

Miguel Rocha Vivas, Universidad Externado de Colombia*

Once motivos arquetípicos en *Antes el Amanecer*

Resumen

El presente texto es el Epílogo de *Antes el Amanecer, antología de las literaturas indígenas de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, que presenta, estudia y explora once motivos arquetípicos, clásicos en las literaturas indígenas y especialmente característicos en el conjunto de relatos, cantos y poemas, seleccionados y analizados en la obra.

Palabras clave: Literatura indígena, mitología ancestral, cosmología/cosmogonía, relatos.

Abstract

Eleven archetypical motives in Antes el Amanecer

The present epilogue it presents studies and explores 11 archetypical motifs that are classical in aboriginal literatures. These motifs are typical in the group of stories, songs and poems that are found in the book: *Before, Dawn (Antes el Amanecer), anthology of aboriginal literatures from the Andes and the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*.

* Fundador del Programa de Literaturas Indígenas de América, en la Pontificia Universidad Javeriana, de donde se graduó como Profesional en Estudios Literarios. Es Maestro en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología e Historia de los Andes; grado que obtuvo en el Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú. Actualmente, es coordinador del Programa de Interacciones Multiculturales de la Universidad Externado de Colombia. Correo electrónico: nem125@yahoo.com

Key words: Indigenous literature, ancestral mythology, cosmology/cosmogony, stories.

En abril de 2006, el Instituto Caro y Cuervo y el Ministerio de Cultura me concedieron una beca nacional de investigación en literatura. Posteriormente, surgió el libro *Antes el Amanecer*, compuesto por una introducción general a las literaturas indígenas; selecciones literarias de doce comunidades indígenas a lo largo y ancho de la Cordillera de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta; cinco introducciones generales a las áreas culturales y literarias; más de doscientas cincuenta notas críticas; aproximadamente trescientas cincuenta notas bibliográficas; y una extensa bibliografía de estudio. El texto que presentamos a continuación es el epílogo de la investigación y consiste en la exposición general de algunas de las relaciones y conclusiones presentadas o sugeridas en el desarrollo del trabajo. Para conocer los relatos y la bibliografía es conveniente consultar el manuscrito completo, aún inédito, pero de futura aparición.

En *Antes el Amanecer*, un motivo es un tema reiterado en una cadena de imágenes y sentidos, y un tema es el aspecto central de un texto o un conjunto de textos. Los motivos arquetípicos, cual tendencias y potencias simbólicas, se entrecruzan incesantemente, adquiriendo manifestaciones concretas, de acuerdo con la lengua, el contexto de la narración, el narrador y su público o audiencia conarrativa. Con arquetípico me refiero a tendencias a la representación, por medio de imágenes, símbolos o expresiones diversas y recurrentes, las cuales trascienden épocas, géneros y culturas, a la vez que se manifiestan en ellas y en los individuos, como expresión del inconsciente colectivo, estudiado a fondo por los investigadores de la psicología profunda.

En lo que respecta al término “literaturas indígenas” no creo que sea una especie de reacomodo aculturizante. Muchos investigadores reclaman los términos, pero, en lo que a mí respecta, no estoy interesado en acuñar definiciones. Considero que la clave no está en hallar un concepto que lo abarque todo, sino, más bien: en el diálogo entre los conceptos e imágenes afines a un campo que se percibe, estudia y recrea desde múltiples disciplinas. Algunos enfatizan el carácter preeminentemente oral (oralitura y literatura oral); otros enfatizan la pertenencia lingüística (literaturas en lenguas indígenas); en algunos casos se llama la atención sobre los orígenes étnicos (etnoliteratura, textos nativos, literaturas aborígenes); mientras que muchos prefieren hablar de mitologías, cosmovisiones e incluso de religión y chamanismo. Hablar de literaturas indígenas es referirse a sus orígenes étnicos y a sus valores literarios, escritos, orales, en continua relación con la creación, recreación, transmisión y, sobre todo, lectura, en el sentido amplio de la práctica. Otras denominaciones podrían ser: literaturas ancestrales, literaturas sapienciales o, simplemente, palabras, canciones y consejos de origen. Pero no haré una crítica de la pertinencia de los términos —la cual se impondría, si quisiera hacer prevalecer “mi enfoque”—. Según veo, todas las denominaciones se complementan de una u otra manera. En mi caso, simplemente quiero

continuar y aportar a la disciplina de estudios en literaturas indígenas, como se las llama, especialmente en México, Guatemala, Venezuela, Perú, Bolivia y Paraguay. El trabajo está dedicado a los camëntsás, nasas, guambianos, pastos, yanaconas, pijaos, muiscas, u'was, koguis, wiwas e ikus/ik.

Surgir del agua

En las literaturas de nasas y guambianos, los grandes caciques y cacicas surgieron del agua como resultado del matrimonio sobrenatural entre estrellas y lagunas. El desbordamiento cíclico de las fuentes de agua genera avalanchas similares a partos. Desde lo alto de las montañas, los ríos crecen, arrastrando barro, sangre, madera, piedras, bejucos, y niños o niñas que vienen envueltos en fajas tejidas, y destellantes, cual el arco iris, el oro, los astros. El cacique nasa Juan Tama bajó con las escrituras de tierras como almohada. La cacica guambiana Teresita de la Estrella fue recogida río abajo, y a medida que fue creciendo, fue trayendo herramientas y enseñando a trabajar el oro.

Según cantó y contó un *kareka* (chamán) de los u'was bócotas, Rúruna hizo como una siembra de gente. Ruía fue la primera en salir: ella salió nadando de un pozo, cerca del mar. Luego comenzó a caminar hacia arriba, y a mitad de camino se encontró con Rémina, un hombre que había surgido de un pozo en Teucasa. Ruía y Rémina se casaron, como otras cinco parejas, que también se encontraron a mitad de camino, tras haber surgido de pozos en diferentes puntos del territorio ancestral. Bachué, la Gran Madre muisca, surgió de la laguna de Iguaque, con su hijo de tres años. Madre e hijo descendieron de lo alto del páramo, y cuando el niño creció, se unió a su madre, quien era tan prolífica que pronto la tierra estuvo llena de gente. El héroe kogui Sintána —cuyo epíteto podría ser “El nacido en la casa de espuma del mar”— fecunda a su propia madre con un pelo, una piedrita y una uña, que introduce en su ombligo con la ayuda del palito de poporo (recipiente para la cal que será mezclada con la coca). La fértil madre kogui da a luz a nueve hijas o clases de tierras, a las que protege hasta que son pedidas, otorgadas, denegadas o robadas mágicamente, como Sei-Nake, la tierra negra.

Los wiwas creen que originalmente fueron burbujas de aire que ascendieron a la superficie. Los koguis afirman que en el oscuro principio solo estaba la Madre, y que el mar estaba en todas partes. Cuando amaneció, todo estaba húmedo e inundado, y la Madre —o las madres— bebió el agua del mar para que surgiera la tierra. El héroe u'wa Yakchoá (*Yagshowa*) pide a Burowá un *burina* (aparato “parecido a un motor”) con el cual drenar el exceso de agua. Los héroes koguis disminuyen la excesiva humedad de la tierra a fuerza de recorrerla, mientras que los antiguos sacerdotes taironas aún son célebres por un lenguaje ceremonial con el que podían secar la tierra —se cuenta que algunos *mamas* (sacerdotes-médicos) conservan parte de ese “lenguaje fuerte”—. Santo Tomás (un personaje nasa con apariencia católica) creó las piedras para que el mundo no se volviera a derrumbar; en un relato menos sincrético se afirma que “las piedras hembras y machos se juntaron y se reprodujeron para que la tierra fuera más firme”.

