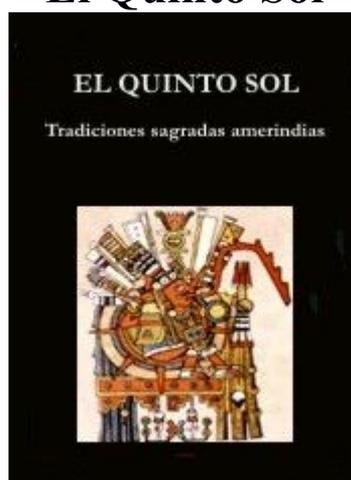




BIBLIOTECA ELECTRÓNICA
de
GEMINIS PAPELES DE SALUD

<http://www.herbogeminis.com>

El Quinto Sol



Recopilación de textos sobre las tradiciones amerindias

ÍNDICE

1. Textos Mayas: memorial de Sololá
2. Aproximaciones al Tsoik'in
3. Nuestra cultura indígena
4. La intelectualidad indiana
5. Concordancia Universal (Aproximaciones a la idea)
6. La muerte del quinto sol
7. Poesía Quechua
9. La emergencia del canto: cuatro ejemplos de poesía nahuatl
10. El aeda andino
11. El redescubrimiento de América
12. Escucha de un filosofar marginal (Testimonios de los mbya-guarani del Uruguay)
14. La cultura 'indígena' como realidad intercultural (2)
15. Temporalidad y atemporalidad: tres poemas mayas
16. Sobre indigenismo
17. La divinidad y la mentalidad religiosa maya
18. Tradición espiritual aborígen
19. La muerte de los dioses
20. En torno a la cosmogonía maya
21. Ocho poemas mayas
22. El chamán y el sacerdote
23. Carta de un jefe indio
24. Los límites de la evangelización
25. Persistencia de la identidad indígena
26. La boda del sol y la luna
27. El portador del fuego
28. El gran espíritu entre los indios de Norteamérica
29. El gran espíritu entre los indios de Norteamérica
30. Dos mitos fundacionales incas
31. Del antiguo conocimiento sagrado a la actual tradición científica
32. El traumatismo de la conquista
33. Acta de la reconstrucción de la nación Aymara-Qhechwa

1. Textos Mayas: memorial de Sololá

Publicamos el Memorial de Sololá, un texto del área Maya escrito en lengua cackchikel y caracteres latinos. Se trata de fragmentos cuya intención es despertar el interés de los lectores y promover de esa manera su estudio en las mismas fuentes, lo que no siempre es sencillo, pues generalmente las ediciones de estos textos son difíciles de hallar, o se encuentran agotadas, aunque sí están presentes en buenas bibliotecas públicas. Por ese motivo tampoco hemos reproducido las notas y comentarios de sumo interés, y los nutridos y esclarecedores prólogos debidos a la mano del guatemalteco Adrián Recinos, cuya contribución a los estudios mayas es ampliamente conocida, sobre todo por sus prolijas, bellas y eruditas traducciones de los textos sacros.

Memorial de Sololá

(Selección)

1. Aquí escribiré unas cuantas historias de nuestros primeros padres y antecesores, los que engendraron a los hombres en la época antigua, antes que estos montes y valles se poblaran, cuando no había más que liebres y pájaros, según contaban; cuando nuestros padres y abuelos fueron a poblar los montes y valles ¡oh hijos míos! en Tulán.

2. Escribiré las historias de nuestros primeros padres y abuelos que se llamaban Gagavitz el uno y Zactecauh el otro; las historias que ellos nos contaban: que del otro lado del mar llegamos al lugar llamado Tulán, donde fuimos engendrados y dados a luz por nuestras madres y nuestros padres ¡oh hijos nuestros! Así contaban antiguamente los padres y abuelos que se llamaban Gagavitz y Zactecauh, los que llegaron a Tulán, los dos varones que nos engendraron a nosotros los Xahilá.

3. He aquí los nombres de las casas y parcialidades de los Gekaquch, Baqaholá y Zibakihay. Katún y Chutiah, así llamados, engendraron a los de Baqaholá. Tzanat y Guguchom, así llamados, engendraron a los Gekaquchi. Daqui Ahauh y Chahom Ahauh engendraron a los Zibakihayi. Así pues, éramos cuatro familias las que llegamos a Tulán, nosotros la gente cakchiquel ¡oh hijos nuestros!, dijeron. Allí comenzaron los Caveki, que engendraron a los llamados Totomay y Xurcah. Allí comenzaron también los Ahquehay que engendraron a Loch y Xet. Comenzaron igualmente los Ah Pak y Telom, que engendraron a los llamados Qoxahil y Qobakil. De la misma manera dieron principio también allí los Ikomagi. Y esas cuatro ramas que allá comenzaron eran las tribus.

4. He aquí las historias de Gagavitz y Zactecauh; éste es el principio de las historias que contaban Gagavitz y Zactecauh: "De cuatro [lugares] llegaron las gentes a Tulán. En oriente está una Tulán; otra en Xibalbay; otra en el poniente, de allí llegamos nosotros, del poniente; y otra donde está Dios. Por consiguiente había cuatro Tulanes ¡oh hijos nuestros!" Así dijeron. "Del poniente llegamos a Tulán, desde el otro lado del mar; y fue a Tulán a donde llegamos para ser engendrados y dados a luz por nuestras madres y nuestros padres". Así contaban.

5. Entonces fue creada la Piedra de Obsidiana por el hermoso Xibalbay, por el precioso Xibalbay. Entonces fue hecho el hombre por el Creador y el Formador, y rindió culto a la Piedra de Obsidiana. Cuando hicieron al hombre, de tierra lo fabricaron, y lo alimentaron de árboles, lo alimentaron de hojas. Únicamente tierra quisieron que entrara [en su formación]. Pero no hablaba, no andaba, no tenía sangre ni carne, según contaban nuestros antiguos padres y abuelos ¡oh hijos míos! No se sabía qué debía entrar [en el hombre]. Por fin se encontró de qué hacerlo. Sólo dos animales sabían que existía el alimento en Paxil, nombre del lugar donde se hallaban aquellos animales que se llamaban el Coyote y el Cuervo. El animal Coyote fue muerto y entre sus despojos, al ser descuartizado, se encontró el maíz. Y yendo el animal llamado Tiuh-tiuh a buscar para sí la masa del maíz, fue traída de entre el mar por el Tiuh-tiuh la sangre de la danta y de la culebra y con ellas

se amasó el maíz. De esta masa se hizo la carne del hombre por el Creador y el Formador. Así supieron el Creador, el Formador, los Progenitores, cómo hacer al hombre formado, según dijeron. Habiendo terminado de hacer al hombre formado resultaron trece varones y catorce mujeres; había [una mujer] de más. En seguida hablaron, anduvieron, tenían sangre, tenían carne. Se casaron y se multiplicaron. A uno le tocaron dos mujeres. Así se unieron las gentes, según contaban los antiguos ¡oh hijos nuestros! Tuvieron hijas, tuvieron hijos aquellos primeros hombres. Así fue la creación del hombre, así fue la hechura de la piedra de obsidiana. "Y poniéndonos en pie, llegamos a las puertas de Tulán. Sólo un murciélago guardaba las puertas de Tulán. Y allí fuimos engendrados y dados a luz; allí pagamos el tributo en la obscuridad y en la noche ¡oh hijos nuestros!", decían Gagavitz y Zactecauh. Y no olvidéis el relato de nuestros mayores, nuestros antepasados. Estas fueron las palabras que nos legaron.

6. Entonces se nos mandó venir por nuestras madres y nuestros padres a las trece parcialidades de las siete tribus, a los trece grupos de guerreros. Luego llegamos a Tulán en la obscuridad y en la noche. Entonces dimos el tributo, cuando llevaron el tributo las siete tribus y los guerreros. Nosotros nos colocamos en orden en la parte izquierda de Tulán, allí estuvieron las siete tribus. En la parte de la derecha de Tulán se colocaron en orden los guerreros. Primero pagaron el tributo las siete tribus y en seguida pagaron el tributo los guerreros. Pero éste se componía únicamente de piedras preciosas [jade], metal, guirnaldas cosidas con plumas verdes y azules y pinturas y esculturas. Ofrendaban flautas, canciones, calendarios rituales, calendarios astronómicos, pataxte y cacao. Sólo estas riquezas fueron a tributar los guerreros a Tulán durante la noche. Sólo flechas y escudos, solo escudos de madera eran las riquezas que fueron a dar en tributo cuando llegaron a Tulán.

7. Luego se les dijo y mandó a nuestras madres: "Id, hijos míos, hijas mías, éstas serán vuestras obligaciones, los trabajos que os encomendamos". Así les habló la Piedra de Obsidiana. "Id a donde veréis vuestras montañas y vuestros valles; allá al otro lado del mar están vuestras montañas y vuestros valles ¡oh hijos míos! Allá se os alegrarán los rostros. Estos son los regalos que os daré, vuestras riquezas y vuestro señorío". Así les dijeron a las trece parcialidades de las siete tribus, a las trece divisiones de guerreros. Luego les dieron los ídolos engañadores de madera y de piedra. Iban bajando hacia Tulán y Xibalbay cuando les fueron entregados los ídolos de madera y de piedra, según contaban nuestros primeros padres y antecesores, Gagavitz y Zactecauh. Estos fueron sus regalos y éstas fueron también sus palabras.

8. Las siete tribus fueron las primeras que llegaron a Tulán, según decían. En pos de ellas llegamos nosotros los guerreros llevando nuestros tributos; todas las siete tribus y los guerreros entramos cuando se abrieron las puertas de Tulán.

9. Los zutujiles fueron la primera de las siete tribus que llegó a Tulán. Y cuando acabaron de llegar las siete tribus llegamos nosotros los guerreros. Así decían. Y mandándonos llegar nos dijeron nuestras madres y nuestros padres: "Id, hijas mías, hijos míos. Os daré vuestras riquezas, vuestro señorío; os daré vuestro poder y vuestra majestad, vuestro dosel y vuestro trono". Así se os tributarán las rodela, riquezas, arcos, escudos, plumas y tierra blanca. Y si se os tributan piedras preciosas [jade], metal, plumas verdes y azules; si se os ofrendan pinturas, esculturas, calendarios rituales, calendarios siderales, flautas, cantos, cantos por vosotros despreciados, vuestros serán también, os los tributarán las tribus y allá los recibiréis. Seréis más favorecidos y se os alegrarán los rostros. No os daré su señorío, pero ellas serán vuestros tributarios. En verdad, grande será vuestra gloria. No os menospreciarán. Os engrandeceréis con la riqueza de los escudos de madera. No os durmáis y venceréis ¡hijas mías! ¡hijos míos! Yo os daré vuestro señorío, a vosotros los trece jefes, a todos por igual: vuestros arcos, vuestros escudos, vuestro señorío, vuestra majestad, vuestra grandeza, vuestro dosel y vuestro trono. Estos son vuestros primeros tesoros". Así les hablaron a los quichés cuando llegaron los trece grupos de guerreros a Tulán. Los primeros que llegaron fueron los

quichés. Entonces se fijó el mes de Tacaxepeual para el pago del tributo de los quichés; después llegaron sus compañeros, uno en pos de otro, las casas, las familias, las parcialidades, cada grupo de guerreros, cuando llegaron a Tulán, cuando acabaron de llegar todos ellos.

10. Llegaron los de Rabinal, los Zotziles, los Tukuchées, los Tuhalahay, los Vuchabahay, los Ah Chumilahay; llegaron también los Lamaquis, los Cumatz y los Akahales. Con los de Tukurú acabaron de llegar todos. Después llegaron los trece [grupos de] guerreros, nosotros los Bacah Pok, nosotros los Bacah Xahil. Primero llegaron unos y tras ellos los demás de nosotros los Bacah. Los Bacah Pok llegaron primero y en pos de ellos llegamos nosotros los Bacah Xahil. Así contaban nuestros padres y antecesores ¡oh hijos nuestros! Hacía tiempo que habían llegado las siete tribus, y poco después comenzaron a llegar los guerreros. Luego llegamos nosotros los cakchiqueles. En verdad, fuimos los últimos en llegar a Tulán. Y no quedaron otros después que nosotros llegamos, según contaban Gagavitz y Zactecauh. De esta manera nos aconsejaron: "Estas son vuestras familias, vuestras parcialidades", les dijeron a Gekaquch, Baqahol y Zibakihay. Estos serán vuestros jefes, uno es el Ahpop, el otro el AhpopQamahay". Así les dijeron a los Gekaquch, Baqahol y Zibakihay. Procread hijas, engendrad hijos, casaos entre vosotros los señores", les dijeron. Por lo tanto, ellos fueron madres y abuelas. Los primeros que llegaron fueron los Zibakihay; después llegaron los Baqahol y luego los Gekaquch. Estas fueron las primeras familias que llegaron.

11. Más tarde, cuando llegamos nosotros los jefes, se nos mandó de esta manera por nuestras madres y nuestros padres: "Id, hija mía, hijo mío, tu familia, tu parcialidad se ha marchado. Ya no debes quedarte atrás, tú el hijo más pequeño. En verdad, grande será tu suerte. Búscalos, pues", le dijeron el ídolo de madera y de piedra llamado Belehé Toh y el otro ídolo de piedra llamado Hun Tihax. "Rendid culto a cada uno", se nos dijo. Así contaban.

12. En seguida se vistieron de sus arcos, escudos, cotas de algodón y plumas, y se pintaron con yeso. Y vinieron las avispas, los abejorros, el lodo, la obscuridad, la lluvia, las nubes, la neblina. Entonces se nos dijo: "En verdad, grandes serán vuestros tributos. No os durmáis y venceréis, no seréis despreciados, hijos míos. Os engrandeceréis, seréis poderosos. Así poseeréis y serán vuestros los escudos, las riquezas, las flechas y las rodela. Si se os tributan piedras preciosas [jade], metal, plumas verdes y azules, canciones por vosotros despreciadas, vuestras serán también; seréis más favorecidos y se os alegrarán los rostros. Las piedras de jade, el metal, las plumas verdes y azules, las pinturas y esculturas, todo lo que han tributado las siete tribus os alegrará los rostros en vuestra patria; todos seréis favorecidos y se os alegrarán los ojos con vuestras flechas y vuestros escudos. Tendréis un jefe principal y otro más joven. A vosotros los trece guerreros, a vosotros los trece señores, a vosotros los jefes de igual rango, os daré vuestros arcos y vuestros escudos. Pronto se van a alegrar vuestros rostros con las cosas que recibiréis en tributo, vuestros arcos y vuestros escudos. Hay guerra allá en el oriente, en el llamado Zuyva; allá iréis a probar vuestros arcos y vuestros escudos que os daré. ¡Id allá, hijos míos!" Así se nos dijo cuando fuimos a Tulán, antes que llegaran las siete tribus y los guerreros. Y cuando llegamos a Tulán fué terrible, en verdad; cuando llegamos en compañía de las avispas y los abejorros, entre las nubes, la neblina, el lodo, la obscuridad y la lluvia, cuando llegamos a Tulán.

13. Al instante comenzaron a llegar los agoreros. A las puertas de Tulán llegó a cantar un animal llamado Guardabarranca, cuando salíamos de Tulán. "Moriréis, seréis vencidos, yo soy vuestro oráculo", nos decía el animal. "¿No pedís misericordia para vosotros? ¡Ciertamente seréis dignos de lástima!" Así nos habló este animal, según contaban.

14. Luego cantó otro animal llamado Tukur, que se había posado en la cima de un árbol rojo, el cual nos habló también diciendo: "Yo soy vuestro oráculo". "Tú no eres nuestro oráculo, como pretendes", le respondimos a esta lechuza. Estaban también allí los mensajeros que llegaron a darnos los ídolos de piedra y de palo, dijeron nuestros padres y antepasados en aquel tiempo.

Después cantó otro animal en el cielo, el llamado perico, y dijo también: "Yo soy vuestro mal agüero, ¡moriréis!" Pero nosotros le dijimos a este animal: "Cállate, tú no eres más que la señal del verano. Tú cantas primero cuando sale el verano y después que cesan las lluvias: entonces cantas". Así le dijimos.

15. Luego llegamos a la orilla del mar. Allí estaban reunidas todas las tribus y los guerreros a la orilla del mar. Y cuando lo contemplaron, se les oprimieron los corazones. "No hay manera de pasarlo; de nadie se ha sabido que haya atravesado el mar", se dijeron entre sí todos los guerreros y las siete tribus. "¿Quién tiene un palo con el cual podamos pasar, hermano nuestro? Solamente en ti confiamos", dijeron todos. Y nosotros les hablamos de esta manera: "Id vosotros, marchad los primeros, cuidadosamente". "¿Cómo pasaremos en verdad los que estamos aquí?" Así decíamos todos. Luego dijeron: "Compadécete de nosotros ¡oh hermano! que hemos venido a amontonarnos aquí a la orilla del mar, sin poder ver vuestras montañas ni nuestros valles. Si nos quedamos a dormir aquí seremos vencidos, nosotros los dos hijos mayores, jefes y cabezas, los primeros guerreros de las siete tribus ¡oh hermano nuestro! ¡Ojalá que pasáramos y que pudiéramos ver sin tardanza los presentes que nos han dado nuestras madres y nuestros padres ¡oh hermano mío!" Así hablaron entre sí los que engendraron a los quichés. Y dijeron nuestros abuelos Gagavitz y Zactecauh: "Con vosotros hablamos: ¡Manos a la obra, hermanos nuestros! No hemos venido para estarnos aquí amontonados a la orilla del mar, sin poder contemplar nuestra patria que se nos dijo que veríamos, vosotros nuestros guerreros, nuestras siete tribus. ¡Arrojémonos [al mar] ahora mismo!" Así les dijeron y al punto se llenaron todos de alegría.

16. "Cuando llegamos a las puertas de Tulán fuimos a recibir un palo rojo que era nuestro báculo, y por eso se nos dio el nombre de Cakchiqueles ¡oh hijos nuestros!" dijeron Gagavitz y Zactecauh. "Hinquemos la punta de nuestros báculos en la arena dentro del mar y pronto atravesaremos el mar sobre la arena sirviéndonos de los palos colorados que fuimos a recibir a las puertas de Tulán". Así pasamos, sobre las arenas dispuestas en ringlera, cuando ya se había ensanchado el fondo del mar y la superficie del mar. Alegráronse todos al punto cuando vieron las arenas dentro del mar. En seguida celebraron consejo. "Allí está nuestra esperanza, allá en las primeras tierras debemos reunirnos –dijeron–; solamente allí podremos organizarnos ahora que hemos llegado a Tulán".

17. Lanzáronse entonces y pasaron sobre la arena; los que venían a la zaga entraban en el mar cuando nosotros salíamos por la otra orilla de las aguas. En seguida se llenaron de temor las siete tribus, hablaron entonces todos los guerreros y dijeron las siete tribus: "Aunque ya se han visto los presentes, no se han alegrado vuestros rostros ¡oh señores!, ¡oh guerreros! ¿Acaso no fuimos con vosotros al oriente? ¿Acaso no hemos venido a buscar nuestras montañas y nuestros valles, donde podamos ver nuestros presentes, las plumas verdes, las plumas azules, las guirnaldas?" Así dijeron las siete tribus reunidas en consejo. Y diciendo "está bien", dieron fin las siete tribus a su conferencia.

En seguida se dirigieron al lugar de Teozacuancu, fuéronse todos allá y a continuación se encaminaron a otro lugar llamado Meahauh, donde se reunieron. Luego, saliendo de Meahauh, llegaron a otro lugar llamado Valval Xucxuc, donde descansaron. Juntáronse de nuevo y saliendo de allí llegaron a los lugares llamados Tapcu y Olomán.

18. "Reunidos todos allí, celebramos consejo", decían nuestros padres y abuelos Gagavitz y Zactecauh. Y hallándonos ya en ese lugar, sacamos y desenvolvimos nuestros presentes. Y dijeron todos los guerreros: "¿Quiénes vendrán a ponerse aquí frente a nosotros los soldados, los que damos la muerte, y cuyas armas son bien conocidas ¡oh hermano menor nuestro! ¡oh nuestro hermano mayor!", nos dijeron. Y nosotros les contestamos: "En verdad la guerra está cercana: ataviáos, cubríos de vuestras galas, revestíos de plumas, desenvolvamos nuestros presentes. Aquí tenemos las prendas que nos dieron nuestras madres y nuestros padres. He aquí nuestras plumas, yo soy el que

sabe". Así les dijimos. Y en seguida desenvolvimos nuestros presentes, los presentes que teníamos, las plumas, el yeso [para pintarse la cara], las flechas, los escudos y las cotas de algodón.

19. Así nos presentamos ante todos. Primero nos adornamos con los arcos, los escudos, las cotas de algodón, las plumas verdes, el yeso; nos ataviamos todos de esta manera y les dijimos: "A vosotros os toca, hermanos y parientes nuestros; en verdad el enemigo está a la vista, ataquémosle, probemos nuestras flechas y nuestros escudos. Vamos al instante, tomemos nuestro camino", les dijimos. "No queremos ir a escoger el camino", contestaron. "Escoge tú nuestro camino, hermano, tú que lo conoces", nos dijeron. "Entonces lo escogeremos nosotros", respondimos. Luego nos juntamos y en seguida fuimos a hacer encuentro a una tribu enemiga, los nonoualcas, los xulpiti, así llamados, que se encontraban a la orilla del mar y estaban en sus barcas.

20. En verdad fue terrible el disparar de las flechas y la pelea. Pero pronto fueron destruidos por nosotros; una parte luchó dentro de las barcas. Y cuando ya se habían dispersado los nonoualcas y xulpiti, dijeron todos los guerreros: "¿Cómo atravesaremos el mar, hermano nuestro?" Así dijeron. Y nosotros respondimos: "En sus canoas pasaremos, sin que nos vean nuestros enemigos". Así pues, nos embarcamos en las canoas de los nonoualcas y dirigiéndonos al oriente pronto llegamos allí. Formidables eran, en verdad, la ciudad y las casas de los de Zuyva, allá en el oriente. Cuando hubimos llegado a la orilla de las casas nos pusimos a lancearlos, luego que llegamos. Fue terrible realmente cuando nos encontramos entre las casas; era en verdad grande el estruendo. Levantóse una polvoreda cuando llegamos; peleamos en sus casas, peleamos con sus perros, con sus aves de corral, peleamos con todos sus animales domésticos. Atacamos una vez, atacamos dos veces, hasta que fuimos derrotados. Unos caminaban por el cielo, otros andaban en la tierra, unos bajaban, otros subían, todos contra nosotros, demostrando su arte mágica y sus transformaciones. Uno por uno fueron regresando todos los guerreros a los lugares de Tapcu y Olomán. "Llenos de tristeza nos reunimos allí y allí también nos despojamos de las plumas y nos quitamos los adornos ¡oh hijos nuestros!" Así dijeron Gagavitz y Zactecauh. En seguida preguntamos: "¿Dónde está vuestra salvación?" Así les dijimos a los quichés. "Puesto que trueno y retumba en el cielo, en el cielo está nuestra salvación", dijeron. En consecuencia, se les dio el nombre de tojojiles. Y dijeron los zotziles: "Sólo podremos vivir y estar a salvo en el pico de la guacamaya". Y por lo tanto se les llamó los cakix. Luego hablamos nosotros, los cakchiqueles: "Solo en medio de la llanura estará nuestra salvación, cuando lleguemos a aquella tierra". Y en consecuencia se nos llamó los chitagah. Otros, llamados gucumatz, dijeron que sólo en el agua había salvación. Los tukuchées dijeron que la salvación estaba en un pueblo en alto, y en consecuencia se les llamó los ahcic-amag. Y dijeron los akajales: "Sólo nos salvaremos dentro de una colmena", y por eso se les dio el nombre de akajales. De esta manera recibieron todos sus [respectivos] nombres y eran muy numerosos. Pero no se crea que se salvaron. Tampoco debe olvidarse que del oriente vinieron los nombres de todos ellos. "El diablo fue el que nos vino a separar", dijeron Gagavitz y Zactecauh. Y nosotros dijimos, cuando removíamos el seno de nuestras montañas y nuestros valles: "Vamos a probar nuestros arcos y nuestros escudos a alguna parte donde tengamos que pelear. Busquemos ahora nuestros hogares y nuestros valles". Así dijimos. En seguida nos dispersamos por las montañas; entonces nos fuimos todos, cada tribu tomó su camino, cada familia siguió el suyo. Luego regresaron al lugar de Valval Xucxuc, pasaron al lugar de Memehuyú y Tacnahuyú, así llamados. Llegaron también a Zakiteuh y Zakikuvá, así llamados. Se fueron a Meahauh y Cutamchah y de allí regresaron a los lugares llamados Zakijuyú y Tepacumán. Luego fueron a ver sus montes y sus valles; llegaron al monte Togohil donde le alumbró la aurora a la nación quiché. Fuimos después a Pantzic y Paraxón, donde brilló nuestra aurora ¡oh hijos nuestros! Así contaban nuestros primeros padres y abuelos Gagavitz y Zactecauh. "Estos son los montes y llanuras por donde pasaron, fueron y volvieron. No nos vanagloriemos, sólo recordemos y no olvidemos nunca que en verdad hemos pasado por numerosos lugares", decían antiguamente nuestros padres y antepasados.

21. He aquí los lugares por donde pasaron: Popo Abah, de donde bajaron a Chopiytzel, entre los

grandes montones [de rocas], bajo los grandes pinos. Bajaron allá por Mukulic-ya y Molomic-chée. Encontráronse entonces con Qoxahil y Qobakil, así llamados; en los sitios llamados Chiyol y Chiabak los encontraron. Eran también de los Bacah y únicamente se dedicaban al arte mágica. Cuando los encontraron les preguntaron: "¿Quiénes sois vosotros?" Y contestaron Qoxahil y Qobakil: "¡Oh, Señor!, no nos mates. Somos tus hermanos, somos tus parientes. Somos los únicos que quedamos de los Bacah Pok y los Bacah Xahil y seremos servidores de tu trono, de tu señorío ¡oh Señor!", contestaron. Y dijeron Gagavitz y Zactecauh: "Tú no eres de mi casa ni de mi familia". Pero aquéllos replicaron: "En verdad eres mi hermano y mi pariente". Entonces dijeron las parcialidades: "Son los llamados Telom y Cahibak". En seguida se marcharon de allí, de Chiyol y Chiabak, y dos veces anduvieron su camino, pasando entre los volcanes que se levantan en fila, el de Fuego y Hunahpú. Allí se encontraron frente a frente con el espíritu del Volcán de Fuego, el llamado Zaquicoxol. "En verdad, a muchos ha dado muerte el Zaquicoxol y ciertamente causa espanto ver a este ladrón", dijeron.

22. Allí, en medio del Volcán de Fuego, estaba el guardián del camino por donde llegaron y que había sido hecho por Zaquicoxol. "¿Quién es el muchacho que vemos?", dijeron. En seguida enviaron a Qoxahil y Qobakil, los cuales fueron a observar y a usar de su poder mágico. Y cuando volvieron dijeron que ciertamente su aspecto era temible, pero que era uno solo y no muchos. Así dijeron. "Vamos a ver quien es el que os asusta", dijeron Gagavitz y Zactecauh. Y después que lo vieron le dijeron: "¿Quién eres tú? Ahora te vamos a matar. ¿Por qué guardas el camino", le dijeron. Y él contestó: "No me mates. Yo vivo aquí, yo soy el espíritu del volcán". Así dijo. Y en seguida pidió con qué vestirse. "Dame tu vestido, dijo". Al instante le dieron el vestido: la peluca, un peto color de sangre, sandalias color de sangre, esto fue lo que llegó a recibir Zaquicoxol. Así fue como se salvó. Se marchó y descendió al pie de la montaña. Sufrieron entonces un engaño a causa de los árboles y los pájaros. En efecto, oyeron hablar a los árboles, y que los pájaros se llamaban a silbidos allá arriba. Y al oírlos, exclamaron: "¿Qué es lo que oímos? ¿Quién eres tú?" dijeron. Pero era solamente el ruido de los árboles; eran los que chillan en el bosque, los tigres y los pájaros que silbaban. Por este motivo se dio a aquel lugar el nombre de Chitabal.

23. En seguida partieron de allí. Únicamente mencionaremos en su orden los nombres de cada uno de aquellos lugares: Beleh Chi Gag, Beleh Chi Hunahpú, Xezuh, Xetocoy, Xeuh, Xeamatal, Chi Tzunún-Choy, Xecucú-Huyú, Tzunún-Huyú, Xiliviztán, Zumpancu, Tecpalan, Tepuztán. Luego bajaron a Chol Amag y Zuquitán. Ciertamente era difícil su lenguaje; sólo los bárbaros entendían su idioma. Nosotros interrogamos a los bárbaros llamados Loxpín y Chupichín y les dijimos cuando llegamos: vaya vaya ela opa. Se sorprendieron los de Chol Amag cuando les hablamos en su idioma; se asustaron, pero nos respondieron con buenas palabras.

24. Llegaron después por segunda vez a los lugares de Memehuyú y Tacnahuyú. [Sus habitantes] no hablaban claro, eran como tartamudos. Pero ciertamente eran buenas gentes. Nos hablaron tratando de seducirnos para que nos demoráramos allí y aprendiéramos su lengua, diciéndonos: "Tú, señor, que has llegado y estás con nosotros, nosotros somos tus hermanos, tus parientes, quédate aquí con nosotros". Así dijeron. Querían que olvidáramos nuestra lengua, pero nuestros corazones sentían desconfianza cuando llegamos ante ellos.

25. He aquí algunos de los nombres de los lugares donde llegaron: Zakiteuh, Zakiquá, Niqah Zubinal, Niqah Chacachil, Tzulahauh, Ixbacah, Niqah Nimxor, Niqah Moinal, Niqah Carchah. Llegaron ante los hijos de Valil, los hijos de Tzunún llegaron ante Mevac y Nacxit que era en verdad un gran rey. Entonces los agasajaron y fueron electos Ahauh Ahpop y Ahpop Qamahay. Luego los vistieron, les horadaron la nariz y les dieron sus cargos y las flores llamadas Cinpual. Verdaderamente se hizo querer de todos los guerreros. Y dirigiéndose a todos, dijo el señor Nacxit: "Subid a estas columnas de piedra, entrad a mi casa. Os daré a vosotros el señorío, os daré las flores Cinpual Taxuch. No les he concedido la piedra a otros", agregó. Y en seguida subieron a las

columnas de piedra. De esta manera se acabó de darles el señorío en presencia de Nacxit y se pusieron a dar gritos de alegría.

26. Luego se encontraron con los de Mimpokom y los de Raxchich, cuyo pueblo se llama Pazaktzuy. Los pokomames pusieron a la vista todos sus presentes y bailaron sus danzas. Las hembras de los venados, las hembras de las aves, la caza del tirador de venado, trampas y liga [para coger a los pájaros], eran los presentes de los de Raxchich y Mimpokom. Pero las siete tribus los observaban de lejos. Luego enviaron al animal Zakhim para que fuera a espíarlos, y enviaron también a Qoxahil y Qobakil para que pusieran en juego sus artes de magia. Cuando se fueron a hacer su observación les dijeron: "Id a ver quienes son los que se acercan y si son nuestros enemigos". Así les dijeron. Llegaron los de Mukchée, pero no se presentaron pronto y no fueron a espíar. Llegó por fin la señal de Zakhim, el sonido de una calabaza y una flauta de reclamo. "Ahora iremos a veros", dijeron. "Grande es en verdad su poder y están bailando una danza magnífica. Son muy numerosos", dijeron cuando llegaron. Y Gagavitz y Zactecauh ordenaron a sus compañeros: "Poneos vuestros arreos como para entrar en batalla". Así dijeron. Armáronse entonces de sus arcos y sus escudos y ataviados de esta manera se mostraron ante los pokomames. Llenáronse estos al punto de terror y los nuestros los prendieron en seguida y los atormentaron.

27. Luego encontraron a los dos llamados Loch el uno y Xet el otro. Los encontraron allá al pie de Cucuhuyú y Tzununhuyú. Y cuando los encontraron dijeron estos: "No nos mates, Señor, nosotros seremos los servidores de tu trono y tu poder". Así dijeron y poco después entraron a servir llevando los arcos y los tambores. Regresaron y con una calabaza fabricaron una trampa para coger pájaros. Allí se separaron y por esa razón se dio al lugar el nombre de Tzaktzuy, que fue el símbolo que tomaron los Ahquehay, los primeros padres y abuelos que engendraron a los Ahquehay. Así fue como llegaron, decían, y estuvieron en el lugar nombrado. Una parte de la parcialidad llegó ¡oh hijos míos!, y así fue verdaderamente como nuestros primeros padres y abuelos nos engendraron y nos dieron el ser a nosotros la gente cakchiquel.

28. Fueron después a reunirse al lugar de Oronic Cakhay, a donde llegaron todos los guerreros de las siete tribus. Y dijeron Gagavitz y Zactecauh, dirigiéndose a los quichés: "Vamos todos a ese lugar, conquistemos la gloria de todas las siete tribus de Tecpán, rebajemos su orgullo. Tu cuenta sus caras, tú permanecerás en Cakhay. Yo entraré al lugar de Cakhay, yo los conquistaré y abatiré su espíritu. Iré a aquel lugar a vencerlos, allí donde no han sido vencidos todavía". Así dijeron. Pronto llegaron, en efecto; llegaron a Cakhay y al instante comenzaron a pasar todos, pero allá dentro del lugar desfalleció su espíritu. Luego comenzó a llover y dieron con el monte ardiendo y no pudieron seguir hasta el interior del lugar. Dijeron entonces: "¡Oh Señor!, yo te daré la carne del venado y la miel, yo que soy cazador, que soy dueño de la miel, pero no puedo pasar, dijo, porque el monte está ardiendo". De esta manera ofrendaron el venado y la miel, a causa de la quema del monte. Salieron de allí y llegaron a Tunacotzih y Gahinak Abah. Loch y Xet probaron allí sus arcos y tambores y por haber tocado sus tambores se dio al lugar el nombre de Tunacotzih.

29. Por aquel tiempo encontraron a los Cavek, allí bajo los grandes pinos, en el paraje llamado Ximbal Xuk. Se oía entonces el canto de las codornices bajo los altos pinos, por arte de encantamiento de los Cavek. Gagavitz y Zactecauh les preguntaron: "¿Quiénes sois vosotros? ¿Qué es lo que dicen [las aves]?", les dijeron. Y Loch y Xet respondieron: "Son nuestros servidores ¡oh Señor!, y sólo están lanzando sus quejas", dijeron. En seguida llevaron sus presentes: redes para cazar pájaros, fibra de maguey, instrumentos, sandalias, éstos eran sus presentes. No llevaban otros porque sólo hacían sus casas de cueros de venado, y por esta razón se les llamaba los Ahquehay.

Luego extendieron las trampas sobre los árboles y cogieron en ellas a las codornices bajo los grandes pinos. Trajeron después las codornices en las redes y ofreciéndolas dijeron: "¡Oh Señor!, no me mates". "¿Quién eres tú?", les contestaron. Y ellos replicaron. "Fuimos vencidos por los Señores

quichés, nosotros tus hermanos y parientes, nosotros los Cavek. No tenemos otras riquezas que las cuentas amarillas", dijeron cuando se las entregaron los padres y antecesores de los Cavek. Eran dos varones llamados Totumay el primero y Xurcah el segundo y eran vasallos del llamado Cavek Paoh. Y dirigiéndose a ellos dijo Gagavitz: "Vosotros seréis la cuarta de nuestras parcialidades: los Gekaquch, los Bakahol, los Cavek y los Zibakihay". Así les dijo. "En verdad, vosotros sois nuestros hermanos, nuestros parientes". Y hablando a los Ahquehay les dijo también: "Vosotros os contaréis entre nuestra parcialidad, seréis los obreros de nuestras construcciones, los trabajadores diligentes. Ya no sois siervos, arrojad las redes. Los Cavek son recibidos, ellos forman parte de nuestra tribu". Así dijeron en otro tiempo nuestros padres, nuestros antecesores ¡oh hijos míos! Así, pues, no debemos olvidar las palabras de aquellos jefes.

