía de Gérard Pestarque.

(Osborn, 1995). Aún cuando se trata del registro de un fenómeno natural es notable el grado de integración de las oposiciones en la mitología.

El segundo caso es más interesante y es, a la vez, más específicamente andino. Sin duda el mito merideño, en el cual Arco se personifica como un cerro y su hermana-esposa Arca como una laguna, es el que mejor expresa la concepción. Las lagunas son concebidas como elementos femeninos, úteros o receptáculos destinados a recibir en su seno la semilla masculina proveniente del Sol o de los cerros a través de las ofrendas entregadas por los hombres que, de esta manera, se convierten en parte activa de la interacción de los opuestos o mantenedores del equilibrio universal. Las lagunas sagradas de los muiscas, los picos sagrados de las Sierras Nevadas del Cocuy y de Mérida, la laguna de Urao y tantos otros cerros y lagunas de los Andes Orientales usados extensivamente como sitios de ofrenda (McBride, comunicación personal; Botiva, comunicación personal) testimonian la extensión de esta dualidad fundamental que dominó las prácticas religiosas.

De cómo mantener el equilibrio

Un aspecto fundamental de la cosmovisión de los Andes Orientales se refiere al papel que cumplen los hombres en el mantenimiento del equilibrio logrado cuando se crea el mundo. La expresión más evidente se encuentra en el mito del Aya (Osborn, 1995), que prescribe prácticas encaminadas a no alterar el equilibrio entre los mundos de arriba y abajo. Como consecuencia de esta concepción los hombres se convierten en agentes fundamentales que administran cuidadosamente una serie de recursos a los cuales se atribuyen orígenes y propiedades opuestas.

Todas las cosas importantes y útiles del mundo se clasifican en categorías opuestas que reflejan las propiedades del mundo del que proceden; animales y plantas de "arriba" y de "abajo" cosas "frías" y cosas "calientes". A su vez, los diferentes estados de las personas y de las cosas reflejan una mayor o menor preponderancia de uno de los principios opuestos; la enfermedad, para tomar solamente un ejemplo, será vista como un "exceso o falta de calor" (Faust, 1990).

Cuando las deidades han cumplido su trabajo creando la tierra, los animales, los hombres y otras cosas esenciales, abandonan el primer plano. Esto le permite a los hombres tener un control más directo sobre el mundo, ya que al manipular con cuidado los principios opuestos pueden lograr sus objetivos. Sin embargo, para hacerlo es indispensable conocer profundamente el equilibrio, los principios opuestos y las cosas que los contienen. Dicha sabiduría está codificada en los mitos y se puede acceder a ella, además, a través del consumo de drogas alucinógenas. Cuando esto se logra se pueden realizar diversos actos orientados a mantener el orden e impedir que la situación actual revierta a un estado inicial insatisfactorio (Osborn).

El sistema médico tradicional de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy descrito por Faust (1990) ilustra de manera perfecta la concepción dual presente en el concepto de enfermedad y la forma de manipularla. Este estudio es particularmente rico en información sobre aquello considerado "frío" y "caliente" y lo que, por tanto, puede causar bienestar o daño en determinadas circunstancias. El mismo Faust destaca el carácter altamente dialéctico del sistema en el cual algo muy "caliente" puede ocasionar una enfermedad "fría" a la persona. La complejidad del sistema es muy grande e incluye en el catálogo de los agentes malhechores o bienhechores al arco iris (pareja de macho y hembra), los picos de las montañas, las lagunas, plantas, animales y espíritus.

Desgraciadamente para otras regiones de los Andes Orientales las informaciones sobre medicina tradicional y concepciones de la enfermedad son más escasas. Clarac refiere documentos de archivo respecto a juicios adelantados contra mohanes "malos" en la Sierra Nevada de Mérida, lo cual hace suponer la existencia de su contrapartida comple-

mentaria, el mohán "bueno" (Clarac, 1985). De gran interés es la investigación de Rojas (1990) sobre la noción de persecución de mujeres por parte de "zánganos" en el ambiente rural de Mérida. La autora señala los casos de enfermedad atribuidos a "zánganos" y descubre una dualidad (zánganos terrenales y zánganos diabólicos) compuesta por entes con diferentes propiedades y efectos. Vale la pena recordar que en el artículo en el cual Clarac hace un análisis de las raíces prehispánicas andinas de las concepciones sobre la enfermedad (1986) resalta el carácter dual y el papel de la cura en el mantenimiento del equilibrio; no en balde el título habla de un "lugar entre dos polos donde actúa la cultura".