Los pastos poseen numerosas versiones sobre sus orígenes; una de ellas indica que los hombres surgieron del matrimonio entre el cerro Cumbal y la laguna de la Bolsa. El matrimonio entre cerros, volcanes y montañas es un tema muy presente en las narraciones indígenas andinas. Para los yanaconas, el cerro de Bolívar posee una cueva-vagina humedecida con agua roja y fétida. El cerro negro es el hijo del cerro de Bolívar y el cerro de Lerma. Los mojanas de los raizales muiscas también aparecen y desaparecen en cerros y peñas, que esconden lagunas en su interior. Mojanas y mojanas se casan, separan y reúnen, regulando así el ciclo del agua.

Para los guambianos, en el comienzo, el agua estaba “allá arriba”, en la laguna de Piendamú (*Nupisu*), con Pishimisak, una divinidad Él-Ella. Pishimisak vivía en las sabanas del páramo, en donde estaban el agua dulce y los alimentos. Pero abajo todo estaba seco. Cuando el agua descendió, fertilizó las tierras medias y bajas y finalmente se formó el mar. En una versión nasa, el agua descendió cuando el padre estrella comenzó a seducir a la gran laguna del páramo; ella, que hasta entonces estaba quieta, se deslizó hacia abajo para huir de él, aunque finalmente se unieron y procrearon a los nasas, la gente.

Inversión cósmica

En los Andes, la invasión y colonización española es frecuentemente interpretada mediante el motivo de inversión cósmica. Conceptualmente, el motivo presenta un desarrollo especial en el término quechua *pachacuti*, que agrupa una serie de ideas y símbolos relacionados con la transformación, la inversión y la dualidad. *Pachacuti* es literalmente un movimiento de la tierra, al tiempo que un revolcón espacio-temporal. El Inca mito-histórico que habría guiado tanto a la victoria sobre los chankas como a la reconfiguración del Cuzco recibió el nombre de Pachacuti. En el *pachacuti* no hay propiamente destrucción sino transformación –en ese sentido, se diferencia del cataclismo–. Los narradores yanaconas han expresado: lo de abajo queda arriba y lo de arriba queda abajo. En las narraciones pastos sobre el Chispas y el Guamgas, la tierra es reconfigurada como consecuencia del combate sobrenatural entre los dos hombres felinos, quienes se enfrentan por la supremacía en la zona de confluencia del arriba y el abajo. Las montañas cambian. Los ríos son volteados agitando las crecientes de piedras. El desbordamiento de las aguas sugiere el despertar de fuerzas latentes que retornan personificadas por entidades antropozoomorfas.

En las literaturas indígenas de Colombia son clásicos los seres del agua, popularmente conocidos como mohanes o mojanas, quienes recurrentemente actúan como agentes descolonizadores en la protección o recuperación de áreas naturales asociadas con los sistemas ancestrales de pensamiento. Tales son los casos de los mohanes y mojanas de los ríos Saldaña y Magdalena, y de los mojanas y mojanas de las peñas, cerros y cuevas de la sabana de Bogotá. Los mohanes de la literatura pijao son temidos por su poder de atraer, enamorar e incluso raptar a las mujeres solteras y casadas. El

mohán es un hombre cuyo cuerpo está cubierto de pelo, como el gran oso que roba una mujer en las literaturas de ingas y nasas. En un relato inga del valle de Sibundoy, el oso se propone acabar con todas “las mujeres racionales”, pero fracasa en el intento debido a su excesiva confianza y glotonería. En un relato nasa, el oso y la mujer raptada tienen un hijo, quien al crecer mata al padre, libera a la madre, se educa en un colegio y comienza a trabajar como jornalero, machete en mano. Después de un tiempo, el oso es asediado por un agresivo colono, al que persigue hasta una cueva ocupada por muchachas muy bonitas. El colono huye con cinco de las mujeres, pero no su peón, quien defiende la cueva, en vano, pues el hijo del oso gana, y se lleva a dos muchachas amarradas a las colas de unas mulas ariscas.

El motivo de rebelión doméstica es una expresión particular del gran motivo de inversión cósmica y consiste en un revolcón y/o transformación parcial o definitiva del orden establecido por los humanos. El oso y el mohán se rebelan contra lo domesticado, cual personificaciones de los aspectos inconscientes e indómitos del hombre. El rapto de mujeres puede comprenderse como un atentado simbólico contra la continuidad de lo humano —o de cierto tipo de cultura, población, familia— y, por lo común, marca el inicio o el afianzamiento de la lucha por la supremacía y el control del territorio, cuyas fuerzas son definidas como mansas y bravas, en las cosmogonías de pijaos, yanacunas, guambianos, coconucos y nasas. El motivo de rebelión doméstica se manifiesta reiterativamente en el conflicto o desarmonía entre lo manso y lo bravo, entendiendo como manso lo que es humanamente asequible y manejable, y como bravo lo que está fuera del control del hombre, en una especie de frontera tensa, que se rompe mediante ofrendas y cuidados rituales. La huerta de Saldáui, un poderoso cazador kogui, es saqueada por los saínos o cerdos de monte. Con ayuda de sus poderes chamánicos, Saldáui había dejado aguantando hambre a su suegro, Kímaku, quien en castigo le envió a los animales devoradores. Saldáui emprende varias expediciones de caza, todas cuales fracasan en los tentadores brazos de la atractiva dueña de los saínos, quien finalmente lo conduce monte adentro, hasta su casa, que en un abrir y cerrar de ojos se transforma en un gran barrial colmado de cerdos bravos. Para no ahogarse en el barro, Saldáui se trepa a un palo que, poco a poco, se va hundiendo. Entonces pasa volando Ulubué, el gallinazo, a quien le pide que lo lleve lejos de allí. La rapaz ave le permite montar sobre ella, mas luego lo descarga en lo alto de un árbol, en su propio nido: un fétido lugar del que sus polluelos eran raptados por grandes serpientes que se arrastraban desde las húmedas raíces del árbol, circundadas por aguas abismales. Saldáui vence a las serpientes, a las que Ulubué veía en forma de yuca: su comida. Tras una larga y penosa estadía de nueve años, el arrepentido cazador es devuelto al doméstico mundo de los humanos, y allí su historia se convierte en un consejo para todas las generaciones. El suegro vuelve a ser respetado, a la esposa no se la engaña nuevamente y los animales no se acercan más a la huerta. Se reestablece el orden doméstico y natural.

Cual motivo de inversión cósmica, la rebelión doméstica presenta una numerosa serie de matices, entre los que solamente agregaré algunos ejemplos, como el de los

niños abandonados por sus padres [inga, pijao, camëntsá]; el abandono de la esposa (cacica de Guatavita [muisca] o iracunda esposa de Duginávi [kogi]); el amante sobrenatural (la mujer serpiente [wiwa, muisca], la mujer devoradora [pijao], el hombre arco iris [camëntsá, nasa], la indignada nuera mosquito o gorrión [inga, camëntsá]) y las mujeres que querían vivir solas (castigadas por Bongu, la lechuza [wiwa]).