*Artículo tomado de: <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/9449/s8docs.htm>

2. Aproximaciones al Tsoik'in

Aproximaciones al Tsoik'in

Por Oscar Freire

"Todas las representaciones fundamentales del Tsoik'in no solamente velan y revelan la naturaleza y la causa de la manifestación, sino que ejecutan, además, el acto primordial del nombre ya que la manifestación es producto de la Palabra Divina"

Introducción

Es muy probable que el conjunto de las lenguas indígenas de América se halle revestido de ese carácter "sagrado" que haría a estas remontarse a una lengua primordial y hierática; de la cual también derivarían todas las formas de comunicación tradicionales de nuestra humanidad. El contenido de estas se basaría en aquellos elementos constitutivos, recíprocos e indicativos de la esencia de las cosas y de sus correlativos numerales (evidentemente, que la noción de número escapa aquí a cualquier significación matemática meramente cuantitativa). Esta cualidad de primordialidad las haría consubstanciales no solamente a la raíz misma de todos los métodos similares que se corresponden con otras tradiciones, sino también a una concordancia universal donde se resumirían sintética y simbólicamente aquellos puntos de comparación o equivalencias que de un modo u otro podrían considerarse. Pero, también debemos advertir que esto, evidentemente, sería además, un punto delicado y complejo de tratar ya que podría prestarse a objetivos totalmente ilusorios, precisamente por motivo de las dificultades que entraña el traspasamiento de aspectos especializados de una forma tradicional a otra. Ya que estas, se hallan adaptadas a distintas mentalidades étnicas, además de todo aquello que hay que tener en cuenta respecto de las determinaciones de época y de lugar. De tal modo que, si ya es difícil, por ejemplo establecer las relaciones que distinguen a los distintos períodos de adaptación inherentes a una misma tradición; se ha de comprender mucho más aún, los peligros de sincretismo que entrañan las comparaciones literales entre diversas tradiciones. Teniendo en cuenta esto, solo nos limitaremos, eventualmente, a una correlación por analogía en las distintas formas, en tanto en cuanto la evidencia sea incontestable por su procedencia cabal y por su índole universal.

Un ejemplo de lo que decimos lo tenemos en el área denominada como "mesoamérica" donde los especialistas distinguen tres períodos: el preclásico, el clásico y el postclásico. Al margen de los inconvenientes creados en la relación de estas designaciones para establecer períodos reales, es

posible constatar las dificultades de asimilación de su realidad tradicional en una forma mas o menos completa, lo cual debido a esas readaptaciones aludidas, se genera indudablemente, no pocas ilusiones. Seguramente por esto, entre otras cosas, resulta difícil darse cuenta en que verdaderamente consiste la índole de la intelectualidad amerindia expresada por sus lenguas y en este caso también, por la aritmología o "ciencia de los números", contenida, entre otras cosas, en un soporte calendárico. Es muy probable que en las modificaciones ulteriores el núcleo central de esta enseñanza se haya diluido e incomprendido paulatinamente hasta llegar, por un lado a las interpretaciones científicas de hoy en día o por otro lado aquellas divagaciones neoespiritualistas de la moda.

Así para comprender de modo eficiente lo que verdaderamente ha significado la realidad tradicional amerindia debemos constituirnos en interpretadores cabales de los rasgos primordiales de su simbolismo aún diseminado de modo evidente y con ciertas posibilidades de erigirse en eficaces datos tradicionales. A este respecto cabe recordar que en el mismo sentido de esos datos tradicionales podemos informarnos sobre la naturaleza de cada letra que es al mismo tiempo un número y que primeramente simbolizan a las esencias del universo; al mismo tiempo que pueden aplicarse tanto cosmogónicamente como al punto de vista de la teomaquia, y, también, sobre todas aquellas relaciones que corresponden a la naturaleza de las cosas de nuestro mundo. De este modo, podemos constatar como estos dos últimos aspectos eran comprendidos dentro de los antiguos sistemas de escritura pictográficos, ideográficos, fonéticos y simbólicos, (citemos como un ejemplo aquel inscrito en las denominadas "estelas de los danzantes" de Monte Albán en Oaxaca) también de aquellos registros jeroglíficos (por ejemplo el witz "glifo del cerro" de extraordinaria perdurabilidad y utilizado para marcar las localizaciones representativas del centro primordial. También, por otro lado, el caso de la combinación de glifos calendaricos con puntos y barras) y el caso tan popular, aunque no muy bien conocido, de los calendarios "mesoamericanos" propiamente dichos.

Importancia del Tzolkin

Dentro de estos últimos (en la "cuenta de los días"), sobresale de las series tanto inscriptas como superpuestas, el que corresponde al orden ritual de 260 días denominado como Tsołk'in (o Tzolkin) en lengua maya y equivalente al nahuatl tonalpohualli (referido a la combinación de 13 unidades con 20 signos naturales de orden simbólico) que se aplicaba en la temporada invernal dedicado a Tlaloc (dios de la lluvia) y como un contenido dentro de la cuenta solar de 360 días para el período tanto general como estival y dedicado a Huitzilopochtli (correspondiente al período solar dividido en 18 veintenas a los que se le añadían otros 5 no contados, considerados como aciagos (xma-kaba-kin o nemontemi en nahuatl) o de augurio adverso. Cabe también destacar, otro tipo de cuentas como el ciclo de Venus, el de la luna y otros como aquel denominado de "cuenta larga", cuya extraordinaria precisión involucra a la intelectualidad indiana en un dominio cabal de la doctrina tradicional de los ciclos). El Tsołk'in primero de carácter fijo o estático (aunque también con un aspecto dinámico) permitía establecer el control del tiempo "litúrgico" donde se le otorgaban los nombres operativos (de acción simbólica) a los días y a los años, y, además, marcar estrictamente las relaciones solares en cuanto al proceso circular de la duración, el señalamiento cardinal y la modificación o ajuste en la progresión de las temporadas con la cualificación del espacio. Los rituales relacionados con estas operaciones tradicionales nos convencen de la importancia del Tsołk'in; ya que dentro del período de 260 días, siguen celebrándose aún hoy, en determinadas áreas mesoamericanas, aquel concerniente al waqibal, localizado generalmente en la cima de algún "cerro sagrado". Dicho lugar ("lugar del 6") se identifica con el "corazón" (K'ux) o "centro del mundo". Es el mixik' balamil ("ombiligo del mundo"). Asimismo, centro del espacio, del tiempo y del Cielo. Es, a la vez, el Wakah-Chan ("Cielo elevado" o "Cielo del 6") el "Gran Arbol del Centro"; el axis mundi, el "Hombre Universal" donde, según las doctrinas tradicionales, converge el equilibrio del

Universo.

Dentro de estos patrones también se inscribían las diversas celebraciones, como por ejemplo, las agrarias (cultivo del maíz, doblado de espigas, quema arbolar, etc.; actividades estrictamente comprendidas dentro del orden ritual que se aplicaban bajo el régimen simbólico del quincunce para el trazado y el "centramiento" de los campos), climáticas, botánicas o aquella que servía para otorgar el nombre a los recién nacidos y evaluar e incidir, eventualmente, en los futuros sucesos que a estos conciernen. Los términos nahuatl para designar estas funciones secundarias (pero conformativas desde el punto de referencia del Hombre Universal) de la doctrina tradicional de los nombres son in tonalli itlatalhtollo que también parece referirse al acervo que contiene las narraciones técnicas en torno a los destinos bajo la relación del tonálamatl (es decir, el calendario que anticipa y previene los acontecimientos y los sucesos) y los nahuallahtolli, cuyas aplicaciones de los nombres y de los números permite una acción no ordinaria o "mágica" que modifica a los seres y a su acontecer. Debemos recordar que las lenguas modernas no cuentan con los elementos competentes para designar este tipo de operaciones que solo pueden referirse, dentro del antiguo simbolismo número/nominativo, a aquellas aptitudes que definen una serie analógica de relaciones fijas entre los distintos estados del Ser.

La Rueda de los Días

Cuando se trata de concepciones tradicionales cabe destacar que cada parte del conjunto de ellas posee un carácter representativo y sintético del principio. Por lo cual su índole, trasciende las funciones de las diversas aplicaciones secundarias que en casos particulares se atribuyen y distribuyen en las cadenas, estados o jerarquías del ser. De tal modo, que más allá de las necesarias aplicaciones (similares a aquellas rituales, ascéticas y económicas) vemos como el caso del Tzolk'in, llamado también la "rueda de los días" posee un valor simbólico de la mayor importancia. Precisamente, el símbolo del día entre los mesoamericanos, solía representarse por una circunferencia con su centro, (esto también equivale y era tomado como el signo del año). En realidad dicho carácter se aplicaba tanto al kin (unidad), al uinal (veintena) como al tun (dieciocho unidades o uinales que conformaban el ciclo completo de 360 días dividido en dos series de 180). Esta "rueda de los días", en su desarrollo, puede también representarse geométricamente, como una circunferencia dividida por cuatro radios y formando dos diámetros ortogonales o cuatro cuartos que expresan la cruz inscrita en el plano de un círculo (utilizada generalmente, entre otras aplicaciones, para representar, como hemos dicho, al ciclo anual donde se corresponden las temporadas con los puntos cardinales). Efectivamente, así muestra de algún modo, al principio universal (la unidad trascendental o el aspecto del unum que sobrepasa a todas sus derivaciones, pero que está simultáneamente en cada una de ellas) volviéndose multiplicidad y diversidad, (aunque en esencia no participe de las mismas).

La Rueda del Tiempo

Además de estas cuestiones relacionadas con el arte de los números y el simbolismo geométrico, (ciencias incompatibles con las que se conocen hoy en día con el mismo nombre) tengamos en cuenta que, en el aspecto de la "rueda del tiempo" este no es considerado de ningún modo como una duración fáctica que es medida por conveniencia de usos, tal como así puede colegirse en aquellas exclusivas razones de cantidad que se aplican en todos los ordenes de la actualidad. En efecto, si tomamos como punto de consideración el "factor tiempo" en la mentalidad tradicional india, hemos de notar, que este es entendido como una "sustancia" cualitativa generada por el cruce de dos estados de distinto nivel. Esto, otorgará a la vez, diversas interpretaciones válidas de acuerdo a los respectivos puntos de vista intelectuales en que pueda situarse el contemplador. Por lo general las

tradiciones indianas con algunas diferencias de grado y mayores o menores matices, señalizan el origen del tiempo dentro de una etapa precisa en la formación del mundo que se corresponde con la separación del cielo y de la tierra. Datos tradicionales de toda América, en particular en el sector central, nos refieren que el tiempo fluyó de los cuatro postes cósmicos que servían para contener la bóveda celeste situados en el espacio formado por dicha separación. Así, el tiempo (utilizando la terminología nahuatl) es únicamente manifestado en el cuerpo de Tlalticpac (los cuatro sectores temporales de la "superficie de la tierra") y producto de un vínculo transgresor entre los dioses de Chicnauhtopan (los nueve estados superiores del cielo (en ocasiones doce o trece) y mictlan (los nueve estados inferiores del inframundo).

En este sentido, no queda lugar a dudas sobre la conformidad doctrinal indiana con las concepciones cíclicas tradicionales sobre la marcha del tiempo, tanto en el orden cósmico como humano. En efecto, aquí se hace notable la concordancia universal en cuanto a las cualidades que determinan las diversas etapas en la marcha cíclica del tiempo, particularmente cuando estas también son simbólicamente representadas por los sucesivos niveles producidos en la procesión del sol respecto de los cuatro puntos cardinales y de su doble posición central y vertical; por lo cual, además, se obtiene ese esquema de doble naturaleza geométrica, tan caro al simbolismo tradicional, y que implica a un modelo de universo que es concéntrico tanto como cuadrangular. (Asimismo, también pueden mencionarse aquellas analogías fáciles de constatar, respecto de las transformaciones del sol durante su curso, y que equivalen, entre otros, a los distintos atributos y ropajes de las personas divinas que se entrecruzan cíclicamente para protagonizar una teomaquia o componer el teatro teogónico). En cuanto a la doble posición central y vertical (el cenit y el nadir) prefiguran la noción, mas o menos extendida por todas partes, de los dos principios universales entre los cuales se desenvuelve toda manifestación o ciclo completo de existencia. Del mismo modo, en los estudios sobre las pirámides de Mesoamérica existen suficientes indicios tradicionales que se referirían, entre distintos ordenes de cosas, a esta misma representación expresada por medio de cierto esquema romboidal conformado por dos pirámides invertidas y unidas por su base cuadrangular. Esto nos daría referencias completas, en tanto que (de acuerdo a la terminología maya) también situaría al polo celeste o U Qux Cah ("Corazón del Cielo"), tanto como al "Centro del Mundo" (u "Ombligo del Mundo"), el mixik' bamil y al polo inframundano, el Xibalbá o "Cielo Nocturno" concebidos como distintos símbolos universales, pero que confluyen en el punto primordial como Unidad.

Unidad y Forma

La concepción tradicional de unidad es la constante en la mentalidad amerindia, ya que se halla implicada trascendentalmente con las ideas de número y de ente. Las múltiples aplicaciones y la aparente diversidad que expresan tanto la cosmogonía, la astronomía, la dinámica divina y el complejo ritual, son aquellas formas siempre presentadas, desde el punto de vista del acto "formativo", como en una continua tensión hacia dicha unidad. Todo ello se aclara bajo el referente de la mentalidad tradicional donde es inconcebible cualquier forma que no se halle relacionada a la unidad. Así vemos como las casas o paisajes sagrados, las mesas de culto o los dioses numerales que eran tomados como uno y múltiple a la vez se denominaban bajo la mentalidad indiana como la "Forma". El término maya-mexica niyocoloc (La "Forma") tiene equivalentes en casi todas las lenguas indígenas (por ejemplo con la palabra nahuatl colotli ("modelo") para designar la serie o conjunto de elementos rituales de veneración, (sean, tal como hemos dicho, templos, lugares, altares, "ídolos" o cuerpos celestes, etc.) La constitución del universo o la formación del mundo solo son inteligibles en tanto la identificación entre forma y unidad, ya que esta se reúne en aquella, siendo la suprema unidad el principio de toda formación. El dato tradicional esclarecedor que permite discernir y enlazar la aritmosofía de esta relación, se halla sin dudas, en las evidentes analogías del concepto indiano sobre la ininteligibilidad del caos primigenio (antes de la formación

del universo, ya sea en su aspecto de "materia preexistente" o de ex nihil) con el Génesis bíblico y con las cosmogonías premodernas de los diversos pueblos de la humanidad.

De esto, podemos deducir los tres aspectos fundamentales implícitos en todo esquema universal de la manifestación: En efecto, el punto o centro expresa aquí la unidad metafísica dividiéndose a sí misma en multiplicidad sin ser, como hemos dicho, una serie de unos; y podríamos decir que también generándose en diversidad sin ser esta distinta de ella. Por lo que se infiere entonces, que el círculo en uno de sus sentidos más elevados es la misma unidad, pero aún en aquellos aspectos no manifestados. Asimismo, tenemos además al cuadrado que igualmente en un simbolismo superior expresa a la completud en su perfecta simetría como principio de la existencia por lo que quedan expuestos dichos tres aspectos fundamentales en una sola esencia. Pero, detengámonos un poco en aquella división de cuatro radios, vemos que la delimitación determinada de esta circunferencia, y esta vez ya en el orden de existencia de nuestro mundo, se corresponde con la acción del principio sobre dicha manifestación dando lugar a la serie cuaternaria fundamental que de uno u otro modo se aplica tanto al tiempo como al espacio (los momentos del día, las estaciones del año, las Faces de la luna. Las cuatro orientaciones cardinales). Un ejemplo de ejecución cabal, sobre la mencionada referencia geométrica de este aspecto, sin dudas que se halla relacionado con aquel sentido particular de la "rueda de los días" de gran importancia para el hombre tradicional mesoamericano, ya que su aplicación regía toda su vida; correspondiendo no solamente a la salvaguarda de la economía y al equilibrio de la comunidad sino, además, al sentido de la existencia en este mundo y a la garantía de fidelidad y de retorno a los orígenes. Al girar la "rueda de los días" el indio sabía desplegar de la unidad un número y el nombre de los días, así como también la posición y el nombre de los meses. Ello representaba una imagen exacta del cielo a la vez que reproducía simbólicamente la constitución misma del universo. La imagen astronómica consistía también en un cielo reflejando el cuaternario fundamental, cuando se formaba en ocasiones la gran cruz con el sol ubicado en la línea del paralelo, es decir en el medio exacto de su línea y la perpendicular, en lo más elevado de la bóveda celeste. Señalemos que el esquema extensivo del universo indiano se hallaba constituido por una disposición vertical de los tres mundos (cielo, tierra e inframundo) dispuestos sobre tres cuadriláteros superpuestos atravesados centralmente por el Wakah-Chan (llamado también Yaxche), el axis mundi; el Árbol del Mundo o la gran Ceiba que es al mismo tiempo la Cruz indiana y el Hombre Universal. Mencionemos también, como dato valioso, que la suma de los respectivos puntos cardinales de los tres cuadriláteros más el eje del mundo nos da el número sagrado y el más importante de todos: el trece, 13.

Numero y medida

Dentro de este orden de consideraciones numerico-geométricas podríamos subrayar, además, que este primer aspecto extensivo con la adición de un eje central a la rueda con los cuatro radios sobre el plano de la circunferencia, (es decir, representada sobre el mismo plano como una rueda de seis radios donde vemos que se halla inscrita la cruz de tres dimensiones) en cierto sentido, expresa oposición geométrica con el hexaedro y señala simbólicamente la simultaneidad del centro con el acabamiento perfecto de la manifestación (esto concuerda exactamente, en la referencia simbólica y numeral, con el proceso, en el acto de la Creación, que se describe en el Génesis bíblico y que nos da el número clave de siete, 7; que es también sagrado en Amerindia, ya que se corresponde por un lado con el Dios de los "Mantenimientos" (Dios Numeral 7) y por otro lado con la cuenta agraria septenal que junto con la trecenal conforman el contenido de la cuenta civil (solar de progresión vigesimal) o Baktún de 400 años). Pero volvamos a la referencia hexagonal que nos ha de aportar otra relación del número 13, el número sagrado por excelencia para la intelectualidad indiana en la medianía de América. Notemos, que esta no es una cifra arbitraria, obtenida por una suerte de juego lúdico, en función de las conveniencias sistemáticas. Tal y como se inclinan a creer no pocos de los investigadores del tema. Efectivamente, el hexágono (recordemos la importancia de la raíz cuadrada

de tres con relación al hexágono, que permite la simetría en las medidas de la tierra y en los términos de proporción temporales respecto del círculo de 360°) se halla representado tridimensionalmente por tres sólidos relacionados de los cuales el más importante es el cuboctaedro, cuya red atómica muy a menudo, aporta entre otras cosas, las claves en cristalografía y mineralogía, de donde se destacan la sal, el oro y la plata. Elementos, cuya inestimable importancia es bien conocida dentro del simbolismo tradicional (para comprender cabalmente lo que queremos señalar es necesario recordar la equivalencia analógica exacta de estos elementos, entre otros, con el orden celeste tanto como terrestre). La serie de los números centrados del cuboctaedro equivalen espacialmente a los números del hexágono cuya extensión isotrópica de esferas se disponen en una serie de doce de ellas iguales y tangentes a la primera, es decir, en total trece, 13. Recordemos que la base de crecimiento de los números hexagonales en el plano requieren de un círculo central rodeado de otros seis iguales, es decir de siete círculos tangentes desde y donde se extienda la red hexagonal (la misma disposición nos recuerda la septuarquía en la que se hallan ordenadas las organizaciones tribales conforme a las seis direcciones del espacio y, consecuentemente, a las clasificaciones tradicionales análogas de todos los elementos del mundo. Como un ejemplo de estas últimas, que completa la mención anterior del Dios de los "Mantenimientos" o Chicomecóatl [Serpiente 7] representado por siete mazorcas de maíz incrustadas en el cuerpo de una serpiente - recordemos también - que es precisamente el símbolo bajo cuya influencia es iniciado el Tzol'kin). Esto, a los efectos de contener a esa serie ensamblada de trece esferas tangentes e iguales y a los fines de que los centros coincidan con los vértices y con el mismo centro del cuboctaedro. Podemos inferir de ello, cierto patrón de conocimiento que subyace en estas relaciones numéricas y configuraciones geométricas perfectamente equivalentes y análogas a las aplicaciones cosmológicas (como pueden ser, por ejemplo las 13 constelaciones de la eclíptica), ya que contienen los mismos efectos de angulación, de entrelazamiento triangular (requisito fundamental en la formación de los volúmenes, de donde se extrae la importancia del cubo como símbolo del mundo formal, perfecto y terminado) y de unión que caracterizan a los diversos ciclos de crecimiento y acabamiento. Evidentemente, no queda lugar a dudas sobre una real cualificación intelectual, ya que implica todo ello, como hemos venido insistiendo, de un conocimiento profundo de la manifestación por parte del hombre indiano.

El Horizonte visible

Cabe añadir, con relación a esto último, que el desconocimiento de los aspectos metafísicos, simbólicos, arquitectónicos, rituales y agrarios de lo que hemos dicho, conlleva, indudablemente, a una muestra cabal de ciertas incompatibilidades de comprensión de la realidad tradicional aborígen, en cuanto esta es observada desde puntos de vistas ajenos. La consecuencia más radical de ello consiste en la imposición de determinaciones mentales y psicológicas sobre un supuesto "primitivismo" en la visión del mundo por parte de aquella. Evidentemente, las incontestables y abrumadoras pruebas de la índole superior que caracteriza a la intelectualidad indiana refutan dicha calificación. Por solo dar un ejemplo, señalamos el caso de los cómputos indígenas, cuando son estos mismos, encarados por los postulados matemáticos, geométricos y astronómicos "reales" de la actualidad científica moderna. Este tipo de incompatibilidades desencadena generalmente interpretaciones al margen de la concepción original. En el caso de orden astronómico, que no es de los menores, vemos como la diferencia fundamental entre los criterios de la cultura occidental y los del acervo tradicional es que se refieren a cosas totalmente distintas, ya que la intelectualidad indiana basaba sus conocimientos en la observación directa del teatro natural de las cosas y en el movimiento "aparente" de los planetas en el horizonte visible de los sentidos normales y naturales. Entre tantas confusiones dadas por este motivo podríamos traer a colación la referencia (por ejemplo en el Tzolk'ín) del punto saliente del sol que tradicionalmente es tomado en un sentido diverso al de la actualidad equinoccial, siendo sus reales referentes los puntos de latitud que no solo determinaba la proporción económica, la medida y la cualificación del espacio, sino también la señalización esquemática en la arquitectura y el establecimiento del centro del mundo.

Aspectos simbólicos

Estamos convencidos que el Tsoik'in es mucho más que un soporte calendarico, para nosotros expresa un como equivalente simbólico del universo, un compendium aritmosófico y primordial cuya cualidad trasciende ciertas economías particulares que se hacen necesarias en muchos de los símbolos tradicionales. En este caso, es muy notable la perfecta aptitud a la concordancia iniciática rigurosamente universal. Notemos, en uno de sus aspectos, que en la misma circunferencia, como representación geométrica universal el centro de la circunferencia o el medio equidistante es el lugar donde convergen los opuestos y donde se resume, en cierta manera, el equilibrio a que llegan todos los elementos contrarios o de oposición. Esto mismo se halla señalado en el Tzolk'in en aquello que concierne a los "pasos del sol" por la "medianía del mundo", es decir la latitud del lugar (cuando su ruta coincide con el paralelo) o su ubicación "aparente" se halla en el zenit. Momento ritual donde se ejerce la "acción del símbolo", cuya influencia contempla, en una síntesis integradora, las determinaciones cualitativas del cielo y de la tierra. Es precisamente en el centro donde se neutralizan los extremos, aquí representados por la doble temporada invernal y estival que prefiguran y simbolizan las dos orientaciones, impulsos o movimientos complementarios de ida y vuelta, es decir el centrífugo y el centrípeto (insistimos en que hay todo un simbolismo universal relacionado con esto: las mareas altas y bajas, el movimiento de sístole y de diástole del corazón, la respiración, etc.). Por otro lado es el punto de expansión y de contracción, además de ser, en un sentido totalizador, el origen y, al mismo tiempo, el punto de partida y el de llegada.

De tal modo, por la signatura que le rodea, es probable que el carácter simbólico del Tzolk'in integre, como hemos dicho, aspectos mucho más profundos de los que puedan inferirse. Su guarismo o grafía no solo nos revela su origen primordial como símbolo universal extendido por todas las latitudes, sino que también expresa la misma doctrina de unidad celeste desplegada en todos los movimientos cíclicos. Así, es muy probable que la proyección e integración de 260, sea dentro del simbolismo tradicional indiano, la clave sagrada, al mismo tiempo numeral y nominal que registre y conmemore, como ciclo entre los ciclos a la suprema unidad. Del mismo modo, no sólo representaría, sino también registraría el mismo inicio de la manifestación, el instante de la primera pronunciación de la Palabra Primordial, ya que los 13 números combinados con los 20 nombres de día se erigen en una suerte de "pivote" o punto, en medio de círculos mayores que se hallan incluidos en otros círculos de duraciones.

Este es el modo en que el Tsoik'in, entre otras cosas, supone una geometría sagrada que refleja las figuras primordiales con las cuales se ha constituido al mismo universo. Por supuesto que esto tiene que ver con la fundación misma de nuestro mundo y luego con todo aquello que lo sugiere; como es el caso particular de aquellos ejemplos arquetípicos en los que intervienen la geometría plana, los cinco sólidos regulares y la construcción de los poliedros, tan necesarios para toda cosmología tradicional. (Se sabe que la base de dicha cosmología tradicional se remite a las coordenadas esféricas, en realidad de origen primordial, es decir mucho más allá de las referencias dadas por Platon en el Timeo; y de donde se deduce el conocimiento "cósmico" implícito en las relaciones tridimensionales que tenían no solo los antiguos egipcios y los indios prehispánicos con sus pirámides, plataformas de piedra circulares y objetos de los más variados, sino también se lo puede constatar en los prehistóricos de las más diversas latitudes, tal como lo demuestran las complejas construcciones de los círculos de piedra). Es probable que estas definiciones nos aproximen a cierto develamiento de las funciones fundamentales del Tsoik'in consistentes, entre varios órdenes simultáneos, a un registro real y cuidadoso (ambivalente, por ejemplo, a la aplicación simbólica e iniciática) de las posiciones del sol y del cortejo de estrellas, constelaciones y planetas. Por otro lado, es necesario tener muy en cuenta, además de advertir, sobre la inagotable multiplicidad de sentidos de las voces tradicionales que traslapan unas en otras. Por ejemplo, en la descomposición

de la voz maya Tsolk'in (las diversas lenguas mayas como el chortí, ixil, zapoteca o cakchiquel, tanto como la lengua nahuatl, aún con distintos matices, coinciden en el sentido esencial de este término como "contador del día" "rueda" o "cuenta de los días" designando e indicando también, en sus respectivas raíces, ya sea al poder, a la vida o al sol) que nos ocupa, vemos que la voz K'in puede referirse del mismo modo, en un primer grado, tanto al día, al sol y al tiempo; como también para designar al Sacerdote y al Rey. Además, es posible describir un conjunto de atributos análogos de ordenes secundarios que pueden considerarse como terminos derivados y predicados correlativos. En la "ciencia tradicional de los números" el K'in representa tanto a la unidad como a la veintena y a sus múltiplos concebidos como días, ciclos, años o soles. Cabe señalar el hecho notable que en distintas sociedades mayas y mexicanas fuera utilizado una misma grafía (parecida a un cero para representar ya sea al día, al año o al sol) tanto para el K'in como para el Tun Lo mismo para la voz Tzol, donde la mayoría de los sentidos coinciden en expresar orden, fila, hilera, serie sucesión, etc. Sin dejar de señalar otras acepciones directas que nos aportan al mismo tiempo el sentido de "calabaza" o cáscara" por un lado, y, por el otro lado, la acción de "desollar" (como se hace, por ejemplo, con el "ollejo" o "cascara" de una fruta). Entre otras cosas, esto nos recuerda - por asociación y homofonía- a Xipe-tótex ("Nuestro Señor Desollado") que no hay que olvidar que es también el dios de la primavera, donde el ciclo renueva la piel muerta de la tierra para cambiarla por una nueva hacia otro "esplendor" de la verdura, lo cual va mucho mas allá de la crueldad y del horror que se adjudica, por lo general, a los respectivos rituales sacrificiales conmemorados, en este caso, en la segunda veintena del año.nahuatl.

Conclusión

De todos modos, aunque lo hemos adoptado, debemos reconocer que (si bien es apto, por su vigencia, para las aproximaciones indicativas que hemos dado) el término Tsolk'in (o Tzolkin) no expresa todo lo que desearíamos de aquello que verdaderamente se trata, ya que esta denominación registra una procedencia maya convenida mas o menos recientemente, confirmando en cierta medida lo que decíamos inicialmente. En cambio, las nomenclaturas de ciertas referencias cosmológicas, teogónicas y rituales asociadas a su actual aplicación en ciertos sectores de América central se revisten aún de evidente originalidad, por lo cual se supone que no deberían escapar a los conocedores del simbolismo tradicional. En especial se debería prestar atención a aquellas relacionadas con ciertos ritos subsistentes (nos referimos particularmente a los de índole mas elevada o de carácter iniciático que acompañan connaturalmente, es decir, análogos e inherentes al esquema universal de manifestación) que reflejan al mismo tiempo el gesto primordial y un acto fundacional, aún en la reiteración de las alternancias cuyas manifestaciones eran - y parecen serlo aún - estrictamente revisadas y aún modificadas, ya que cada día, cada año y cada zona son siempre cambiantes. De tal modo, que por la ciencia tradicional correspondiente, el sacerdote indiano se hallaba no sólo en posesión de una "métrica" divina que regulaba el acto sagrado de "medir" el tiempo y el espacio, basándose en la disposición y aplicación de aquellas formas geométricas arquetípicas; si no también, en condiciones de ajustar el cambiante orden humano en aquellas orientaciones y ubicaciones parcelarias, templarias y rituales; a los efectos de corregir y volver a establecer el orden cíclico en consonancia con el ritmo universal. Así, en dicha ciencia tradicional se resumían sintéticamente los principios que permitían relacionar al teatro celeste con el fluir temporal y, al mismo tiempo, con el cuadro espacial y con el teatro de la naturaleza en nuestro mundo. Con relación a todo ello, no hace falta esforzarse mucho en inferir las posibilidades de la intelectualidad indiana en aquel sentido de una posesión de "conocimientos completos", que generalmente, caracterizan a toda sociedad tradicional. Es decir, estamos hablando de la disposición universal de los tres aspectos que se incluyen en todo saber universal: la ciencia superior y divina (que contempla los estadios no formales e informales superiores del ser), la ciencia media o el saber numérico/nominal (aritmología y ciencia de los nombres, utilizados tanto cosmogónica, teogónica como antropogenéticamente.) Y la tercera como ciencia de la naturaleza (donde se incluyen entre

otros, aquellos saberes tradicionales derivados, y que son relacionados simbólicamente, tanto con las ciencias agrarias, con la botánica, con la mineralogía y con la zoología).

Indudablemente que los números, las grafías y los nombres indianos componen el carácter de aquello que se define como lengua sagrada o "hierática" que es el reflejo de la lengua original, y que, según René Guénon, tradicionalmente siempre se la relaciona con la constitución de un centro espiritual secundario, que dentro de los diversos períodos, expresan como una imagen del Centro supremo y primordial. Toda lengua sagrada contiene la energía de los objetos de que se habla, siendo el soporte de las formas tradicionales correspondientes. Así, cada nomenclatura, sin importar el período determinado al que se refiera, sería la sucesiva transferencia del nombre primordial. Evidentemente, que esto no sólo descarta plenamente todas las especulaciones, efectuadas hasta hoy en día, en torno al período y al lugar de "invención" del Tsołk'in, nos trae también, aspectos insospechados que trascienden ampliamente las referencias cosmológicas/agrarias resumidas en un mero "culto solar". De tal modo, que todas las representaciones fundamentales del Tsołk'in - ya sea como rueda, orden, fila, hilera, etc. por un lado, o como rayo, luz, lluvia, día, tiempo; sol, sacerdote o rey por el otro lado - no solamente velan y revelan la naturaleza y la causa de la manifestación, sino que ejecutan, además, el acto primordial del nombre (ya que la manifestación es producto de la Palabra Divina) en concordancia con aquello que los griegos sintetizaron en el verbo kosmei ("establece un orden") y que, por oposición, surge del abismo ininteligible donde reinaba una obscuridad sin límites.

3. Nuestra cultura indígena

Nuestra cultura indígena

Por Fernando Trejos

Creíamos que se iba a aprovechar la conmemoración del quinto centenario de la llegada de los españoles a América para reivindicar la grandeza de nuestros pueblos aborígenes. Pero no. Durante el año hemos tenido que escuchar y leer en la prensa variados comentarios que tienden a rebajar –y hasta a negar– la cultura indígena costarricense, exaltando exclusivamente la influencia española e ignorando lo más significativo de esta celebración: la realidad de que en nuestro país también había –y hay– una elevada tradición que milagrosamente se ha mantenido intacta a través de los siglos y que permanece viva a pesar de los ingentes esfuerzos que blancos y mestizos han realizado por destruirla.

Estos comentarios, que tratan de minimizar la importancia de la cultura indígena, y que en algunos casos hasta han llegado a pretender negarla, desnudan una actitud de muchos costarricenses que pone en evidencia una abismal ignorancia de nuestra historia y un estúpido y mediocre orgullo de "no ser indios", que se expresa en una especie de vergüenza observada en muchas familias nuestras, que se envanecen si la piel es más blanca y que esconden tontamente los orígenes indígenas que nadie medianamente enterado podría atreverse a negar.

Si bien es cierto que la proporción de sangre india en nuestro país es menor que en muchas tierras latinoamericanas, la inmensa mayoría de los costarricenses descendemos –nos guste o no– de indígenas. Muchos de los alimentos principales que ingerimos, y cantidad de palabras que hemos incorporado a nuestro idioma, tienen origen precolombino. Las más sanas y bellas costumbres y leyendas que tenemos las debemos a los indios. Y si pudiéramos comprender y amar nuestros orígenes estaríamos orgullosos de provenir de tan noble estirpe.

En nuestro país hay hombres de conocimiento (médicos-sacerdotes), depositarios, como tantos

venerables ancianos indígenas que se encuentran diseminados aún a lo largo y ancho de toda América, de antiguas tradiciones y secretos que se gestaron y transmitieron en esta bendita tierra que ellos han habitado desde hace miles de años; herederos de profundos conocimientos de la medicina, de la naturaleza y de lo sobrenatural, y, sobre todo, vivos exponentes de una espiritualidad verdadera que siempre han transmitido, con amor desbordante, a quienes les respetan y abren su mente y su corazón permitiendo que esa sabiduría e influjo espiritual penetre.

Al oír y leer esos pobres comentarios, que siempre se afanan en tratar al indio de ignorante, me ha parecido escuchar la voz de los ancestros que gritan, no sin ironía, ni sin tristeza: "Han pretendido negar a nuestro Dios; han llamado demonios a nuestros espíritus intermediarios; han querido borrar nuestra historia; han menospreciado nuestro arte maravilloso; se han burlado de nuestra ejemplar mitología; no han podido comprender la fuerza de nuestros ritos ni la grandeza de nuestro espíritu. Pero ¿podrán además seguir llamándonos impunemente ignorantes, y hasta negar nuestra existencia? Pero la propia presencia de estos sabios me ha dado la respuesta: "No. Aquí estamos; somos los verdaderos habitantes de esta tierra; desde siempre hemos pertenecido a ella; observamos con estupor cómo la han mancillado destruyéndola y contaminándola; somos nosotros quienes nos preocupamos por nuestra Madre: la cuidamos, sufrimos sus sufrimientos, la amamos".

Los pueblos indígenas tienen mucho que enseñar a los hombres modernos. Quienes hayan tenido el privilegio de conocer poblados aborígenes que se mantengan al margen de la contaminación de los "progresos" de los "blancos", habrán observado, como lo hicimos nosotros en muchos lugares, que la mayoría de los indígenas son seres que se encuentran en un estado de virginidad envidiable; que se respetan los unos a los otros de una manera que no es posible ver ya en nuestras odiosas ciudades modernas; que son hombres humildes, pero con una dignidad que ya no existe "ni en las mejores familias" de estas sociedades decadentes; y que son seres humanos verdaderos, que comparten con su prójimo sus alegrías, sus tristezas y sus pocos haberes materiales.

Y quienes se tomen la molestia de leer los estudios serios –y abundantísimos– que por casi cinco siglos han realizado acerca de las culturas precolombinas frailes y cronistas conscientes, y antropólogos e investigadores sinceros, podrán comprobar que nuestros antepasados no tienen nada que envidiar a las más altas culturas y tradiciones de la tierra.

En todos los pueblos hay hombres sabios y necios, inteligentes y tontos, buenos y malvados; y no pretendemos que todos los indios sean perfectos. Pero hay verdades históricas que no podemos soslayar. La España que llegó a América no fue la España de San Fernando y Alfonso X el Sabio. No fue tampoco la España tolerante en la que convivieron en armonía hombres de conocimiento de orígenes judío, cristiano e islámico. Si América hubiera sido "descubierta" por aquellos sabios españoles éstos habrían reconocido en las culturas indígenas su elevada espiritualidad, su riqueza artística, arquitectónica e histórica, su profundidad filosófica y su pericia en las distintas ramas del saber. Los "conquistadores" y comentaristas más sensibles, como Sahagún, Las Casas, Durán y tantos otros, dan testimonio de la grandeza de las civilizaciones aborígenes. En Costa Rica, autores preclaros como Doris Stone, Carlos Aguilar, Luis Ferrero, María E. Bozzolli, y muchos otros historiadores, antropólogos y estudiosos del tema, han constatado que también en esta tierra había – y hay– grandes sabios y santos indígenas.