Las ofrendas nos presentan un riquísimo campo de estudio para el análisis de los mecanismos de mantenimiento del equilibrio. En el ámbito de los Andes Orientales estas prácticas estaban muy extendidas y se documentó su existencia entre los muiscas, laches y habitantes de los Andes de Mérida (Langebaek 1986); arqueológicamente se conocen ofrendas procedentes del territorio guane (Ardila, 1978) y, es muy posible, del chitarero. Las evidencias etnohistóricas sugieren que en todas estas áreas las ofrendas tenían un carácter similar, aún cuando las funciones específicas pudieron variar.

Normalmente atribuimos al enorme cúmulo de piezas metálicas de oro, tumbaga y cobre conocidas como tunjos muiscas una función específica y bastante simple. Estos objetos de ofrenda, manufacturados también en algodón, en los cuales se representan guerreros, chamanes, caciques, mujeres con bebés, hombres enmascarados, serpientes, jaguares, amén de un sinnúmero de otros objetos domésticos, escenas, cercados, sacrificios, etc. se colocaban en templos, cuevas o santuarios por parejas. También se han encontrado en contextos de vivienda (González y Boada, 1990), en tumbas, en lagunas y cerros (McBride, comunicación personal). Siguiendo la interpretación que los españoles dieron a esta costumbre (Langebaek, 1986) y que se ajusta mucho más al carácter de las rogativas en las religiones indoeuropeas que al de las ofrendas en las religiones americanas, de manera usual decimos que tales objetos se depositaban para pedir favores a las diferentes divinidades y lo que se pedía era aquello representado.

Sin embargo, es probable que el significado de la ofrenda de los tunjos muiscas no fuera tan simple. Nuestra teoría actual no explica, por ejemplo, por qué siempre debían ofrecerse por pares (Zerda, 1947), ni tampoco hemos logrado interpretar, con base en ella, la presencia en conjuntos conocidos de ciertas representaciones recurrentes como gavias, bastones, etc. (Londoño 1986). Es bien probable que el sistema de ofrendas fuera, en realidad, mucho más complejo y sería del todo coherente con lo que sabemos de la mitología muisca si éste fuera parte de los mecanismos utilizados por los hombres para mantener el equilibrio del mundo.

Cabe la posibilidad de que cada representación encarnara *propiedades* diferentes dentro de un sistema dual de opuestos codificado en la

mitología; las ofrendas de los diferentes tipos de tunjos tendrían la función de agregar tal o cual *principio* a sitios específicos de la tierra, de los templos, de las lagunas o, incluso de las viviendas (tal y como parece desprenderse de la localización de los tunjos excavados por González y Boada, 1990). Estos sitios (picos, lagunas, este, oeste, etc.) a su vez encarnarían un determinado principio y la agregación de los tunjos serviría para restaurar un equilibrio alterado. Dentro del sistema sería importante no sólo lo ofrendado sino, también, el sitio donde se ofrendaba y el momento en que se hacía; de allí que sólo los jeques, conocedores de la mitología, del equilibrio y de la forma de mantenerlo, pudieran hacer las ofrendas previa una ceremonia de adivinación (Langebaek, 1986).

En el artículo "Comer y ser comido", Osborn (1990) describió las costumbres alimenticias entre los u'wa en términos del mantenimiento del equilibrio entre los principios de los mundos opuestos de abajo y arriba. En cada una de las cuatro estaciones del calendario u'wa, en cada una de las zonas altitudinales por las cuales se desplazan y a cada uno de los grupos en que se divide la etnia le corresponden determinados alimentos que contienen principios los cuales equilibran aquellos que tiene el individuo según su particular situación existencial y el mundo según la estación cosmológica donde se encuentra. Todo el sistema está detalladamente codificado en los mitos del Aya, el Reowa y otros que narran las cuatro etapas de la creación.