El motivo de rebelión natural también posee matices especiales, asociados con una escala mayor de rupturas, transformaciones y consecuencias. Un primer caso [muisca] es el de la aparición del pozo Donato, en Tunja, tras el rompimiento de una olla con chicha, a causa de la furia liberada por una madre contra su hija, quien había tenido relaciones incestuosas con su hermano, el cacique Hunzahua. En un segundo caso [camëntsá-quillacinga], el amancebamiento –o relaciones no aprobadas socialmente– de una pareja genera el desbordamiento de las aguas (a partir de un recipiente, los cabellos o la boca de la mujer), hasta el punto que todo un valle se ve sumergido y convertido en la laguna de El Encano o Cocha. En un tercer caso [ikus], los hombres, que han colmado la tierra, no se soportan, y entonces los cinco mamas llaman a las aguas, que cubren la tierra, excepto al cerro Yuichúchu, en donde se salvan lo animales y una pareja humana. La rebelión natural generalmente implica la ruptura del orden doméstico colectivo, regulado por las normas culturales y sancionado por las fuerzas sobrenaturales que recuperan o reacomodan sus estratos. Otros fenómenos de rebelión natural son las avalanchas de lodo y piedra, las erupciones volcánicas, los temblores de tierra, las descargas de rayos, el desbordamiento de los ríos y lagunas, etc.

La abrupta y caótica irrupción de fuerzas otrora dormidas, o controladas, sugiere cierta rebelión o desbordamiento que presenta diferentes retos para su correcta comprensión. Una idea clave, en el plano cosmológico, es que si el mundo surgió o fue creado a partir de las aguas, asimismo debe ser sumergido y recreado a partir de las aguas. En un plano más emocional, las aguas simbolizan los instintos, guiados repetidas veces por tendencias abismales que provocan verdaderas inundaciones y colisiones de sentimientos y pasiones. A pesar del caos que representa, la inversión cósmica es comprendida como un principio cíclico regenerador, tal y como se deduce de los mitos cantados *u'was*, en cuya simbología se expresa claramente la periódica reabsorción de las fuerzas universales. Al parecer, el indígena de hoy, consciente de las delicadas fronteras entre lo bravo y lo manso, canta y cuenta, advierte y espera, para no ser testigo de la caída del último de la fila.

Castigo o desgracia que sigue a la ruptura de un precepto o prohibición (por curiosidad)

Si en la llamada rebelión debe exaltarse el principio de inversión, en el presente motivo debe resaltarse el principio de transformación, considerando, en ambos casos, que la inversión y la transformación son complementarias. En un relato nasa, una joven es advertida por su madre con el propósito de alejarla de su amante arco iris,

pero ella no hace caso, queda embarazada y tiene un niño. En una ocasión, la joven sale de casa, mas advierte a su madre que no levante al bebé de la hamaca, aunque lllore mucho. La abuela hace caso omiso, y, al tomarlo en sus brazos, el bebé se transforma en sapos, renacuajos y culebras, que hacen brotar agua por donde saltan y se arrastran. Al retornar, la joven madre, ofuscada, se sienta a peinarse en mitad de la casa, mientras que la anciana madre huye y observa cómo casa e hija se van sumergiendo poco a poco. Tal es el origen de la laguna de Quizgó. En otro relato nasa, una muchacha, tenida por perezosa, disfrutaba mucho bañarse en el río. Así fue que terminó convirtiéndose en culebra. Un día, la mujer-culebra entró a la iglesia de Lame y devoró a los feligreses que asistían a la misa, exceptuando a su madre y al cura párroco. Tras la tragedia, los lameños buscan castigarla, y al caer en una trampa, ella queda partida en tres pedazos.

En un relato wiwa, Sigima, el gavián blanco, sube a lo alto de la sierra con Ulubué, el águila de montaña, quien antes le había advertido que mejor no subiera con él, pues no tenía el poder ni la sabiduría adecuada. Sigima estaba predestinado a ser la más poderosa ave, dado que el padre Siukukui le había encomendado ser el guardián de los cerros. Pero Sigima desobedeció y se quedó en las tierras bajas, dedicado a pedir comida, mientras que Ulubué cumplía con los pagamentos (ofrendas) y restricciones propias de la vida religiosa en los austeros y fríos cerros... Así que Sigima entró sin permiso a la casa de Ulubué, donde comió y descansó. Cuando se aproximaba la noche, el paciente mama águila le pidió que se fuera, pero Sigima volvió a desobedecer y se quedó en la casa. Entonces Ulubué se acostó en su cama para dormir un largo sueño de siete años, durante los cuales, él, la comida y el agua se volvieron de piedra, al tiempo que no volvió a salir el sol. Sigima padeció entonces la más terrible muerte, atrapado en la casa de Ulubué, quien al despertar lo resucitó y le dijo: “ahora sí sales”.

En los ejemplos nasas, el castigo o desgracia es consecuencia de la ruptura de una prohibición o una secuencia de prohibiciones, mientras que en el ejemplo wiwa el castigo o desgracia sobreviene tras la ruptura de un precepto religioso. En el contexto de las literaturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta he notado que el precepto tiende a tomar tres formas: la ley o mandato original, regulado por la Madre y/o Padre original; las normas, reguladas por los dueños y dueñas: padres y madres; y los consejos transmitidos por los antiguos y detentados en primer lugar por los mamas y sagas, y en segundo lugar por las mujeres y mayores en general. En las literaturas de la Sierra Nevada puede hablarse con propiedad del castigo o desgracia que sigue a la desatención de un consejo.

El personaje Ik, Terugama, es vencido por la curiosidad que le despierta la música de un calabacito que él transporta, y aunque le había sido advertido no abrirlo, lo abre, y libera así a insectos y animales de ponzoña, que lo persiguen hasta que se pone a salvo convirtiéndose en cerro. El origen de las enfermedades, de la muerte e incluso de ciertos trabajos puede ser entendido en una red de valores simbólicos que fluctúan entre las singularidades de las llamadas rebeliones domésticas y natu-

rales. La sensible nuera mosquito retira a los camëntsás el privilegio de hacer rendir el maíz y, en cambio, los condena a molerlo y a trabajar duro para hacer la chicha; la nuera se enfada, puesto que sus suegros le reclaman no haber hecho la chicha que le encargaron, cuando en realidad ella había hecho suficiente bebida con solo mascar un poco del áureo cereal. Para los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, las enfermedades son un don pedido y recibido por mamos y mamas antiguos, quienes facilitaron que la gente muriera más rápido, pues antes se convertían, lenta y dolorosamente, en piedras. La muerte impidió que la tierra se llenara de gente. El verdadero castigo o desgracia consiste en la ignorancia de los conocimientos y normas culturales, por cuyo desconocimiento sobrevienen penas tales como la conversión en animales y objetos; el rapto y el aislamiento; el padecimiento del hambre... y el ser devorado.