Pero desgraciadamente la inmensa mayoría de los españoles que invadieron estas tierras fue ignorante y ambiciosa, dogmática e inquisidora, cargada de odios y prejuicios que desgraciadamente todavía hoy prevalecen. Para justificar los saqueos y violaciones, robos y esclavizaciones, tildaron a los indios de ignorantes y salvajes y se dedicaron a destruir la cultura y a mal informar.

Hemos celebrado el quinto centenario de la raza mestiza, y este año ha sido declarado "de los

pueblos indígenas", lo que nos da la bella oportunidad de recordar nuestros verdaderos orígenes. Pero vemos también, desgraciadamente, con gran dolor, cómo todavía hay personas que se dicen cultas que mantienen esa mentalidad inquisidora e ignorante, y que como verdaderos fariseos no pueden ocultar el odio que han heredado hacia los antiguos y verdaderos habitantes de esta tierra.

Dichosamente, aquí está, todavía viva, la cultura bribri y cabécar. Aquí siempre ha vivido Sibú. Aquí están los chorotegas, huetares y borucas. Y aquí estamos nosotros, los mestizos que, sin renegar en modo alguno de nuestros orígenes europeos, sí nos sentimos orgullosos de que corra por nuestras venas sangre indígena, y respetamos y amamos a nuestros antepasados aborígenes y a su cultura, y a los tantos hombres que siguen siendo hoy, a pesar del desprecio y la incompreensión, testimonio vivo de que Costa Rica tiene –aunque la mayoría de los costarricenses no lo sepa– una tradición verdadera, heredera de la Tradición Primordial, profundamente india, cargada de enseñanzas y energías espirituales que permitirán que en esta tierra mágica algún día vuelvan a florecer el espíritu, la auténtica paz y el amor.

4. La intelectualidad indiana

La intelectualidad indiana

Por Oscar Freire

Introducción

Mas allá de las conclusiones y de los procesos literarios, dados y creados en torno al "pasado histórico cultural" y al acervo "autóctono" del hombre aborigen preamericano, creemos que se hace necesario expresar o exponer una serie de consideraciones en donde se insista y se acentúe la noción de "herencia primordial". La cual, en realidad, nunca ha dejado de caracterizar a las sociedades que, originalmente, se supone han poblado esta parte del mundo.

Estamos seguros de que el único medio para ello es el "dato tradicional" (1) como único capaz de iluminar, inclusive, aquellos serios trabajos de erudición pero que, por sus limitaciones librescas, adolecen de aquellos elementos que aporta la exacta y precisa función del simbolismo (2) entendido este en su sentido riguroso y tradicional.

Lo que queremos decir, es que más allá de la literatura etnográfica, de la fascinación arqueológica o de la narrativa "transcultural" del americano "europeizado" siguen supervivientes los símbolos indígenas, en ciertos casos con abundancia inusitada. Esta circunstancia puede entenderse como "extraordinaria" desde cierto punto de vista si tomamos en cuenta al demoledor paso de los siglos que, entre otras cosas, ha traído la conquista y la creciente modernización de casi todos los descendientes de las antiguas naciones del continente. Para nosotros es la señal indudable de que en los pliegues profundos de nuestra "América" perduran muchos mas elementos de intelectualidad india que los que se pueda imaginar, pero que serían inabordables desde cualquier punto de vista solamente antropológico o cientificista o desde cualquier ensoñación espiritualista que involucre a los neo-chamanismos de la moda.

Ya ha sido demostrado (remitimos a los trabajos de René Guénon) (3) por medio de que tipo de procesos y como consecuencia de qué clases de modificaciones, de hábitos mentales y actitudes ha desacralizado el hombre su mundo y asumido la "vida ordinaria" que caracteriza la experiencia profana de la existencia. De tal modo, que con el ejemplo de los conocimientos aborígenes es también posible dejar constancia de que tal experiencia dificulta casi totalmente la comprensión del símbolo y sobretodo de la mentalidad simbólica, inherente al hombre de toda sociedad tradicional.

El abismo que separa las dos modalidades de asumir la existencia puede vislumbrarse, en una primera vista, por medio de las nociones fundamentales del hombre tradicional derivadas de los equivalentes simbólicos del universo o de un "esquema universal de la manifestación". Una de estas nociones puede ser el de "tierra sagrada"(4) contenida a su vez en las ideas de "centro" y de "axis mundi" que unen, como en el caso de este último, a los diversos sectores ultramundanos que son representativos de los diversos estados del ser (5) y que enmarcan a la totalidad de la experiencia del hombre aborígen.

Pacha

A este respecto, y en lo que a dicho punto doctrinal concierne, es posible tomar como ejemplo a las nociones análogas encerradas en la voz Pacha de la lengua quichua (o más propiamente Kkechúwa) o runasimi hablada por la gente heredera del entorno incaico; y que técnicamente designa en un primer grado al mundo o manifestación, es decir Káy pachápi kakkhkúna: "los que estéis en este mundo" refiriéndose a la manifestación o al conjunto de seres existentes. Es notable que en el simbolismo geométrico a esta noción le corresponda la circunferencia de donde se derivan las ruedas de la analogía. Pero, más notable es aún, dentro del mismo simbolismo, su relación analógica como centro o punto de donde se origina o procede algo, ya que es, además, Kaymánta pácha: "Desde aquí", "Desde ahora", a la vez punto de partida y momento original del espacio/tiempo, es decir erigiéndose a título representativo del punto central, del Principio o del "instante"(Kúnan Pacha: "Ahora mismo"). Ello equivale al waqibal "lugar del 6" de los mayas de las tierras altas de Guatemala, localizado real y simbólicamente en la cima del cerro Paklom que es el k'ux "corazón" o centro del mundo.

Por otra parte, y solo teniendo en cuenta al aspecto del simbolismo espacial, esto mismo se asocia a la noción de "sendero ritual" que se encuentra ya sea de modo explícito o implícito establecida en la mentalidad aborígen en general e íntimamente relacionada a las ideas de "círculo" y de "centro". Es una de aquellas expresiones que impregna a todo el orbe intelectual indiano. Aparece en la mayoría de las lenguas indígenas como designación técnica que señala la meta y al mismo tiempo el punto de partida hacia el "otro mundo". Este punto de partida no puede ser otro que el centro mismo de la tierra donde se establece "el puente" con el centro del cielo. Es el yol (corazón) o el u hol gloriyah (el hoyo de la gloria) de los mayas clásicos y muchas veces representado por la boca abierta de determinada serpiente. Asimismo, entre los delaware del norte de América la "senda sagrada" llega hasta la casa, tienda o choza madre, sitio del poste central (axis mundi) que yergue prolongándose hasta el duodécimo cielo donde el Dios Supremo Giselamúkaong lo toma con su mano. En realidad, las referencias y analogías de este punto son innumerables y abundan en todo el continente americano. Pero, siguiendo con lo que rodea a la voz Pacha en particular, vemos que estas mismas expresiones simbólicas y designaciones iniciáticas son precisas y por demás elocuentes, ya que es también Pacha illáry: El alba, la alborada del día o del mundo"; Pacha pakkáry: "El amanecer del mundo, la aurora del universo"; Pácha ckáka: "Puente o pilar del mundo"; Pacha tússan: "Viga o eje del universo" y es también, por supuesto, Pacháman hawáchiy: "Ofrendar a la tierra"; Precisamente, aquello que denota hoy su acepción más popular.

Teniendo en cuenta todo esto y como para estimular a una seria reflexión sobre el contraste de las mentalidades en aquello de asumir la existencia, bastará quizás la sugerencia de cierta atención concentrada en la naturaleza o clase de las singulares percepciones tenidas por el hombre moderno sobre algunas determinaciones de nuestro mundo como por ejemplo puede ser el tiempo o el espacio. Podríamos agregar también, algunos derivados centrales como la naturaleza, la aldea o la casa; el trabajo artesanal, los utensilios o las funciones vitales del compuesto humano. Lo que para este es solo una imagen, un acto mecánico o un mero proceso orgánico es para aquel un sacramento y una comunión resumidas en la participación con las formas por medio del simbolismo.

Así, en la concepción del "tiempo" (aclaramos que esta como otras palabras desconocidas en el orbe indígena prehispánico solo son empleadas por nosotros como una manera de hablar y de aproximarnos a la realidad indiana, en este caso específico, a su concepción de la duración) por parte de la intelectualidad amerindia, podríamos partir de la consideración que ya hiciéramos respecto de la voz runasimi Kúnan Pacha (Ahora mismo). Esta predicación de "mismidad" contenida en dicha noción de ningún modo puede referirse a la sola realidad de lo físico o del acontecer en el sentido de la mentalidad moderna, ya que para el orden simbólico aborigen es imposible referirse a una "totalidad sucesiva" como es el pasado superviviente y el futuro anticipado en términos meramente factuales. Máxime, que para el punto de vista tradicional en la cualificación ritual y simbólica no hay incompatibilidad entre identidad y acontecer. Esto significa que el "tiempo" es para el punto de vista indígena como una combinación de pasado y de futuro cuyo carácter esencial es la coexistencia o simultaneidad en cualquier instante que pueda considerársela. Apelando a la concordancia universal, en su aspecto geométrico, es notable la correspondencia de esto con el enunciado de San Dionisio sobre las virtudes anagógicas del círculo en cuanto a que todas las líneas de este coexisten con su centro (6). También Nicolás de Cusa se ha pronunciado en cuanto a la "composición" de una extensión que en realidad esta formada por un solo punto, "así como hay una sola blanca en las cosas blancas". De tal manera, que la línea es la evolución de un punto por ser el despliegue del mismo. "Una línea no es otra cosa que la expresión de un punto en una pluralidad de átomos de manera que los une y se continua en cosas singulares" (7). Los aspectos expresados en dicha concordancia pueden servirnos quizás para comprender mejor aquello que expresa el verbo transitivo "circular" y aún aquel sentido de circularidad que sustenta a las nociones mencionadas de "sendero ritual", "senda sagrada", etc.; Y que expresan sintéticamente, en el mismo simbolismo geométrico, las relaciones entre el punto central y el circulante como dos realidades distintivas pero paradójicamente integrantes de la "mismidad". Esto es de tal modo, que entre los guambianos de Colombia el sentido de la vida radica en fijar un centro y anudar o atar el tiempo. Una vez amarrado un extremo del hilo al origen de los sucesos se desarrollan la cronología, la continuidad y el cambio. El transcurrir de la vida para el gambiano es como un "redondeo" o un "circular" donde quedan implicados todos los aspectos posibles de la existencia, ya sea en la casa, el territorio o en los diversos estadios trasmundos del ser. Cabe señalar aquí, cuan notable es la equivalencia con la noción Akbariana de aquel básico sentido circular de "senda" ampliado a "todos los caminos" y como destino universal de los seres.

Khálla

En lo que se relaciona a las concepciones "no temporales" de las duraciones por parte de los diversos pueblos tradicionales es de destacar, que siempre aparece el carácter general de indivisibilidad en la que pasado y futuro se gestan y desarrollan juntos. Esto es lo que da lugar y conforma aquella designación técnica tradicional de "Temporalidad sin tiempo" o "totalidad sucesiva" de determinación recíproca que escapa al acontecer físico profano de experiencia efímera (experiencia designada por la voz técnica runasimi khálla: "Brecha, abertura o herida") y participa en cierta medida, de la eternidad. Deteniéndonos un poco en esa experiencia profana del acontecer y designada técnicamente por la tradición como una "herida" (khálla) es muy probable, que en la concordancia universal, se halle relacionada de algún modo o guarde equivalencias con ciertos aspectos de kala: "el tiempo", que en la tradición hindú (precisamente en la narración del Padmapurâna) se corresponde particularmente, por la analogía del simbolismo, con el término sánscrito Kâlahâra, atributo del dios Shiva "vencedor del tiempo" que es personificado en el dios de la muerte Yama y tal como hemos dicho en su aspecto de kala. De este modo, en la narración legendaria de los acontecimientos, el pasado, el presente y el futuro reintegrados en la Unidad esencial, parecerían corresponder simbólicamente al tridente, arma con la que Kâlahâra hiere y vence a Yama/Kala.

Intelecto

Esto, evidentemente, expresa un modo de pensamiento que no sólo es casi totalmente extraño para la mentalidad general de nuestra época, como tan pertinentemente se ha dicho, sino, además, cuando se predica de ello se recurre a los presupuestos de "cultura" con el prejuicio "irracional" e "ilógico" de todo lo que se explica e implica de dicha materia, por parte de los sistemas de especialización modernos. Si tales prejuicios son motivo de la mayoría de las dificultades en la comprensión e interpretación cabal de los símbolos tradicionales, lo es mucho más de aquellos símbolos que llevan mas propiamente un sello indígena, puesto que se añade una ignorancia casi completa sobre la índole de lo que expresa una auténtica y original intelectualidad indiana. Por nuestra parte, entendemos como "intelectualidad indiana" a todos los elementos transmisores de un conocimiento completo y universal dentro de una particular forma étnica y geográfica de representar a la herencia primordial y al saber tradicional de la humanidad. En tal sentido, la noción neutra y universal encerrada dentro del término "Intelecto" trasciende el conceptualismo alfabético y acomplejado, literal y literario, que ha adquirido con la modernidad; y cobra realidad en la naturaleza viviente del conocimiento oral, usado por casi todas las naciones indias; (aunque ya casi completamente desaparecido) como medio de transmitir la influencia espiritual que es simultáneamente La Palabra Divina y Primordial.

Esta Palabra Divina es la luz esencial, la producción de las formas y el sustento de la Vida, es simultáneamente el Sol del tiempo y el Fuego central, por medio de los cuales, también, se determina la orientación y se cualifica al espacio. (Recordemos que la antigua y para nada abstracta "visión" tradicional india del movimiento circular del sol alrededor de la tierra que va determinando los ciclos estacionales comprueba la concepción del "tiempo" en movimiento como cualificador del espacio, ya que da la medida en la división y orientación de este). Es el Verbo Creador, el Intelecto Divino anterior al Alma Universal y a la Naturaleza. Es la primera afirmación de la Unidad y la ciencia universal de todos los seres. Por tanto, es el medio por el que se consigna la Ciencia Sagrada o el Saber Primordial destinado al Hombre Verdadero a fin de que administre el equilibrio de los mundos. Esta "ciencia universal de todos los seres" es la que cualifica a la verdadera "intelectualidad" y de donde se predica que al conocedor de dicha ciencia se lo pueda, apropiadamente, considerar como a un Intelectual verdadero y reflejo de las realidades esenciales. Esto es de tal modo, que las sociedades indígenas, como toda sociedad tradicional, basaban sus constituciones en la doctrina del Hombre Universal situado en el centro de todos los contrastes, diferencias y oposiciones. Ubicándose simultáneamente dentro y fuera del cosmos, ya sea descendiendo ritualmente al inframundo, ya sea en el centro del esplendor sobrenatural de la Naturaleza Virgen o escalando por el "palo cósmico" hacia el mismo "Corazón del Cielo".

"Corazón del Cielo"

El "corazón del Cielo" era denominado como "pozo oscuro" o "vacío negro" y localizado simbólicamente en el norte celeste por los antiguos mayas. De dicho polo pendía el Wakah-Chan, el árbol real y simbólico, la ceiba sagrada, el eje del cosmos, el "Arbol del Mundo del Cielo Elevado", representado también por la Vía Láctea, y hundiendo sus raíces en el Sur. En este esquema hay que agregar que en el Norte El Gran Dios creó una casa de ocho compartimentos que se despliega en la tierra como las "cuatros esquinas". Con todo ello mas el movimiento constelar en círculo obtenemos una mas de las tantas constataciones sobre la herencia primordial como patrimonio de la intelectualidad indiana y su consecuente suscripción a la concordancia universal. Basta algo de atención o una primera vista de esto como para vislumbrar una división regional y celeste determinadas por un centro supremo. Es posible comprender también como, en tal reparto de la manifestación, esta se halla conformada prioritariamente por un conjunto de elementos orientados. De este modo podemos apercibirnos de la significación de aquello de la cualificación del espacio por medio de la orientación, y que importancia fundamental tenia esto para el hombre indiano; ya que le permitía a este por vía de la acción ritual establecerse en el Centro del Mundo.

Conclusión

Por tales motivos, es que desde ahora, no cabe mas que advertir acerca de la "intelectualidad indiana" sobre su índole tradicional y universal, su carácter estrictamente oral; y por supuesto, su arte geométrico, exorcista; sintético y trans-figurativo que escapan a todo intento de sistematización o clasificación. Esto mismo que decimos no avala de ningún modo a los intentos de reducción "irracionalista" o "illogicista" de cualquiera de las concepciones y cosmovisiones indianas. En este sentido, cualquier negación o reducción serían, indudablemente, provenientes de formas y corrientes del pensamiento, limitadas y cerradas al simbolismo tradicional, cuyas aperturas superiores impedirían la abstracción y las actividades infra-imaginables del cerebro. En otras palabras, evitarían confundir el "arriba" con el "abajo".

La confusión del "arriba" con el "abajo" es, según la doctrina tradicional de los ciclos, lo que suele caracterizar a los períodos de tinieblas por los cuales transita nuestra humanidad. Dichos períodos son determinados por funciones de orden cualitativo que acompañan el descenso cíclico resumido en un reino de sombras donde ilusoriamente se invierte la orientación real de la manifestación y la guía verdadera de sus principios. La consecuencia inmediata de todo ello tiene mucho que ver con el ataque directo y la destrucción de la naturaleza virgen, portadora del esplendor sobrenatural que anima a toda manifestación; y por supuesto, también con la desaparición de las sociedades sagradas y de las doctrinas sapienciales.

Dicho estado de cosas conlleva el creciente manipuleo de los símbolos tradicionales, cuyo delicado manejo, por ser la mayoría de doble naturaleza, pone en serios riesgos las bases naturales y la constitución misma de nuestro mundo. De tal modo que en el proceso indígena la transgresión fundamental del hombre moderno ha sido la violación de su entorno virginal, el símbolo máximo del espacio sagrado y el símil mas adecuado del paraíso terrestre y por ende del centro del mundo.

Notas

- (1).- No confundir el dato tradicional con ninguno de los niveles de "folklore", ya que aquel apunta a los testimonios de orden trascendente.
- (2).- Acentuamos lo de "sentido riguroso y tradicional" debido a la reducción e incompreensión del símbolo por parte de la mentalidad moderna, proclive siempre a otorgarle un sentido subjetivista y abstracto.
- (3).- Ver "La crisis del mundo moderno" (Ed. Obelisco) y "El Reino de la Cantidad y los signos de los tiempos" (Ed. Piados)
- (4).- El cierre del simbolismo en los modos antropológicos de pensamiento impide alcanzar los inagotables sentidos que caben dentro de esta noción. Aún en los aspectos más secundarios notamos que la mentalidad aborígen inscribe dentro de este concepto a todos los seres que le rodean, tomando en cuenta el sentido esencial de la manifestación.
- (5).- Recordemos, que todas estas relaciones, obligadamente, deben mantener el carácter de un lenguaje connatural al símbolo, ya que, en rigor, no hay reciprocidad alguna entre lo uno y lo múltiple. Es desde un punto de vista de ciertos estados o de la manifestación en que se establece un esquema de intermediarios con disposición universal, cuyas equivalencias y analogías son estudiadas por la ciencia tradicional de las "concordancias universales".
- (6).- "Jerarquías Celestes".
- (7).- "El Juego de las Esferas".

5. Concordancia Universal (Aproximaciones a la idea)

Concordancia Universal (Aproximaciones a la idea)

Por Oscar Freire

Uno de los modos de evitar a las forzosas dificultades y contradicciones implicadas en el intento de otorgar sentidos originales a los términos de uso corriente en el habla moderna podría ser la ejecución que, a modo de una perífrasis, actúe como sustitución rectificadora en la intención vulgarizadora o exclusivamente abstracta de la terminología. Dicho pensamiento, que forma parte en el substrato de las definiciones modernas, es capaz, además, de proyectar no pocas ilusiones cuando se intentan abordar las significaciones primitivas (etimología), por lo cual, no quedaría más remedio (ante tal estado de cosas y en ciertas ocasiones) que el intentar una serie de definiciones superpuestas antes que correlativas, a los efectos de sustituir a la propia palabra que hay que definir (perífrasis). Esto significa (ante el acondicionamiento desventajoso del corpus elocutivo que empleamos) que el único modo de acercarnos a la posible apertura de los significados tradicionales es por la analogía o transposición (en ciertas aplicaciones particulares la palabra latina *transumptio* revela cierta equivalencia con *synonymia*, que en sus significaciones más antiguas, revelan el carácter simbólico del lenguaje). Siempre y cuando, se posean las aptitudes relacionadas con los modos simbólicos de expresión donde se resuelven los puntos simétricos o asimétricos de los distintos niveles o posiciones de un mismo referencial. Y que, de uno u otro modo, es siempre aludido por medio de los sentidos contenidos en las elocuciones fundamentales. Tal como puede ser el caso, por ejemplo, de aquellos subyacentes en el término "concordancia".

Es notable, con relación a lo que decimos, que dicho término obtenga transposición familiar directa con voces tales como "recuerdo" o "recordar" (también con "participación", "semejanza", "proporción", "armonía", "composición", "analogía", etc.). Estas voces serían en realidad meras extensiones verbales de operaciones analógicas y de técnicas tradicionales que dan solución a las relaciones, que desde el punto de vista de la manifestación, surgen entre los estados sensible y suprasensible.

Dichos términos técnicos ampliamente conocidos en los diversos niveles de las ciencias tradicionales operativas han estado vigentes en occidente hasta casi los finales de lo que se considera como la "edad media tardía". Asimismo, no dejaban de asignarse como los distintos grados de aproximación al objeto de los anhelos intelectuales. Todo esto se halla relacionado con el simbolismo del corazón que se hace muy evidente en lenguas tales como la hitita (*kar-di-as*), indoeuropea (*kerd-*), griega (*cardias*) o latina (*cor*). Recordemos con relación a esta última, que la primera acepción "cordial", tanto como sus derivados provienen de *cor*, *cordis* (corazón) que también se extiende a *re-cordor* (volver en sí) o "recordar", lo cual, entre otras cosas, nos introduce de lleno en la doctrina de la "reminiscencia" platónica.

Es posible que en la antigua sinonimia, tanto "recordar" como "concordar", se refieran a distintos grados de un mismo objeto, y que en ciertos aspectos, guarden exactas equivalencias, utilizándose indistintamente como designaciones técnicas para las mismas operaciones de orden intelectual. Podríamos ilustrar esto con una figura aproximativa que señale, en cierta medida, aquel punto donde se refleje la ocasión de la visión de las cosas sensibles evocando, al mismo tiempo, a los arquetipos contemplados en el mundo inteligible. Esto propia y esencialmente se trata de un recuerdo, pero puede contemplarse también de modo impropio y limitadamente en aquello que implica el estadio previo y relativo de concordancia entre ambos mundos. La *reminiscentia* (Lat.) o *anamnēsis* (gr.) define en parte la naturaleza del conocimiento y el acto mismo de conocer, ya que evoca al mundo inteligible por medio de un aprender que es reconocer y recordar la verdad, infusamente percibida en una original y primordial

contemplación. Es notable la analogía con el dīkr (invocación, llamada, recuerdo), método fundamental de realización espiritual en el esoterismo musulmán que procura la trascendencia del tiempo y subsana la herida del olvido que embarga al hombre a partir de su nacimiento en el mundo, reintegrándolo al estado de aniquilamiento de sí mismo en Dios.

Evidentemente, que por muchas de estas razones y más allá de las acepciones reducidas que se refieren a dicho término (lingüísticas, literarias, temáticas o históricas) (1), para nosotros este alude al sentido más elevado que es concomitante de una ciencia tradicional. Es decir, de carácter universal. De tal modo, que de las aplicaciones que le rodean, se puede extraer dicho sentido por síntesis o conversión a la unidad (2) (recordemos de paso al término "concordia" que es una derivación directa y siendo "Unión" su 11ª acepción). En estas aplicaciones, se involucran todos aquellos aspectos u objetos inherentes a los diversos símbolos y doctrinas de las formas tradicionales y consagradas que puedan ser esencialmente comparadas y cuyas cualidades impliquen relaciones de analogía respecto a la de otros estadios o niveles que permitan establecer un origen primordial. A este respecto, se entiende que dicho sentido trasciende las clasificaciones exclusivamente trópicas o meramente metafóricas tal, como por ejemplo, es el caso de aquellos comparatismos o "figuras de similitud" provenientes de puntos de vista más o menos formalistas que desembocan, por lo general en meros alegorismos o en el sincretismo propiamente dicho. De tal modo, que sólo con la debida toma en cuenta de estas cuestiones es posible justificar y comprender (dentro del limitado marco que otorga el status de nuestros actuales lenguajes modernos), a la concordancia entre los sentidos pertenecientes a los principales símbolos de las formas tradicionales de la humanidad. Además, de estar representando adecuadamente, bajo diversas nominaciones y "prefiguraciones", aquel "sentido de lo esencial" al que se alude con cierto carácter de prioridad en todas las intenciones subsumidas en tal designación.

Así, el concepto de una esencial "unidad doctrinal" implica la realidad de una tradición primordial que sería el principio (en tanto que las realidades superiores derivadas conformen cierta ley de correspondencia donde el símbolo siempre es descendente) y la base (en tanto se tomen en cuenta a las realidades naturales de nuestro mundo, a los efectos de que, en cierto modo, permitan tomarlas como representaciones del orden sobrenatural) de la concordancia universal.

El mejor ejemplo que podríamos señalar sobre la diversidad de procedencias y la universalidad del sentido se refiere a aquello que en el antiguo quechua se designa como "Cusco" o qosqo, la ciudadela sagrada de los antiguos Incas, símbolo del Tahuantinsuyo y representación como centro y origen del universo. Entre varios significados simbólicos la palabra "Cusco" establece un sentido exacto en el que no nos deja lugar a dudas: el de "Unir y hacer concordia".

Por otro lado, y teniendo en cuenta al simbolismo tradicional, es muy probable, que la ciencia a la cual nos referimos sea una figura de la misma "Intuición Intelectual", ya que su objeto es la realidad inmutable, la visión directa o la contemplación llamada "espiritual" que es una y única. De esto se infiere, la índole de toda intención y esfuerzo para elevarse por encima de las formalidades (legítimas por analogía) a efectos de constituir la necesidad de los pronunciamientos universales. Este carácter de universalidad y necesidad establece la posibilidad de captación del prototipos (La Idea, es decir, el universal intuible o puramente inteligible) como modelo de las cosas de este mundo y únicamente aprehensible por medio de la Intuición Intelectual o el conocimiento por relación directa o connatural con el objeto conocido.

Nada de lo expuesto es alcanzado por las alegorías o metáforas esquematizadas, que dentro de los razonamientos subjetivistas, caracterizan a todo reduccionismo terminológico. Este consiste en la supresión del carácter simbólico inherente a la naturaleza del lenguaje. Y es debido a ello que el

advenimiento y desarrollo de la lingüística positiva promoviera la quita del "hábito de los primeros principios" en las costumbres del lenguaje, los cuales cumplen la función de otorgar la "substancia" tradicional a los vocablos equivalentes de nuestra referencia.

De tal manera, que teniendo en cuenta a todas las relaciones, y conforme a lo que hasta aquí brevemente hemos dicho, se comprenderá la imposibilidad de agotar el verdadero alcance del término. Máxime, que la pérdida de dichos principios, resumidos en la idea de concordancia ha desembocado en una ausencia de saberlos reflejar como una realidad tradicional del universo.

Notas:

Nota 1. Es muy probable que la sistematización del concepto tuviera origen en las "tablas" de F. Bacon, desarrollándose luego en los "métodos" de J. S. Mill. Hoy se utiliza, mas o menos heterogéneamente, para clasificar la yuxtaposición formal (sin esencia o unidad real: es decir, el sincretismo) de diversas referencias literarias o históricas.

Nota 2. Con relación a lo que decimos, desde el punto de vista del simbolismo geométrico, dicha unidad es representada en el plano como un "punto de concurrencia". Asimismo, se designan a las rectas como "concurrentes", es decir: "Varias rectas son "concurrentes" si pasan todas ellas por el mismo punto

6. La muerte del quinto sol

La muerte del quinto sol

Por Robert Somerlott

Relato de Ce Malinalli, apodada La Malinche o Doña Marina

No entramos en Xocotlán aquel día. Teníamos un aspecto demasiado cansado, íbamos demasiado sucios y nos dolían los pies; así no podíamos impresionar a nadie. Después de montar las tiendas a prudente distancia, cogimos fruta para cenar y recogimos pálidas flores de espliego que los totonacs trenzaron en guirnaldas.

Cortés mandó mensajeros para anunciar nuestra llegada y explicar nuestras amistosas intenciones al rey, un regente que siempre era varón, pero que siempre también recibía el nombre de Madre del Huerto. Y, mientras tanto, los xocotlanos observaban desde sus atalayas un ejército totonac y una banda de peludos duendes, algunos con cuatro patas y otros con piel metálica, todos ellos posados en el umbral de su país.

A los totonacs les preocupaba que la ciudad de los Huertos hubiera sido vasalla de los aztecas por una gavilla de años, porque sospechaban que la costumbre podía haber hecho que el yugo pareciera más ligero. Cresta de Delfín, el más importante de los intérpretes totonacs y uno de sus jefes militares, dijo:

- Después de una generación, la gente llega a acostumbrarse a que los aztecas les arrebatan a sus hijos y se les lleven la mitad de su comida. Empiezan a considerar a los recaudadores de impuestos como a los huracanes o las sequías, algo terrible pero que forma parte de la naturaleza.

Yo lo dudaba. Recordé la ira de los habitantes de Jalisco, el resentimiento de los agricultores de la Guarida de la Serpiente, la rebelde jactancia de los mercaderes y peregrinos. Su odio era infinito; llegaba de la dirección de Tenochtitlán y llevaba sin duda las órdenes de Moctezuma.

Mientras los totonacs se inquietaban y celebraban sus ritos, los españoles encendieron hogueras, aunque la noche era templada, y luego se sentaron a su alrededor, bromeando y descansando después de un duro viaje. Ahora que el frío paralizante de la montaña había desaparecido, sentí que mis ánimos revivían. Cuando me reuní con los soldados, me saludaron educadamente, incluso con afecto, y no parecieron sorprenderse de que estuviera allí con ellos; la dureza del camino me había convertido en su camarada. Cuando Cortés me cogió la mano y la mantuvo entre las suyas, nadie nos dedicó ni una sola mirada.

A la mañana siguiente el ejército se puso en marcha en formación compacta, con las armas cargadas y las flechas ajustadas en las ballestas. Como de costumbre, Cortés guiaba la columna, con aspecto grave y divino sobre Conductor de Mulas. Yo andaba a su lado, a pocos pasos delante de Aguilar, el padre Olmedo y el capellán, que llevaban cruces los tres. Seguía después un grupo de jinetes, escogidos porque eran los que tenían los caballos más fogosos; después venían los que llevaban los tambores y las trompetas, todos completamente armados y revestidos de armadura. Y así avanzamos con matracas, trompetazos y relinchos, una entrada asombrosa. Detrás de nosotros marchaban los soldados de a pie, guardando los cañones, y luego más caballería. Los totonacs, entonando himnos a Serpiente con Plumas, cerraban la retaguardia.

A llegar a la amplia avenida que conducía a la plaza y los templos, sentí de nuevo un estremecimiento de poder y de orgullo; pero, cuando estudié la escena en la que me encontraba, sin que pareciera que la examinaba, mi emoción se trocó en cautela.

Todos los veinticinco mil habitantes estaban allí, agolpándose en el lado derecho de la calle principal y en los planos tejados de las casas. Pero aunque el lado derecho estaba completamente lleno, el izquierdo permanecía desierto; sólo había en ese lado unos cuantos perros xolos, atados, que ladraban hacia nosotros desde las puertas de las casas y se batían en retirada cuando captaban la imagen y el olor de nuestros grandes perros de caza. Para los xolos era la misma sensación que si los hombres se enfrentaran con gigantes.

Las caras de la gente eran solemnes, incluso hostiles, aunque se habían vestido con ropa de fiesta; los hombres con capas de color naranja y verde, taparrabos teñidos y sandalias con borlas. Las mujeres llevaban faldas y capas bordadas. Vi, entre la multitud, algunos abanicos de hojas de palmera pintadas y algunos atados de plumas, pero no se veía ningún arma; las lanzas debían hallarse inmediatamente después de las puertas. Me causó una impresión extraña y ominosa el hecho de que la multitud, brillante como un arco iris en el marco de las paredes encaladas, permaneciera en el más absoluto silencio.

Cuando estábamos a mitad de camino de la plaza oí unos pocos vítores cautelosos de algunos que amaban a Serpiente con Plumas y luego los indiferentes gritos de una claqué alquilada por los totonacs la noche anterior. Más importante fue el hecho de que vi algunas personas haciendo silenciosamente el signo de Serpiente con Plumas con los dedos curvados. La mayoría eran mujeres, y los hacían furtivamente.

Cortés me dijo, inclinándose hacia mí:

- Así que nos dan la bienvenida, después de todo. En silencio, pero es una bienvenida.

- Media bienvenida, mi señor. Sólo media.

Él miró de nuevo y asintió, aunque no llegó a entender por completo el sentido de que estuviera desierto el lado izquierdo de la calle, el lado consagrado al azteca Colibrí. Dudo que se diera cuenta de que las flores que unos pocos agitaban en señal de saludo estaban pasadas y mustias, como señal de que nuestra bienvenida podía deteriorarse con rapidez.

El rey Madre del Huerto había decidido mantener Xocotlán neutral de momento. Nos iba a aclamar con un mano y a ignorar con la otra. Era como la antigua costumbre de llevar una antorcha encendida en plena luz del día para demostrar que, para el que la lleva, es aún de noche, que ha decidido ser ciego ante lo que está sucediendo delante de sus ojos. Tales son los delicados signos de la diplomacia.

Nos reunimos en formación en la gran plaza, los españoles al frente, los totonacs detrás. Esperamos mientras el sol iba ascendiendo y empezaba a hacer calor. Madre del Huerto retrasaba su llegada para mostrar falta de interés y superioridad. Podía imaginarle arrastrándose ante Moctezuma y diciendo con su voz lastimosa:

- Respetado Portavoz, dejé que esos demonios se asaran al sol durante dos horas. Estaban secos como el adobe.

Finalmente Cortés se enojó. El Templo de Espejo Humeante tenía cuatro pisos, cada uno con una plataforma colocada a trece peldaños de distancia de la inmediatamente inferior. Los fieles debían arrodillarse en cada una de las plataformas para purificarse antes de llegar al sanctasanctorum de la cima. Cortés, con una colérica exclamación, espoleó de repente a Conductor de Mulas y subió hasta la primera plataforma, donde el caballo se encabritó y dio la vuelta, como para desafiar a la multitud. Otros tres jinetes siguieron su ejemplo, y las pezuñas calzadas de hierro sacaron chispas de los peldaños. Aguilar y los sacerdotes corrieron a reunirse con ellos, y yo también.

Cortés vaciló, miró a su alrededor como buscando al rey, luego subió a la carga hasta la siguiente plataforma, hasta donde nosotros también le seguimos. Por entonces, todo el ejército se había reunido en la base del templo.

El enjambre de xocotlanos empezó a cuchichear con ira mezclada con miedo. En pocos minutos cortés subiría al santuario de Espejo Humeante, y los xocotlanos sabían ciertamente lo que le había sucedido a los dioses de piedra de otras ciudades.

Un sacerdote asomó su cabeza de cuervo entre las cortinas del alto santuario y gritó:

- ¡Pedidle al rey que se dé prisa! ¡Estos demonios profanarán el santuario!

Otros se hicieron eco del grito, y los guerreros se acercaron a las puertas de las casas, a sus armas. De repente sentí la presencia de sangre derramada tan fuertemente que creí era un presagio; luego reconocí el olor, y vi que era verdadera sangre lo que iba escurriéndose por un canal que habían cortado en la balaustrada del templo. Los españoles aún no se habían dado cuenta.