Como es en los otros mundos será en éste

La dualidad del cosmos en cuyo equilibrio interviene activamente el hombre se refleja también en la organización sociopolítica y en el patrón de asentamiento espacial. La sociedad reproduce los componentes opuestos y complementarios de los mundos que dieron origen al mundo de los hombres; en ella también deberán mantenerse partes, a la vez independientes y unidas, cuya existencia se fundamenta en los mismos principios y, por ende, en la mitología. Las sociedades con organización política dual han sido reportadas para gran parte de América, desde los Andes Centrales (Rostorowski, 1988), pasando por el sur de Colombia (Gómez del Corral, 1985), Centroamérica (Chapman, 1960) hasta la costa Pacífica de América del Norte (Harris 1982). Este tipo de estructura ha sido claramente reconocida para los grupos u'wa (Osborn, 1985) y se ha sugerido para los muiscas (Londoño, 1985, 1986).

Lo fundamental en este tipo de estructuras es la existencia de aldeas compuestas por subdivisiones que no podrían existir por sí solas. Cada parte tiene sus propios linajes, jefes políticos y territorio, pero no conforma una unidad que pueda, bajo condiciones normales, gobernarse independientemente, producir, distribuir y consumir con autonomía y representarse por sí sola frente al resto de la etnia. Las partes son, con frecuencia, asimétricas; una de ellas es la mayor y preeminente mientras que la otra es menor y sujeta en muchos aspectos.

Desde cuando Broadbent (1964) sacó a la luz la existencia de partes, parcialidades o capitanías entre los muisca, la discusión sobre este aspecto de su organización sociopolítica se ha enriquecido enormemente con los aportes de Roza Gauta (1978), Villamarín y Villamarín (1981), Langebaek (1987) y Londoño (1985, 1986). Hoy está claro que los pueblos muisca estaban compuestos por unidades menores que recibieron diferentes nombres a lo largo de la colonia, pero cuyas denominaciones indígenas parecen haber sido *uta* y *sybyn*. La *sybyn* parece haber sido una capitanía mayor y la *uta* una menor cuyo capitán estaba sujeto al de la *sybyn*. Varios de los documentos citados (Langebaek 1987, Londoño 1985, 1986) mencionan capitanías mayores y menores por pares y pueblos compuestos por uno o dos de estos pares (cuatripartición).

Los datos de archivo, por imprecisos y fragmentarios, pueden utilizarse para apoyar la hipótesis de que varias *utas* formaran una *sybyn* y, a la vez, varias *sybyn* formaran un pueblo en el interior de una estructura piramidal o, alternativamente, que la *sybyn* fuera una capitanía grande y prestigiosa y la *uta* una menor, sin que existiera entre ellas relación de parte a todo. Sin embargo, es más coherente con los datos la interpretación dual según la cual cada pueblo estaría conformado por dos mitades asimétricas—*uta* y *sybyn* con sus respectivos capitanes— pudiendo existir casos de cuatripartición (dos *utas*, dos *sybyn*) en algunos pueblos.

Esta organización dual debió extenderse a las demás instancias de la organización sociopolítica muisca. Londoño (1985) ha llamado la atención sobre la especial característica del cacique Ramiriquí dentro del zacazgo; este personaje es citado por algunos cronistas, siguiendo sus propias declaraciones y las de otros, como el señor de todos los territorios de Tunja. Londoño reconoce la estructura dual y la existencia simultánea de dos caciques y dos dinastías en el zacazgo como ocurrió en otros cacicazgos. De nuevo la dualidad sería asimétrica; Tunja cumpliría el papel principal y Ramiriquí sería la "segunda persona". No estamos en capacidad de aseverarlo aún pero es tentador sugerir que tal estructura se repitiera al sur en el zipazgo entre el Bogotá y el Guatavita a quien Rodríguez Freyle (1636) cita como señor de la provincia y quien gozaba de gran autoridad religiosa.

Es posible, inclusive, que las dinastías simultáneas fueran la regla en los cacicazgos y que los ejemplos como el de la alternancia en la sucesión de Sogamoso fueran formas específicas de tal regla. No debe sorprendernos que tal fenómeno haya pasado inadvertido para los españoles ya que hay ejemplos como el del incario en los cuales tampoco la mayoría de los cronistas y funcionarios lograron entender y registrar la organización dual.

Osborn (1985, 1990) menciona para los tunebos una particular organización dual. La descripción cita pueblos divididos en tres partes; dos de ellas formadas por grupos de parentesco denominados *Raba*, de diferente origen con sus respectivos shamanes y otra en el centro conformada por



Recipiente doble muisca. Fotografía de Mario Rivera.

individuos con alianzas en las otras dos partes. Los grupos así conformados se orientan de tal manera que una parte está en el este, se relaciona con la salida del sol, el universo de arriba y lo masculino (Ruya); mientras que la del oeste se vincula con la puesta del Sol, el universo de abajo y lo femenino (Kubina). En la parte central está la mezcla de las dos y la sede principal. A su vez este grupo conformado por las tres partes (dos opuestos y su síntesis) tiene como pareja otro grupo vinculado por relaciones políticas y ceremoniales; en esta relación exterior un grupo entero asume un principio en relación con el otro (Ruya o Kubina). Finalmente la relación total involucraba a un tercer grupo formando pareja con los anteriores y completando así el circuito en una federación.