Lo pequeño prevalece

De los koguis a los pastos, es decir, de un extremo a otro de las sierras y montañas colombianas, el sagaz y rápido conejo es la mejor personificación posible del motivo según el cual lo pequeño prevalece. Como buen personaje simbólico, el conejo es fluctuante y puede encarnar las astucias de los oprimidos así como las estrategias de los opresores. En la primera secuencia [pijao, pasto, inga, camëntsá, kogui] el orejudo roedor desafía, burla y vence a temibles depredadores como el caimán, la serpiente, el zorro, el tigre, el puma, el oso y el gavilán. En la segunda secuencia [guambiano], el orejón roedor trata de acaparar la tierra, pero es vencido por la fuerza colectiva de animales aún más pequeños, como los sapos. En numerosas variaciones, el conejo desafía a los hombres, burlándose de ellos o atentando contra los límites de su propiedad privada, como en el célebre cuento del conejo de la huerta y el muñeco pegajoso, que parece haber llegado a América en boca de esclavos africanos e inmigrantes europeos, quienes a su vez lo habrían recibido o recreado de versiones originarias de la India. El conejo suele ser vencido en astucia por el hombre, mas solo en parte, pues siempre se escapa, dejando en su lugar a un confiado y/o ambicioso animal —el venado también llega a ser engañado—. En un relato kogui recogido por Preuss, el conejo es parcialmente engañado y vencido por el mono. Conejo y mono se asocian para la siembra, cuidado y cosecha del maíz; el mono no hace nada, hasta que el maíz está listo, momento en que trae a un puma con el que asusta al conejo para quedarse con toda la cosecha. El conejo lucha con la ayuda de falsos y temerosos amigos y, finalmente, recupera el fruto de su esforzado trabajo, auxiliado por una oveja, que paradójicamente vence al puma, dado que este aún no tenía ni garras, ni camisa, ni colmillos —era el tiempo de antes del amanecer—. En un relato nasa, el conejo desafía al poderoso trueno, “para ver quién era capaz de gritar más duro”. El temible trueno vence al soberbio roedor, emitiendo un estruendo que lo hace pedazos; pero luego lo resucita, reuniendo sus partes, excepto una larga cola, que se cuenta que ostentó en el comienzo de los tiempos.

El conejo suele salirse con la suya, a menos que se trate de un animal más pequeño e indefenso, como el sapo. Lo pequeño prevalece sobre lo grande.

En otras variantes del motivo y en el contexto de las literaturas indígenas de nasas y guambianos, el chucurro (ardilla) vence al tigre; el gato gana en astucia al tigre; un labrador le impone condiciones al señor del trueno; y un solo hombre derrota a los terroríficos pijaos. Un relato pasto narra la victoria del grillo y los insectos sobre el león y los mamíferos. En las literaturas de ikus y koguis, hombrecitos y mujercitas de apariencia fea son investidos de oro y convertidos en el sol y la luna. La entronización astral también puede ser el destino de una pareja de niños huérfanos, como ocurre en el *Popol Vuh* de los mayas quichés de Guatemala. En el panorama general de las literaturas indígenas de América, es notable la tendencia a que un hombre humilde, pobre o insignificante, termine por convertirse en un gran héroe. En una narración inga, el honesto hermano menor obtiene fortuna, mientras que el deshonesto hermano mayor pierde todo lo tuvo. En la literatura pijao, el compadre pobre prevalece al final sobre el compadre rico. En los cuentos camëntsás recogidos y adaptados por Alberto Juajibioy, los humildes comerciantes que se desplazan fuera de los límites del valle de Sibundoy obtienen fortuna tras sortear peligros que van desde dormir en la casa de ladrones asesinos hasta entrar y salir de las recónditas dimensiones del intramundo. En la literatura wiwa, los pájaros compiten por hacer la mejor y más vistosa casa. Finalmente, prevalece la casa-templo (*unguma*) de Sibi, la gallina ciega, que se esforzó menos en lo material y más en lo espiritual. Siukukui, el Padre, escoge las sencillas mochilas de Sirunka y Bukulchichi, las hermanitas menos bonitas, a pesar de los esfuerzos de la hermana mayor, la bella Sigijki, tejedora de deslumbrantes mochilas. Los mamos wiwas coinciden en otorgarle importancia al hermano menor, a quien los padres suelen tener por menos, pero que al final sirve más. Beramita, el pequeño caracol, es el gran auxiliar de los héroes u'was en la obtención de la luz.

Paso al intramundo

El ascenso al cielo y el descenso al infierno son actos típicos de los héroes clásicos y antiguos. Mahoma, Jesús, Eneas, Odiseo y Gilgamesh son solo algunos de los más renombrados héroes que han realizado descensos y ascensos, que aún hoy son celebrados en lo literario y lo religioso. En América y en gran parte del mundo ancestral, los cruces y pasos entre niveles son actos característicos del cazador y, aún más, del chamán, frecuentemente definido como aquel que en el éxtasis ritual es capaz de viajar a través de las diversas capas y dimensiones del cosmos.

Es de notar que las concepciones de infierno y cielo aparecen en culturas de mayor influjo y sincretismo con el cristianismo. En un fragmento raizal de origen muisca, el protagonista desciende al infierno, un desértico lugar en el que una anciana le ordena cortar huesos, como si se tratara de leña. En un cuento pijao del sur del Tolima, el protagonista es encantado en una cueva por una diabla, hasta que su legítima esposa

lo rescata y desencanta. Por otro lado, un narrador nasa cuenta que la virgen se fue para el cielo y dejó al pícaro Santo Tomás en la tierra. En la versión pijao del viaje al cielo, el sapo sube a él escondido en la guitarra que le encomendó a la guala y, como *guitarrista, alegra la fiesta de las aves. En todos los casos, infierno y cielo poseen rasgos de concepción indígena, como que una cosa sea otra (inversión); que una cueva tenga un dueño o dueña; que el cielo sea un lugar donde los animales hagan fiestas; y que una deidad primordial, como la madre, se retire a un lugar elevado del cosmos, lo que también sucede con la madre kogui Eluitsamá.*

Para el estudio de las literaturas indígenas es conveniente ampliar las concepciones de infierno y cielo a las de inframundo y supramundo o, mejor, inframundos y supramundos, tratándose constantemente de cosmogonías muy asociadas a la práctica del chamanismo, con todas sus elaboraciones y descripciones de estratos, capas y niveles cósmicos. Sin embargo, durante la preparación de *Antes el Amanecer*, también noté la insuficiencia de las nociones tradicionales de infra y supramundo, dada su preconcepción de ascensos y descensos, lo cual no es equivocado, pero sí incompleto. Los personajes realizan ante todo *pasos* que trascienden la verticalidad y se expanden horizontal, diagonal y a veces “adireccionalmente”. El llamado descenso al inframundo podría ocurrir en un ascenso a lo alto de una montaña; entonces, el personaje padecerá frío, hambre y a veces soledad, como en los casos del Dugunauí (*Duginávi*) kogui y del oso inga que secuestró a una mujer. El ascenso al supramundo podría convertirse realmente en un descenso, cuando el personaje penetra en una cueva, pozo o laguna ubicada en algún lugar de la geografía celeste. Un típico descenso es, sin embargo, el emprendido a través de un túnel o un caminito bonito, como el que realizan los nasas que bajan a donde los *yu'kipmenas* (tapanos) o el que cumplen los atemorizados *u'was* que penetran, cual alimento, en la boca de Kaká, la deidad subterránea devoradora. El héroe kogui Duguinauí ejemplariza el clásico ascenso al cielo, en tanto sube a caminar con el sol y los astros.

Las nociones de supramundo e inframundo son válidas, mas tienden a complementarse en la noción de intramundo, que sugiere primero el adentro, luego el anverso y finalmente la dirección y las cualidades del mundo al que se ha pasado. Es de notar que en las elaboradas y complejas cosmologías chibchas (sierras nevadas, altiplano cundi-boyacense), los movimientos de ascenso y descenso son clásicamente pasos, mientras que en el resto del área estudiada pasar es reiteradamente penetrar, entrar a un mundo dentro de este mundo, un mundo que no solo está arriba o abajo... sino al revés.