Se produjo una conmoción en uno de los lados de la plaza -el lado derecho, naturalmente, no el dedicado a Colibrí- y los heraldos llegaron corriendo para anunciar la llegada inminente del rey. El truco de Cortés había resultado bien: había hecho salir de su escondite al monarca, que se retrasaba a propósito. Cuando la muchedumbre se abrió para dejar paso al palanquín real, nos quedamos atónitos. La plataforma, llevada por una docena de porteadores, no tenía cortinas a los lados y, sentado con las piernas cruzadas, venía en ella el Jefe Gordo de Zempoala que parecía haber

llegado, por arte de magia, antes que nosotros a Xocotlán y ahora se dirigía a nuestro encuentro ataviado con una elaborada capa y una tirada nuevas.

Pedro Alvarado exclamó:

- ¡Por el culo de Satanás, es el mismo gordito! ¿Cómo ha llegado hasta aquí? ¿Qué truco es éste?

Luego, cuando el palanquín estuvo más cerca, me di cuenta de que después de todo no se trataba del jefe Gordo sino de alguien aún más obeso que el regente totonac, un montón de carne gelatinosa tan redondo, que dudo de que hubiera podido levantarse sin una cuadrilla de hombres para elevarlo. Parecía un enorme dios olmeca tallado en un solo peñasco y que podría rodar por la ladera como una pelota.

Un heraldo gritó:

- ¡Se acerca el rey Olintetl el Feroz!

No dijo Madre del Huerto, por lo que sin duda esto encerraba desprecio.

- ¡Olintetl se acerca!

Pero, en lugar de acercarse, el rey ordenó a los portadores que se detuvieran a un tiro de arco de la escalera del templo, donde esperó, mirando a Cortés con ira, sólido como una montaña. Los sacerdotes que le acompañaban hicieron sonar matracas y soplaron en silbatos de hueso.

Cuando Cortés espoleó a Conductor de Mulas para descender la escalera contuve el aliento, y lo mismo hizo Aguilar. Si Conductor de Mulas se plantaba o tropezaba ahora, Cortés sufriría una terrible pérdida de dignidad.

Pero Conductor de Mulas se comportó como si le hubiesen entrenado en los peldaños de un templo, y los otros caballos le siguieron sin grandes vacilaciones. Yo me apresuré a seguirles y encontré un lugar en la balastrada de piedra donde, permaneciendo de pie, tenía la cabeza algo más baja que el yelmo de Cortés, pero algo más alta que el rey. Necesitábamos todas las ventajas posibles. La sangre que se escurría por el canal casi me tocaba la suela de la sandalia.

El rey empezó a hablar en voz muy alta.

- Moctezuma, el omnisciente y todopoderoso, me ha pedido que os reciba como es debido, forasteros. Veo que tanto vosotros como vuestros... -Vaciló, no sabiendo cómo referirse a los caballos-... amigos de cuatro patas os habéis sentido ya atraídos hacia el alto templo. Eso es exactamente lo que esperaba. -¡Qué buen mentiroso era!-. Os atraía la sangre de nuevos sacrificios. Esta misma mañana, mientras os acercabais, sacrificamos a quince muchachos y muchachas en vuestro honor. Su sangre está aún fresca para que podáis beberla si vosotros y vuestros... - miró de nuevo a los caballos-... compañeros tuvierais sed.

- ¡Serpiente con Plumas repudia el sacrificio sangriento!- dije, sin esperar a que hablara Cortés.

Cuando Cortés entendió lo que había sucedido mantuvo su calma exterior. Su voz era suave pero fría como el viento de la cima de la montaña.

- Dile a este monstruo que sólo salvajes y bestias fieras beben sangre humana. ¡Me da asco!

Los españoles parecieron inquietos ante su franqueza. Yo suavicé las palabras al traducirlo y añadí una cita que muchos xocotlanos probablemente conocerían: la famosa advertencia de Serpiente con Plumas acerca del sacrilegio que representa matar.

- Porque incluso el grillo es sagrado, y no se debe despreciar a la humilde hormiga. ¡cuánto más preciosas son, por lo tanto, las vidas de vuestros hermanos y hermanas, los hijos de Ometeotl!

Madre del Huerto tuvo el buen gusto de mostrar, por su aspecto, que comprendía que había sido censurado y decidió al instante alejar a los españoles del templo.

- La comida os está esperando, si queréis seguirme. Será una comida pobre, pero es lo mejor que tenemos. -Hizo un gesto de ofrenda cordial. Después cambió el tono al añadir-: Nuestras mujeres y niños pasarán hambre para que podamos ofreceros nuestra hospitalidad.

Otra vez la bienvenida a medias, la contradicción, la doble máscara.

Nos dirigimos hacia una plaza secundaria, pasando junto a templos y palacios que los españoles encontraron más magníficos que yo. La arquitectura de Xocotlán es hermosa, pero monótona.

La comida, servida por viejas feas y viejos excéntricos, fue escasa y sosa. Mientras comimos, el rey habló de las glorias de Tenochtitlán y Moctezuma; en realidad, parecía uno de esos recitadores de alabanzas públicas que los pretendientes tabascos alquilan para impresionar a la familia de la futura novia.

- Tenochtitlán, la más grande de las ciudades del mundo, está construida sobre aguas profundas, y sólo se puede entrar en ella por calzadas elevadas. Estas tres calzadas elevadas están interrumpidas por puentes levadizos, cinco o seis en cada una. Todas las casas, decenas de miles de ellas, tienen tejados planos y pueden convertirse en fortalezas con mayor rapidez que la empleada por una garza para volar sobre la ciudad. Tenochtitlán es magnífica, inaccesible, invencible.

Una vez terminada nuestra mísera comida, se sirvió el banquete del propio rey y de sus cortesanos: grandes y humeantes fuentes llenas de carne y adornadas con pasteles de maíz teñidos y formando flores. A nadie le cupo la menor duda acerca del origen de aquella carne: esta matanza se había hecho en el templo. La cara de Cortés se volvió cenicienta; todos los españoles parecían sentirse enfermos.

Para empeorar las cosas con respecto a Cortés, muchos de los cortesanos estaban allí con su pareja, un amante varón; ésta era una costumbre bastante corriente en todas partes, pero especialmente frecuente y estimulada en Xocotlán. Ahora estos amantes aparecían cogidos con afecto de las manos, orgullosos de presumir de su pareja ante los recién llegados. Se acariciaban mutuamente, pero yo no vi nada indecoroso.

Cortés mantuvo los ojos clavados en la escena por un momento, después dio un golpe tan fuerte sobre la mesa con el recipiente de donde bebía que lo rompió en pedazos. Se puso de pie.

- ¡Diles que todo esto es abominable a los ojos de Dios! Deben apartarse del canibalismo, de la sodomía y de la adoración de los demonios.

El rey Madre del Huerto reflexionó sobre el conjunto de exhortaciones, después deliberadamente rodeó con su robusto brazo la cintura del joven más cercano.

- Pensaremos sobre ello. Los sacrificios y la absorción de fuerza a través de la carne de las ofrendas

es una cuestión religiosa. Consultaremos a los sacerdotes. Pero la mutua atracción de los hombres jóvenes es parte de la naturaleza. Si los españoles desean cambiar la naturaleza, son ellos quienes deben realizar el milagro, no yo. Personalmente, creo que este punto de vista es necio y antinatural.

Traté de traducirlo y fracasé. Aguilar no podía ayudarme, porque todo cuanto podía hacer era tartamudear y enrojecer. Pero mi señor comprendió que sus demandas habían sido rechazadas.

Yo le dije a Madre del Huerto:

- Con el tiempo comprenderás el acierto de lo que aquí se ha dicho. Nosotros no queremos pelearnos.

Madre del Huerto asintió amablemente, pero Cortés se apartó de allí pesaroso. Yo sabía que su conciencia, su esencia divina, había sido ofendida.

7. Poesía Quechua

Poesía Quechua

Lo que bien sabemos sobre los incas es que tenían un sistema de nudos o Kipus con el cual podían representar sus ideas. El sistema de kipus, con sus nudos de colores diferentes, colocados a diferentes alturas sobre un cordón, constituye un momento claramente definido en la evolución de las formas de expresión gráfica por las que la mayor parte de los grupos humanos pasan. Aunque los kipus numéricos fueron los más numerosos, algunos autores creen que, además de esos, hubieron kipus ideológicos, en los cuales los nudos y su colocación en el cordón se hallan en relación con un texto histórico aprendido de memoria o con un texto literario. Se cree que los kipus servían para mucho más que una mera ayuda para la memoria y recordar números. Es posible que este sistema de nudos también servía para repetir poemas, leyendas, historias y leyes.

Según José Alcina Franch hay que olvidar las nociones básicas de versificación española para comprender la estructura del verso en el poema quechua. La musicalidad, la medida del verso en relación con la música que serviría para cantarlo, son elementos fundamentales variables. Los arawikus o poetas incas siempre prefirieron los versos cortos, de cuatro, cinco o seis sílabas y raras veces los de ocho. Los poemas incaicos más comunes tratan del hombre poniéndose en contacto con la divinidad donde expresa sus sentimientos religiosos. Es entonces una oración aunque puede ser un himno. Estos poemas son mejor conocidos como jaillis sagrados. De los jaillis como oraciones es muy común encontrar al hombre tuteando al Dios. Viracocha, el Dios creador, es el Dios al que más se dirigen en estos poemas. El jailli sagrado era cantando en festividades religiosas, acompañado de música y posiblemente de danza también.

Otro tipo de poema quechua es el jailli agrícola. Este tipo de poema es una canción realizada por los campesinos para descansar de su tarea, alude al trabajo concreto que ha reunido a hombres y mujeres en el campo. El wawaki, similar al jailli agrícola era una canción de tipo dialogada. El wawaki parece tener una directa relación con las festividades a la Luna, provoca acercamientos entre ambos sexos: de ahí que los temas más frecuentemente desarrollados en estos cantos se refieran al amor fácil entre jóvenes, conquistas y galanterías. Al arawí es conocida como la canción amorosa. De este género nacen dos otros tipos de poemas o cantos amorosos. El primero es el wayñu que es caracterizado por el amor leve, puro, lírico. El segundo tipo de poema es conocido como el qhashwa. Esta es una canción cantada y bailada por parejas de jóvenes en las sementeras. Por último, el urpi (la paloma) viene a ser una canción nostálgica y doliente en la que se canta el dolor del poeta. Por eso pueden llamarse poemas causados por la mujer-la paloma.

Quita Urpi

(La Paloma Agreste), (ejemplo de un poema urpi.)

¿Qué viene a ser el amor
palomita agreste,
tan pequeño y esforzado,
desamorada;
que al sabio más entendido,
palomita agreste,
le hace andar desatinado?
desamorada.

Oración Primera al Hacedor

(ejemplo de un poema jailli sagrado.)

!Oh Wiracocha del principio del mundo,
Wiracocha del fin del mundo,
Wiracocha principal y bello!

!Oh Creador, Providente!
que diciendo:
"Sea el hombre,
sea la mujer"
a todos hiciste.

Creado y colocado
por ti (en este mundo)
pacíficamente
y sin cuidados
viviré.

¿Dónde estás?
¿estás afuera?
¿estás adentro?;
¿estás en las nubes?
¿estás en la sombra?
¡Escúchame, atiéndeme!

¡Concédeme este ruego!
Hazme vivir
por tiempo indeterminado,
protégeme, susténtame!

Y a través de esta ofrenda

recíbeme,

donde quiera que estés,
¡Oh Wiracocha!

Madre Luna

(ejemplo de un poema wawaki)

Luna, reina y Madre
por la bondad de tus aguas,
por el amor de tus lluvias
estamos llorando,
estamos sufriendo.

La más triste de tus criaturas
de hambre,
de sed
te está clamando.

Padre, conductor del mundo,
¿dónde estás,
en el cielo,
en la tierra
o en algún otro mundo cercano?

Obséquiale con tus lluvias
a este siervo,
a este hombre
que te implora.

9. La emergencia del canto: cuatro ejemplos de poesía nahuatl

La emergencia del canto: cuatro ejemplos de poesía nahuatl

Los cuatro poemas que proponemos hoy a los lectores de webislam pertenecen a la poesía nahuatl. Se trata de poemas aztecas, una literatura con antiquísimas raíces, aunque probablemente la mayor parte de las composiciones que se conocen se concibieron en el siglo anterior a la conquista española.

Antes de la consolidación del imperio azteca, todas las culturas predominantes de México habían desarrollado el papel y la escritura. Los Toltecas poseían una escritura y técnicas de grabado; y se sabe que poseyeron un gran libro sagrado compilado hacia el 660 a.C., aunque todo ello fue destruido. También los Mixtecos y Cholula poseían el papel y la escritura, pero la mayoría de sus libros se ha perdido. Igualmente los Zapotecas en Oaxaca y los Totonacas en Vera Cruz. Bernal Díaz vio pilas de libros cerca de Cempaola, capital de los Totonacas: “Entonces llegamos a varias ciudades y en las casas encontramos ídolos... y muchos libros doblados como doblan los españoles la ropa...”

Recordar la amplitud y variedad de la literatura precolombina perdida es recordar el genocidio, la inmensa tarea de desarraigo de los pueblos de su tierra y de los hombres de su lengua que el sistema actual perpetúa.

Puede pensarse que los musulmanes españoles sentimos una especial solidaridad con las culturas de

la América precolombina por haber sido víctimas del mismo verdugo, pero la Realidad es otra. Se trata de una intuición pura, de la sensación de que allí podemos encontrar algo de lo anterior a nuestro tiempo. Nosotros creemos que a través de la poesía puede llegarnos algo de ese legado, y eso porque —a pesar de ser traducciones y actualizaciones de textos que nos permanecen velados—, todavía resuena en estas palabras algo del canto primigenio.

En estos cuatro poemas —en verdad exigua muestra— vemos aparecer claves que nos son preciosas a la hora de situarnos en este tiempo donde el shaytán actúa desarraigando pueblos, pues él sabe que al separar al hombre de su tierra lo deja desorientado y a merced de su influencia. El shaytán no nos alcanza allí donde recobramos el sentido de la tierra como madre. Todo ello hace que tanto la mitología indígena norteamericana como su literatura sean la nuestra, pues allí donde se realiza un esfuerzo por recobrar la propia raíz sentimos aparecer el Islam como religión primigenia, como religión universal.

Aquí se habla de Islam como en cualquier lugar donde se habla de la emergencia con que afloran las cosas. Se habla de Islam como hecho no meramente histórico porque se habla del Creador y del vínculo entre Él y lo que crece. Sabemos que sólo el viento de la Sakiná nos traerá victoria (Corán, Al-Tauba:26.)

Emergen, emergen las flores

Emergen, emergen las flores:
floreciendo están las flores en presencia del sol.
A tu canto corresponde el ave del dios.
Tú la buscas: todas ellas son tu canto y son tu dicha:
tú deleitas a los hombres con movedizas flores.
Donde quiera ando, por doquiera canto, yo cantor:
las flores olientes a maíz tostado se remecen
entre las mariposas en el patio florido.

Todas vienen donde el Árbol está enhiesto:

flores que al hombre trastornan,
que pervierten corazones, vienen a derramar,
vienen a dejar caer carga de flores, fragancia de flores.

De flores es la alfombra: muchas hay en tu casa
y entre el musgo acuático canta y trina Xayacamachan:
embriaga su corazón la flor de cacao.
Hermoso canto repercute allí;
alza su canto Tlalpaltecutzin, muy perfumadas son sus flores:
se estremece la flor: es la flor del cacao...
la madre de los dioses.

La madre de los dioses

Id a la región de los magueyes salvajes,
para que erijáis una casa de cactus y magueyes,
y para que coloquéis esteras de cactus y magueyes.

Iréis hacia el rumbo de donde la luz procede

y allí lanzaréis los dardos:

amarilla águila, amarillo tigre, amarilla serpiente
amarillo conejo y amarillo ciervo.

Iréis hacia el rumbo de donde la muerte viene.

También en tierra de estepa habréis de lanzar los dardos:

azul águila, azul tigre, azul serpiente,
azul conejo y azul ciervo.

Y luego iréis hacia la región de sementeras regadas.

También en tierra de flores habréis de lanzar los dardos

blanca águila, blanco tigre,
blanca serpiente,
blanco conejo y blanco ciervo.

Y luego iréis hacia la región de espinas.

También en tierra de espinas habréis de lanzar los dardos:

roja águila, rojo tigre, roja serpiente,
rojo conejo y rojo ciervo.

Y así que arrojéis los dardos y alcancéis los dioses,

al amarillo, al azul, al blanco, al rojo:

águila, tigre, serpiente, conejo, ciervo,
luego poned en la mano del dios del tiempo,
del dios antiguo, a tres que habrán de cuidarlo:
Mixcoatl, Tozpan, Ihuatl.

¿Qué estáis pensando, príncipes de Huexotzinco?

¿Qué estáis pensando, príncipes de Huexotzinco?

Fijad la vista en Acolhuacan,
la tierra arrasada, como sementera de Huexotla,
de Itztapalocan.

¡Reina la noche en la ciudad!

Allí está erguido el sabino, la ceiba,

la acacia y la cueva:

Tetlacuahac, que conoce al dios que da vida

¡Oh príncipe mío, Tlacateotl chichimeca!

¿Por qué motivo nos aborrece Tezozomoczin?

¡Acaso muerte nos prepara y guerra quiere!

¡Ya está tendida la batalla en Acolhuacan!

Aunque afligidos, damos placer
al dador de vida,

el Colhua Mexicano Tlacateotl.

¿Acaso muerte nos prepara y guerra quiere?

¡Ya está tendida la batalla en Acolhuacan!

Lloro, me pongo triste...

Lloro, me pongo triste, sólo soy un cantor:
¡Si alguna vez pudiera llevar flores,
si con ellas pudiera adornarme en el Lugar de los sin cuerpo!
Me entristezco.
Únicamente como flor es estimado el hombre en la tierra:

un instante muy breve goza de las flores primaverales.

Gozad con ellas, yo me entristezco.
Vengo de la casa de las finas mariposas.
Abre su corola mi canto: he aquí múltiples flores.
Una variada pintura es mi corazón:
¡Yo soy cantor y despliego mi canto!

10. El aeda andino

El aeda andino

Por Ricardo Molina *

El escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias marcó en su obra, *Clarivigilia primaveral* (1) el acercamiento directo al mundo y al lenguaje poético de la poesía precolombina. Realmente son seductores y nuestra época esta asistiendo a su descubrimiento. Su seducción se funda no poco en extrañas analogías con nuestro arte. La poesía precolombina nos conmueve con acentos que diríamos actuales. K. Rexroth subraya las analogías manifiestas entre la poesía oral india norteamericana (chippewa, sioux, pawnee, papago, etc...) con la poesía clásica japonesa, Mallarmé, los imaginistas y los modernos franceses y americanos. (2)

Fenómeno parecido se registra en la plástica. Germán Arciniegas señala en su comentario a la *Venus de Tlatilco* el parecido de su cuerpo con las esculturas femeninas de Henry Moore y las analogías de su cara bifaz con los rostros dobles de Picasso (3), analogías que enlazan el arte contemporáneo con el americano del año 1500 a. de C.

Ahora se empieza a conocer el tesoro de la poesía precolombina, que yacía oculto en viejos códigos y en tradiciones orales recogidas desde el Paraguay (L. Cadogan) hasta E.E. U.U. (Densmore), como lo había sido el Kalevala en el siglo pasado.

Según la intuición poética de M. A. Asturias, música, escultura, poesía, están en las criaturas que pueblan el universo, pero carecen de magia. Entonces crean los dioses al artista que infunde fuerza mágica a sus obras

Que la niebla se levante temprano
olorosa a tamarindo, a chopo, a suquinay,
que tienda sobre las palabras sus manteles
y creados sean los Cuatro Magos del Cielo
con ombligo de Sol y copales preciosos.

Sean de maíz negro,

el maíz enroscado de los sexos y las culebras,
sus cabellos, sus pupilas y su sueño.

Sean de maíz blanco,
el maíz enroscado del esperma y la luna,
sus dientes, la cal viva de sus córneas,
sus huesos y sus uñas.

Y sea su carne de maíz amarillo
humedecida en agua dulce
de la noche al lucero
y despellejado con cal viva
con conocimiento ciego,
la cal de los ojos
del Ambimano Tatuador,
aquel que fue destruido
con sus creadores de mundos de sueño
por el hombre de barro
que a su vez fue aniquilado
por el fuego, la risa de las piedras.

Y así fue creado
el Hombre-de-las-Cuatro-Magias,
el que viste plumas verdeazules
de quetzal y flores cubiertas de rocío,
el que alumbra y arde como pino resinoso,
el que hace lucir las cosas
en un país forjado a miel...

La estrofa última de este poema precisa que en las cosas hay tres partes llamadas las tres mitades. La mitad desconocida es la que el mágico agrega (por mágico entiéndase artista, poeta). (4)

Y en otro sitio:

El del Copal del Canto está allí
y más allá de las palabras.
No es el canto por la palabra,
es la palabra por la magia. (5)

Aquí se establece la función originaria de la poesía: su finalidad mágica.

A juicio de Densmore, el papel de los cantos en la sociedad indígena americana de nuestros días es semejante al de los sacramentos en las religiones “superiores”. El poeta es algo más que un adivino. Sus cantos, además del adivinatorio, poseen en la sociedad un valor absoluto, intrínseco, por sí mismos: la obra de arte es sagrada en el sentido que Rudolf Otto asignaba a lo santo: «Es un objeto que domina a la realidad en su nivel más alto». (6)

La función social del poeta es, como la del escriba, pontifical: su canto posee virtud unitiva entre individuo y sociedad, individuo y naturaleza, dios y pueblo.

El aeda guaraní, inca, maya, azteca, es venerado por su inspiración porque de los dioses desciende el carisma poético. El don del canto le llega por el secreto camino de los sueños. El poeta precolombino justifica su razón de ser en el seno de la colectividad. Es incompatible con cualquier clase de solipsismo, con cualquier torre de marfil. La poesía florece en actos sociales y tiende, no a disgregar al individuo de la muchedumbre, sino a integrarlo en ella. El fuego que realiza esa fusión suele ser religioso. En la literatura guaraní el rezo es canto. A nuestra sensibilidad le basta con la poesía pura entrañada muchas veces en la canción; pero la más ingenua en apariencia puede encadenar diversos símbolos. Así, la Canción del Colibrí, descrita por A. López Austin como poema corto, o guau aí, rebotante de reminiscencias míticas y palabras arcaicas (el colibrí, ave mítica, mensajera de los dioses):

¿Algo tienes para comunicarnos, Colibrí?
¡Colibrí, lanza relámpagos!
Pues ¿el néctar de las flores te ha mareado a veces, Colibrí?
¡Colibrí, lanza relámpagos, lanza relámpagos! (7)

Lo sorprendente en estos poemas precolombinos es la autoconciencia del poeta anónimo. Abundan los cantos en que se poetiza sobre la poesía, aunque debemos entender esa autoconciencia en un sentido más religioso que literario. Es el conocimiento del inspirado que se sabe un elegido y que por tal es acatado en su patria. El tema se manifiesta en la literatura azteca con excepcional riqueza. Del Anónimo de Chalco es esta voz:

Brotan las flores, están frescas, medran,
abren su corola.
De tu interior salen las flores del canto:
tú, oh poeta, las derramas sobre los demás. (8)

En vano buscaríamos aquí, o en otros cantos sobre el mismo tema, el menor signo de soberbia personal o de clase, como en la Sátira de los oficios egipcia, donde se elogia al escriba por haber legado a los hombres obras bellas, e incluso se le promete inmortalidad. Se tiene conciencia del valor de los cantos como se valora el cacao, el maíz o el cáñamo. El canto es hermanado con seres y materias preciosos: oro, mariposa, flor, esmeralda:

Llovieron esmeraldas;
ya nacieron las flores:
Es tu canto.
Cuando tú lo elevas en México
el sol esta alumbrando. (9)

La hermandad del canto con esas materias es casi una constante convención literaria:

Yo perforo esmeraldas:
yo oro estoy fundiendo:
¡Es mi canto!
En hilo ensarto ricas esmeraldas:
¡Es mi canto!

Y en otro sitio (Anónimo de Tenochtitlan) la voz lírica del México exclama:

En la tierra tan sólo
es el bello cantar, la flor hermosa:
es la riqueza nuestra, es nuestro adorno:

gocemonos con ella. (10)

Un intenso sentimiento epicúreo anima la poesía azteca. El cantor aconseja gozar lo mas bello del mundo, lo mas noble y puro: la canción y la flor. Oigámosle en el magnífico poema titulado por Garibay Misión del poeta:

¡Sin duda eres el ave roja del dios,
sin duda eres el rey del que da vida!
Vosotros, los primeros que mirasteis la aurora
Aquí cantando estáis.
¡Esfuércese en querer mí corazón
solo flores de escudo: son las flores del sol!
¿Qué hará mi corazón?
¿Es que en vano venimos, pasamos por la tierra?
De igual modo me iré
que las flores que fueron pereciendo.
¡Nada será mi renombre algún día!
¡Nada será mi fama en la tierra!
¡Al menos flores, al menos cantos!
¿Qué hará mi corazón?
¿Es que en vano venimos, pasamos por la tierra? (11).

El poeta gozó, pues, en la cultura azteca de un rango elevadísimo que se confundía con el del sacerdote, el noble, el príncipe, incluso del emperador, entre cuyos títulos figuraba el de tlatoani u orador, esto es, artista de la palabra.

En el importante colegio nobiliario de Calmécac, se enseñaba el arte de la poesía a los educandos. Ella entrañaba el conocimiento de la historia y de la mitología. El poeta es historiador y teólogo a la vez que filósofo y mago. Numerosas expresiones en lengua azteca nos dejan pensativos ante la profundidad de su acento y de su ser mismo. Así el «más allá» que se dice quenamitlant se traduce por el país del ¿cómo?, esto es, de la interrogación perpetua. (12)

La poesía maya encuentra el obstáculo de su escritura, que permanece casi totalmente desconocida. El poeta memorizaba como el nahuatl o mexicano, por lo que muchas manifestaciones llegaron hasta el siglo XVI transmitidas de padres a hijos y fueron luego escritas en caracteres latinos. Pero sólo quedan tres códices de origen maya. En el siglo XVIII, la lectura de los jeroglíficos ya había sido olvidada por los mismos indígenas (13). Dentro del área lingüística maya distingue Sodi las literaturas del Yucatán, de Chiapas y de Guatemala. En todas ellas predomina la inspiración cosmológica y sacerdotal, cuyos monumentos culminan en los Libros de Chilam Balam y el Popol Vuh. Paralelamente se registran abundantes piezas menores de carácter ritual y mágico (textos lacandones y tzotziles): adivinaciones, exorcismos, ensalmos, ofrendas de arcsos y flechas, frijoles, posol, hojas de palma, corteza del balch'é, copal, papel de corteza, tamales, carne, tabaco, etc...

Como ejemplo tenemos el Rezo para curar la epilepsia (texto tzotzil):

Fuego verde, niebla en el aire,
te has convertido en epilepsia.
Fuego amarillo, te has convertido en epilepsia.

Viento del norte,
te has convertido en epilepsia,

niebla roja, te has convertido en epilepsia.

Lo desataremos,
nueve veces lo desataremos,
lo desharemos,
nueve veces lo desharemos,
lo calmaremos,
nueve veces lo calmaremos, Señor.

En una hora, en media hora,
para que se vaya como una niebla,
que se vaya como una mariposa.

¡Arréglate, pulso grande! ¡Arréglate, pulso chico!
Los dos pulsos en una hora, en media hora,
así sea, Señor.

Así te acabas (epilepsia)
sobre trece montañas,
sobre trece lomas,
ahí te acabas en medio de trece filas de rocas,
ahí te acabas en medio de trece filas de árboles. (14)

Se trata de un epôdê o incantamentum, esto es, de una expresión funcional más o menos adecuada al fin que se pretende alcanzar: lo que en español se dice un ensalmo. (15)

A la medicinal sumáronse otras funciones. En la civilización incásica parece haber alcanzado notoriedad la meramente lúdica, a juzgar por el predicamento del bardo en la corte. En opinión de autorizados indigenistas no es en los quipucamayoc donde hay que buscar la literatura, sino en los bardos profesionales, los harauec y amautas, encargados de la educación de la juventud nobiliaria. El culto del emperador, hijo del sol, y la etiqueta cortesana, habían cristalizado en un elaborado ritual, en el que los harauec desempeñaban un papel importante, cantando sus piezas líricas. Incluso el mismo Inca no desdeñaba, en ciertas festividades, entonar himnos. (16)

La especialidad del harauec era la poesía narrativa en la que se mezclaban mitología e historia. Las composiciones eran legadas oralmente. Ignoramos si el sistema de los quipu o escritura de nudos fue utilizado para archivar las producciones literarias. La técnica y lectura de los quipus se había perdido casi a raíz de la conquista española. Los pocos restos supervivientes de canciones breves son de dudosa autenticidad.

Notas

(1) M. A. Asturias: Clarivigilia primaveral, Ed. Losada, S. A., Buenos Aires, 1965

(2) Rextoth: Chants indiens (sobre la colección de poesía oral recogida por Densmore y publicada por The United States Bureau of Ethnology Collection, en la revista Profils, núm. 16, París, 1956, págs. 218-228.

(3) G. Arciniegas: El continente de los siete colores, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1965, págs. 25, 26, 29. .

- (4) M. A. Asturias: OP. Cit., págs, 49 y sig.
- (5) M. A. Asturias: Op. Cit., pág. 53.
- (6) Rexroth: OP. Cit., pág. 222.
- (7) L. Cadogan y A. L. Austin: La literatura de los guaraníes, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1965, págs. 39-47 y 141-142.
- (8) Cant. Mex. f. 33 v., lin. 19 s., Anónimo de Chalco, trad. de A. M. Garibay, en La literatura de los aztecas, Ed. J. Mortiz, México, 1964, pág. 56.
- (9) A. M. Garibay: Op. Cit., pág. 61.
- (10) A. M. Garibay: Op. Cit., pág. 66.
- (11) Garibay: Op. Cit., pág. 67. (Cant. Mex., f. 10 R., lín. 17 ss., De Huexotzinco. Anónimo).
- (12) Soustelle: Littératures Anciennes de l'Amérique Centrale l'Amérique du Sud (en Histoire Universelle des Littératures, vol I), 1955, pág. 1498.
- (13) Dernetrio Sodi: La literatura de los mayas, Ed. J. Mortiz, México, 1964, pág. 16.
- (14) D. Sodi: Op. Cit., pág. 85.
- (15) P. Laín Entralgo: La curación por la palabra en la Antigüedad clásica, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1958, pág. 47.
- (16) Soustelle, Op. Cit., pág. 1506.

* Texto de Ricardo Molina, tomado de su obra "Función social de la poesía"

11. El redescubrimiento de América

El redescubrimiento de América

Por Federico González

Las tradiciones precolombinas son, quizás, las culturas que más se han estudiado y sobre las que más se ha escrito en el último siglo, en particular en el ámbito especializado (Antropología, Arqueología, etc.) pero las menos comprendidas en su integridad, salvo honrosas excepciones. Sin embargo, en la época actual se cuenta con muchísimos más elementos e información sobre ellas gracias a la "universalización" del mundo, producida por la eclosión de las ciencias de la comunicación, las que, aún siendo duales, igualmente son capaces de brindar informaciones verídicas y utilizables tanto como computarizar valores sin ton ni son.

Re-descubrir América a quinientos años del viaje del Almirante Colón significa, pues, a la luz de los medios y los valores actuales, comprender el gran mensaje que los pueblos que allí vivieron legaron a la posteridad, o sea, al género humano. Lo que ellos una y otra vez destacaron en sus culturas, símbolos y mitos que heredaron al futuro al vivenciar este Conocimiento cotidiana y ritualmente.

Estas manifestaciones, expresadas por las distintas sociedades a lo largo y ancho del continente americano, sus usos y costumbres, sus ritos, las distintas conformaciones socioeconómicas y los diversos aspectos, incluso étnicos, pertenecientes a diferentes pueblos indígenas en el espacio y el tiempo, se afirma incluso en sus lenguas, en sus "filosofías", en su concepción del mundo y el hombre, presente también en las innumerables muestras que van desde la escritura de sus códices, sus pictografías, ideogramas y otros medios de comunicación, hasta la realización de sus calendarios, pasando por las adaptaciones propias de la vida nómada y "primitiva", patentizándose en su poesía, escultura, orfebrería, tejeduría y cestería, etc., etc., todas ellas simbólicas.

Es interesante destacar que muchas de estas culturas aparentemente muertas están vivas hoy día y siguen expresándose a sí mismas por medio de ritos y ceremonias que revelan su origen, a veces en un sincretismo cristianizado, o bajo el disfraz agradable del folklore, o en algunas de ellas, como lo han hecho desde siempre, tradicionalmente, según nos lo certifica el trabajo de los antropólogos actuales y las crónicas de la colonia, así como el relato de innumerables viajeros extranjeros, a los que hay que agregar la extraordinaria labor de los estudiosos de lo indígena en Europa y América.

(1)

Todos estos testimonios están a mano de quien quiera familiarizarse con ellos y lo único que se necesita para realizar una investigación de esta naturaleza es buena voluntad, interés y paciencia, armas con las que se podrá conquistar la comprensión de las culturas precolombinas, tanto en su carácter formal o sustancial de manifestación, invariablemente rico, admirable y sugerente, como en su realidad, es decir, en su auténtica raíz, en su esencia; lo que es comprenderlas de verdad, o sea, hacer nuestros esos valores, ese conocimiento que, como ya se ha dicho, nos legaron. También es comprender una sociedad tradicional e igualmente la mentalidad arcaica, origen de todas las grandes civilizaciones, entre las que se destaca la precolombina, a la par de las mayores conocidas que se hayan dado tanto en Occidente como en Oriente.

Por otra parte, descubrir su cosmovisión, a veces análoga y a veces exacta a la de otros pueblos es, además de una sorpresa y como toda verificación cualitativa, un placer, la prueba de que existe una cosmogonía arquetípica, un modelo del universo, cuya estructura manifiesta lo que se ha dado en llamar la Filosofía Perenne, la que aparece de modo universal, a pesar de los innumerables ropajes con que se viste en distintas geografías y tiempos. Fray Juan de Torquemada en su Monarquía Indiana (prólogo al libro VII) advierte con sagacidad: "Y no te parezca fuera de propósito, tratando de indios occidentales y de su modo de religión, hacer memoria de otras naciones del mundo, tomando las cosas que han usado desde sus principios, porque uno de mis intentos, escribiendo esta larga y prolija historia ha sido dar a entender que las cosas que estos indios usaron, así en la observancia de su religión como en las costumbres que tuvieron, que no fueron invenciones suyas nacidas de su solo antojo, sino que también lo fueron de otros muchos hombres del mundo".(2)

Tal vez la expresión Filosofía Perenne no alcanza a explicar a esta ciencia, razón por la que se le ha llamado también Religión Perenne y Universal; acaso esta última expresión sea aun menos clara que la primera y podrá producir equívocos... Se pudiera igualmente llamar Gnosis Perenne Universal, o Cosmovisión Universal o Tradición Unánime, pero no es su nominación sino su contenido lo verdaderamente importante, lo trascendente. Sin embargo, esta concepción del mundo, común a todas las tradiciones verificables, que se manifiesta de un modo unánime (a pesar, como se ha dicho, de sus diferencias formales, las que hacen precisamente que cada una se destaque con sus valores propios que a la vez las distinguen y las identifican) no es conocida hoy en el mundo moderno sino por unos pocos, ya que no se enseña de manera masiva y oficial, siendo además negada por las concepciones de este mismo mundo moderno, a partir precisamente de su gestación en el Renacimiento hasta nuestros días, razón por la que el hombre contemporáneo, a la inversa del hombre tradicional, o sea al revés del hombre de todos los tiempos, ha desechado las energías espirituales y sutiles como componentes activos de la manifestación cósmica, siempre presentes en

ella, y sólo se interesa por lo material y limitado, de lo cual toma prolija nota estadística.

Hay que aclarar que las analogías reales que poseen las distintas tradiciones entre sí, derivadas de sus concepciones metafísicas, ontológicas y cosmogónicas, no son meras coincidencias de forma y similitudes casuales, sino por el contrario, adecuaciones de una misma realidad universal intuitiva (revelada) por todos los hombres de todos los lugares y tiempos; la que está fundada en la verdadera naturaleza del ser humano y el cosmos. De allí que esas filosofías sean auténticamente perennes y que revelen un pensamiento idéntico de distintas maneras, adecuado a circunstancias de mentalidad, tiempo y lugar. Igualmente es sabido que existen pautas que permiten identificar el pensamiento tradicional, su cosmovisión, su simbólica, su Imago Mundi, no exclusivamente expresada de modo lógico o discursivo. El hombre, como ente completo, incluye diversos grados de ser dentro de sí, que exceden el racionalismo, y en ese sentido debe remarcarse la garantía que son los símbolos al respecto, como lo expondremos más adelante. Miguel León Portilla, en su libro *La Filosofía Náhuatl* nos dice: "En el pensamiento cosmológico náhuatl encontraremos, más aun que en sus ideas acerca del hombre, innumerables mitos. Pero hallaremos también en él profundos atisbos de validez universal. De igual manera que Heráclito con sus mitos del fuego inextinguible y de la guerra 'padre de todas las cosas', o que Aristóteles con su afirmación del motor inmóvil que atrae, despertando el amor con todo lo que existe, así también los sabios indígenas sacerdotes náhuatles, tlamatime, tratando de comprender el origen temporal del mundo y su posición cardinal en el espacio, forjaron toda una serie de concepciones de rico simbolismo".