Aun cuando la apariencia formal del sistema es el de una organización tripartita, lo que hay son dobles conjuntos de opuestos en los cuales cada parte cumple dos papeles diferentes en cada una de las relaciones que conforma. Las reglas de matrimonio vinculan a las tres secciones de cada pueblo y siguen un orden tal que al cabo de cuatro generaciones se repite la situación inicial (así ego se reencarna en su tataraniecto).

Un aspecto fundamental de la cosmovisión u'wa recogido por Osborn (1985) es aquel que vincula a la etnia entera con otros grupos de los Andes Orientales: los muisca al sur, los guanes de Santander y los habitantes de la Sierra Nevada de Mérida. Con estos grupos se mantenían vínculos ceremoniales y mitológicos dentro de un sistema de parejas centrado en el territorio u'wa o Sierra Nevada del Cocuy. Es posible que tradicio-

nes semejantes no registradas existieran entre muiscas, guanes, chitareros y grupos de la Sierra Nevada de Mérida. La mitología u'wa es la única que ha sobrevivido en un grado suficiente como para demostrar los profundos vínculos que unían a los grupos de los Andes Orientales.

Algunos datos fragmentarios sugieren la existencia de partes o parcialidades que habrían conformado pueblos tanto entre los guanes (Ardila, 1978) como entre los varios grupos de los Andes venezolanos (Clarac, 1985; Lleras y Langebaek, 1987). En ambos casos se constata la existencia de capitanes sujetos a caciques y se menciona a pueblos, como el famoso Zamu de la Sierra Nevada de Mérida (Clarac 1985), compuestos por barrios o parcialidades. Sin embargo, no hay suficiente evidencia como para sustentar la existencia de aldeas duales como las muiscas o u'was.

Consideraciones finales

Una conclusión inevitable es que los datos disponibles resultan aún muy deficientes para permitir avanzar hacia el esclarecimiento de este tipo de estructuras. Especialmente ciertas áreas como los territorios guane y chitarero carecen de investigaciones etnohistóricas que aporten datos relevantes mientras que para la región muisca y, muy especialmente, para el territorio u'wa, los datos son mucho más completos y sugerentes. Cuando se intenta explorar las estructuras fundamentales del pensamiento cultural la ausencia de un corpus considerable de información constituye un obstáculo insalvable.

Pese a lo fragmentario de los datos resulta claro que varios aspectos de la cultura de las sociedades indígenas de los Andes Orientales se organizaron en el marco de estructuras duales. Esta conclusión había sido alcanzada antes por Osborn (1995) para quien... "parece haber una fuerte tendencia hacia las oposiciones binarias en el pensamiento de los u'wa...". Hemos visto, igualmente, que en todos los casos donde surge el dualismo no se presenta de la misma forma. Podemos identificar al menos cuatro tipos de estructuras duales que se desarrollan en mitos, conceptos de alimentación y enfermedad y organizaciones sociales. Se trata de formas específicas de concebir la interacción entre opuestos que se desarrollan en expresiones culturales concretas y que aquí sólo transcribiremos en su estructura básica:

1. El principio único que se desdobra en sí mismo y en su opuesto y se desarrolla dialécticamente generando otros principios. Este tipo de estructura se encuentra en la mitología muisca.
2. Los opuestos complementarios que generan una síntesis equilibrada e inestable, en constante peligro de revertir a la situación inicial. El modelo del universo u'wa ejemplificaría este segundo tipo.

3. Los opuestos complementarios asimétricos en los cuales uno es principal y otro secundario: alternativamente se presenta la cuatripartición por la subdivisión en pares binarios de cada parte inicial. Las aldeas muiscas con sus utas y sybyns desarrollan esta forma.
4. Los sistemas de dobles oposiciones en los que cada parte desempeña un papel distinto en sus relaciones con los opuestos dentro de conjuntos de tres partes. La organización social u'wa es la expresión más clara de este último tipo.