En las cosmogonías del alto río Magdalena y suroccidente colombiano, los estratos cósmicos parecen ser un poco menos complejos o, quizás, más homogéneos, y usualmente se puede distinguir entre el arriba, el medio y el abajo o, mejor, entre el afuera, el aquí y el adentro. Nasas y pijaos parecen sintetizar las capas celestes en el más allá, donde está el Gran Espíritu o Dios, y el allá, donde están los hermanos mayores, los astros –o los santos, como agregarían los yanacónas–. En el aquí de la tierra –una capa descrita como seca– están las personas, los animales, las plantas y ciertas entidades

intermedias (dueños, encantos, condenados, santos, vírgenes, etc). El inframundo –capa usualmente húmeda y de gran complejidad simbólica– es habitado por una serie de personajes comunes, la gente sin anito o tapanos, así como los antepasados o antiguos, cual los pijaos del cerro de Calarmá, las ancianas del umbral, los mojanos y mohanos y, por supuesto, las serpientes de oro y los animales subacuáticos.

Tras el paso al intramundo los héroes locales suelen retornar con poder, sabiduría y/o riquezas. Cuando se trata de héroes cosmogónicos, vinculados a actos primordiales, el resultado del viaje fluctúa entre la obtención de grandes bienes y técnicas que favorecerán a toda la humanidad: como el fuego, la coca, la agricultura, la orfebrería, la medicina... A veces el paso se torna en caída, como en los relatos del sapo que viaja al cielo y cae por su imprudencia [Ik, pijao] o por su infidelidad, pues se había casado con el sol [kogui]. A la vuelta del intramundo se produce indirecta o directamente un renacimiento mágico: el sapo pijao que cae del cielo explota en múltiples pedazos, que dan origen a los sapos. El sincrético héroe guambiano Pedro Arrimalas cae del cielo en forma de flauta. Ya en tierra, Arrimalas es recogido por una mujer que lo pone en su faja (símbolo de protección del vientre y de su poder de gestación), enamorada como estaba de su bella música.

La cuerda o bejuco que se rompe o que no es suficientemente larga es un motivo objetual, como en el mito kogui de Aldahuíku. En otra secuencia [inga-camëntsá] el bejuco del yajé penetra en el cielo, abriendo senderos para que los hombres suban y permitiendo que la gente del sol baje a la tierra, para inaugurar, con sus colores y danzas, el canto vivo de la creación.

En un mito kogui recogido por Manuela Fischer, Dugunauí cae al inframundo (pozo, vientre de un gran pez) que alumbra prendiendo un bejuco seco. Maunzá (el gran pez o ballena) se siente mal y, tras confesarse con un mama-laguna, termina por vomitar a Dugunauí, quien asciende al supramundo tras haber hecho una flauta con la canilla del animal devorador.

Con todo, mi relato favorito es el referido al mama Nuhúna (Nujuna, Najunna). En una versión trascrita por Reichel-Dolmatoff, se transforma en hormiga, armadillo, saíno y zorro, siempre con el propósito de penetrar y comprender mejor los mundos de animales e insectos. Nuhúna es el mismo mama que llegó hasta Chúndua (el mundo, lugar o pasaje de los muertos) para cerrar la puerta por donde regresaban los dañinos *isayinas* (muertos). Según Echavarría, en una versión wiwa, mama Nujuna y mama Nikuichi atienden la muerte del propio padre, Siukukui, quien simuló estar muerto para que sus hijos aprendieran la mortuoria (ciencia funeraria).

Todo paso, cambio y ruptura de niveles, capas y dimensiones puede ser estudiado a la misteriosa luz del simbolismo de la muerte. Luis Antonio Portilla, taita y amigo awá, cercano de los ingas y de los pastos, se refiere a la toma medicinal del bejuco del yajé como de una pequeña muerte. En los relatos de taitas abundan los pasos entre niveles. En el texto inaugural de *Antes el Amanecer*, el taita camëntsá Martín Agreda canta con énfasis en la *curi guasca* o cuerda de oro, la que simbólicamente conecta el alma con Dios, los

antepasados y la creación entera. El tema del eje del mundo (*axis mundi*) es de primer orden para la correcta comprensión del motivo del paso al intramundo.

Pero si el paso es muerte, también es renacimiento. El kogui Aldauhuíku decide visitar el inframundo. Se desliza hacia abajo y cae hasta el primer mundo, pues sus manos se queman al roce con la soga. Caído, queda reducido a un ser diminuto, un pedacito de nada; entonces se esconde en la grieta de una pared, hasta que lo encuentra la Madre. Durante nueve días, Aldauhuíku crece... y se convierte de nuevo en hombre. La muerte es contemplada como una vuelta a los orígenes, en la que uno se vuelve como un niño, para, finalmente, ser reacogido en las cálidas y plácidas aguas de la Madre, de donde resurge con renovadas fuerzas cósmicas. Aldauhuíku simboliza la indestructibilidad de la fuerza vital.

Los wiwas creen que originalmente fueron burbujas de agua que ascendieron a la superficie; convertidos en hombres, caminaron sierra arriba para ocupar el territorio que les fue encomendado. Los kankuamos creen que los koguis fueron quienes alcanzaron las partes altas de la Sierra, y que por eso son más sabios, pues la Madre está en las lagunas de lo alto. El intercambio, por medio de conchas, entre el mar y la laguna, esto es, entre el abajo y el arriba, es un principio fundamental del pensamiento religioso kogui. Duginávi (Dugunauí, Dugunawin) se transforma en el rey de los gallinazos y al final de su épica termina convertido en serpiente (o mitad serpiente, como en una versión ik). El héroe ave-serpiente es quien mejor encarna la doble naturaleza humana: a la vez supra e inframundana.

En el relato pijao “José Culebro”, una chamánica mujer que busca un ser querido asciende a las casas de la luna, el sol y el viento, para preguntar por la ubicación de la infernal cueva del humo verde, en donde una diabla mantiene encantado a su esposo. En las literaturas de nasas y guambianos, las periódicas avalanchas son encabezadas por los caciques y caticas, hijos del arriba y del abajo, seres del adentro, como el agua que nace en el páramo. La madre de Goranchacha, jeque muisca, fue engendada en lo alto de una colina por los matutinos rayos del sol. Bachué y su hijo de tres años emergieron en una laguna de páramo, mientras que Sogamoso y su sobrino Tunja-Ramiriquí ascendieron para convertirse en luna y sol. Las deidades chamánicas *u'was* ascienden y descienden durante las celebraciones de los mitos cantados del aya, con el propósito de renovar la entrega de los materiales propicios para el sostenimiento del mundo. Yagshowa y Canwara distribuyen el yopo (*akwa*), cuya esencia es considerada como materia prima del alma. Rurcocá, la Madre sentada-pensadora, se multiplicó y descendió a través de sus pares de hijos, quienes fomentaron las condiciones para la vida en el mundo intermedio. El descenso y ascenso cósmico es una cualidad típica de los padres y madres en las literaturas de las sierras nevadas del Cocuy y Santa Marta.