Es de hacer notar también que no sólo la tradición precolombina sufrió la incompreensión de su cultura, la que debía morir a manos de una tradición históricamente más poderosa: la europea cristiana, sino que la propia naturaleza del continente y sus habitantes fueron disminuidos sistemáticamente desde la conquista hasta nuestros días. Desde negar el alma de los indígenas hasta inventar acerca de las especies vegetales y animales americanas, como fue el caso de Buffon y algunos otros, los que atribuían debilidad a estas especies y las consideraban inferiores.(3)

Desde la época del descubrimiento se tuvo en Europa una enorme cantidad de tabúes respecto al nuevo continente. Todos estos elementos generaban seguramente, en la mente europea, determinadas imágenes de atracción y rechazo por lo desconocido, incertidumbre, sospechas, temor y un fuerte impulso de negar todo aquello que no cabía dentro de sus esquemas mentales, a los que otorgaba valor de verdad, simplemente porque eran los propios y los del entorno cultural conocido. Era imposible, con toda la sarta de prejuicios mentales y tabúes religiosos que poseían los descubridores, que consideraran a los aborígenes y su cultura como algo que armonizara con su concepción del hombre y el mundo.

Por otra parte, su rol de conquistadores y misioneros, es decir, su función de evangelizadores y civilizadores, de hombres providenciales en suma, hacía imposible a priori cualquier intento de valorización de las culturas vencidas. Estaban, pues, condicionados por su tiempo y por el sitio geográfico de su nacimiento. Debe tenerse también en cuenta, para el estudio imparcial de la Tradición Precolombina, que el período cíclico general en que se encontraban estos pueblos antes del descubrimiento era de decadencia, al igual que el de la propia cultura europea.

No debe culparse a los descubridores de su ignorancia de la Filosofía Perenne, o sea, del sentido real y auténtico de su propia tradición. El esoterismo cristiano había sido olvidado y la Inquisición era muy activa en ese tiempo. Como ya se ha dicho, el propio Occidente ignora hoy día el sentido metafísico y simbólico de su tradición.

A raíz del descubrimiento, las reacciones fueron muy distintas tanto en España como en el resto del continente, de acuerdo a los países, los puntos de vista, los intereses y el grado de cultura de cada cual.(4)

Por un lado, desde el punto de vista de los descubridores, debía encontrarse alguna justificación intelectual acerca de esas tierras y, sobre todo, de esas gentes nuevas; por el otro, debía asimilarse a esos pueblos bárbaros y salvajes a lo que era la civilización en ese entonces para los europeos. No había tiempo para tratar de entender al vencido y su lugar en la historia y en el continente, sobre el que las otras grandes potencias ya habían comenzado a poner los ojos. Se impidió viajar al Nuevo Mundo a todo aquél que no fuese español. Quedó así sujeta América a España y por lo tanto partícipe de sus vaivenes ideológicos y también de sus desgarramientos y contradicciones. Estas últimas se presentaron en el nuevo continente protagonizadas por dos personajes prototípicos: el soldado y el sacerdote. El primero sólo interesado en el poder y los valores materiales, enemigo del indio, al que despreciaba y maltrataba tratándolo como sirviente. El segundo como protector de los naturales, interesado verdaderamente por ellos e incluso por su tradición, aunque con las debidas precauciones; tal el caso de numerosos religiosos cronistas, a los que hay que estar particularmente agradecidos por sus trabajos. Sin embargo, desde el punto de vista de la Filosofía Perenne, entre ellos no hay ningún sabio de la talla de aquellos numerosos que fincaban en las distintas ciudades y cortes europeas contemporáneamente.

Estos cronistas nos narran que una de las cosas que más repugnó a los descubridores, y a ellos mismos, fueron los sacrificios humanos. Estas prácticas, que hoy son tan difíciles de entender, han sido sin embargo comunes a todos los pueblos arcaicos y se han dado en todas las sociedades. De ninguna manera se intenta con esto "justificar" a esos pueblos, que no necesitan de la "justificación" de nadie; más bien se pretende abordar el tema objetivamente, prescindiendo del criterio actual y de nuestro inevitable sentimentalismo, lo cual es propio de cualquier investigación seria. Estos sacrificios se han practicado también por egipcios, griegos y romanos. Entre estos últimos fueron prohibidos oficialmente por el senado sólo en el año 97 A.C. No solamente los celtas, germánicos y precolombinos conocieron estos sacrificios; aún se practican en algunas tribus africanas. Casi siempre estos ritos van seguidos de la ingestión de la carne (la energía, el poder) de la víctima. La sustitución del hombre por el animal o alguna otra especie se da igualmente en forma rítmica e histórica. Pensamos que no se puede juzgar a una sociedad arcaica con valores actuales, dada la diversa mentalidad, que los hace otros, y establece un abismo entre lo que imagina el hombre de hoy día que es él y el mundo, y la forma de vivir de un ser humano tradicional.

Una de las causas de fondo por la que resulta difícil el estudio del pensamiento indígena es, sin duda, la pérdida paulatina del sentido cíclico del tiempo, que Occidente, a partir de una solidificación de su cultura, de la eclosión de las grandes ciudades (lo que supone un alejamiento de los períodos naturales), y una creciente individualización, transformó en un tiempo lineal y cronológico, mientras los arcaicos fundamentaron sus cosmogonías, y por lo tanto su manera de ser, entender y vivir, a partir de un tiempo reincidente que como una energía regeneradora está viva y siempre actuante, conjuntamente con un espacio en perpetua formación.

En efecto, el ciclo diario y anual del sol ha sido para los pueblos tradicionales una prueba de la armonía y complejidad de la máquina del mundo y de su industria constante. El mundo mismo (la máquina) cubierto por el ropaje de la naturaleza, cambiante con las estaciones, no es sino un símbolo del ritmo universal que antecede, constituye y sucede a cualquier manifestación. El misterio del ritmo, expresándose en ciclos y periodos, es la magia que subyace en todo gesto; y la vida del cosmos, su símbolo natural. El sol es, entonces, una de las expresiones más obvias de esa magia; en sus periodos marca con nitidez la regularidad del tiempo, el que procede según su arbitrio.(5) En el año ordena las estaciones y regula los climas y las cosechas, y de su gobierno depende la vida de los hombres. Es por eso el padre, palabra que designa tanto su paternidad omnipotente con respecto a la creación, como limita sus funciones al humanizarlas. Por detrás del astro hay otra energía que lo ha conformado y le ha dado funciones reguladoras que encauzan la vida de los hombres. Lo mismo sucede con los demás astros y estrellas y con las manifestaciones

naturales, hasta las más mínimas, lo que constituye un concierto de leyes y una danza de símbolos y analogías en un conjunto perfectamente intercomunicado, en el centro del cual se encuentra el ser humano. El conocimiento de estas relaciones da lugar a la ciencia de los ciclos y los ritmos —otro de los nombres que podría darse a la Filosofía Perenne— la que se cristaliza en los mesoamericanos en su complejo calendario, instrumento mágico de relaciones y correspondencias numéricas y artefacto de sabiduría, con el cual se regían los destinos sociales e individuales.

Para los pueblos americanos, esa periodicidad solar era cuadriforme (sol de mediodía, sol nocturno y dos ocasos; solsticio de verano, de invierno y dos equinoccios) y esa estructura cuaternaria se hallaba presente en cualquier manifestación (cuatro eran las edades de la vida de un ser; en el hombre infancia, juventud, madurez, vejez); a su vez cuatro eran los puntos límite del horizonte,(6) y cuatro los "colores" o diferenciaciones básicas entre todas las cosas (recordar los cuatro estados de la materia: fuego, aire, agua y tierra en la civilización greco-romana). Todo ciclo se divide, entonces, de modo cuaternario, y esta realidad conforma el modelo más sencillo del universo, producto de la partición del propio binario, o sea, su potencialidad ($4 = 2^2$). A estos cuatro puntos espacio-temporales hay que agregar un quinto, que se halla en el centro de ellos, constituyendo su origen y su razón de ser, asimilado al hombre y a su verticalidad como intermediario de comunicación tierra-cielo, o sea, entre dos planos distintos de la realidad. Este es el esquema básico de la cosmovisión precolombina. Alfredo López Austin afirma: "La superficie terrestre estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos. El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo. En cada uno de los extremos del plano horizontal se erguía un soporte del cielo. Con el eje central del cosmos, el que atravesaba el ombligo universal, eran los caminos por los que bajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra. De los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores, el fuego del destino y el tiempo, transformando todo lo existente según el turno de dominio de los númenes. En el centro, encerrado en la piedra verde preciosa horadada, habitaba el dios anciano, madre y padre de los dioses, señor del fuego y de los cambios de naturaleza de las cosas".(7)

También esta división cuaternaria presente en todo era válida para los grandes ciclos sobre los cuales tenían complejas y elaboradas teorías. Se puede, asimismo, aplicar su forma de ver y dividir con ella en cuatro la vida o desarrollo de cualquier pueblo: recolectores, nómades con agricultura incipiente, sedentarios agricultores y eclosión de las ciudades, lo que constituye el nacimiento, crecimiento, decadencia y caída de cualquier organismo social. Esto ha sido incluso protagonizado por sus culturas que, desde luego, no han podido sustraerse a estas leyes universales por ellos descubiertas, o mejor, reveladas a sus sabios y profetas. Nos dice J. Imbelloni: "La sucesión de los Soles es en América la imagen de los 4 ciclos vitales que se han sucedido en la tierra hasta el período presente. Al terminarse un ciclo vital, el Sol que le brindó calor y lumbre desaparece del cielo (al igual que los demás astros) y aparece otro Sol al comienzo de la Edad sucesiva. El intervalo está caracterizado por un período de tiniebla cósmica, un verdadero interludio sin vida, ni calor, ni luz, en el cual los hombres sobrevivientes a la última calamidad imploran angustiosamente que amanezca".(8)

Los ciclos de los que se habla, comunes a los precolombinos y a tantos otros pueblos arcaicos, constituyen una Tradición Unánime y deben ser puestos en relación con ruedas que giran independientes y que cumplen su propio ciclo, o mejor, su período dentro de un ciclo, las que al engranar con otras —como sucedió con la Tradición Precolombina y la Cristiana— no tienen necesariamente que compartir ese mismo período cíclico, como es fácil comprobarlo. Inclusive, las culturas indígenas que coexistían con las grandes civilizaciones americanas no se encontraban siempre en un mismo período rítmico y por lo tanto estaban en un disímil estado de desarrollo. Pero esto no significa que estuvieran más o menos evolucionadas en el sentido que se le suele dar a ese término, o sea, como sinónimo de un progreso indefinido. Vivía cada cual una etapa de su historia

como un hombre vive su infancia, su juventud, su madurez y su vejez, antes de acabar inexorablemente. Reiteremos: un ciclo mayor contiene a indefinidos menores, subdividiéndose estos a su vez. Una sociedad puede encontrarse ante una barrera de la historia y padecer su fin, su disolución en cualquier período evolutivo; tal cual un niño, un joven, una persona madura o un anciano pueden enfrentar la muerte en cualquier momento. Eso es lo que sucedió con la Tradición Precolombina, la que prácticamente sucumbió con el descubrimiento; sin embargo, puede reconstruirse por medio de los documentos y monumentos que atestiguan su pasado, por sus símbolos que siendo arquetípicos aún están vivos y nos transmiten su manera de ver la Tradición Unánime, el modelo cosmogónico en acción a la luz de la Filosofía Perenne y Universal.

Notas:

(1) En términos generales, los indígenas de hoy día practican la devoción como forma profunda de acercamiento a la deidad (bhakti yoga), influida directamente por el cristianismo y con numerosos resabios arcaicos.

(2) En el mismo sentido, Gonzalo Fernández de Oviedo, Cronista Mayor de Indias, escribe en su Historia General: "Y así me parece en la verdad que, de muchas cosas que nos admiramos en verlas usadas entre estas gentes e indios salvajes, miran nuestros ojos en ellas lo mismo o cuasi que habemos visto o leído de otras nasciones de nuestra Europa e de otras partes del mundo bien enseñadas".

(3) Ver A. Gerbi, La Naturaleza de las Indias Nuevas y La Disputa del Nuevo Mundo, México, F.C.E. 1978 y 1982.

(4) Pero, sin duda, fue una revolución desde la perspectiva geográfica, o sea, de la coordenada espacial, que modificó (aunque no fuera evidente para todos) las concepciones mentales que se poseían en ese momento y con las cuales aun los europeos se identificaban. Este tema de la modificación de la mentalidad europea y occidental por medio de la geografía y sobre todo la cartografía, cambió su concepción espacial (en un mapa están fijos los sitios, los que no eran anteriormente sino perfectos descubrimientos o redescubrimientos, en la dinámica del viaje) y la limitó, fijándola. Es sabido, que las ciencias geográficas nacieron en esta misma época, muy influenciadas, precisamente, por el descubrimiento de América.

(5) Muchos pueblos indígenas han vivido al terror como manifestación de lo sagrado, como un sentimiento, o energía de la deidad, y con ese criterio pueden aclararse muchos aspectos de sus culturas. En ese sentido, no siempre se contaba con la aparición del astro. Y el temor, asociado a la veneración y a su majestad y a la magia del ritmo ritual producía (o favorecía) estados muchas veces colectivos, de catarsis, o de comunicación con las emanaciones invisibles. Estas eran particularmente notorias cuando el ciclo diario del sol combinaba con el anual, especialmente en el solsticio de invierno, y aun más cuando a esta coincidencia había que sumarle otra correspondiente a un ciclo mayor, como era el caso del período de 52 años (siglo) en mesoamérica.

(6) Lo que puede resultar curioso para alguien inadvertido es que espacio y tiempo coinciden en esta concepción cósmica, tal cual sucede en la ciencia moderna a partir de Einstein. Sin embargo, dicha perspectiva no es sólo indígena sino propia de todos los pueblos tradicionales. Y el estudio de sus distintas cosmogonías, lejos de ser por este motivo tedioso, se enriquece extraordinariamente con las formas que toma cada tradición particular.

*Artículo tomado de : <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/9449>

12. Escucha de un filosofar marginal (Testimonios de los mbya-guarani del Uruguay)

Escucha de un filosofar marginal (Testimonios de los mbya-guarani del Uruguay)

Por Mabel Quintela y Mauricio Langon

En el presente artículo de Mabel Quintela y Mauricio Langon se recogen textos de una comunidad indígena uruguaya, los mbya-guaraní. En uno de ellos se puede leer lo siguiente: “Hay muchos dioses porque hay muchas lenguas”. Ante semejante afirmación el musulmán puede sentir un rechazo instintivo, pues sabe, y precisamente, que lo que no hay es “muchos dioses”. Quisiéramos, sin embargo, hacer notar que dicha afirmación es el resultado de un rechazo a toda idea de globalización que amenaza su supervivencia, y de la cual el “monoteísmo” —tal y como históricamente se le ha presentado— no es sino una parte.

El guaraní sabe que tiene que conservar su propia lengua —su propia música— a la hora de nombrar las cosas. La lengua madre es su única garantía de un contacto no artificial con la tierra. La redacción de webislam quisiera invitar a la reflexión, a meditar nuestro posicionamiento ante unas comunidades que buscan su supervivencia ante la política contemporánea, la cual —por citar las palabras de Giorgio Agamben— es el “desolador experimentum linguae, que desarticula y disuelve a lo ancho de todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidades y comunidades”.

Para nosotros Islam es justo todo aquello que se opone a dicho desarraigo. El Islam es la religión primigenia del hombre y por eso tiene que ver con la palabra que surge de la tierra, con ese lenguaje natural en el cual —y siguiendo la definición de Proclo retomada por los “neoplatónicos de Persia”— todo “hace oración según el rango que ocupa en la naturaleza”. No puede sorprendernos, entonces, oír a un guaraní diciendo: “La palabra del Mbya es como la planta de maíz”, y sentimos que —a pesar de las distancias culturales— estamos enlazados con esas comunidades acosadas por el “monoteísmo de mercado”.

Desde esta perspectiva creemos que tanto el presente ensayo como la propia sección el Quinto Sol pueden contribuir a hacer comprender al musulmán unas culturas cuya supervivencia se nos presenta como algo necesario, y a lo cual el Islam puede contribuir a su modo. Pero Allâh sabe mejor.

Escucha de un filosofar marginal

El futuro de nuestro continente está ligado al destino de las etnias aborígenes en riesgo de extinción. Cada cultura humana representa un aporte insustituible para la humanidad, un modo de vincularse los hombres entre sí y con la naturaleza. La desaparición de cada cultura representa una pérdida irrecuperable.

Desgraciadamente nuestras naciones latinoamericanas han visto a menudo en el indígena brutalidad, incapacidad e indolencia, y barbarie e ignorancia en sus culturas.

Uruguay “país sin indios”, se ha enorgullecido vanamente de esta característica, como si el

empobrecimiento que de ello se sigue y la desvinculación que implica de la problemática latinoamericana, fueran méritos que nos permitan ser lo que no somos: europeos.

La presencia de pequeños grupos indígenas en nuestro país desde 1983 a la fecha pone de manifiesto nuestra profunda realidad latinoamericana y sacude la falsa conciencia que tiende a impedir nuestra identificación latinoamericana.

(Asociación Indigenista del Uruguay)

Introducción

1. Partimos de la convicción de que, en nuestros pueblos, hay un filosofar marginal, no académico, que es filosofía latinoamericana. Se trata de escuchar esta filosofía propia de nuestros pueblos.

Porque escucharnos entre nosotros, generar espacios de diálogo en nuestros pueblos, no creernos poseedores absolutos de la verdad, parece ser condición de liberación. Para constituir nuestra identidad debemos reconocer nuestra diversidad, a los efectos de no recaer en concepciones o prácticas de dominación.

¿Que dice esta filosofía marginal? Para responder esta pregunta, nuestro equipo de investigación intento escuchar una de las voces de Nuestra América, y entablo un dialogo intercultural con pequeñas comunidades mbya-guarani del Uruguay.

En esta comunicación nos reduciremos a escuchar que dicen los mbya de pluralidad e identidad (etnografía de su pensamiento) y ensayar nuestras interpretaciones (etnología).

El diálogo —que es originaria y radicalmente siempre intercultural— es condición de la constitución de los oprimidos de nuestra América como identidad plural en proceso de liberación.

2. La reflexión filosófica con comunidades indígenas puede ser de importancia para un filosofar en el proceso de liberación de nuestros pueblos. Permite pensar por analogía la globalidad de la situación latinoamericana (o las situaciones de opresión en general), como la de pueblos en riesgo de extinción. Es decir, pensar desde situaciones de marginalidad humana, permite comprender la dimensión radical del etnocidio (como muerte de una manera de ser hombres, como muerte de una identidad cultural) como riesgo común a las comunidades indígenas y a América Latina como un todo. A nosotros también se nos propone como condición de nuestra supervivencia, la renuncia a padrones culturales, la muerte de nuestra identidad, la integración plena y acrítica al sistema de dominación capitalista en su versión actual. A todos se nos acepta pervivir como individuos exitosos con la sola condición de la renuncia a una identidad comunitaria. Supervivencia por otra parte problemática y pro visoria porque dicho sistema de dominación va ligado al ecocidio.

3. El trabajo filosófico con comunidades indígenas puede permitir entrever, en las formas duraderas y por ende exitosas de esos pueblos, alternativas posibles a nuestros problemas, a los problemas contemporáneos. Por ejemplo, problemas otros movimientos populares, a problemas derivados del desarrollo científico y tecnológico, ecológicos, económico-sociales. Es decir, nos interesa descubrir en su modo de resistencia alternativas a nuestros problemas en la medida en que el sistema capitalista actual es nuestro problema y el de ellos.

4. Una pregunta que se plantea en este tipo de trabajo es: ¿hay un nuevo modo o lugar de filosofar

en la intercomunicación real?

Fornet-Betancourt ha planteado la “filosofía intercultural” como una transformación de la filosofía que ya no será “monocultural”. Nos habla de “sentar la reflexión filosófica en el momento de la interconexión”, en busca de la “figura de una racionalidad interdiscursiva”, de una universalidad desligada de la unidad, de un “pensar respectivo” que exige “desafiar los presupuestos de nuestra propia manera de entender”. Y cree encontrar un “modelo específico de filosofar intercultural en América Latina”.

Como ha mostrado Kusch, la geoculturalidad del pensamiento pone en entredicho a la vez la pretensión de un saber absoluto y la posibilidad de una comunicación real. O más clásicamente: al descubrirse en la inevitable clausura de cada cultura la ilusión del único logos y el contenido necesariamente dominador de esa unidad, parece que se descubre a la vez la imposibilidad de superación de la incomunicación.

El planteo de Fornet se inscribe en esta preocupación, apostando a la apertura de espacios de racionalidad en los ámbitos reales de diálogo intercultural.

Cultura viva y vigente: los mbya-guarani en Uruguay

Consideramos a la cultura mbya como actualmente viva y vigente. Es decir, como generando respuestas nuevas y propias, ante los problemas específicos a que se enfrenta (y particularmente ante el riesgo de extinción cultural) desde los núcleos o marcos categoriales que orientan su identidad. Y que en dichas respuestas se manifiestan propuestas y proyectos cuya vigencia es condición necesaria de la continuidad y plenitud de la vida de esa identidad cultural.

El proyecto de vida propio de la comunidad mbya como insustituible: su sustitución por otro implicaría la destrucción de esa vida y ese proyecto propios; como eficaz hasta ahora (de su eficacia habla el estar durando quinientos años después de la conquista) como viable para el futuro; y como posible modelo vigente de un proyecto de sobrevivencia de lo humano en tanto tal, alternativo al proyecto de dominación y muerte.

Resulta imprescindible explicitar este supuesto sin el cual este trabajo no tendría sentido; porque, pese a su obviedad, es de hecho negado por los planteos ideológicos que globalmente vienen sosteniendo (al menos desde Hegel, pero se siguen reeditando actualmente, por ejemplo en textos de Sebrelli y Fukuyama) que las culturas originarias están virtualmente muertas, que su extinción futura es un hecho ineluctable, que su pensamiento es irrelevante. Esta negación —ligada a la negación al derecho a la existencia de los pueblos— no solo abarca a los pueblos aborígenes, sino a América Latina y al Tercer Mundo en general. De donde la reflexión sobre el pensamiento indígena resulta particularmente importante para quienes estamos en una situación en cierto modo análoga.

Este trabajo debe leerse contra el arma ideológica de la dominación que consiste en presentar como proceso natural, necesario e irreversible, las consecuencias genocidas y etnocidas de un sistema económico-social, y en desalentar como imposible, inútil o ilusoria toda alternativa al mismo, que se presenta, así, como “el mejor de los mundos posibles”.

Atribuir “a priori” ineficacia, debilidad o impotencia a la cultura mbya es pensar como presente, como ya realizado exitosamente en el pasado, al proyecto etnocida. Es, además, condición de su futura realización, cayendo en la falacia de la self profecía o profecía autorrealizada.

Pensamos en la terrible predicción de Borges: “Preveo que el hombre se resignara cada día a empresas más atroces; pronto no habrá sino guerreros y bandoleros; les doy este consejo: El

ejecutor de una empresa atroz debe imaginarse que ya la ha realizado, debe imponerse un porvenir que sea irrevocable como el pasado”.

Imponerse un irrevocable porvenir etnocida es hacerse cómplices de ese proceso, al menos justificándolo como ineluctable.

Fácilmente se cae en esta trampa de buen a fe. Así, cuando Roa Bastos habla de “culturas condenadas” no hace sino dar por hecha la ejecución de esa condena. Y cuando habla de “los destellos sombríos de los cantos indígenas tocados por el sentimiento cosmogónico de su fin último” y dice que “el porvenir no cuenta sino como acabamiento definitivo” reduce el estudio del pensamiento y la resistencia indígena a un interés propio de la cultura occidental de rescate y conservación arqueológica —en reservas o museos— de muestras o vestigios de lo ya muerto y acabado, mellando así el sentido existencial y dramático de lucha por la preservación de la vida propia que tiene el pensamiento indio.

Incluso Martínez Gamba —notable recopilador y comentador de los cantos de los mbya de Misiones— dice: “Lorenzo (Ramos) a pesar de que inicia un gesto de rebelión (...) no sabe como oponerse a la ley del embudo y se dirige a la consolación religiosa; (...) el valor fundamental sigue siendo la religiosidad, ese dulce beleño de los hombres; (...) hasta ahora los dirigentes religiosos simbolizan el rechazo de la sociedad blanca -con un conservadurismo maniobrero, mañoso- aunque no representen, desde luego, una defensa muy eficaz que los vaya a librar de su ya iniciada muerte y disolución”.

Con esto todo el sentido de la existencia mbya, la fuerza de su resistencia y la consistencia de su pensamiento quedan reducidos a un mero refugio ilusorio merced a una mirada occidental que solo ve en ellas narcóticos consoladores de moribundos, bellos cantos de cisne que vale la pena rescatar para el regodeo de futuras generaciones, pero que no dicen nada de los sujetos que con ellas luchan por su vida. Incluso la realidad presente de su vida tras quinientos años de resistencia ante agresiones muy poderosas, queda ninguneada como conservadurismo e ineficacia frente a un futuro de muerte y disolución tan inevitable que se le atribuye más realidad que a este presente.

Implícitamente se sugiere la idea de que solo se lograría la liberación de los indios a partir de la renuncia a su identidad y la aceptación de pautas occidentales, o sea, a partir de su muerte en tanto tales, a partir del etnocidio.

Nuestro supuesto es el contrario: partir de la filosofía indígena —partir de la vitalidad de su cultura— es condición imprescindible de su liberación, aunque no sea condición suficiente.

Escucha de un filosofar marginal

Textos de los mbya-guarani del Uruguay

a. “Hay muchos dioses porque hay muchas lenguas.” (Registro de la conversación sostenida con Andrés Fernández miembro de la comunidad mbya de Montevideo, el 25/7/1992. Recopilado por Mabel Quintela)

A.F. —Lo que pasa es que los mbya no somos como los Chiripa o los Ñandeva, que para ellos hay un solo dios. Para nosotros hay muchos. El dios de los blancos esta para allá (señala al este). El de nosotros esta para allá (señala hacia el poniente). Allí esta en la casa. Pero no esta arriba, en el cielo. Esta en la tierra.

M.Q. —¿Tiene cuerpo?

A.F. —Si, como nosotros. Pero son muy delicados. Hay que guardarlos mucho. Y guardar las palabras. (...) En tiempos de antes había otros que eran muy malos; no sabían nada. Porque los mbya tenemos una lengua diferente a los Chiripa. Y creemos que hay muchos dioses porque hay muchas lenguas. Si hubiera un solo dios, como ellos creen, no seríamos distintos, ni tendríamos dioses distintos. No hay un dios, hay muchos. Y esos de antes eran malísimos. Allá en Paraguay.

Comentarios:

1. Ricoeur dice (en *Histoire et Verité*) que el choque con otras culturas “no es jamás un ejercicio inofensivo”. Cuando descubrimos que “hay culturas y no cultura (...) estamos amenazados de destrucción por nuestro propio descubrimiento (...) se hace posible que no haya mas que otros, que seamos otro entre los otros”. Y que “desaparezca toda significación”.
 2. Históricamente cupo el encubrimiento (Melia) de las otras culturas: la involución hacia el yo moderno, reforzamiento del etnocentrismo en base a considerar la propia cultura como universal y absoluta, fundamento del imperialismo cultural.
 3. La alternativa parece ser de hierro en la cultura occidental: porque, o hay un solo sentido absoluto, (y entonces caemos en la uniformización cultural del Imperio) o todos son equivalentes (en la diversidad cultural solo hay carencia de sentido).
 4. En esta perspectiva, nada es relativo: o verdad absoluta, o absoluto nihilismo. Lo uno (uni-versal) es el sentido; lo múltiple (lo di-verso) es el sinsentido. Cuando la razón occidental topa con lo segundo, trastabilla. Como ello es incómodo, o se instala en el placer de la insignificancia tan postmoderna, o se reafirma imperialísticamente. O ambas cosas, conciliadas en el mercado. Pero nunca ninguna de ellas.
 5. En la perspectiva india, donde el “choque de culturas” fue extinción, etnocidio, y la imposición de una cultura universal equivalente a muerte, reafirmar el sentido propio exige encontrar sentido en la diversidad.
 6. Actualmente la reafirmación de lo propio esta ligada a la existencia de opresión cultural y al riesgo de ser absorbidos por la cultura dominante. Supone el reconocimiento de otra cultura (mas poderosa) y la revalorización de lo propio. Específicamente, vinculando la vida a la continuidad de su cultura y la muerte a la integración en otra cultura, a la desintegración de la propia.
 7. Es vital para los mbya que están en Uruguay “seguir siendo mbya” (Marcelo) “guardar la lengua de Ñanderu” (Roque), “guardar los dioses, que son delicados” (Andrés), resistir el proceso de etnocidio. En la perspectiva de “vivir doscientos años mas” (Vicente).
- Muy particularmente esta afirmación de la vida cultural esta ligada al rechazo a ser absorbidos por endoculturación en otra cultura, al rechazo a mandar los niños a la escuela.
8. El mbya ve las culturas como totalidades sistémicas diferentes. Contraponen nuestro sistema o “nosso sistema al sistema de ustedes, el de los blancos”. Contraposición que se manifiesta en oposiciones. Como por ejemplo: comer carne inteligente (es decir, de animales de monte, producto de la caza) da a los mbya cuerpos hermosos, pequeños, ágiles, leves; en cambio los blancos comen carne cebada, y tienen cuerpos gordos, feos, torpes, pesados. Según Vicente, los mbya necesitan

vivir en el monte y los blancos necesitan vivir en la ciudad. Porque Ñanderu hizo a los mbya de árbol y a los blancos de papel. Por eso los primeros necesitan monte y los otros necesitan escribir. “Los mbya no necesitan escribir porque tienen cabeza” (buena memoria).

9. No se admite uniformidad de necesidades. No se trata necesidades humanas, sino de necesidades culturales, que difieren. En todo caso, la diversidad es una necesidad humana.

En el discurso de Andrés que comentamos: “En tiempos de antes había otros que eran muy malos. Porque los mbya tenemos una lengua diferente a los Chiripa. Y creemos que hay muchos dioses porque hay muchas lenguas. Si hubiera un solo dios, como ellos creen, no seríamos distintos ni tendríamos dioses distintos. No hay un dios, hay muchos”.

Una sola lengua, un solo Dios, una sola cultura, implicaría indistinción. Aquí, casi en el planteo opuesto al de Ricoeur, lo malo —el peligro— estaría en que hubiera un solo sentido, una sola lengua, un solo dios. Porque no es la situación real. De hecho tenemos varias lenguas y varios dioses. Y eso está bien. Lo malísimo sería la uniformización, la reducción a un solo sentido.

Hay muchas culturas, es decir, hay muchos sujetos. La indistinción se da cuando se reduce todo a un solo sujeto. Por eso, guardar los dioses, que son delicados, es resistirse a perder el propio sentido del mundo.

10. La sabiduría mbya es que hay diversidad y debe haberla. Ello no implica que no se valore lo propio. Justamente, se lo valora porque hay otros que no saben tanto, o que se equivocan, o que saben otras cosas. Tampoco significa que sea imposible comunicarse interculturalmente. Así Andrés manifiesta querer hablar, leer y escribir bien el español para que los blancos sepan como viven los mbya, como son y como piensan; para evitar el error de algunos que creen que no piensan, que creen que solo existimos.

b. “Nuestro sistema”. (Registro grabado a Roque, integrante de la comunidad mbya, por Susana Yañez el 27/ 2/88)

Si, yo via contar, tiene que contar sobre antiguo. Antiguo de nosso sistema, nossa nación, nuestra nación, indio guaraní.

Los tiempos de allá, de guerra del Paraguay. Como que mi agüelito, mi agüelita, que habla de los tiempos de los jesuitas... Mi mama me dio para estudiar nuestro sistema. Pero no alcanzo todavía (...) Andamos en Paraguay, Argentina. Brasil, por San Pablo, y trabajan como indios. Así yo cruzaba y preguntaba. Y preguntaba para mí, pasaba y preguntaba por el sistema de los indios y la lengua guaraní y de antes, antiguo. Este era la casa, la gente, mi gente, dice: mi gente, y entonces ¿cómo que voy a llamar nosotros? ¡Mi gente!, ¡che retara, es mi gente!. “Casa”, “la casa”: che ro, pero che roga e araguaio, che roga; pero nossa nación: che ro... Le voy a decir una cosa. Voy a contar. Porque a Ñanderu, hay que respetarlo. Porque Ñanderu hay que respetarlo. Porque Ñanderu e dueño dese (de esto, de todo). Entonces, a lingua de Ñanderu a lingua de Tupa, hay que respetarla. Nosotros tenemos que respetarla. Nosotros, indios guaraní, hay que respetar a Ñanderu. Porque Ñanderu hace de castigo. Yo tampoco no quiere hacer nada. Pero Ñanderu le hace. Le hace de cualquier forma. Ñanderu le hace cualquier tiempo, cualquier hora, le hace. Cualquier cosa, le hace.

c. “Ya tenemos algo de 500 años en mi cuerpo.” (Registro de visita al asentamiento del Depto. de San José 23/1/93. Informe de M. Quintela)

Roque. —Si. Porque este monte es puro natural, puro natural. No hay lo dueño. Puro natural. Y mi cerco e natural también. Por eso es que yo viví acá, en lo natural. Acá hay monte natural, hay

paloma, pakalo, hay tatú, puro natural. Entonce voy a matar acá, voy a matar en otro campo y va a venir otro propiedad cuando quiera, entonce ¿porque?. Tatú no hay lo dueño, pakalo no hay lo dueño, cualquier parte voy a matar, cualquier parte voy a sacar leña. Porque leña es de la gajo, esta seco ya. Si dueño hay, ¿porqué entonce no planta?... Si es verdad lo dueño entonce, hay que planta un otro, porque lo dueño tiene que tener semilla. Porque semilla de monte no hay nada. Si, no hay. Si cuando esta seco, y pronto. Porque no hay semilla de eto. Yo soy indígena, pero nosotros, igual no tenemos también eto, nosotros natural. Muere como monte, pero igual no hay la semilla... Entonce, cada año, y cuanto que yo estoy acá, nosotros atravesamos las tierras de propiedad y después cuando yo voy a cambiare de aquí, Brasil, Argentina, cualquier pai, se voy a pedir uno terreno así, pra plantar el mai, pra sacar uno semilla. Porque pra comprar una tierra si, para colonia, no puede compra. Porque nosotros no tenemos la plata, y nosotros mucha, la plata mucho yo no quiero. Nosotros no quiero. Hacemos lo canasto pra comprar jabón, sal, alguna cosa, un kilo, así. Y alguna gente dice yo estoy haciendo mucho canasto e pra comprar alguna cosa de valor, por ahí, no, no es valor, valor yo no quiero, mas valor e mi cuerpo, mas valor entonce es mi planta. En el mercado, nosotros mercado acá na la chacra, porque ahí yo voy a plantar...¿porqué mercado si ahí yo voy a plantar? Ahí ya tenemos todo los tipo, para comer... entonce es mercado. Si, mercado. Antiguamente, los principios, lo mercado de ellos: la chacra. Porque mi agüelo, mi agüelita, así mercado no hay nada. Tampoco la farmacia. No usa nada, mercado de Uds. no usa nada mi agüelo, ni nada. (...) Yo ya tenemos algo de 500 año en mi cuerpo, yo no usa de farmacia.

c. “La palabra del Mbya es como la planta de maíz.” (Registro de Mónica Olaso, en visita a Faustino aproximadamente en julio de 1988).

Le llego el turno a Faustino que se negó a sacarse foto, a que le tomaran huellas dactilares y a dar el nombre de sus padres. Su discurso fue sobre la utilidad de ese papel que para ellos no servía, porque ellos eran guaraní Mbya y Ñanderu Tenonde nunca había dicho que esos papeles fueran para ellos, que esos papeles no iban a hacer que crecieran las cosechas, ni que tuvieran animales para cazar y si Ñanderu Tenonde no quería esos papeles, se iban a perder. Y ellos iban a seguir así, como siempre, sin papeles y no los necesitaban para vivir, en lo natural, como siempre.