No podríamos afirmar que estas modalidades de dualismo sean específicas de los grupos de los Andes Orientales; de hecho algunas de ellas se encuentran muy difundidas entre otros grupos de los Andes Septentrionales. Es posible que la especificidad de lo dual en nuestra región de estudio se encuentre en la combinación de las diversas modalidades, pero esto es materia de futuros estudios.

Desde otra perspectiva, la investigación de estas particulares estructuras duales demuestra que el pensamiento indígena no es, en absoluto, simple. La complejidad de las concepciones duales es comparable, si no superior, a las construcciones lógico-filosóficas de la Europa del siglo XVI, y es, especialmente, más elaborada que la linealidad causal que dominó el pensamiento occidental por muchos siglos.

Hasta el momento hemos venido aplicando el análisis comparativo de las expresiones materiales y no materiales de la cultura con miras a establecer los vínculos de parentesco entre los diversos grupos de los Andes Orientales. Esta metodología ha resultado, ciertamente, muy productiva pero tiene innegables limitaciones. Es probable que un complemento productivo sea el estudio de las estructuras de pensamiento subyacentes a dichas expresiones. Nuestra ponencia busca proponer una de estas posibles vías.

Bibliografía

- ARDILA, I. 1978. *El pueblo de los guanes, raíz gloriosa de Santander*. SENA. Bogotá.
- BROADBENT, S. M. 1964. *Los chibchas, organización sociopolítica*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- CLARAC, J. 1985. *La persistencia de los dioses*. (Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes, Venezuela). Editorial del Bicentenario. Universidad de los Andes. Mérida.
- FAUST, F. X. 1990. Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy. En: *Boletín del Museo del Oro* #26:43-63.
- GOMEZ DEL CORRAL, L. A. 1985. *Relaciones de parentesco en la relaciones de producción en la comunidad indígena de Muellamues*. Tesis de Grado, Departamento de Antropología. Universidad Nacional. Bogotá.
- GONZÁLEZ-PACHECO, L. y A. Ma. BOADA. 1990. Tunjos y accesorios: elementos de dos contextos diferentes. En: *Boletín del Museo del Oro* No. 27:55-60. Banco de la República. Bogotá.
- HARRIS, M. 1982. *Materialismo Cultural*. Alianza Editorial. Madrid.
- LANGENBAEK, C. 1986. Las ofrendas en los andes septentrionales de influencia chibcha. En: *Boletín del Museo del Oro* No. 16. Banco de la República. Bogotá.
- LANGENBAEK, C. 1987. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca. Siglo XVI*. Banco de la República. Bogotá.
- LLERAS, R. y C. LANGENBAEK. 1985. Producción agrícola y desarrollo sociopolítico entre los chibchas de la serranía de Mérida. En: *Chieftoms in the Americas*: 251-269. Robert Drennan y Carlos Uribe (Eds). University Press of America. Lanham.
- LONDOÑO, E. 1985. *Los cacicazgos muisca a la llegada de los españoles. El caso del Zacazgo o "Reino de Tunja"*. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá. Sin Publicar.
- LONDOÑO, E. 1986. Un mensaje del tiempo de los muisca. En: *Boletín del Museo del Oro* No. 16:48-57. Banco de la República. Bogotá.
- OSBORN, A. 1985. *El vuelo de las tijeretas*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.

- OSBORN, A. 1990. Multiculturalism in the Eastern Andes. En: *Archeological Approaches to Cultural Identity*:141-156. Memorias del primer congreso mundial de arqueología. Stephen Shennan. Southampton.
- OSBORN, A. 1995. *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. Banco de la República. Bogotá.
- RODRÍGUEZ FREYLE, Juan. 1636/1982. *El carnero*. Bedout, Medellín.
- ROJAS, B. 1990. La fiesta de Santa Rita: convierte en un mito la realidad. En: *Revista Bigott* No.31: 11.
- ROZO GAUTA, J. 1978. *Los muiscas. Organización social y régimen político*. Suramericana. Bogotá.
- ROSTOROWSKI. 1988. *Historia del Tahuantiasuya*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- VILLAMARÍN, J. y J. VILLAMARÍN. 1981. Parentesco y herencia entre los chibchas de la Sabana de Bogotá al tiempo de la conquista española. En: *Universitas Humanística*, 10 (16):90-96. Bogotá.
- ZERDA, L. 1947. *El dorado*. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Cahur.