Robo mágico

Cuando no había amanecido, el Padre wiwa Siukukui ascendía hacia lo alto de la Sierra en compañía de las aves negras y de la Madre Sianiumng, quien decidió robarle el bastón o aseguranza con que impedía que se hiciera de día. La Madre, en complicidad con las aves, le dio a beber ron (bebida de colonos o *sntalos*) y cuando estuvo borracho y “un poco dormido”, permitió que amaneciera. En otro relato wiwa, mama Kuibajón envía a Njkago, un diminuto colibrí multicolor, que roba las semillas de la coca, esencia del pensamiento de las cuatro hijas del mama Kake Dualegama. En las versiones de iks y koguis, un mama se transforma en colibrí para robarse el hayo o hayu (coca). En una narración kogui, presentada por Preuss, son Bunkuéi y Híuika quienes llevan coca y cal a su padre Sintana. En la búsqueda, Bunkuéi es raptada por mama Ili, con quien más tarde roba toda clase de semillas en el supramundo. Bunkuéi e Ili encarnan a los clásicos héroes raptadores, que obtienen dones de los que la humanidad carecía en el origen de los tiempos.

En las literaturas de la Sierra Nevada de Santa Marta, además del robo de la coca y las semillas, el más reconocido ciclo del robo mágico es el del rapto de Sei-Nake (Seinakan), la tierra negra y novena de las hijas de la avara Madre primordial. En una versión kogui, Sei-Nake es atraída y raptada por Sintana, con ayuda de sus hermanos. En una versión ik, Seinakan es raptada por Kak Serankua, quien huye con ella, a pesar de que la Madre decía sentir vergüenza por ser muy negra. Sei-Nake es la potencia genésica, la fuerza condensada de antes del amanecer, la más fértil de las mujeres y de las tierras.

La ardilla y la comadreja se comportan como primitivos taitas (chamanes) camëntsás, cuando van en busca del fuego, que encuentran custodiado por una anciana soñolienta, a quien distraen con sus risas y bulliciosas danzas, con el fin de robar un poco de fuego que luego esparcirán por el resto de la tierra. Los jóvenes nasas también roban a la anciana dueña del fuego, quien los persigue, mas no les da alcance, para evitar que uno de ellos lance un tizón y propague el fuego. El tío conejo pijao pide plata a la cucaracha, la gallina y la zorra y, con tal de no pagar, se las ingenia para que la gallina se coma la cucaracha y la zorra se coma la gallina. De hecho, el conejo es el gran raptor de las huertas humanas. El gavilán blanco enseñó a las mujeres koguis cómo debían cantarle, para que él no hiciera daño y no se comiera la comida sembrada.

En la literatura guambiana se conoce todo un ciclo de relatos sobre el rapto de la vara del dueño del rayo y el trueno, que es robada por los seres humanos a causa del ruido y los estragos que producía en las casas y huertas. Los narradores y cantores u'was cuentan que el sol y el trueno querían acaparar una semilla medicinal, el yopo (*akwa*), pero Yagshowa robó las semillas y, junto con Canwara, quien aprendió a preparar el *akwa*, las entregaron a los animales y clanes u'was de arriba y de abajo.

Huida mágica

En incontables relatos el robo mágico es seguido por la huida, denominada como mágica para resaltar la serie de transformaciones y acciones extraordinarias que sobrevienen con el escape y persecución del raptor o los raptores. Tras la huida del héroe kogui o ik con la fértil tierra negra, la Madre se queja, y entonces es enviado un cabo lagarto (autoridad policiva) en su persecución o un jefe devorador al mando de un ejército. En la versión ik, Kaku Serankwa logra engañar a su principal perseguidor, Makú Yantana, por medio de una réplica falsa de Seinakan (Sei-Nake), a la que se devora, con lo que queda mortalmente enfermo. En la versión kogui, el cabo lagarto casi atrapa a Sintána y a Sei-Nake, pero se salvan ayudados por otros padres y, finalmente, se reconcilian con la Madre.

En los cuentos de pijaos, ingas y camëntsás, el conejo se salva de la fatigosa cacería que le montan sus enemigos depredadores, a los que una y otra vez burla, hasta producirles la muerte, como al oso y al tigre. En esas mismas comunidades son frecuentes adaptaciones o versiones muy afines al ciclo europeo de los niños abandonados por sus padres. La bruja devoradora, la vieja montés y la Pijada, emprenden, en cada caso, una aterradora persecución de los huerfanitos, que en algunas versiones la arrojan a una olla con agua caliente, justo cuando ella se los va a comer –tal episodio es célebre en el cuento alemán “Hänsel y Gretel”–. En un relato Inga muy similar a una versión pijao, los huerfanitos cortan los senos de la bruja y los arrojan a una olla; los senos se convierten en una pareja de perros que los guían hasta un río. Allí un hombre con corona de plumas, convertido en serpiente, los salva de la resucitada bruja. En una narración del sur del Tolima, la Pijada engaña y atrapa a un muchacho, y luego les anuncia a sus devoradores hijos que ha traído un chivito, con el fin de comérselo ella sola. El muchacho engaña a los hijos de la anciana avara con la promesa de entregarles un testículo, para que se lo coman, pero con la condición de que lo suelten. Al verse liberado, el muchacho escapa y se lanza a un río, en el que nada rozado por las flechas de los hambrientos pijaos. El ser perseguido por hambrientas mujeres devoradoras, como las Kumíguas koguis, es una constante de primer orden en las literaturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En una huida de grandes proporciones, Bunkuéi (Bunkueji), la hija de Sintana (Sintána), y su esposo, mama Ili, son perseguidos por los aprendices y pensadores de las casas ceremoniales del supramundo. Bunkuéi e Ili habían robado las semillas del aguacate, la guayaba, la fruta *kanži* y otras plantas, y por eso sus celestes propietarios descendieron, iniciando un combate sobrenatural, en el que vencen y matan a Suvi, el padre de Ili, aunque luego son vencidos por Sintana, quien los transforma en varias clases de pájaros. Bunkuéi e Ili son transformados en un ciervo y un gran pájaro. Los narradores koguis afirman que en el comienzo de los tiempos la huida mágica de Sintána y Sei-Nake favoreció la expansión de la tierra negra y fértil a todo

el planeta; además, la huida y persecuciones desencadenaron una serie de recorridos que favorecieron el amansamiento de la tierra.

La muchacha convertida en serpiente es perseguida y partida en tres pedazos, tras comerse algunos de los católicos nasas de Lame. Lliban y su hermano son perseguidos y atacados por los pijaos. El hermano de Lliban es asesinado y su cuerpo es burlado. Perdido en el monte, Lliban se encuentra con Kapish, *the'wala* (médico tradicional) y dueño del trueno, quien le entrega el serpentino poder de una boleadora atmosférica, con la que aniquila a los sangrientos pijaos. En un relato de la guambiana Bárbara Muelas, los caciques Mutauta Kasik y Mama Manela Karamaya desaparecen en el agua como respuesta a las persecuciones de los españoles. Algo muy similar sucede con los mohanes y mojanos, de quienes se dice que antes fueron seres de lo seco, pero que huyeron al agua para salvarse del bautizo –la evangelización– y para proteger el oro codiciado por los invasores europeos.

Combate sobrenatural

El motivo del combate sobrenatural es muy recurrente en las literaturas indígenas de América. Lo sobrenatural del combate se debe a las prodigiosas fuerzas, deidades, héroes y animales que se enfrentan por la supremacía local y cosmogónica. A veces se trata de asuntos pequeños e irrisorios, pero en otras ocasiones las luchas son capaces de marcar el comportamiento de especies enteras e incluso la faz de la tierra y la disposición del cosmos.