Esta tarjeta no le iba a dar mas sabiduría a su cabeza ni mas amor a su corazón. Si el decía Yo soy Faustino, eso era verdad. La palabra del Mbya es como la planta de maíz que sube derecha al sol y daba frutos de verdad y daba de comer a todos.

Comentario.

Una idea de Walter Benjamin contrapone dos concepciones de la lengua:

“(…) la concepción burguesa de la lengua(…) dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre. Mientras que la otra teoría no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación. Dice: en el nombre, el ser espiritual del hombre se comunica con Dios. El nombre tiene en el campo de la lengua solo este significado y esta función incomparablemente alta: la de ser la esencia mas íntima de la lengua misma.(…) El nombre es aquello a través de lo cual no se comunica ya nada y en lo cual la lengua misma se comunica absolutamente. (...) Pero dado que la existencia espiritual del hombre es la lengua misma, el hombre no puede comunicarse A TRAVÉS de ella sino SOLO EN ELLA. El hombre es aquel que nombra, y por ello vemos que habla la pura lengua.

La palabra humana es el nombre de las cosas. Así no se puede plantear mas la idea que corresponde a la concepción burguesa de la lengua, de que la palabra corresponde a la cosa casualmente, de que constituya un SIGNO de las cosas (o de su conocimiento) puesto por una determinada CONVENCION. LA LENGUA NO BRINDA JAMÁS PUROS SIGNOS. Pero resulta equivoca

también la refutación de la teoría burguesa por parte de la teoría mística del lenguaje. Para esta, en efecto, la palabra es sin más la esencia de la cosa. Ello es inexacto, porque la cosa en sí no tiene palabra: la cosa es creada por el verbo de Dios y conocida en su nombre según la palabra humana.”

Para los mbya-guaraní los humanos son palabras participadas provenientes de moradas divinas. La palabra, el himno y la oración son el ser divino, el enlace directo con Ñande Ru, son NOMBRE, el nombre personal de cada Mbya que nace porque alguien le envía, y elige a padre y madre de esos nombres. Por esto la lengua Mbya es divina, (“la lengua de Tupa hay que respetar”, Roque), porque no es para comunicarse cosas sino para nombrar la sacralidad de que se forma parte, por eso, como propone Benjamín, para el Mbya no se trata de comunicarse A TRAVÉS de la lengua, SINO EN LA LENGUA MBYA, que solo así se mantiene sagrada, antigua, del tiempo del “agüelito y la agüelita”. (Roque)

La lengua no está compuesta de palabras para la comunicación sino que la lengua Mbya hace ser Mbya y en la comunicación con los padres de la palabra que ella mantiene instauro el mundo en común del Mbya: su sistema de vida, Ñande Reko.

Benjamín dice que la comunicabilidad pura y simple está en la lengua, una lengua es comunicabilidad o no es. No hay contenidos a comunicar sino que ella misma es comunicación. Por eso la palabra del Mbya es verdadera (ver discurso de Faustino) y debe cumplirse —generar hechos— porque no está concebida como medio para informar sobre sucesos, o expresarlos siquiera, sino como testimonio del mundo Mbya, en el cual toda palabra depende del nombre propio: como lo que se autocrea. La palabra Mbya solo se comprende situada en la dimensión metafísico-axiológica (ser y valer) de la que carece, como dice Benjamin, la teoría burguesa de la lengua. Pero la concepción Mbya de la palabra, no responde a la teoría mística de la lengua: el nombre no es la cosa. El nombre es persona-Mbya y a partir de ella se instauro la lengua-Mbya, para continuo mantenerse de la condición Mbya.

Dice Benjamín: El hombre es aquel que nombra (...) Toda naturaleza, en cuanto se comunica, se comunica en la lengua, y por lo tanto, en última instancia, en el hombre. Por ello el hombre es el señor de la naturaleza y puede nombrar las cosas.

La incapacidad de hablar es el gran dolor de la naturaleza (y para redimirla están la vida y la lengua del hombre en la naturaleza, y no solo, como se supone, del poeta) (...) La naturaleza es triste porque es muda. Vive en toda tristeza la más profunda tendencia al silencio, y esto es infinitamente más que incapacidad o mala voluntad para la comunicación. Lo que es triste se siente enteramente conocido por lo incognoscible.

Para los Mbya lo natural ni es “cosa” ni es “muda”. Benjamín, a pesar de ser partidario de una teoría del lenguaje no burguesa, donde este tiene un origen divino y no convencional-social (F. de Saussure, p.e.) paga tributo a la concepción tradicional, pues se adhiere a la idea de que el hombre, en tanto es el “ser que nombra”, por ello mismo es el señor de la naturaleza, o sea de la cosa nombrada, que de por sí es muda y triste (en su mudez) separando, una vez más así, lo NATURAL de lo CULTURAL. Se desprende que la naturaleza, que no tiene voz propia, es también dependiente del hombre que la redime en la palabra, de su triste condición.

Esto no es así entre los mbya. En los textos míticos de los mbya, el Verdadero Padre Ñamandu engendra, auto-engendrándose, las materias y fuerzas naturales (tierra, fuego, agua), y todo es engendrar se hace conjunto con el concebir el fundamento del lenguaje humano (Ayvu Rapyta) y el fundamento del amor (emborayu rapyta). Engendra lo natural y concibe lo cultural para cuidarlo.

Cada mbya, por su nombre aparece vinculado al cultivo y cuidado de un elemento natural (fuego,

neblina, agua) que constituye su sistema cultural. El sistema, ñande reko, no se opone a la naturaleza, la integra en el “plantar, cazar, bailar, hacer música”. Todas estas acciones son imprescindibles al sistema y de igual jerarquía.

Roque dice: Nosotros, indígena, natural, puro natural... monte natural... si dueño hay ?porque entonces no planta?, hay que planta,...porque lo dueño tiene que tener semilla, porque semilla de monte no hay nada, si, no hayYo soy indígena, pero nosotros no tenemos esto, nosotros natural, muere como monte, pero igual no hay la semilla.

El dueño de algo es quien crea ese algo. Quien lo engendra. Quien tiene la semilla. El propietario del monte donde estaba Roque no es verdadero dueño, no puede engendrarlo, porque es monte natural. Si fuera dueño, tendría que plantar otra cosa, porque de lo natural, del monte, no hay semilla. Hay cosas de las que no hay semilla. Roque, que planta maíz, si es dueño de su plantación, porque saca semilla.

Lo natural es engendrado por la divinidad. Se trata de cuidarlo, porque si no, muere. También cada mbya, también la cultura mbya, es engendrado por la divinidad; es natural. Ha de cuidar su cultura, ha de cuidar lo natural: pues su muerte sería definitiva; no hay semilla.

Conclusiones sobre la palabra como nombre en los guaraní-Mbya

1.- Los Mbya tienen en su lengua su “sistema de vida”: su Ñande Reko. Cada Mbya tiene en su nombre su ser.

2.- Tanto su “sistema de vida”, como su ser personal son palabras de origen divino, participadas y compartidas entre todos y cada uno de los miembros de la comunidad, entre cada uno y Ñanderu, entre Ñanderu y la comunidad.

3.- Si cada Mbya es un nombre, cada Mbya es su lengua, cuyo fundamento está en Ñande Ru, cada Mbya es su Ñande reko que definen reiteradamente como el "plantar, cazar, bailar, rezar, hacer música —en la Opy— todas actividades en que la palabra, intercambiada con los padres de la palabra y con Ñamandu es sostén, vehículo y fundamento.

4.- Si se pierde “el sistema de vida Mbya”, es el Mbya persona que también se pierde, pierde “su alma”, su “palabra alma”. A su vez si se pierde el Mbya persona, se pierde el sistema. Esto se confirma en los textos míticos de los mbya.

5.- Las actividades naturales-culturales del plantar, cazar, cuidar la tierra, cuidar los hijos, hacer que crezcan cosechas, levantar la Opy, no están separadas de la palabra recibida y dada —que siempre está mediada por Ñanderu.

14. La cultura ‘indígena’ como realidad intercultural (2)

La cultura ‘indígena’ como realidad intercultural * (2)

Por José Luis Gómez- Martínez

3. Lo cultural indígena como realidad intercultural

Para efectuar la transición de la esfera teórica, en la que se desenvuelve la filosofía intercultural, a

la praxis del individuo que la vive, vamos a hacer uso del mundo ficticio que nos proporciona el discurso literario. Con ello seguimos actuando todavía, no lo olvidemos, dentro de un marco teórico. Pero el discurso literario, sobre todo el que nos proporciona la retórica de la novela, que busca representar al ser humano en su contexto, nos puede servir como primer paso en nuestro deseo de problematizar los conceptos de “cultura” e “interculturalidad”. Y con ello proponemos la necesidad de trasladar el discurso filosófico de un referente “cultural” a uno antrópico. Es decir, nos proponemos subordinar el referente cultural, producto de una abstracción del discurso intercultural, al referente antrópico, único que nos regresa al ser humano como praxis, como referente primario ineludible de todo proceso que se proponga un diálogo intercultural liberador.

Iniciemos la aproximación al discurso literario partiendo de la siguiente afirmación de Raúl Fonet, que en gran medida resume los objetivos y sentido de la filosofía intercultural: “Desde el contexto histórico de América Latina creemos que el primer presupuesto es el de crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan su propia palabra y articulen sus logros sin presiones ni deformaciones impuestas” (21). Hay en esta cita dos frases elegantes, muy repetidas en esta primera formulación de una filosofía intercultural, en las que conviene detenerse por un momento. Me refiero a las expresiones: “que los pueblos hablen con voz propia” y “que digan su propia palabra y articulen sus logros sin presiones ni deformaciones impuestas”. Estas frases articulan igualmente la problemática que contextualiza la novela *Porqué se fueron las garzas*. En la novela son los individuos los que hablan; el pueblo, concepto ambiguo que aquí entendemos como el contexto cultural bajo el que viven los seres humanos, sólo habla en cuanto a las “presiones y deformaciones” que impone a sus miembros. Y ¿cuál es la “voz propia” del pueblo que consciente o inconscientemente confrontan sus miembros? Jácome la desarrolla como una voz que articula un sentimiento de inferioridad social, lingüística, racial, es decir, cultural. O sea, de una voz inserta ya en un ineludible contexto intercultural fuertemente jerarquizado en una estructura de valores, donde la “voz propia” puede consistir en un sentirse inferior, o, como decía el filósofo venezolano Maiz Vallenilla, en un “no-ser-siempre-todavía” (72).

3.1. La pregunta por la propia identidad: en busca de un centro

Porqué se fueron las garzas es una obra en explícito diálogo con el contexto cultural de la década de los ochenta en Iberoamérica, y particularmente con la problemática sociocultural de la zona andina. Pero sirve igualmente de un modo admirable para contextualizar las primeras formulaciones de una filosofía intercultural. La obra comienza con una reflexión directa: “¿Pita ñuca cani? ¿Quién soy? ¿De quiénes vengo?” (11). La pregunta en sí no tiene nada de nuevo y se podría ver como un lugar común de fuerte carga existencialista. Pero en la novela de Jácome, su contexto es muy diferente. No importa tanto la pregunta, sino quién la va a responder y desde qué centro se va a responder. Y en la creación de este nuevo centro, que dé la palabra a los habitantes de ascendencia precolombina, se va a contextualizar el concepto de “cultura” que la filosofía intercultural implica como referente. En la obra se rechaza, en efecto, todo intento de apropiación de la palabra: “Nosotros, guambritos, no necesitamos que nadie nos trate las-casamente” (156), “solo quiero decir que la suerte de los indios la resolveremos los indios y no los amos indigenistas” (161).

Se rechaza el discurso teórico, por considerarlo un distanciamiento y una apropiación de la palabra que cómodamente anula a su referente, tanto en su estructura (“estos congresos son reuniones sociales, ganas de llamar la atención de los dichos indigenistas, esos tipos dados de redentores que andan escribiendo adefesios acerca de nosotros,” 155), como en la práctica cotidiana: la exaltación, por ejemplo, de un supuesto pasado glorioso precolombino en los museos, mientras se ignora el estado de postergación de sus descendientes. En estos momentos, Jácome prefiere la descripción gráfica para mostrar con más intensidad la distancia entre el discurso teórico y la realidad vivida: “fuera, una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un crío salido en huesos prendido de la teta chuna como jícama, levanta la mano y el pedido pordiosero. Otro hijo ya andariego, aprendiz

de lloriqueante, con su cara amasada de mechas, mugre, mocos, va de una a otra de las patroncitas-su-mercé que salen del museo. Qué asquerosidad. Indios afrentosos. La policía debería mandarles tropiando” (226).

El mérito de Porqué se fueron las garzas reside, precisamente, en que poco a poco va instalando su centro en la presencia de una polarización percibida entre los conceptos culturales de “lo indio” y “lo blanco”. Primero se abre como espacio real la imposibilidad de ser lo uno o lo otro; después llega la toma de conciencia de que el no-ser-ni-lo-uno-ni-lo-otro es también un espacio legítimo que necesita ser recuperado por vía afirmativa; es decir, hacer del espacio entre lo-uno-y-lo-otro un centro de articulación que ya no se defina por lo que no es. Pero a Jácome no le importa tanto el simplismo con que la reflexión teórica puede dar solución a esta problemática. Le importa más la realidad vivida, y la dimensión existencial de aquellos individuos que al tomar conciencia de su posición subordinada, se apropian de la palabra e inician el traslado del centro. De ahí la necesidad de regresar una y otra vez a la pregunta matriz: “¿Quién soy? ¿De quiénes vengo? ¿Dónde encontrar el rastro de mis anteriores pisadas?” (14).

El primer obstáculo a vencer, y que se asume en esta novela desde el comienzo, es el de superar la proyección periférica. El ser periférico es aquél que no es todavía; aquél que se percibe inferior precisamente por sentirse en posición marginada, pero que también ha adoptado ya como objetivo existencial el centro que paradójicamente le convierte en periferia. El protagonista de la novela, Andrés Tupatauchi, reside, sin duda, en un lugar fronterizo; más aún, es producto de la frontera; es decir, se encuentra alejado de los dos centros que la definen: uno, lejano, inoperante ya, lo cultural precolombino; el otro, omnipresente, sofocante, lo cultural occidental. Lo occidental encarna opresión, rechazo, mientras que la mitificación de lo cultural precolombino atrae como refugio, huida, de la realidad opresiva.

Los primeros pasos hacia una conquista del “yo” quedan así marcados por el mismo contexto cultural de la frontera. Pero entiéndase bien que no se trata de descubrir una identidad “india”. “Indio” en la frontera es sinónimo de no ser. Y lo que busca Andrés Tupatauchi es precisamente llegar a ser y para ello elige en un principio reconocerse en el mito: “Yo tengo, tengo que investigar, tengo que comprobar, tengo que saber si soy mismo o no descendiente de Atahualpa” (26). Y en lo impreciso del mito cree encontrar la prueba: “¡Tenía sangre real!” (25). Pero el saberse descendiente de Atahualpa no basta. Al igual que con el concepto del honor en el siglo XVII español, para el ser fronterizo la humanidad no es algo que se posee, sino algo que se recibe. Andrés Tupatauchi puede usar lo mítico precolombino para identificarse con el otro, con el antiguo antagonista al otro lado de la frontera. Pero la frontera no es ya un concepto geográfico que testimonia la realidad del otro, sino un espacio cultural, donde lo otro, lo cultural precolombino, es únicamente una abstracción. Sólo desde lo cultural occidental se le puede conceder humanidad; necesita, pues, que su ascendencia sea aceptada: “El hallazgo de los datos históricos se hizo noticia. [Y él se dice] Bueno, Andrés Tupatauchi, debes ser sincero, era eso mismo lo que habías buscado. Primero fue en la universidad [...]. De la universidad, la noticia saltó a la prensa: ‘Príncipe heredero del Tahuantinsuyo estudia en universidad de nuestro país’, era el titular de la entrevista que publicaban junto con unas cuantas fotos” (29). Se trata además de una universidad estadounidense: el centro otorgaba humanidad: “Desde ese día sois otro, Andrés Tupatauchi” (20).

Durante este primer paso, el “yo” que se conquista supone una afirmación, pero se trata todavía de una afirmación regulada por lo que “no se puede ser”: a lo puro occidental se opone lo puro “indio”: “Somos los indios rojos puro Atahualpa” (15), o de un modo más generalizado: “Nosotros los indios somos raza pura” (45). No obstante, se consigue, eso sí, sentirse poseedor de dignidad humana: “Somos hombres tal como los mestizos y tenemos que vivir y portarnos como hombres” (45). A partir de este centro propio incipiente, se hace posible su problematización, y con ello se abre un espacio cultural distintivo, profundamente regido por relaciones interculturales, cuya

realidad en la praxis, y su contextualización en esta novela, ponen en entredicho las pretensiones liberadoras con que se presenta el discurso teórico de una filosofía intercultural. Pero analicemos de un modo más detenido en qué consiste esta realidad intercultural a la que venimos aludiendo.

A) Dualidad: indio por fuera, blanco por dentro

El término “indio” tiene sin duda una connotación racial; pero en el mundo andino es ante todo un concepto cultural, y como tal, se puede “dejar de ser indio.” Esta situación se destaca en la novela con el regreso del protagonista, Andrés Tupatauchi, con el título de doctor y después de haber cursado sus estudios en Estados Unidos. Sus antiguos conciudadanos se resisten a reconocerle como su igual: “Ha vuelto vestido como natural mismo, igualito por fuera está, pero cambiado por dentro” (41). En este juego de conceptos, “fuera” y “dentro”, se encuentra la clave de la relación intercultural que se problematiza en esta obra. Con este “fuera” y “dentro” se reúnen en un mismo individuo dos conceptos de cultura en lo que pudiera haber sido, según los presupuestos teóricos de la filosofía intercultural, un fecundo diálogo transformador y liberador. En la praxis que la novela desea proyectar, sin embargo, no sucede así. Lo intercultural en este caso implica una clara estructura de jerarquías. En el pueblo, la transformación de la persona se percibe únicamente en función de los extremos conceptuales de “lo blanco” y “lo indio”. En el pueblo se comenta “que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco nomás [...] que esté mandando a maitros blancos, a secretarias blancas, a empleados blancos” (43). Por el vestido que decide usar y por su raza y origen se le podría todavía aceptar como indio, pero su título y su mando encarnan ahora también el concepto cultural de “lo blanco”. Más aún, podríamos afirmar que en ello reside la diferencia que alimenta el dramatismo existencial del protagonista. En este sentido, la siguiente reflexión nos parece clave en el desarrollo de la tesis que exponemos en este estudio: “Qué jodida esta mezcla, indio por fuera, blanco por dentro. Blanco con todos sus saberes, indio con título de blanco, indio con mando de blanco” (43). Eh aquí resumida la problemática en términos simples, pero profundos a la vez: ¿Cuánto de ser indio es ser humillado, ignorante, marginado, inferior?, y si es así, dejar de ser marginado, ignorante, o sentirse humillado e inferior, ¿no será también dejar de ser indio? ¿cómo establecer en este contexto un diálogo intercultural entre iguales?

En un primer momento de introspección el individuo descubre un nuevo espacio. Pero la fuerza del entorno “cultural” del grupo, le impide al comienzo ver en el nuevo espacio el lugar de un posible centro propio que le permitiera reafirmar su identidad. En otras palabras, se descubre un nuevo espacio, pero se articula a través de un verbo prestado, se define por vía negativa, por lo que no se es. Esta actitud no es, por supuesto, nueva. En América se presenta como un lugar común; como un primer paso en el proceso de autodescubrimiento. En una dimensión física-geográfica se trata de la apropiación de la frontera: una declaración de independencia. En el ámbito cultural, sin embargo, el concepto de frontera se impone: el centro no es propio. Culturalmente, el ser fronterizo se reconoce diferente, pero sólo acierta a definirse por lo que no es. Y ningún ejemplo mejor, en el contexto iberoamericano, que el de las palabras de Simón Bolívar en 1815, cuando en su declaración de independencia afirma: “No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, [somos] nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y [tenemos] que mantenernos en él contra la invasión de los invasores” (69).

Esta definición por vía negativa, por lo que no se es, lleva en el ámbito social a un desdoblamiento: la realidad vivida cotidianamente y la irrealidad de pretender vivir un centro al cual no se pertenece. En el ámbito individual este desdoblamiento adquiere la dimensión de un drama existencial. Jácome presenta en su novela lo social-cultural a través de lo personal-existencial: el individuo prisionero de “su” cultura. El recurso estructural que emplea en su novela es reflejo de la realidad vivida: se proyecta al individuo fuera de “su” centro cultural —en la novela mediante viajes a otros países y

estudios universitarios— y luego se le regresa de nuevo al centro original que ya no coincide completamente con el suyo. Se consigue así confrontar la cultura desde su interior, desde su dimensión intercultural, para destacar, precisamente, la dimensión opresora que pueden encarnar los procesos interculturales. Esta es la problemática que acentúa la novela a través de la siguiente reflexión de José Farinango: “Debía quedarme de indio, de indio-e-mierda. Así patiado, gramputiado. Pero, ¿no soy lo mismo aunque sea licenciado? ¿No tengo el mismo tufo de indio, el mismo guango [trenza de pelo], el mismo apocamiento, el mismo. No. El mismo shungo [corazón], no. Ni la misma alma. Y eso es lo malo. Soy indio, pero siento de otra manera, pienso de otro modo. Y eso es lo que en mí han hecho el colegio, la universidad, los libros” (133). También “los blancos” reconocen su transformación: “Un indio sí, pero con el alma blanca que no tienen muchos de los llamados blancos” (150). Más adelante nos detendremos en esta jerarquía de los valores en el proceso intercultural; ahora quiero sólo subrayar que la dimensión agónica de lo intercultural en esta novela se fundamenta, precisamente, en que lo intercultural es considerado esencialmente una estructura de valores profundamente jerarquizados: “Cuanto les costaba ser indios y sin embargo estar sensibilizados” (152).

B) Lo blanco y lo indio como irreconciliables

El hecho de que el indio sea culto, tenga autoridad y hable con voz propia, ha sido interpretado como superación de la dicotomía tradicional entre blancos e indios (Handelsman). Ello es así, en efecto, en el nivel superficial de los conocimientos, y en esta novela de Jácome también del poder. Pero el nuevo espacio cultural que se abre no es resultado de un diálogo entre iguales: “lo blanco” y “lo indio” se presentan como irreconciliables. Y es así no sólo en la exteriorización superficial de quién debe llevar unos brazaletes precolombinos (“que no son para vos, Karen [blanca], pero que sí le quedan a la Mila [india]”, 224; “vos no, Karen, porque no sois de las nuestras,” 225), lo es también en la interiorización de una realidad vivida. Andrés Tupatauchi, el protagonista de la novela de Jácome, vive la polarización en todos los actos de su vida; más aun, podemos decir que hace de la polarización su centro interpretativo. Andrés Tupatauchi se ve a sí mismo como una afrenta al blanco y bajo esta clave codifica sus relaciones: “Para salir de su humillación, me refriegan enseguidita, como con piedra pómez, mi apellido indio: Doctor Tupatauchi; doctor sí, pero indio nomás, en cambio nosotros aunque sin título, aunque sin universidad, pero blancos, pero patrones, pero nobles” (53). El término “Doctor Tupatauchi” pone en contacto los dos polos. Mas no en la relación armónica que pronostica la filosofía intercultural, sino como conceptos culturales forzosamente yuxtapuestos que se repelen. Él se considera inferior y por ello cree que para el “blanco” es una humillación tratarle de doctor. Igualmente, porque él se considera inferior, interpreta que el uso de su apellido de algún modo rebaja el título de doctor. En este contexto intercultural el término “doctor” y el apellido “Tupatauchi” se niegan mutuamente.

3.2. Lo intercultural como estructura de jerarquías

Porqué se fueron las garzas confronta el discurso teórico de la filosofía intercultural con tres inferencias fundamentales: a) que no existe ya lo cultural primario; b) que en nuestros días toda cultura implica un complejo proceso intercultural; y c) que lo intercultural en el mundo andino se encuentra codificado en clave jerárquica. Además, aun cuando el escenario de la obra es Ecuador, el contexto cultural, como corresponde a la realidad de finales del siglo XX, se proyecta en constante perspectiva global. El marco que posibilita la dimensión totalizadora lo establece el mismo matrimonio del protagonista, Andrés Tupatauchi, con la “gringa” Karen. Cuando Karen exterioriza sus deseos de matrimonio, Andrés Tupatauchi, inseguro, se apresura a señalar su origen “inferior” en clave intercultural: dice primero que es de Ecuador y que Ecuador es diferente (más bárbaro), luego que él es pobre y, finalmente, que sus “papás son indios” (31). Desde este momento, Karen, “la gringa”, será el símbolo del centro (político, económico, cultural) y punto superior en la escala de valores ante la cual todos irán ocupando su puesto. Las referencias, con frecuencia parte del

monólogo interior del protagonista, se encuentran enlazadas con una práctica vivida: “Pero a quienes quería verles muertos de iras viéndome casado con gringa, era a los llamados blancos de Imbaquí. A ellos, que a pesar de sus ínfulas, ninguno ha logrado casarse con gringa. Me imaginaba la envidia remordida que tendrían al ver que un indio, que según ellos nada vale, les había ganado en títulos y en mujer” (32-33). Este orgullo de “llegar casado no con blanca nomás sino con gringa” (32), proporciona también un sentimiento de superioridad, de distanciamiento, ante los demás miembros de su comunidad: “Han querido que después de haber vivido siete años en el extranjero y de haber alcanzado el título que he alcanzado, vuelva y me case con una longa [mujer] de Quinchibuela” (32).

Jácome busca en su novela una reflexión profunda sobre lo que implica la prisión de un esquema intercultural que no se cuestiona. De ahí, que junto a la situación extrema del doctor Tupatauchi—extrema por su educación, por su experiencia en el extranjero, por su matrimonio—, Jácome muestra constantemente la dimensión soterrada con que los tentáculos del código intercultural alcanzan los rincones más apartados de la sociedad. En la novela se ejemplifica a través de las situaciones diversas, pero con énfasis en su repercusión en los niños. Desde los años más tiernos, “lo cultural blanco” está omnipresente a la vez como símbolo de temor y de deseo. Junto a la figura casi divina de un dios castigador (“yo me acuerdo el efecto de ‘ya viene el blanco’, con que mamita me amenazaba en mis tres o cuatro años,” 179), “lo cultural blanco” se presenta también en la imaginación del niño como el objetivo deseado en la vida. En *Porqué se fueron las garzas* se describe una poderosa escena en la que un niño, que por primera vez ha ido al mercado del pueblo con su padre y que allí oye hablar a los blancos, y que al regreso le dice en quichua a su padre: “Cuando yo sea blanco también he de hablar como blanco. El taita tan solemne le gruñó. No quiso quebrar el cristal de agua de ese sueño” (84).

El conflicto que presenta Jácome en su novela es el de una sociedad embarcada en un proceso irreversible de transformación radical. El individuo es el agente de la transformación; la cultura es a la vez el estímulo y el freno; a) es estímulo, en la novela, en cuanto el encuentro con las raíces, a través de un método asuntivo, empieza a posibilitar la pronunciación del centro; b) es freno, por perpetuar una estructura intercultural sentida, y por lo tanto mítica, difícil de vencer a través de la razón. El indio se aproxima a la transformación con reticencias: “Sé que los mismos naturales ya no se conforman con que sea un indio el rector del colegio y que preferirían estar mandados por un rector blanco” (129). Para el blanco, el cambio representa “una inadmisibles subversión de los valores. [se] Están cambiando los papeles. ¿Dónde se ha visto que los indios pretendan ser iguales a sus patrones?” (106).

El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, pues, en la intensidad con que es capaz de comunicar la dimensión soterrada de las estructuras interculturales. Se trata, en otras palabras, del discurso axiológico del estar de un pueblo, que por ser precisamente vivido, se abre con dificultad a la acción transformadora del discurso teórico. De ahí el poder de las constantes gradaciones con que se estructuran las reflexiones de corte existencial de los protagonistas. Detengámonos por un momento en un caso concreto en la novela, que presenta una situación desde tres perspectivas: a) la de José Farinango, licenciado, maestro en un colegio e indio, que se enamora de Sor Angelita; b) la de Sor Angelita, quien corresponde el amor; c) y la de la Madre Superiora. José Farinango siente “la congoja de la oruga enamorada de una nube. Cómo pudo pasarme semejante cosa. De una blanca y de una blanca que es madrecita” (134). Sor Angelita, que lo considera “si bien indio, hombre de alma noble” (136), y que “miraba lo que ocurría dentro de su alma primitiva” (135), reflexiona como sigue: “Siento sus manos náufragas hacia mi tendidas, los arrebatos de su sentimiento frenados por la desgracia de haber nacido indio” (136). Finalmente, la Madre Superiora, que sospechaba que algo sucedía con Sor Angelita, medita como sigue: “¿Con quién? ¿Con el capellán? ¿Alguno de los estudiantes [...]? Lo que no se atrevía a suponer era que podía ser con José Farinango, el indio ayudante de los cursos de alfabetización, a quien ella misma había contratado.

Con un indio, no. Sería una sospecha pecuaria, inadmisible” (149). Luego, cuando confronta a Sor Angelita lo hace en los siguientes términos: “Debo sospechar algo deshonesto con José [...]. Oh, no por Dios Nuestro Señor, hermana. ¿Tan bajo ha descendido? ¿A tal extremo se ha rebajado? ¡Con un indio!” (149-150). En las tres perspectivas, aun cuando motivadas por sentimientos diferentes, se da énfasis a tres aspectos concretos que conducen al meollo de lo intercultural andino: a) que se trata de una estructura de jerarquías; b) que en dicha estructura los valores ocupan una posición precisa; y c) que “el indio”, cuya humanidad se coloca en entredicho, ocupa la posición inferior.

Según desarrollamos en la primera parte de este estudio, sólo en la abstracción teórica se puede hablar de “cultura” como de un algo hecho. Sobre todo en nuestro momento actual, hablar de cultura implica hablar de un corte en el tiempo y en el espacio de un proceso intercultural. Que ambos términos coincidan, no significa que sean sinónimos. Con cultural queremos decir vivido. Con intercultural implicamos relaciones. En el mundo andino hablamos, pues, de unas relaciones de opresión vividas, tanto por aquellos que las viven como opresores como por los que las sienten como oprimidos. En *Porqué se fueron las garzas*, se desarrolla primordialmente el operar subconsciente de la opresión al ser ésta proyectada por los mismos oprimidos. En la novela se considera que “los blancos devaluados a mestizos y abaratillados no podían disimular la amargura” (246). Pero es de nuevo a través de una reflexión de Andrés Tupatauchi, que el autor nos muestra con profundidad la problemática realidad intercultural: “Yo creo que he hecho valer el quichua, con el ejemplo, hablando un quichua orgulloso. Pero viene un runatural [término despectivo] y me habla en quichua y me siento mal, faltado al respeto, porque me parece que no reconoce en mí la distancia que he logrado poner entre el indio que me habla y el hombre que he llegado a ser. Viene un mestizo y me habla en quichua y me esfuerzo porque en mi cara me está tratando de indio. Entonces en qué quedamos. Yo mismo a veces utilizo el quichua para joder a los mestizos que tirando más a indios que a blancos quieren estar sobre nosotros los naturales, por enzapatados y porque se cortaron el guango en buen tiempo” (289). Esta cita es tanto más poderosa por formularse en los términos afirmativos de una toma de conciencia, pero precisamente por ello lo que resalta es aquello que todavía falta: un centro liberador, que independice el ineludible proceso intercultural de una estructura de valores que jerarquizan lo cultural propio en una posición subordinada imposible de superar. Y lo problemático no sólo reside en el acto de rebajar al “blanco” llamándole “mestizo”, sino, ante todo, por ese igualar la liberación, el sentirse superior, a un distanciarse del “ser indio”. Esa expresión del “hombre que he llegado a ser” definida como un dejar de ser “indio”, polariza los conceptos de indio y hombre como puntos opuestos en un desarrollo cultural, en el cual la “humanidad” se alcanza en la medida en que se deja de ser “indio”; o sea, se trata de una cultura cuya esencialidad es una estructura intercultural fuertemente jerarquizada. Consideremos brevemente tres situaciones particulares: la del indio, la del mestizo, la de la mujer.

A) Lo indio como infrahumano

La producción literaria de cinco siglos de indigenismo ha convertido en lugares comunes experiencias vitales todavía hoy vigentes. Se hace por ello difícil trascender la expresión estereotipada para ver en ella la dimensión existencial. La novela de Jácome que usamos como ejemplo, no contextualiza preocupaciones de reivindicación social, y precisamente por ello su discurso es más sutil. La opresión se juzga ahora por los efectos en el pueblo: “Eran desperdicios de cinco siglos de hambre. Vivían tan sólo por la parte animal, porque todavía mascaban” (58). La opresión, la falta de esperanza, una dieta mísera y una jornada de trabajo que no deja lugar para la educación o para el descanso, acarrear una fuerza embrutecedora para los habitantes de ascendencia precolombina y cultiva a la vez una percepción de superioridad en los que se consideran blancos. De ahí la degradación infrahumana con que unos tratan al indio, “seres de alma primitiva” (96), que “nacieron para eso, para trabajar para sus amos” (78). Incluso cuando al separar el individuo del grupo se tiene que reconocer su “humanidad”, no se llega a superar la percepción, ni evitar el rebajamiento por asociación: “si bien indio, hombre de alma noble” (136). En *Porqué se fueron las*

garzas se exterioriza la fuerza de la jerarquía intercultural establecida, al hacer que la toma de conciencia no llegue a superar dicha jerarquía. Se libera el ser humano como individuo, pero se mantiene el lastre de la estructura intercultural: “En esas noches, en esos libros, en esos campos, me dolía más que nunca haber nacido indio, ser lo que era, un pobre runa, y sin embargo, sentir lo que sentía” (37). En realidad, lo que Jácome problematiza en su novela, es el concepto de cultura que impone una estructura intercultural que consolida “la desgracia de haber nacido indio” (98).

Las consecuencias de esta actitud poseen una manifestación externa global, semejante a la de las minorías discriminadas en cualquier otra parte. Así por ejemplo, el hecho de que un “indio” se mude a un barrio de “blancos”, se interpreta como que “ha caído encima una desgracia” (246), “nos malió el barrio,” dicen y “casi al reventar, los blancos marifruncidos terminaban vendiendo las casas devaluadas y exiliándose en la capital. Vamos a morir en tierra civilizada” (147). Pero la dimensión más profunda de la estructura intercultural es aquella que niega y concede humanidad. Aunque más adelante nos detendremos de nuevo en las implicaciones, examinemos ahora una situación puntual: la barrera que se interpone en el amor cuando a ambos seres se les asigna diferentes grados de humanidad. Los protagonistas forman “una pareja desigual” (13); y esta desigualdad en un caso puede elevar a la persona: “Las gentes que me conocen dicen que ya me estoy haciendo a ella, que ya me estoy civilizando” (13). En el otro se percibe como deshonra: “Que la gente comentara que un indio se había atrevido a poner sus ojos nomás sobre ella, le habría manchado para toda la vida” (37). El mismo lenguaje metafórico, en la novela y en el habla del pueblo, destaca con claridad meridiana la dimensión opresiva de esta gradación intercultural: el “indio” se ve como “sarapanga [tallo seco de maíz], queriendo coger una estrella” (33), como “perro enamorado de la luna” (37), y su amor es “la congoja de las orugas enamoradas de una nube” (134).

B) Lo mestizo como devaluación

Una de las contradicciones más fuertes presentes en la cultura andina es la del mestizaje. En su dimensión étnica la población es esencialmente mestiza; el mestizaje cultural, que aquí denominamos relaciones interculturales, es igualmente la nota distintiva. Y, sin embargo, el término de mestizo, fuera de los círculos académicos, implica degradación. Porqué se fueron las garzas contextualiza y acentúa esta realidad; se habla de “los blancos devaluados a mestizos” (246), de “¡mestizos, media-sangres, con pecado concebidos! Hechuras de viracochas en huracán” (185). El concepto de mestizo en esta novela de Jácome, se aleja, en efecto, de la proyección positiva de las fabricaciones teóricas. En Porqué se fueron las garzas, es siempre un concepto negativo. Por una parte implica una devaluación de lo “blanco”, por otra parte es producto de la violación y símbolo de la opresión: “Mestizo negando a mama, renegando de mama. Mestizo apegado a taita por viracocha, pero taita viracocha, negándole, asquiándole. De ese despacho, el mestizo odia al indio. Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán. Ridículo en poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados” (185). Posición, en definitiva, tan negativa y en cierto modo paralela a la de la pérdida de la memoria histórica que le atribuye el neindigenismo de Guillermo Bonfil, cuando afirma que “los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados” (42); es decir, de aquellas “comunidades indias que ya no saben que son indias” (80).