Un combate sobrenatural de pequeñas proporciones es el que libran el sapo y el gallinazo en un cuento ik para niños. Durante una fiesta en el cielo, el sapo y el gallinazo se arrebatan mutuamente el tambor, y la música celestial se torna en una atronadora tormenta que genera una irreconciliable enemistad entre las partes opuestas más complementarias. El sapo simboliza las fuerzas terrestres mientras que el gallinazo simboliza las celestes: ambos juegan un papel fundamental en el ciclo del agua. Otros combates sobrenaturales con buena carga de risa son los que ocurren entre los animales salvajes y los domésticos [píjao] o entre los insectos, en la cabeza del grillo, y los mamíferos, en la cabeza del león [pasto].

El motivo del combate sobrenatural adquiere nuevas dimensiones cuando el enfrentamiento se produce entre hombres de grandes poderes, como los *mamas koguis*, *wiwas* o *iks*. El *mama devorador Kashindúkua* es vencido por otro *mama kogui* o por una *mama wiwa*, pero al morir surge una amenaza para el fin de los tiempos: se dice que cuando se acaben los *mamas* los jaguares devorarán a toda la gente. *Kashindúkua*, *Noanacé* (*Nuanacé*) y *Teizu* en realidad son felinos convertidos en hombres –a veces hombres que han devenido en felinos– y como tales representan una amenaza contra los aprendices de *mamas* y contra las mujeres sexualmente activas –a quienes *Kashindúkua* imagina como apetitosas piñas–, lo cual se debe, en algunos casos, a un viejo conflicto mítico entre los indígenas de la Sierra y los felinos, a los que des-

plazaron de su territorio de caza cuando, presionados por los españoles, tuvieron que refugiarse en las regiones selváticas de las altas montañas. Kashindúkua –que usaba máscaras para ver las enfermedades– y la devoradora Suzaubañ fueron originalmente médicos instruidos para devorar las enfermedades, aunque terminaron comiéndose a la gente. El descontrolado poder de las máscaras que alejan las enfermedades es advertido en un canto kogui en el que la máscara de Sugí desea destacarse como “el sol de todas las gentes”.

El héroe u’wa Kubácha reconvinó verbalmente a Róbina y a los tigres para que no volvieran a comerse a la gente. Los chamanes felinos Chispas y Guamgas se enfrentan por la supremacía del territorio pasto, produciendo cambios y reestructuraciones en el paisaje. El sol nasa se parte en dos y es enviado al cielo, pues con su excesivo calor “quemaba a la gente con quien hablaba”. Bochica doblega a Chibchachum y le impone cargar la tierra sobre sus hombros, pues el iracundo dios había inundado el territorio meridional muisca. En una versión ik, Dugunawin (Duginávi, Dugunauí) se enfrenta al trueno, pero este lo convierte en un ser mitad serpiente mitad humano, hasta que un mama lo defiende, y reconviene al trueno, que arrastra al héroe hasta las capas más submarinas del cosmos, en donde aún recibe pagamentos como dueño de la cestería.

Los atemorizantes cóndores atacan y hacen huir a un terrajero, personaje alegórico del cruel poder colonial en las tierras de nasas y guambianos. Los yanaconas se defienden de los españoles mediante fortalezas de piedra, y la virgen brava media entre forasteros y nativos para exigir la paz. La lucha que Juan Tama [nasa-guambiano] y Carlos Tamabioy [inga-camëntsá] libraron contra los colonizadores estuvo mediada tanto por las escrituras coloniales como por una estricta reforma de las leyes interculturales. Tama y Tamabioy hacen un repaso de la tradición, recuperan y establecen los linderos de tierras e instan al afianzamiento étnico. Ambos son héroes recivilizadores.

Competencia mágica

El motivo de competencia mágica es uno de los favoritos de los narradores indígenas, pues se presta para todo tipo de giros cómicos e ideaciones asombrosas. A diferencia del combate sobrenatural, la competencia mágica está usualmente despojada de solemnidad, aunque a veces define ciertos procesos y pautas trascendentales. Buenos ejemplos son las bromas y jugarretas del conejo –incluyendo su desafío al trueno [nasa]– y la apuesta entre el sol y el viento para quitarle el capisayo (manta) a un hombre camëntsá.

En numerosos casos, la competencia mágica antecede o resuelve el combate sobrenatural, como en un mito cantado uwa, en el que Yagshowa (Yakchoá) y Resra beben juntos chicha, hasta que Resra, la deidad de la enfermedad, “sale despedido como un demente”. En una narración guambiana, un cacique hijo del agua compite con un tirano para ver quién toma más chicha sin emborracharse. Al final, y gracias a

una treta del cacique, el tirano queda completamente borracho y el cacique lo entierra vivo, en un ataúd y fuera del territorio. Pero, como en el caso del kogui Kashindúkua, siempre existe el peligro de que la amenazante fuerza vuelva, no en forma de jaguar, sino de temblores –en un relato nasa, la virgen se las ingenia para que Santo Tomás quede dentro de un cajón, bajo tierra, y por eso la tierra tiembla.

Otro importante ejemplo de la competencia mágica proviene igualmente de Guam-bía. Srekollik, el rayo del aguacero y las tierras bajas, envidiaba a Kosrokollik, el rayo del páramo y las tierras altas, a causa del temor que la gente le tenía a Kosrokollik. Así que, tras intensos y eléctricos combates, Srekollik coge dormido a su hermano y, después de apretarle el cuello, lo deja ronco y débil. Acto seguido, se convierte en el azote de casas, cultivos y animales. Como castigo, los humanos le roban la vara de poder, hasta que el soberbio dueño del rayo ruega que se la devuelvan. La vara es devuelta con el compromiso de que no vuelva a hacer daño. La oposición entre los hermanos complementarios favorece a los hombres tras el combate sobrenatural, el robo mágico, la inversión cósmica y la competencia mágica.

Multiplicación y renacimiento mágico

La multiplicación y el renacimiento mágico son dos aspectos que se complementan en un solo motivo. En su temática, alude al sacrificio, el despedazamiento y la resurrección. Se trata de un motivo muy relacionado con el chamanismo por su cercana relación con el simbolismo de los ritos de paso y la muerte iniciática.

Explotar, reventar o mutar en animales es un hecho mítico, propio de los héroes, cuyo origen es siempre sobrenatural; los monstruos y antihéroes explotan, revientan y mutan en seres o animales nocivos y también pueden transformarse en animales benéficos o, lo que es más común, en alimentos. En la literatura kogui, una pareja de antepasados son sacrificados por Nyíueldue para dar origen a los alimentos. Si en las literaturas mayas el hombre es hecho de maíz, en las literaturas chibchas es usual que el maíz sea hecho de hombre. En todo caso, el mito de la aparición del maíz es clave en las literaturas indígenas de los Andes y Mesoamérica.