C) La mujer blanca como símbolo de una gradación intercultural

En Porqué se fueron las garzas se problematiza el discurso machista sin llegar a superarlo. Precisamente por ello adquiere mayor relevancia simbólica la pareja extrema de Karen y Andrés Tupatauchi. Karen, blanca y gringa, se convierte en un trofeo, que una vez “logrado” se exhibe como signo de preeminencia. Pero más que las relaciones entre los sexos, nos interesa aquí ahora la realidad de los dos polos —”lo indio” y “lo blanco-gringo”— y las distintas gradaciones entre ambos.

Las primeras relaciones se recuerdan como “increíbles aventuras con gringas,” ante las cuales el protagonista se “sentía apocado,” pues “nunca ni por mal pensamiento, me pude haber imaginado dormirle a una gringa ni siquiera en mis sueños más alocados” (11). Ante ese “ser superior” su comportamiento era pasivo: “Yo al principio era tan sólo susto y asustado dejaba que hicieran conmigo [...] Cómo imaginar que yo iba a atreverme a nada con ninguna de ellas porque el tenerlas nomás tan lindas cerca de mí era un sueño” (22). En el discurso de la novela se da énfasis a que la gradación cultural erige entre ambos una barrera que se percibe como infranqueable: “Me daba vergüenza poner mis manos de chocoto en la lanita cardada de su cuerpo. Y como creía a ratos que soñaba, no quería tocarle por miedo de que se me desvanezca” (12). Por ello se le hace “muy difícil tratarla de tú, y en medio de los gozos hasta le había oído decirle sumercé” (296). Se trata, en fin, en el lenguaje metafórico de la novela, de la “oruga enamorada de una nube” (134). En la novela se desarrolla morosamente el arraigo profundo de esta estructura intercultural que se interpone incluso en la intimidad del matrimonio. En la novela se narra cómo, en la ducha con Karen, Andrés la abrazaba “por detrás nomás porque siempre me avergonzaba de la diferencia que reflejaba el espejo, aunque ella me ha dicho muchas veces, dándose cuenta de mis acholos, que le gusto así, dark, que ella quisiera un hijo mío, con mi color” (12). Pero incluso en esta liberación que proponen las palabras de Karen, se hace uso de un adjetivo, “dark”, que cae fuera del ámbito cultural del protagonista, que no posee valor emotivo dentro del contexto del español.

La actitud individual queda reforzada en la novela al proyectarse como parte de un discurso cultural compartido. La primera reacción del pueblo es de incredulidad por la “pareja tan desigual”, por ver a un “guangudo [indio con cabellera trenzada] con mamaniña,” y la relación se establece en clave de una gradación intercultural: “Adió el pendejo con gringa y uno ni siquiera con una hecha en casa, carajo” (13). La estructura de los valores queda así establecida: gringa > blanca > mujer del país > indio. Incluso el título de doctor ocupa un lugar secundario; las reflexiones giran en torno a “¿qué dirán, qué harán al verme llegar casado no con blanca nomás sino con gringa?” (32). El mismo “trofeo” de la gringa va a servir para vengar viejos agravios con la población blanca del pueblo, a quienes se imagina ahora “muertos de iras viéndome casado con gringa,” sobre todo porque ellos no habían “logrado casarse con gringa” (32). En este sentido me parece un acierto el uso del verbo “lograr”, que Jácome usa repetidas veces de modo explícito (32, 59, 68, 299) para fortalecer la fuerza de los valores interculturales en juego. Junto a la idea de que “nos viene a munachir [provocar envidia ostentando lo que se tiene] la gringa el pendejo” (41), convive también en el pueblo la elevación por asociación. Ahora está casado “con mama-niña-señora,” “con gringa carita de mama-virgen” (44), y por ello se está “civilizando” (13). Más aún, el trofeo de la gringa se ve como prueba de méritos superiores: “Algo de bueno ha de tener que se ha casado con gringa” (165).

3.3. El referente “cultural” y el referente antrópico

Entre las muchas controvertidas afirmaciones de Guillermo Bonfil en su obra *México profundo*, hay una que puede servirnos para problematizar el concepto de “cultura” y asumirlo en un discurso antrópico. Bonfil afirma que “mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose recíprocamente” (101). He seleccionado la cita de Bonfil por dos razones precisas: a) supone una afirmación radical y b) hace referencia al caso concreto mexicano. Lo considero radical por pretender la existencia monolítica en México de dos civilizaciones primarias inalterables. Es también radical su afirmación de que no existe una cultura mexicana. El desarrollo de su discurso no parece convencer fuera de una posible dimensión teórica. Tanto el estudioso del desarrollo de la “cultura” mexicana, como el visitante ocasional de México, reconoce de inmediato una serie de manifestaciones peculiares que se asocian con un espacio y un tiempo mexicano: expresiones artísticas, lingüísticas, político-sociales, etc. Por otra parte, fuera de un folklorismo

superficial, no ve que en el México de hoy coexistan las culturas precolombinas, ni confunde el uso económico-social de la técnica, con el modo de vivirla, por ejemplo, en Estados Unidos. Lo que sucede es precisamente lo opuesto. El primer acercamiento a México identifica la existencia de fuertes manifestaciones culturales que propiamente se reconocen como mexicanas. Una mayor profundidad en lo que al principio se identifica como “lo mexicano,” descubre igualmente que una parte esencial de eso que se consideró como cultura mexicana incluye una gama de fuerte contraste cultural entre sus extremos. Estas gradaciones culturales son las que podemos denominar procesos interculturales, pues sólo en la abstracción teórica se puede hablar de “comunidades indias que no saben que son indias” (Bonfil 80). Bonfil ha eliminado, en efecto, el referente humano en su discurso cultural.

Desde otro nivel, pero haciendo uso de un concepto de cultura similar al de Bonfil, Raimon Panikkar nos afirma que “no hay universales culturales, esto es, contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos. La llamada naturaleza humana es una abstracción” (1996:25). La mirada de pena, de terror, o de alegría de un campesino chino, la siente —es decir, la comprende— el mexicano, el estadounidense o el italiano, con la misma intensidad: la naturaleza humana no es una abstracción nada más que en las construcciones artificiosas académicas.

Tanto en el discurso de Bonfil como en el de Panikkar, enclavados todavía en la modernidad, cosifican el concepto de cultura para luego proceder racionalmente a hacerlo objeto de su estudio. Mi propuesta pretende instalar el concepto de cultura dentro de un discurso antrópico; es decir, dentro de un proceso dinámico que reconoce la ineludible historicidad de las transformaciones culturales. El discurso antrópico propone igualmente regresar al referente humano como punto de partida insoslayable en la articulación de una filosofía intercultural. Sólo así se empieza a revelar la riqueza que supone el considerar la cultura como transformación. En este sentido no podríamos hablar de culturas mesoamericanas que perviven (Bonfil), ni del genocidio de culturas cuando éstas desaparecen (Bonfil, Panikkar). Pero regresemos de nuevo al discurso literario de Jácome en *Porqué se fueron las garzas*.

A) El cambio como dejar de ser

En la realidad vivida del proceso intercultural fuertemente jerarquizado que proyecta la novela de Jácome, se problematiza la dimensión existencial de la transformación misma, sin llegar a cuestionar el concepto de cultura que la posibilita. Los grupos culturales —indios y blancos— aparecen como núcleos monolíticos, por lo que toda desviación implica un dejar de ser. El protagonista de la novela, por sus viajes y estudios, entra en esa zona del “no-ser” (“que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco,” 43). Por ello la dicotomía de “indio por fuera, blanco por dentro” (43). En la novela, pues, no se supera esta problemática, aun cuando se problematicen sus consecuencias: la estabilidad se encuentra perteneciendo a uno u otro grupo: “Firmaba el telegrama el coronel Moroshz, quien estratégicamente camuflaba así su apellido Morocho, en un desesperado intento de desindianizarse” (106). Incluso el progreso económico, que aquí se simboliza con una lenta urbanización, implica dejar de ser: “Los de Quinchibuela ya no son naturales. Como blancos viven en casas de alto. Como blancos manejan carros de blancos. Guarangueros [adinerados], escueleros, futres nomás andan” (213). Lo indio (vivir en una choza, ser pobre e ignorante) y lo blanco (vivir en casa, tener dinero, estudios y un andar con orgullo) como conceptos culturales fijados desde siempre, inmóviles. Esta prisión cultural condiciona igualmente el comportamiento individual: bien en el sentido de “dejar de ser” del coronel Moroshz, o bien en el conflicto existencial de no pertenecer más, que confronta el protagonista Andrés Tupatauchi: “Ya no sentía que la tierra tuviera esa fuerza de imán que hacía que los otros se pegaran a ella como fierros viejos” (216). Tupatauchi se siente, por ello mismo, “un natural desnaturalizado” (216).

En el debate actual mexicano, Bonfil ha fijado igualmente el concepto de cultura, afincándose en ciertas permanencias y rechazando completamente su posibilidad dinámica. Bonfil, al igual que en la novela de Jácome, asociará ciertas consecuencias socioeconómicas con esencialidades culturales. Por ello cree que “muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida, de una comunidad campesina ‘mestiza’ tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social” (42). En Bonfil, la prisión teórica es tan fuerte como la prisión intercultural. Por eso nos habla, como mencionamos ya, de “comunidades indias que ya no saben que son indias” (80), y de que todo lo que no es indio son “espacios ocupados por la cultura impuesta” (201). El referente humano desaparece en el discurso de Bonfil. Los seres humanos son apenas piezas que se manejan en función de un discurso ideológico que, bajo la máscara de la reivindicación de las culturas oprimidas, termina por promover y encerrar la diferencia en espacios autónomos que pueden llegar a perpetuar el status quo de unos esquemas interculturales de opresión.

La realidad dinámica de la cultura, su constante transformación, bien por fuerzas internas en siglos pasados, o por una ineludible acción intercultural hoy día, queda así aparentemente oculta, al negarse su existencia. Se observan, eso sí, los efectos de la jerarquía de valores interculturales en el pueblo: “Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados” (Bonfil 72); “se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, lo ocultan y niegan que lo hablen” (Bonfil 46). Bonfil juzga estos procesos como desarraigo, como intentos de “desindianizarse.” Sólo mediante un concepto dinámico de cultura, que acepte la realidad antrópica que implica definirse en la transformación, se podrá iniciar la problematización de estos fenómenos productos de esquemas opresivos. Sólo así se podrán establecer relaciones fecundas entre la realidad de desapego al idioma del habitante mexicano de ascendencia precolombina y la adhesión a su idioma que lleva al catalán, por ejemplo, a afirmarlo como idioma materno incluso en casos en que no lo es.

B) Un círculo de opresión

Una de las repercusiones del concepto monolítico de cultura que destaca de la lectura de la novela de Jácome, es la fuerza con que se preserva el círculo oprimido/opresor, que denunciaba ya Paulo Freire en la década de los sesenta y que constituye la piedra angular en la formación del hombre nuevo que busca el pensamiento de la liberación. Porqué se fueron las garzas problematiza, es cierto, que lo intercultural se presente como una jerarquía de valores, pero la obra misma queda atrapada en el tradicional discurso opresor: “lo indio” y “lo blanco” son conceptos prefijados, inmóviles, que no admiten transformación. Por supuesto que en la novela no aparece ni lo uno ni lo otro. Se recrea únicamente la frondosidad intercultural, pero sin que ésta sea reconocida como cultura de un pueblo en un momento y espacio concretos. Al contrario, se ve como situación anómala, como desviación, distorsión, perversión, en fin, de unos valores culturales: como un dejar de ser. Para unos, “los blancos”, se trata de una pretensión inaudita que les devalúa a ellos mismos, para los otros, “los indios”, supone un intento de adquirir “valores superiores,” de liberarse de la opresión imitando a los opresores, convirtiéndose en opresores.

La novela muestra cierta toma de conciencia al juzgar el proceso histórico, y observa que “el español colonial está lejos, más lejos el viracocha conquistador. Pero uno y otro tienen en el mestizo republicano su continuador infame” (174), pero luego no llega a superar la estratificación cultural. Únicamente va a constatar una realidad donde lo intercultural se impone como degradación. De este modo, el matrimonio de Andrés Tupatauchi con la gringa Karen, representa para el “indio” una

superación, que lo coloca por encima de los “blancos” de su ciudad natal. Pero, para pertenecer de hecho a esa “clase superior,” necesita también que su “blanca-gringa” proyecte una dimensión opresora: “Sobre todo —pensaba—, así me sacaré el clavo que desde hace tiempos llevo hundido en el alma, me desquitaré de la humillación que sufrí en el cuarto año de colegio, cuando me enamoré de una compañera blanca” (33). Esta es también la inferencia del pueblo que valúa el título de doctor de Tupatauchi en la medida en que sirve para oprimir a los anteriores opresores: “Un doctor rector endígena, sentado en sillón, mandando a mishos [término despectivo para asignar a los blancos], moltando a mishos, jodiendo a mishos” (43). La situación es semejante desde la perspectiva “cultural” blanca:

—Pero dicen que los profesores y empleados del colegio están que no se aguantan.

—Vaya usted a tener como superior a un rosca, a ser mandado por un indio, compadre.

—No solo por eso, sino que les trata como a perros, que les despotiza, que les desautoriza delante de los longos de los alumnos. (47)

En realidad, esta es una nota característica en *Porqué se fueron las garzas*: liberarse es emular las acciones del opresor. Mila, la hermana del protagonista, también se casa “por desquitarse. Por vengarse” (311). Así también Efraín, joven indio, hijo natural del “patrón de la hacienda el que le clavó el guagua [violó a su madre]” (89), y que ahora viola mentalmente a las gringas: “Solo él sabía porqué hacía lo que hacía con las gringas. Yo no por vicio ni picardía. Yo no por paga. Por eso escogía de entre las gringas, en lo posible, las que más se parecieran a alguna de ellas [las hijas del patrón] [...] y en esos ratos mismos, actuaba con furia, haciendo cuenta que era la carne de alguna de ellas [...] era una manera de desquitarse, de cobrarse una deuda de sangre” (88).

Esta emulación del opresor es, precisamente, la nota constante en la obra. Lo es en el protagonista joven, como lo será luego cuando regrese con el título de doctor. Durante los años de colegio, el adolescente Andrés Tupatauchi nota el desprecio de los blancos hacia su hermana, que él venga en un indio que se aproximó a ella: “En el longo me desquité las iras que me hacían tener los mishos” (124). Una vez adulto, convertido en rector del colegio, los personajes cambian, la situación de opresión persiste: en el camino al colegio, Andrés Tupatauchi recibe un insulto, “entonces en el colegio, Mire chofer déme comprando papel higiénico, A ver inspector Guevara, por qué no me pasa ese informe, Señorita secretaria, está usted multada por atrasarse” (79). Incluso las acciones de justicia social, el juicio para la expropiación de ciertos terrenos, “sería una especie de desquite. Una manera de vengar a tantas víctimas” (171). Al nivel social persisten los mismos valores: una gradación intercultural que hace depender la liberación en el grado de opresión que se puede llegar a ejercer en los demás. La formación de una cooperativa y la compra de una fábrica, por ejemplo, se convierte en símbolo de poder cuando se usa como opresión de los blancos: los indios “de dueños de la fábrica, no dezque están pes mandando sacando a los obreros blancos ¿Y qué pretextando pes? Porque quieren tener solo runas como obreros” (243).

C) El referente antrópico

En su problematización de la sociedad ecuatoriana de los ochenta, *Porqué se fueron las garzas* contextualiza también otros aspectos que en la novela pasan desapercibidos. Junto al mundo personal del protagonista, Andrés Tupatauchi, que no logra asumir su propia transformación, hay otra serie de breves incidencias que constituyen prueba explícita de la dimensión antrópica de toda cultura. Desde la modernidad, como señalamos en la primera parte de este estudio, se quiere definir la “cultura” como un algo hecho, algo que se puede olvidar (Bonfil), o que se puede perder (Panikkar). La cultura, en cuanto las creencias, los paradigmas, que caracterizan a un pueblo en un corte en el tiempo y en el espacio, es, en efecto, algo externo al individuo, aunque lo sea únicamente en cuanto es vivido por el grupo. Pero precisamente, porque la cultura depende del pueblo que la vive, según cambian las formas de vivirla del pueblo, cambia igualmente la cultura. Si definimos,

por ejemplo, el idioma materno como aquel idioma con el que sentimos, ningún individuo “pierde” su idioma materno. ¿Perdió el español su idioma cuando del latín pasó al castellano? Como individuo, una de las características más positivas de mi personalidad es la de que fui adolescente; así, en pasado, pues una muestra de mi vitalidad es que continué haciéndome. El cambio, pues, es la nota que define a toda cultura. Incluso en aquellos casos extremos hipotéticos de una cultura inmóvil, la transformación consiste en estos casos en el paso de la vivencia pujante que dio lugar a su forma cultural, a una vivencia pasiva que acepta lo creado por otros (aun cuando éstos sean sus antepasados).

Del mismo modo, las formas sociales que encuentra Andrés Tupatauchi a su regreso, ya no son las mismas. Los jóvenes no representan una nueva generación por la diferencia en edad, sino por sus vivencias culturales, por ser agentes de esa constante transformación de la cultura: por lo que la cultura dejó de ser y por lo que posee ahora de inédito. Ante esta realidad, en la novela de Jácome, el protagonista encuentra que “los jóvenes eran una nueva versión de naturales. Se los veía desenvueltos, sin chispa de apocamiento [...]. Unos cuantos muchachos, ellas y ellos, una vez bachilleres habían ingresado resueltamente en la universidad [...]. Otros integraban conjuntos de danzas del folclor indio, y en sus presentaciones, llenas de colorido y alegría, recibían los aplausos de los públicos nacionales” (40-41). Se trata de una transformación que se puede cuantificar: “Los indios de Quinchibuela eran ya leídos y por leídos habían suprimido de su lengua eso de ‘amito’ y ‘patrón’ y trataban a los blancos de señor y señora, de igual a igual” (42). Pero quizás la transformación más significativa sea aquella que se había operado en los niños. Pensando en sus años en el colegio, Andrés Tupatauchi “se quedó mirando a los alumnos indígenas, hombres y mujeres. Unos jugaban, ellas conversaban algo chistoso porque reían a gusto. Qué distinto al recreo de mis años de escuela, cuando nosotros, los pocos longos que habíamos sido aceptados en la escuela de blancos, nos quedábamos en manada, en un solo temblor, espionando tan sólo desde un rincón el contento de los niños blancos” (96-97). Estos niños habían iniciado lo que Bonfil califica de “desindianización”, y que desde una toma de conciencia de la jerarquía de valores de su estructura intercultural, podemos con más propiedad decir que habían recuperado su dignidad humana, y con ello también una conciencia más clara de su identidad india. Lo que antes, incluso los que se atrevían a soñarlo, lo consideraban inalcanzable, se convierte ahora en objetivos naturales: “Los jóvenes indios de Quinchibuela, los estudiantes sobre todo, se sentían orgullosos del doctor Andrés Tupatauchi. Él había demostrado algo que no sabían precisar, pero que les hacía sentirse bien en su condición de indios. Les había puesto muestra, se había convertido en ejemplo, lucía bien el guango, vestía con dignidad el poncho” (43-44). De ahí la respuesta de los jóvenes: “Nosotros tan hemos de estudiar para doctor” (44). La educación se ve como toma de conciencia y la superación como “nos sentimos orgullosos de ser indios” (102).

Vista la cultura desde la perspectiva de un discurso antrópico, es decir, como proceso dinámico en constante transformación, no se puede ya hablar de culturas que se olvidan, ni de culturas que se pierden. Sólo de formas culturales que fueron en un momento y un lugar determinado. Una vez reconocida la antropocidad del discurso civilizatorio en las relaciones interculturales, se hace posible puntualizar con más precisión un campo prioritario para la filosofía intercultural: la problematización de los esquemas de opresión presentes en las relaciones interculturales. Y precisamente en este ejercicio reside la dimensión ética que puede aportar una hermenéutica que se origine en un reconocimiento de la ineludible antropocidad del discurso humano.

Obras citadas

Bolívar, Simón. Escritos políticos. Madrid: Alianza Editorial, 1975

Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo. Una civilización negada. México: SEP, 1987.

- Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, Costa Rica: Editorial Dei, 1994.
- Galeana, Patricia. "Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México." *Cuadernos Americanos* 56 (1996): 151-154.
- García Ramírez, Sergio. "Los derechos de los indígenas." *Cuadernos Americanos* 56 (1996): 155-163.
- Gómez-Martínez, José Luis. "El discurso antrópico: Hacia una hermenéutica del texto literario." *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 22 (1995): 283-313.
- Handelsman, Michael H. "Algunas acotaciones sobre el neoindigenismo de Porqué se fueron las garzas." *Explicación de Textos Literarios* 12.1 (1983-84): 59-66.
- Jácome, Gustavo Alfredo. *Porqué se fueron las garzas*. Barcelona: Seix Barral, 1980.
- León-Portilla, Miguel. "La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas." *Cuadernos Americanos* 56 (1996): 164-183.
- Maiz Vallenilla, Ernesto. *El problema de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1969.
- Mall, Ram A. "Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad." *Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica)* 31, no. 74 (1993): 1-9.
- Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1993.
- "Filosofía y cultura: Una relación problemática." *Kulturen der Philosophie*. Edición de Raúl Fornet-Betancourt (Aachen: Verlag der Augustinus, 1996). Pp. 15-41.
- Toynbee, Arnold J. *A Study of History*. Vol. I. London: Oxford University Press, 1934.
- Zea, Leopoldo. "Autopercepción intelectual". *Anthropos* 85 (1988): 11-24.
- "El problema indígena." *Cuadernos Americanos* 56 (1996): 228-243.
- * Publicado originalmente en *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, 9.4

15. Temporalidad y atemporalidad: tres poemas mayas

Temporalidad y atemporalidad: tres poemas mayas

Edición y comentario de José Vila Selma

Se publican aquí tres poemas, recogidos por tradición oral, en donde podemos advertir los elementos axiales de la mentalidad mayence.

En el primero de los poemas, los elementos son aquellos que en las culturas preurbanas, según Redfield, contribuyen a centrar la vida del hombre en un cosmos que le iba siendo dado; de ahí que

el poema haga alusión a lo que le es imprescindible al hombre para construir un humanismo o una forma de vida comunitaria: un sentido del espacio cósmico que se proyecta en torno a un árbol, un alimento, un ave o ambiente o sistema ecológico dado, y su propio cuerpo.

Se trata de un poema determinante de los cuatro puntos cardinales, proyectados sobre una superficie de tierra, por medio de piedras, cuyos colores aludidos van a ser como los significados ocultos de todo el cosmos, en sus extremos. No siempre se encuentran los mismos colores en todas las formas culturales amerindias, pero sí es verdad que siempre a cada punto cardinal corresponde una coloración que está en consonancia con la observación visual del cielo en el momento en que se observa la curva recorrida por el sol, siempre testimonio epifánico de la divinidad única y máxima. Observamos al tiempo que junto a la piedra “angular” que señala los límites del cosmos, se enumeran un árbol, un alimento, un ave, un alimento y un miembro del cuerpo humano, camote o pierna o pantorrilla. Que sea precisamente este miembro el que se enumera, tiene vinculación con la fábula del Popol Vuh, según la cual una de las divinidades menores pierde una pierna. Por otra parte, y siguiendo el método de Duzémil, podría indicarse que la pierna es el miembro que se asienta en la tierra y que da firmeza al estar del hombre en el mundo; en cierto modo esta alusión a la pierna humana tendría correspondencia con el “palo” que cada fundador de ciudades fijaba en el suelo como centro alrededor del cual debía construirse la ciudad. En suma, es una traslación al cuerpo humano y a uno de sus miembros, a aquel que da sensación de mayor firmeza, del arquetipo del axis mundi de significado universal y no sólo amerindia, sino en todas las culturas.

El segundo de los poemas no sólo es una alusión al calendario maya, cuyo estudio no es de este lugar, sino que se hace en ésta alusión a fechas concretas, y no sin un cierto ambiente profético, precisamente por dada esa intencionalidad de proclamar lo que ha de suceder, la matemática calendárica se hace depósito de la angustia humana, y esa angustia es el mejor testimonio de que el pueblo maya no carecía de sentido histórico, puesto que sabía esperar y creía en la venida de unos acontecimientos concretos. Si bien a mí me parece que lo importante de este texto es que ese devenir al que hace alusión el poema está integrado por voluntad de los mayas, dentro del ciclo, o de los ciclos, de vida de la Naturaleza toda: una guerra entre dioses-día escriben la gesta del cosmos y de la Historia. Esta es la primera vez que en los testimonios sobre la mentalidad indígena encuentro tan estrechamente relacionados cosmos e Historia.

Y me pregunto en qué otra cultura primitiva se ha logrado esta asunción de cosmicidad e historicidad, se encuentra esta identificación indudable, incontestable.

En el tercero de estos poemas leemos en su quinto verso:

Sucedió que nació el mes...

...luego el tiempo tiene un origen que procede del cálculo, pero una vez “calculado”, engendrado, comienza a participar en el ritmo total del cosmos, lo que puede decirse, por derivación, de toda acción humana o de todo fruto del pensamiento del hombre.

1

La sagrada piedra roja, su piedra,
el ser rojo oculto en la tierra,
la ceiba roja primigenia,
atributo principal del oriente,
el árbol rojo del monte,
su árbol,

sus frijoles rojos,
sus frijoles,
sus aves rojas de cresta amarilla,
el rojo maíz tostado.

La sagrada piedra blanca, su piedra,
la piedra del norte,
la ceiba blanca primigenia,
su atributo principal,
el ser blanco oculto en la tierra,
las aves blancas,
los frijoles blancos,
el maíz blanco, su maíz.

La sagrada piedra negra, su piedra,
la piedra del poniente,
la ceiba negra primigenia,
su principal atributo,
el maíz negro, su maíz.
El camote negro, su camote,
las aves negras, sus aves,
su casa, la noche oscura,
el frijol negro, su frijol.

La sagrada piedra amarilla, su piedra,
la ceiba amarilla primigenia,
su atributo principal,
el árbol amarillo del monte, su árbol,
su camote amarillo,
as aves amarillas, sus aves.
El frijol amarillío, su frijol.

2

(Un katún corresponde a un año maya o a una cantidad unitaria de calendario maya.)

En el Il-Ahau
es cuando salió Ah mucen cab
a poner vendas en los ojos
de Oxlahun ti ku,
Trece-deidad...
Con las vendas de su rostro
terminó el amanecer para ellos
y no supieron ya lo que vendría.
Cuando fue apresado
Oxlahun ti ku,
Trece-deidad,
por obra de Bolón ti ku,
Nueve-deidad;
entonces será
cuando bajen cuerdas y fuego

y piedra y palo
y sea el golpear con palo y piedra,
cuando sea apresado Oxlahun ti ku,
Trece-deidad.
Entonces será
cuando se le rompa la cabeza
y se le abofetee el rostro,
y sea escupido y cargado a cuestras
y despojado de sus insignias
y cubierto de tizne;
y el quetzal, el pájaro verde yaxum,
sea molido y tomado como alimento,
juntamente con su corazón...
Por obra de Yax bolón dzacab,
Gran-nueve-fecundador.
Este se posesionará
del decimotercero piso del cielo
y hará que se disperse el polvo
que se desprende de las semillas
y la punta de la mazorca desgranada,
el hueso del maíz,
aquí sobre la tierra,
lugar de su corazón,
porque Oxlahun ti ku,
Trece-deidad,
no respeta el corazón del sustento...

Se hundirá el cielo
y se hundirá la tierra también
cuando los extremos del dobléz del katún
se unan...
Se alzarán entonces Cantul ti ku,
Cuatro-deidad;
los cuatro Bacabes, vertedores,
que arrasarán la tierra.

Al terminar el arrasamiento,
se alzarán Chac Imix che,
la ceiba roja primigenia,
columna del cielo,
señal del amanecer del mundo,
árbol del Bacab, vertedor,
en donde se posará Kan xib yuyum,
el ave amarilla.

Se alzarán también
Sac Imix che,
la ceiba blanca al norte,
allí se posará Sac chic,
el ave blanca.
Soporte del cielo,
señal del aniquilamiento

será la ceiba blanca.

Se alzará también Ek Imix che,
la negra ceiba primigenia,
al poniente del país llano.

Señal de aniquilamiento
será la ceiba negra.

Allí se posará Ek tan Picdzoy,
pájaro de pecho negro.

Se alzará también Kan Imix che,
la ceiba amarilla primigenia,
al sur del país llano,
como señal de aniquilamiento.

Allí se posará Kan tan picdzoy,
pájaro de pecho amarillo...

Se alzará también
Yaax Imix che,
la ceiba verde primigenia,
en la región central,
como señal y memoria de aniquilamiento.
Ella es la que sostiene el plato y el vaso,
la estera y el trono de los katunes
que por ella viven.

3

Así explicó el gran sabio,
el primer profeta Napuctun,
primer sacerdote solar, ah kin.

Así es la canción.

Sucedió que nació el mes,
allí donde no había despertado la tierra,
antiguamente.

Y empezó a caminar por sí mismo...

Y se explica que haya nacido
porque sucedió que Oxlahun oc,
el de los trece pies,
emparejó su pie.

Partieron del oriente.

Y se dijo el nombre del día,
allí donde no lo había antiguamente...

Así nació el mes
y nació el nombre del día
y nacieron el cielo y la tierra,
la escalera del agua,
la tierra, las piedras y los árboles,
nacieron el mar y la tierra.

El 1-Chuen sacó de sí mismo su divinidad,
él hizo el cielo y la tierra.
El 2-Eb hizo la primera escalera
y bajó su divinidad en medio del cielo,
en medio del agua,
donde no había tierra,
ni piedra, ni árbol.
El 3-Ben hizo todas las cosas,
la muchedumbre de las cosas,
las realidades de los cielos,
del mar y de la tierra.
El 4-Ix sucedió que se encontraron,
inclinándose, el cielo y la tierra.
El 5-Men sucedió que todo trabajó.
El 6-Cib sucedió
que se hizo la primera luz,
donde no había sol ni luna.
El 7-Caban nació por primera vez la tierra,
donde no había nada
para nosotros antiguamente.
El 8-Edznab asentó su mano y su pie
que clavó sobre la tierra.
El 9-Cauac ensayó por primera vez
los mundos inferiores.
El 10-Ahau sucedió que los hombres malos
se fueron a los mundos inferiores...
El 11-Imix sucedió que modeló piedra y árbol,
lo hizo así dentro del sol.
El 12-Ik sucedió que nació el viento
y así se originó su nombre,
viento, espíritu,
porque no había muerte dentro de él.
En el 13-Akbal sucedió que tomó agua,
humedeció la tierra
y modeló el cuerpo del hombre...

Así nació el mes
y sucedió que despertó la tierra,
aparecieron el cielo y la tierra
y los árboles y la piedra...
La lectura de la cuenta de los días,
uno antes que el otro,
empieza por el oriente...

* Publicado en La mentalidad maya, textos literarios, edición de José Vila Selma, Editora Nacional, 1982

16. Sobre indigenismo

Sobre indigenismo

Por Federico González

El investigador que se adentra en el estudio de los símbolos precolombinos por medio del arte de esos pueblos (arquitectura, iconografía) y se compenetra con su historia, usos y costumbres, así como con su pensamiento cosmogónico y metafísico, del cual derivan sus ideas sobre lo social, lo económico, sus instituciones, etc., explícitas en las crónicas de los descubridores y conquistadores, en las de los propios indígenas (códices anteriores y posteriores a la colonia), e igualmente en los relatos de viajeros extranjeros, advierte que puede confirmar su trabajo y aun complementarlo, con los datos de la etnología y la antropología, que desde el siglo pasado ofrecen numerosas perspectivas en coincidencia con los principios de las culturas estudiadas, muchas de las cuales siguen practicando los mismos ritos, mantienen idénticos mitos y símbolos (algunas veces adaptados a circunstancias de tiempo y lugar) y conservan iguales usos y costumbres, y casi la misma lengua que sus antepasados precolombinos. Se trata, pues, de culturas que se mantienen vivas, que guardan en alguna –y diferente– medida las antiguas concepciones tradicionales, su cosmovisión, y determinadas prácticas espirituales, religiosas y mágicas, vinculadas con el conocimiento de otras realidades en el orden creacional y metafísico que aquéllas que suelen procurar la programación condicionante del mundo moderno, y el engaño ilusorio de los sentidos, como únicas garantías, materiales, positivas y concretas de percibir una supuesta "realidad". Lógicamente el interés del investigador al conocer estos hechos es inmediato y al profundizar en esas culturas con los elementos que le brindaron otros colegas que han pasado años de trabajo in situ enriquece su labor, a la vez que se va interesando en esas comunidades, a las que ve como depósitos de una Tradición Original, como fragmentos de culturas arcaicas en pleno funcionamiento, o sea como posibilidades de desarrollo de la naturaleza humana, aún vigentes para numerosos grupos, las cuales, incluso, se han constituido en algunos casos como alternativas para el atormentado hombre moderno y la horrible vida vacía en espantosos trabajos y ciudades.

De más está decir que quien recibe esta luz y advierte la naturaleza extraordinaria de las culturas de los "contemporáneos primitivos" trata de preservarlas a toda costa, en la medida de sus fuerzas, pues se siente comprometido con el punto de vista de estos hombres y mujeres, que han decidido durante cinco siglos –en el caso de los indoamericanos– mantener su identidad, su lengua, sus mitos, ritos y símbolos, sus valores culturales, aunque hayan tenido que enfrentar durante ese lapso de tiempo la pobreza, la marginación y el desprecio del ignorante hombre occidental contemporáneo gracias al cual, por su falta de inteligencia, sentido de justicia, ferocidad y arrogancia, y sobre todo por su espiritualismo material y los espejismos de su ciencia menesterosa y su idea de un poder de tan corto alcance como destructor, estamos situados los habitantes de todo el mundo en una situación límite, que demográfica y ecológicamente (para nombrar sólo dos factores) es imposible de mantener como hasta ahora lo pretenden los "especialistas" de distintas minucias y la "clase política", pseudónimo actual de sinvergüenzas disfrazados, elementos verdaderamente peligrosos de la disolución final, que lejos de verse como una catástrofe, debería significar el fin de la enfermedad, el dolor y la mentira, y la posibilidad de un orden nuevo y de una vida digna de llamarse de esa manera, posibilidades que los indígenas saben que no son de este mundo, pero que sí pueden obtenerse en este mundo, constituyendo ellas garantías y gérmenes vitales para cualquier tipo de vida futura.

De hecho, si nuestro investigador está interesado en el pasado "arqueológico" de estas culturas, por decirlo de alguna manera, ¿cómo no ha de interesarse por las estructuras y jirones que aún se

mantienen vivos, aunque algunos de ellos estén aparentemente alejados de lo tradicional y cercanos a lo folklórico? ¿Cómo no intentaría proteger estas manifestaciones culturales? ¿Cómo no desearía que se revalorizaran en su exacta dimensión, a la que es ajena la mentalidad contemporánea? ¿Acaso no es extraordinario que se mantenga una cultura arcaica, en medio de la ignorancia y la perversidad del hombre actual que no es capaz de advertir siquiera que su propia velocidad está generando un cataclismo? Aquí llegamos al problema del indio actual, a la vertiginosa pérdida de sentido de sus propias tradiciones para los indígenas, muchos de los cuales las desconocen, así como sus raíces, y se contentan con algún signo superficial que los distingue, y que perderán de aquí a muy poco tiempo sin remedio, a menos que comprendan la naturaleza exacta de su propia Tradición y sus medios como camino o vía para la realización de sus posibilidades individuales y comunitarias; las que siempre comienzan por lo espiritual: lo metafísico y cosmológico.

Se debe señalar que el período cíclico en el que los contemporáneos estamos insertos es universal y toca a cada uno de los seres, fenómenos y cosas que existen en este mundo. La caída, especialmente marcada en Occidente por la escisión provocada por el racionalismo cartesiano, preparada previamente por lo que de más denso tuvo el Renacimiento, al punto de desembocar en un "humanismo", es hoy de una multiplicación vertiginosa y cubre áreas hasta hace un siglo impensadas, como selvas, altas montañas, desiertos y lugares helados, donde toda clase de basura consumista invade los últimos reductos de las culturas "primitivas". Aunque debe manifestarse que los medios de comunicación, especialmente la televisión, son los verdaderos heraldos de la penetración materialista, caracterizada por sus pasiones y violencia, por la ignorancia y exhibición y culto de lo más elemental, como si fuera algo en sí, para colmo verdadero y novedoso; igualmente por creer en la ilusión de lo "real", caracterizado por ser concreto, útil y satisfactorio de acuerdo al programa modélico de la clase pequeño-burguesa, llena de tabúes y prejuicios tan falsos como efímeros, y capaces de cambiar inmediatamente a los opuestos por un golpe de la moda, o simples intereses particulares de cualquier tipo, o grupo.