La regordeta Mojchi persigue a los wiwas hasta la Sierra Nevada, en donde le dan una paliza que termina en su eclosión en infinidad de pulgas. El sapo pijao también baja del cielo, pero al chocar con la tierra estalla en pedazos que dan origen a numerosos sapitos. La bruja devoradora inga renace mágicamente para perseguir a los huerfanitos que le habían arrancado las tetas. El padre Siukukui finge su muerte para que sus hijos aprendan a “mortuoriar”, pero luego sigue tan vivo como antes. La madre y hermana de Llibian, el vengador nasa, son resucitadas por él tras una mortal descarga de relámpagos, truenos y vientos, que lanzó para exterminar a los invasores pijaos. El héroe kogui Aldauhuíku cae a las profundidades del mundo de abajo, en donde se vuelve como un niño, hasta que, al cabo de nueve días, recobra su aspecto de hombre. Los yanacunas afirman que, tras el revolcón del mundo, los de arriba quedarán abajo y los

de abajo quedarán arriba: purificados y sanitos. Una cacica muisca se arroja al agua con su pequeña hija, pero en la laguna de Guatavita renace a una vida mejor, al lado de un zoomorfo cacique de lo profundo. Los humildes viajeros camēntsás alcanzan, sin saberlo, el intramundo, de donde retornan “como nuevos”, cargados de sabiduría y riquezas: el oro espiritual al que se eleva la áurea cuerda del yajé. Juan Tama se hunde en la laguna del páramo, no sin antes prometer que volverá con las estrellas.

Matrimonio sobrenatural

El matrimonio, cual unión sagrada, es recurrentemente un hecho sobrenatural e implica ruptura, encuentro o choque de niveles que tienden a “conciliarse” en la gestación, en el nuevo nacimiento o amanecer. El mundo se recrea con cada matrimonio, con cada unión y fusión, solo posible a partir de la dualidad, la inversión y la transformación. El motivo del matrimonio sobrenatural sugiere y apunta a actos de conjunción, unión o complementación que ocurren en condiciones extraordinarias.

En un mito cantado u’wa, del tipo reowa, Unwara, una deidad del mundo de abajo, es fecundada con el aliento de Rukwa, el sol. Kanwara, quien dispone y reparte las montañas, es fruto de la unión entre el abajo y arriba, simbolizados por los colores rojo y blanco, respectivamente. Para los guambianos, el mundo primordial era como un sombrero tejido en espiral que flotaba en una laguna del páramo. Un rayo de luz astral descendió y penetró el sombrero, inaugurando más tarde el descenso de las aguas, esenciales en el surgimiento de la vida. Para los guambianos, el aro iris macho se unió al aro iris hembra. Por otro lado, los nasas dicen descender de múltiples matrimonios cósmicos. En uno de sus relatos tradicionales, se cuenta la unión primordial entre Nuestro Padre Estrella, el principio activo, y Nuestra Madre Laguna, el principio receptivo. En los procesos de fecundación, las estrellas penetran las frías e inmóviles aguas con alguna de sus puntas, con un rayo de luz o con un choque contra un cerro, como el que generó la avalancha en la que descendió Juan Tama. En otro relato nasa, el sol se parte en dos, uniéndose a la vez al supramundo y al inframundo, en forma de astro celeste y fuego volcánico.

En la literatura koguí, el sol es un hombrecito vestido de oro, con dos o más esposas. El sapo fue una de ellas, pero por su infidelidad fue arrojado a la tierra. La caída del sapo es tema de relatos koguis e iks. La “ruptura del matrimonio” también llega a simbolizar la ruptura con el antiguo orden de creencias, aspecto notable en un relato pijao en el que se cuenta de una muchacha que es rescatada de una casa subacuática donde vive con el mohán. El propio padre de la muchacha la había entregado al dueño de las aguas, después de que el mohán lo favoreciera en la pesca a cambio de entregar lo primero que saliera a recibirlo cuando regresara a casa. No salió la perrita de siempre, sino su hija. Así que la unión se consumó como una alianza, rota a la fuerza, en el momento en que ella fue rescatada por mediación de un sacerdote católico.

La ruptura del matrimonio sobrenatural simboliza adecuadamente la imposición de un orden de ideas sobre otro. Finalmente, el mohán recuperó a su esposa, quien “se presentaba como una gran reina con un cinchón de oro de acá del ombligo para abajo toa la centura [toda la cintura] rodeada en puro oro”.

El ciclo mítico pasto sobre la danza de las perdices ilustra, de paso, un aspecto único de este motivo. Las mujeres-chamán, con semblante de aves, juegan el juego o la apuesta de la geografía sagrada: lanzan al aire flores (usualmente jazmines), durante cuyo ascenso y descenso bailan una danza de opuestos complementarios. Las tierras altas y bajas son configuradas según hacia donde quede apuntando su rostro y su cuerpo. En algunas versiones transcritas por Doumer Mamián, las poderosas viejas, tornadas en pájaros, son a la vez un hombre y una mujer, y el color blanco y negro. La mujer queda mirando hacia abajo, a la costa Pacífica, donde queda el oro, la selva, el mar, el calor, Tumaco y las poblaciones negras. El hombre, o la otra vieja, configuran el arriba, el actual territorio pasto, lugar de las montañas, la tierra de cultivo, el agua de las lagunas, el frío y las blancas nubes y nieves.

En un cuento nasa, un enguayabado (estado después de tomar alcohol) *the'wala* (médico tradicional) se dirigía a las tres de la mañana a su casa, cuando fue testigo, desde un escondite, del encuentro de una pareja de mohanos, descritos como si fueran perros, pero más parecidos a zorros. Un mohano venía de lo alto y el otro venía de lo bajo. Cuando se encontraron, charlaron sobre sus picardías, cual ladrones de comida, y luego siguieron su camino. El motivo del matrimonio cambia aquí al de encuentro sobrenatural, un matiz que puede ser estudiado en la red de imágenes características del motivo de paso al intramundo. En las literaturas de u'was y pastos, las parejas primordiales se encuentran y unen a mitad de camino, dado que provienen del inframundo y el supramundo, simbolizados recurrentemente por medio de lagunas-cuevas y montañas-volcanes, respectivamente. En el manuscrito quechua de *Huarochiri* (siglo XVII, sierra central norte peruana), el encuentro entre el zorro de arriba y el zorro de abajo antecede al matrimonio sobrenatural del humilde Huaticuri con la hija de un hombre rico, pero enfermo, que es curado según las indicaciones de los zorros, escuchados, como en un sueño, por el afortunado héroe.

Las relaciones amorosas entre montañas, nevados, lagunas y demás aspectos de la naturaleza son características de las literaturas indígenas de los Andes: las de coconucos y pastos, por ejemplo. En el panorama de las literaturas indígenas de América, es reiterativo el tema de una esposa, esposo o amante sobrenatural que huye tras su descubrimiento. El tema de la muchacha enamorada por un pájaro se repite en las literaturas de wiwas e iks y en el relato kogui de Duginávi. Los hombres se casan con mujeres celestiales, como Bunkueji, quien trae la coca del cielo. Los poporos (recipientes para la cal) son como esposas espirituales de los hombres. Mama Ili copula con Bunkuéi, acabando así con los beneficios que originalmente tenían los koguis. En el comienzo de los tiempos, jóvenes ingas y camëntsás se casaron con una mujer mosquito o gorrión, que los abandonó por una impertinencia de sus padres.

El Padre wiwa Siukukui buscó esposas para la lluvia y escogió a las poco llamativas aves Sirunka y Bukulchichi. El Padre ik Kaku Serankua creó el agua y luego la tierra, a quien tomó como esposa. Bachué, la Gran Madre muisca, se unió con su pequeño hijo, y a juzgar por motivos del arte rupestre, dio a luz no solo a los hombres sino a los animales. Sintaná “acomodó” a su madre, que paría animales y que luego dio a la luz a las nueve clases de tierras. Sintána se casó con su hermana-hija: la tierra negra: Sei-Nake. Entonces, la humanidad amaneció.