Esta situación, propalada por el Occidente y que alcanza a todos los pueblos del mundo, sin exclusión de color, clases culturales sociales o económicas, profesiones, oficios, sexos, etc. es el medio "natural" del hombre actual y toca también a la totalidad de sus instituciones, comenzando por sus religiones, cuyas perspectivas, en el mejor de los casos alcanzan lo piadoso y ciertas supuestas "buenas acciones" siempre ligadas a lo exterior, ignorando, o negando por ignorancia y mala fe sus orígenes esotéricos, es decir vaciándolas completamente de sentido al grado de constituirse en pantomimas y burlas de lo espiritual, donde los mitos, los símbolos y los ritos han perdido todo sentido para propios y extraños.

Esta profanización total ha tocado a todos los hombres y mujeres del siglo XX, y sólo se salvan de ella los seres y comunidades que se marginan totalmente (por el simple expediente de no creer de modo alguno en esos supuestos que comprueban experimentalmente como falsos), ya que su descripción del mundo y la realidad participan de la verdad de otros espacios y planos –que están igualmente en este mundo y en el hombre mismo– ligados a lo metafísico, en los cuales acreditan sin ninguna hesitación por su propia evidencia, encarnada en ellos mismos y manifestada en el total de la expresión universal, y por lo tanto comprobable en todo tiempo y lugar, gracias a los signos que permanentemente la revelan.

Se ha de destacar, sin ir más lejos, que estos seres y comunidades a que nos referimos en último lugar constituyen pequeñas minorías dentro de la corriente general, hoy identificada con la ilusión del progreso y la superstición científica. Entre ellas siempre se han destacado las culturas indoamericanas, muchas veces atacadas de frente por falsas ideas acerca de la vida, la felicidad, el confort, y la justicia misma, miradas desde las valoraciones profanas del hombre blanco, el que de una manera verdaderamente imperialista trata de imponer ideologías propias de su "raza", así sean las del consumismo "capitalista", como las del resentimiento "marxista" disfrazado de justicia

social, ambas completamente ajenas a la mentalidad de la tradición amerindia, y sólo esgrimidas para hacer de los indígenas, no hombres dignos pertenecientes a una Tradición, permanentemente ligada a los valores eternos, propios del ser humano y su función como hijo directo de Dios y producto del gesto creacional, sino como meros factores de la producción (al igual que los proletarios industriales), que los hace o ciudadanos de quinta categoría, miserables que pueblan las periferias de las ciudades como autómatas, entre gases tóxicos, con el único auxilio de la televisión como guía de sus pasos, mientras aguardan la posibilidad del auto y la casa propia con los años, a la par que sus hijos son capaces de elevarse hasta obtener un título, hacerse ejecutivos, políticos, o narcotraficantes, o escoger por cualquiera otra de las indefinidas opciones de incorporarse al caos y a la ignorancia general.(1)

En términos generales, diremos que hay distintas "etnias" dentro de cada país moderno: bastantes de esas etnias se encuentran fragmentadas y aun polarizadas entre sí, a tal punto que, en realidad, la pertenencia a tal o cual grupo la da en última instancia el municipio en el que vive el indígena, y las autoridades civiles —en la mayoría de los casos también religiosas— que lo rigen son las encargadas de velar por los asuntos internos de la comunidad, a la par que sirven de puente con el "exterior", o sea, con los engranajes del gobierno nacional.

Estas comunidades suelen dividirse en Latinoamérica en dos grandes grupos: a) los tradicionales y b) los progresistas. Los primeros a su vez se subdividen en dos grupos; en el primero se encuentran los hombres de conocimiento, chamanes y personas que verdaderamente conocen su Tradición, viven en ella y la practican cotidianamente como forma de vida, y en el segundo, los que bien podrían ser llamados tradicionalistas, pues sin conocer a fondo los misterios últimos de su cosmovisión, sin embargo participan en distintos grados de ella, de lo cual se sienten orgullosos, así como de sus costumbres y su riquísimo acervo cultural (entre ello de su lengua) que respetan y gozan.

En cuanto a los "progresistas", se les puede dividir a su vez en tres grupos: 1) los "evangélicos", que han tenido mucho éxito en su prédica estos últimos años debido fundamentalmente a su condena del alcohol, problema que padecen los indígenas, pues la misma sustancia que utilizan en sus ceremonias y ritos, ha transformado a algunos en alcohólicos consuetudinarios con problemas sociales. 2) los catequistas, grupos juveniles de activistas católicos que ponen énfasis en su trato igualitario con los indios y se ocupan de ciertas obras deportivas y sociales, descuidando completamente la vida espiritual, de la que participan a su modo las etnias desde hace cinco siglos, poniendo sólo énfasis en las necesidades materiales de los autóctonos a los que ve como indigentes, ya que su abandono, desde el punto de vista de la sociedad de consumo, es grande. Hoy en día, siguiendo órdenes papales, se empeñan en una "teología" de la "justicia social" que éste acaba de oficializar (pidiendo perdón a los indígenas por los pecados cometidos) destinada a erradicar la "teología de la liberación", pero que parte de los mismos supuestos materiales de ella. Agregaremos que en muchos templos los mismos indígenas han tenido que salir en defensa de ceremonias y ritos y fiestas netamente católicas que los progresistas han pretendido eliminar. 3) en tercer lugar están los "marxistas", en muchos casos apoyados por el grupo que acabamos de describir, interesados sólo en la política (en sus intereses políticos), y apoyados por la demagogia de los partidos existentes. Para esta gente el indio es sólo un pobre diablo hambreado e ignorante que no tiene la menor idea de nada, un "objeto" que una vez detectado es fácil de manipular. Demás está decir lo que piensa un auténtico chamán indoamericano sobre estos "progresistas", salvo que los considera los enemigos más grandes, demonios capaces de dar la última puñalada a estos pueblos, al quitarles de manera directa (o indirecta) su Tradición y convertirlos definitivamente en masa, es decir en nada; situación en la que los indígenas serán los únicos perjudicados, y que anuncia los días de la muerte de su cultura, y por lo tanto de su identidad, en aras de una "civilización" que está abocándonos a todos a un fin inminente, y que sin más pretende disolver las tradiciones precolombinas forjando un signo más de la disolución universal, como lo sabe muy bien ese chamán al que nos estamos refiriendo.

En realidad el problema es claro: se cree que la sociedad moderna, o post-moderna, técnica o electrónica, constituye un avance; si se considera que la humanidad va evolucionando y aun se cree en el "progreso", como a fines del siglo pasado, es obvio que los indígenas, (que siempre se han apartado de las congregaciones blancas desde la invasión europea), son sumamente atrasados e incomprensibles. ¿Cómo puede perder su tiempo el ama de casa india torteando su maíz cuando puede comprar su tortilla empaquetada en el supermercado, o regodearse con los corn flakes? ¿Cómo van a vivir en ranchos de paja y barro cuando tal vez podrían acceder al monoblock y a las ciudades satélites? ¿Cómo siguen atendiéndose con el chamán e ingiriendo yerbas, cuando para eso están la medicina alopática, la cirugía y los hospitales? ¿Acaso no es ridículo producir artesanías con elementos del entorno cuando pueden fabricar en serie y en forma masiva con máquinas y utilizando el plástico como materia prima? ¿Por qué insisten en trabajar personalmente su milpa, cuando podrían ser proletarios sindicalizados y poseer televisión y otros artefactos del hogar? Y sobre todo: ¿Cómo es que no abandonan sus ridículas creencias y se unen democráticamente a las de la mayoría que desea un civilismo laico, productivo y materialista?

Lamentablemente este tipo de planteos son propios de los gobiernos y los estados subdesarrollados y en vías de desarrollo, que aún acreditan en la masificación cuantitativa. Por el contrario las naciones (e individuos) desarrollados que han sufrido en carne propia las maravillas del "progreso" y para cuyas juventudes "no hay futuro", consideran al mundo moderno no como evolucionado sino en proceso de total involución y creen en un fin inevitable y no muy lejano, precisamente por esas circunstancias. Por lo que la cuestión resulta clara y sencilla: para los que aún se ilusionan con el progreso indefinido los indígenas han de ser salvados de su barbarie –y dejar de ser indígenas– para incorporarse al mercado de consumo, y a la producción industrial, cuando no se los trata de manipular política y demagógicamente por gobiernos y estados corruptos. A la inversa, para aquéllos que saben que la sociedad moderna está ya viviendo su fin, los indígenas y su forma de vida se presentan como fragmentos de lo que el ser humano aún tiene de tal y por eso como ejemplos de la cosmogonía y la metafísica de una sociedad tradicional, y aun como modelos alternativos.

Pero esto de ninguna manera significa negar a los autóctonos determinados beneficios obvios propios de la sociedad contemporánea como pueden ser el agua corriente, los alcantarillados y desagües, la propia protección ecológica y las conquistas de la medicina en el campo de la inmunología, para nombrar sólo algunos pocos de ellos; también es fundamental la educación bilingüe, es decir, el estudio de la lengua aborigen para quien no la conoce y la del idioma oficial, para quien no la habla, por la necesidad que tienen actualmente los naturales de pertenecer a los países modernos y como forma de adquirir elementos de todo tipo para la valorización y defensa de su propia cultura, al igual que para impedir la explotación ejercida hoy y ayer por aquellos que han pretendido liberarlos y hacer de ellos personas "decentes", que no se distingan de la mediocre uniformidad del conjunto, razón por la que los propios indígenas deben tomar conciencia de esta situación y evitar ser engañados como hasta ahora con chatarra, así ésta consista tanto en "cuentas de vidrio", como en ideologías e "ismos" propios del hombre blanco.

Nota

(1) Aunque serían necesarios más arquitectos indígenas para orientar y realizar sus construcciones con un plan arquetípico y sagrado, como antaño hicieron con sus templos y como siguen haciéndolo hoy en la milpa, a cielo descubierto. Además podrían seguir la carrera de medicina de las universidades con el fin de incorporar los elementos de su arte terapéutico como contribución a la salud general. Igualmente sería necesario continuar con la producción de sus artesanías, no perder la calidad y procurar buen precio por ellas, debida cuenta del valor económico de los objetos

realizados a mano en los países más desarrollados, los que para muchas cosas los prefieren a la producción industrial. También sería loable que algunos de ellos –incluso chamanes u hombres de conocimiento– estudiaran leyes para poder defender sus derechos, pero que evitaran comprometerse en el peligroso y delicado mundo de la política de los países que habitan. Asimismo otros que pudieran estar capacitados en técnicas administrativo-contables e informática electrónica, para ser voceros de sus comunidades y respetados en el ámbito nacional. Y todos conocedores de su propia Tradición y de los valores cosmogónicos, filosóficos y metafísicos que entraña.

*Artículo procedente de <http://www.geocities.com/Athens/Atrium/9449/s6fgon.htm>

17. La divinidad y la mentalidad religiosa maya

La divinidad y la mentalidad religiosa maya

Por José Vila Selma

Siempre el hombre ha comulgado con la Vida, aún antes de su nacimiento, y esta es la primera convicción que se tiene de sí y la forma como se concibe el orden, el comienzo del orden, es decir, el origen, que para la mente amerindia es la conciencia humana sabiendo que el caos existe, y en ese mismo instante comienza el orden, porque orden no es estratificación, ni nivelación, ni clasificación, si no conciencia clara de que todo puede ser destruido...

1. Comienzo exponiendo no sólo una convicción personal, sino una verdad de la que con excesiva frecuencia se prescindía llegada la hora de la interpretación de textos, procedentes o creados, elaborados, no según un proceso acumulativo, sino originales, pero transmitidos de linaje en linaje, de generación en generación hasta nuestros días, documentos o textos que nos proporcionan la posibilidad de adentrarnos por las mismas entrañas de las culturas mal llamadas primitivas, y que, cuando se trata concretamente de las que constituyen el cuerpo de lo amerindio precolombino y hasta en sus formas de expresión actuales, deben considerarse como formas de expresión que denuncian una disposición de la inteligencia que el racionalismo occidental en modo alguno puede jamás comprender.

Para acercarnos con fruto, discernimiento y clarividencia hasta la entraña de lo amerindio, debemos despojarnos de todo lastre occidental, porque aquellas culturas sólo ahora comienzan a interesar a los estudiosos europeos y jamás pudieron ser homologadas, bajo ningún aspecto, con las otras culturas primitivas, que han sido el pasto de los etnógrafos de la escuela americana y de los que siguieron las pautas estructuralistas como Levi Strauss y Marcel Mauss. Ahí está el libro de Leach dando fe de lo deteriorado que era el estado de los esquemas mentales opuestos por estos dos etnógrafos, cuando han tenido cierta validez y preeminencia con sus libros entre nosotros. Lo que no ha sido obstáculo para que muchos estudiosos hispanoamericanos, como el mismo Miguel León-Portilla, hayan caído en el vicio de analizar lo amerindio precolombino con pautas procedentes de sistemas filosóficos europeos, que en modo alguno se forjaron teniendo conocimiento alguno del pensamiento amerindio, y que hasta, como es el caso de Hegel y de muchos más, negaron la validez del indígena precolombino como criatura humana de pleno derecho y de cierta humanidad.

La gran cuestión, como ya apuntara el padre Mendieta —¡quién lo dijere!, pero lo dijo— es saber cómo resolvieron el problema de dar encarnadura a las fuerzas naturales en las que los amerindios veían manifestaciones de la divinidad única.

2. Estoy consciente de que equivale a salirse de los márgenes prescritos por la lineal crítica literaria, romper las reglas del juego, afirmar que sin la hermenéutica que nos proporciona la psicología religiosa y, sobre todo, la fenomenología de la religión no hay manera de penetrar o de conseguir un mínimo de comprensión de la mentalidad amerindia.

Ya es hora de que dejemos de considerar los datos que proporcionan todos los niveles en los que se manifiesta la entraña medular de la forma cultural amerindia, y concretamente maya, como aquellos otros que proceden de las literaturas o de las historias de las artes otras, de las formas culturales que han alcanzado su plena personalidad bajo el influjo de sus conciertos —en el sentido musical de la palabra—, de su armonización, de su concendo y de los procesos de selección con otras literaturas, formas y sistemas de pensamiento extrañas.

Sin esos procesos hubiera sido imposible el boom —por seguir designado el hecho de manera inexacta. Pero lo más importante, y es lo que hasta ahora se ha ignorado, es que esos procesos son la justificación misma de la diversidad matizadaísima de formas de cultura amerindias, mosaico de expresiones mentales que no sólo era como un entramado —pensemos en la transculturización entre los toltecas y los chichimecas de Xálotl, en el siglo XI— que sostenía la variedad posible, sino que precisamente en la medida en que los intercambios y los cambios sustanciales profundos y consiguientes se producían, se puede hablar de una unidad sustantiva de todas las culturas amerindias precolombinas, como de sus manifestaciones, realidades y forma de estar presente en la red de modalidades de culturas de nuestro momento y hora.

Todo ello, o con otras palabras: se ha llegado al estado actual de los estudios hispanoamericanos — porque dentro de esta denominación hay que integrarlos— que merecen las formas amerindias o mal llamadas primitivas, insertas en un contexto de lo más cambiante, como es la realidad hispanoamericana hoy, porque por un lado tiende al estatismo, mientras que dada esa realidad compleja no puede hurtarse a la dinámica irreversible que le imponen las tensiones de nuestro mundo moderno, moderno y actual, aunque agonizante.

Se ha llegado a este estado en los estudios americanos —no incluyo en modo alguno los Estados Unidos— porque no se ha prestado interés ni atención suficiente a aquellos datos que nos deben de conducir a la comprensión de los tiempos cosmogónicos, precisamente a través sólo de textos literarios, en los que el hombre amerindio nos deja testimonio de haber poseído una clara conciencia de estar en el mundo para realizar una misión; esto ha determinado a que se haya prestado más atención a lo diferenciador entre las formas mentales y de expresión de culturas que a lo que de común existe en todas ellas: el positivismo, pese a sus grandes aportaciones en el nivel de la indagación de datos, se ha cebado hasta la saciedad en establecer compartimentos estancos en la realidad de la americanía.

Y, de manera esencial, todavía no se ha reconocido que el mestizaje debe ser no sólo una realidad etnográfica, sino la denominación de la dinámica sin fin de la americanía. Y teniendo en cuenta este alcance universal en el tiempo y en espacio del mestizaje, se hacen más verdaderas aquellas palabras de Icaza, que en 1898 nos proponía el siguiente método de trabajo para lo amerindio y para la americanía: “Débense emplear todos los medios posibles para ensanchar los límites de lo cierto a expensas de lo dudoso.”

Si no fuera ridículo, sería triste el espectáculo de los lingüistas que se vuelcan en esfuerzos inhumanos y deshumanizantes sobre las múltiples lenguas amerindias, creyendo ver en el acervo de sus conocimientos los límites únicos del conocimiento que sobre lo americano puede poseerse, sin tener en cuenta la opinión de aquellos otros, sus antecesores, en tal disciplina o simple método de trabajo, que más enriquecida su inteligencia de conocimientos históricos y de análisis de textos, se hicieron profetas de la escuela de Dumézil y de Calame-Griaute, y como Brinton, en 1883, no se

avergonzaron en afirmar que las lenguas en sí mismas y por sí mismas “no sólo eran expresiones de ideas, sino hasta de relaciones metafísicas”, lo cual, en verdad, no puede ser ni siquiera considerado ni tenido en cuenta por los americanistas al uso, pero no por ello deja de ser un axioma previo para conseguir la plena comprensión de los barruntos de conocimiento certísimo por parte de los estudiosos de una profundidad insospechada y única —y lo digo sin apasionamiento alguno— de las formas mentales, religiosas y de cultura de la realidad amerindia que no tiene límites en su validez dentro de la cronología a la que el positivismo resume todo.

Ya Clavígero nos decía:

“Afirmo que no hay lengua más apta que la mexicana (lo que puede extenderse a cualquier otro sistema semántico) para tratar materias metafísicas, es difícil encontrar otra con más nombres abstractos.”

De aquí que estas consideraciones viejas, pero nuevas por desconsideradas por parte de los que debieron prestarles atención, nos llevan a una relación metodológica entre la palabra, en los sistemas prelógicos amerindios, y el concepto mismo de la divinidad, si bien, debo reconocerlo, no sin dolor, es materia que desborda los límites y las limitaciones de este prólogo; pero no por ello soy lo suficientemente fuerte como desechar o perder la oportunidad de citar aquí un texto casi ignorado por los americanistas, debido a la preclara intuición de otro americanista del XIX, Alice d'Obigny:

“Los quechuas y los aymarás civilizados cuentan con una amplísima lengua, llena de figuras elegantes, de comparaciones ingenuas, de poesía, sobre todo cuando se trata de amor; no hay que pensar que anclados en el seno de bosques salvajes o desolados en medio de llanuras ilimitadas, los pueblos cazadores, agricultores y guerreros, estén privados de formas elegantes, de figuras ricas y variadas”, es decir, que la Palabra sigue siendo el punto de partida, el núcleo central de la estructura mental de la americanía y, por tanto, de la primerísima noción que alcanzaron, y demostrado está que alcanzaron aquellos pueblos: la noción de la divinidad única.

Es más; todo esto nos lleva a una conclusión, que no sólo es hipótesis posible de trabajo, sino verdad verificada por el análisis contextual comparado: el mito, en la mente amerindia, no es una forma de llenar los tiempos desconocidos, obedeciendo a la necesidad de saciar toda laguna que pueda existir en el conocimiento de su linaje que los hombres individuales y los pueblos tienen —como ocurre en las grandes culturas antiguas mediterráneas o de oriente próximo y medio—, sino que es la expresión del yo-mismo, es decir, la aceptación y la conciencia de que la Vida que se posee, que se comenzó a poseer en un instante del tiempo ido, estaba desde siempre integrada en el movimiento del ritmo del cosmos; se ha formado siempre parte de la Vida, siempre el hombre ha comulgado con la Vida aún antes de su nacimiento y esta es la primera convicción que se tiene de sí y la forma como se concibe el orden, el comienzo del orden, es decir, el origen, que para la mente amerindia es la conciencia humana sabiendo que el caos existe, y en ese mismo instante comienza el orden, porque orden no es estratificación, ni nivelación, ni clasificación, si no conciencia clara de que todo puede ser destruido en el momento que se introduzca en aquello que al hombre afecta una mínima partícula de desorden; el caos se impondría de nuevo, porque el caos no es una etapa previa al orden, sino aquello que envuelve a la divinidad y desde cuyo seno misterioso lo santo pone en movimiento el dinamismo de la ordenación de la vida en sus múltiples expresiones.

Y esto, en verdad, es una novísima concepción del mito que es lo que de la mente amerindia puede derivarse y en realidad y en verdad de ella se deriva.

Por eso, y por ello, y de aquí, y de ahí, ese inequívoco monoteísmo: la divinidad que se comporta de tal manera no puede ser un Ser superior y magnánimo, sino el Ello; el antropocentrismo, es lo que

quiero significar, como la idolatría, nada tienen que ver con la mentalidad amerindia. Y es así cómo la novísima concepción del mito como el monoteísmo dinámico, no panteísta, pero sí vital, por estar presente en toda forma de Vida mínima, se adecuan entre sí y de tal modo se conciertan que en verdad es enriquecedor estudiarlos desde esa perspectiva, no sólo por el ensanchamiento de horizontes que para la fenomenología de la religión puede derivarse, sino, sobre todo, por la renovación de muchas ortodoxias que sólo han seguido un proceso de cristalización en el Occidente.

Y no deja de ser maravilloso que el camino seguido hasta estas concepciones básicas no ha sido otro que la experiencia reflexionada de aquellas realidades recogidas y verificadas por el sentido de la vista. El amerindio es tan contemplativo como el budista, pero mientras éste cierra los ojos y dirige su mirada hacia dentro, el amerindio la dirige hacia fuera y su corazón se llena de gozo al contemplar una naturaleza diversa, múltiple, rica, pero toda ella epifánica. Es decir, antes que Fénelon, los amerindios son los fundadores de la teodicea —y Fénelon acabó en el destierro por tal atrevimiento, pues venció como siempre el espíritu de ortodoxia y de dogmatismo de Bossuet.

Y de esta teoría amerindia se deducen dos consecuencias de primera importancia.

1. La unidad sustantiva de las formas de cultura.
2. La visión unitaria y unificante de la diversa realidad,

y la demostración la tenemos en las cualidades externas con que se adorna o reviste al hombre civilizador, de existencia histórica comprobada, si bien su vida se consumó en el área del golfo de México, Ce Acatl, Quetzacoatl, Kukulcán para los mayas, Bochica para los chibchas, Viracocha para los aymarás: este personaje llega hasta nosotros ataviado con las plumas del águila que domina el aire y con las escamas de la serpiente, el animal cuya vida es más terrestre hasta en un sentido físico y dinámico; es como una unidad matrimonial entre la Tierra y el Cielo: la serpiente emplumada.

La cultura sólo lo es, para la metafísica amerindia, cuando une, cuando unifica, cuando tiende a salvar la diferencia y la distancia entre opuestos; entre aquello que sólo es opuesto a la simple visión sensorial, pero que está unificado por la obra del hombre, y de lo Santo. Este es el sentido del Humanismo quetzalcotiano, que es universal, que no tiene fronteras sino matices en toda la Amerindia, no sólo precolombina, sino actual.

Cultura para el amerindio es la búsqueda de la concordancia entre todos los elementos dispares y múltiples de la realidad creada. Como escribió Alexander, “no posee el ideal de una armonía racional (afortunadamente, porque entonces aquellas formas mentales hubieran sido invalidadas con la mayor cantidad de racionalismo aportado por la cultura tridentina), pero su inteligencia tiene el don de la concordancia.”

Y el mito viene a ser la inmensa fábula de esta concordancia que la intuición afirma como verdad primera, como el Origen mismo de todo en el Todo y en lo Uno.

Por esto, por todo esto, creo que la Teología de la Liberación no es sino el intento de que la actitud y la aptitud religiosas connaturales al alma del amerindio no caigan bajo el peso censorio, admonitorio, de un racionalismo que en modo alguno sería compatible con aquella realidad que nos entrega el conocimiento directo de los testimonios actuales y del pasado de esa actitud y de esa aptitud.

En la trama de los procesos mentales del amerindio no hay conversión posible, porque

connaturalmente su espíritu se siente dirigido versus = hacia la adoración de la divinidad en una Naturaleza Viva y Epifánica. Y el grado de cristianización sólo es posible que crezca, como las espigas y como los tallos del maíz, en la medida en que se admita o se vuelva a admitir que la Naturaleza es obra de Dios y no sólo un dominium sobre el que la mente humana puede ejercer su poder esclavizante. No sólo es el dominio colonial económico lo que la masa de indígenas y de intelectuales rechazan cuando proceden de los Estados Unidos, sino la forma de vida civilizada dominada por el ídolo del confort y del bienestar, por la idolatría del self made man. El amerindio se sabe obra de lo santo, y siente las caricias de las manos de lo divino en su quehacer y en su aliento vital. Fumar en pipa es participar, para él, en el ritmo del mundo lubricado por el espíritu, el humo, de la divinidad.

He aquí este texto actual de los indios Pawni —para que no se diga o se crea que mis afirmaciones sólo son válidas para el área hispano-amerindia:

“La Noche es la madre del día; es el poder del Padre-cielo quien camina por encima de las tinieblas y así la Noche da nacimiento a la Aurora. La Aurora es el Hijo del Padre-cielo (Aurora es uno de los nombres de Cristo, en los renacentistas); la Aurora aporta el bienestar porque es comenzar a vivir de nuevo; despierta al hombre y a la Madre-Tierra y a todos los seres vivos para que reciban la Vida, y reciben el aliento de la Aurora, que nacida de la Noche, hijo de la Noche y del Padre-cielo, inserto en todos los poderes y en todas las cosas, en lo alto y en lo bajo, es el aliento lo que les da nueva vida para el día nuevo que comienza. Esto es un misterio profundo. Hablo de algo muy santo, aunque sea cotidiano”, y este sentido, esta realidad cotidiana de lo santo es lo que Occidente vivió en su historia perdiéndolo progresiva y aceleradamente.

Una cierta idea de origen

En el principio, en lo amerindio, no fueron las instituciones, sino el hombre explicándose a sí mismo a través del mito. En lo amerindio, las instituciones no están ni existen para el hombre, sino que éste crea las instituciones y les otorga su sentido. Y la idea de origen es la primera de las instituciones porque de ella depende la buena orientación o intencionalidad de la vida y de la participación en la Vida del indígena americano —incluidos los puestos en reservas por la filantropía norteamericana, tan puritana, precisa y ejemplar.

Ya hice referencia al Nombre y a la Palabra; éstos son como las dos primeras instituciones sobre las que se funda la personalidad concreta y el cosmos. Por el Nombre, la criatura inteligente adquiere conciencia de su destino; por la Palabra, la persona humana se sitúa en el cosmos y explica el sentido y su visión de éste.

Veamos, por ejemplo, la palabra “lacandón”, que está formada por fonemas, luego deformados con el uso y el tiempo y su empleo por otras fonéticas extrañas por los fonemas siguientes: akan y tun; akan significa elevar, levantar, instituir: tun, piedra significativa o portadora de un significado concreto; así, lacandón, serían aquellos mayas idólatras —ya hemos hablado de su voluntario aislamiento para los mayas cristianizados o quizá simplemente para las otras etnias mayas, de las que siempre se mantuvieron alejados, aislados. En ciertas áreas yucatecas, lacandón es un término despectivo.

Este significado despectivo hacia el lacandón o depositado en el nombre gentilicio, se comprende mucho mejor cuando los mayas no periféricos, como lo son lacandones, se llaman a sí mismos: hach winik, verdaderos, auténticos, originales, gentes que no han perdido su pureza de linaje.

Quizá sea el maya, aquel idioma que tiene para los pueblos que no pertenecen a una élite o que le son limítrofes, un término concreto para designarlos, Precisamente haciendo hincapié en la

semántica de ese semantema de la diferenciación con lo mayence: lo'k'in, putum: hombres de madera, salvajes, extraños, incultos, bárbaros.

No puedo dejar inadvertido o silenciar el hecho que los mayas llamen a los extranjeros y a los extraños, precisamente “hombres de madera”, porque como se ve en los textos sobre la creación del mundo, tomados del Popol Vuh, de madera fueron creados los hombres que no sabían pronunciar palabras y por eso mismo fueron destruidos por el Gran Formador. Luego la semántica de extrañeza, de extranjería llega a la conciencia maya a través de la incomprensión de las palabras, el no comulgar en un mismo sentido en la comprensión de la realidad, de la imposibilidad de hablar, de decir palabras de opción ante lo Santo.

Todo esto quizá nos lleve de la mano a barruntar que la mentalidad maya adolece de un cierto sentido de la suficiencia. Y es cierto, pero es suficiente respecto de los demás hombres, no respecto de la divinidad, pues sabiendo que el origen de todo, incluso del mismo hombre es divino, el idioma maya, y concretamente la forma pipil, acentúa la opción de la semántica de sus palabras; todas ellas están impregnadas de petición de ayuda como favor gratuito recibido de la magnanimidad de lo santo; en los textos pipiles que conozco abundan las jaculatorias, al modo de las Chilam Balam, en las que el indio siente hasta qué punto la borrachera, por ejemplo, destruye su despierta conciencia o la plenitud de su conciencia, y en aquellas fórmulas imprecatorias sabe pedir perdón no por conciencia de falta o de pecado, sino, simplemente, porque reconoce sabia y prudentemente su labilidad de criatura; y tan arraigado está en su mentalidad su sentido de unión con lo santo, que formulan las plegarias tantas veces como “cuantas sienten necesidad de hacerlo”, afirma Armas Molina. Paradójicamente, los pipiles son aquella etnia maya a la que aisladamente se podría acusar de una cierta y plena idolatría. Y ello es así, por ser tan intenso su sentido, de la dependencia respecto de la divinidad, que cualquier forma de adoración, aun aquella idólatra que no les es tradicional, se convierte en buen camino para desarrollar su sentido religioso del destino, del vivir.

Volviendo nuestra consideración a la perspectiva amplia de lo mayence, podemos advertir y así debemos hacerlo, que hasta lo más cotidiano queda impregnado del sentido del origen a través de su parentesco semántico con cualquiera de los cuatro elementos fundamentales del cosmos.

Para el maya, su casa, su propia casa, y agua, tienen raíces comunes; allí es donde se vive, en ésta es donde está depositado o de donde mana uno de los elementos vitales. Resulta curioso, pero cuando en la bibliografía pertinente encontramos la discusión sobre origen, este es siempre tomado como origen geográfico; sin embargo, cuando en los textos, innumerables, los propios mayas, en este caso concreto, hablan de su origen geográfico mítico, envuelven ese lugar indeterminado con tal aura de fábula, que conociendo un poco su mentalidad profunda, no se puede menos que pensar que la neblina fabulosa con que envuelven el lugar físico de su origen se corresponde y está pidiendo la siguiente interpretación: lo fabuloso dice hasta qué punto siente el maya que es inseguro y nada racional no su origen geográfico —que así se transforma en una metáfora del origen, es decir, del momento en que salieron de las manos de la divinidad las criaturas—, sino su manera de llegar a existir sobre esta ladera del tiempo.

Geográficamente considerada la cuestión del origen, tanto los mayas como los aztecas, se refieren a un legendario Tamoanchan, que alguien ha localizado en la Lake City actual, la ciudad de los mormones. Pero lo cierto es que descomponiendo los fonemas de Ta-moan-chan, nos encontramos con una clara alusión, a un origen cosmogónico, a una explicación telúrica de la presencia de la criatura humana sobre la tierra; en cierto sentido (v. supra), ya lo he dicho, pero lo repito de manera más explícita:

Ta = lugar

Moan = ave, águila

Chan = serpiente,

así resulta que la criatura humana procede de la unión de los dos principios básicos de la Vida: el aire y el agua, tomando de la serpiente, implícitamente, la imagen del vivir o la metáfora de la vida.

Pero la Vida se hace realidad concreta a través de la naturaleza generadora de la mujer. La generosidad de la mujer, la capacidad sólo femenina de engendrar, tiene una raíz común tanto en maya, como en tolteca, como aptitud sensitiva natural:

Ich = mirar,

lo que se aviene con aquella fuente de conocimientos sensoriales por medio de la cual el maya alcanzaba el reconocimiento de la condición epifánica de la Naturaleza, de toda la Creación. Mirando y contemplando o trascendiendo la realidad de lo que la mirada capta, el maya construye su cosmovisión. Pero ICH en maya también significa “dentro” y dentro de la mujer, recibiendo la fuerza viril, se concibe. Una misma e idéntica raíz para engendrar la cosmovisión y para designar al ser que es portador de la capacidad de engendrar nuevas vidas, que participarán de y en la Vida que la épifánica naturaleza manifiesta. Y en maya también, vivir mirando lo que se hace, se dice: Ichtacan; y en nahuatl, aquel que acecha la realidad y la trasciende en su contemplación y así engendra dentro de sí una nueva realidad, como la mujer al recibir la fuerza vital del hombre, se dice, ichtacatlchialitltli; y estas raíces idénticas las encontramos por igual en la tolteca.

Luego origen no es principio del tiempo ni procedencia, sino engendramiento, fecundación; con otras palabras: todas las maneras de fecundación y de engendramiento y nuevas formas de vida, no sólo de nuevos hombres, sino de todo aquello que viene a enriquecer lo que ya se conoce y se suma a ello, no por acumulación, sino por abundamiento.

Y si el maíz es la parte tomada a la naturaleza para el sustento, es porque esta planta y su grano engendra nuevas fuerzas, que permiten proseguir el ritmo de vida. Y la diosa nahua, que protegía el maíz, recibía el nombre semántico, o formado por fonemas de semántica funcional, de Cinteotl; en primer lugar, Ometeotl es la divinidad suprema y única para toda el área nahua, y en el nombre de la diosa encontramos claramente la presencia de fonemas iguales.

Maíz, en maya es xiim; y se decía xiimte para designar el tributo de las primicias de las cosechas a los sacerdotes. En nahua, Cinteotl también se puede escribir, Xiimteotl. La presencia en ambas lenguas y en ambas mentalidades del fonema Ol para designar una funcionalidad divina protectora de algo tan vital para el hombre como su alimento principal, nos permite afirmar que Ol u Olt, como en Ometeotl, es la Fuente única de la Vida. Y esa raíz la encontramos en el cuadro arbóreo de las formas mentales mayences.

* Publicado en La mentalidad maya, textos literarios, edición de José Vila Selma, Editora Nacional, 1982.

18. Tradición espiritual aborígen

Tradición espiritual aborígen

Introducción al libro "*La Pipa Sagrada*" de Hehaka Sapa

Por Frithjof Schuon

Presentación por Aukanaw

"Introducción" al libro "*La Pipa Sagrada*" por Frithjof Schuon

Notas originales por F. Schuon

Reseña biográfica de Hehaka Sapa (Alce Negro)

A modo de presentación de esta obra de Frithjof Schuon transcribiremos algunos párrafos de la correspondencia personal de Don Aukanaw, que aclararán varios puntos interesantes, también acompañaremos al texto de Schuon con las glosas, dibujos y comentarios que Aukanaw oportunamente realizó en los márgenes del libro de Hehaka Sapa.

Presentación

El presente trabajo de Frithjof Schuon fue publicado como la Introducción del libro LA PIPA SAGRADA de Hehaka Sapa (Alce Negro) (transcripto por Joseph Epes Brown), U. of Oklahoma Press, 1953. Las ediciones españolas actuales suelen omitir esta Introducción a la obra de Sapa, o lo venden como separata para conseguir mayor lucro, descontextualizándolo. Ese escrito -escribe Aukanaw- es una excelente consideración sobre la Tradición Espiritual Aborígen. Si los antropólogos se tomaran el trabajo de leer al Sr. Schuon, podrían ver de una manera simple y profunda las cosas tal como son y no como ellos las imaginan.

Sobre el tema de la Tradición Aborígen el Sr. Schuon ha ido más allá que René Guénon.

Si bien ambos tienen limitaciones sobre este punto, puesto que nunca se pudieron apartar totalmente de su manera occidental de pensar -hecho que se evidencia en sus escritos-, no obstante sus obras son de gran valor para las cuestiones hierológicas.

Schuon no cae en los mismos errores que cometió Guénon al tratar algunos temas indígenas, errores surgidos por tomar conocimiento de nuestras culturas tan sólo a través de la literatura antropológica (obviamente distorsionada y distorsionante) en vez de hacerlo por medio del contacto directo. Algo semejante le sucedió también al estudiar el taoísmo mediante referencias poco fidedignas.

Un ejemplo de esto es la interpretación errónea que Guénon hace del concepto de "animal aliado", nawal o el wichan kullíñ en idioma mapuche.

Otro error bastante más grave es el que comete en su artículo "Las piedras del Rayo" cuando dice:

"La verdad es que "las piedras del rayo" no son sino las hachas de sílex prehistóricas, así como el "huevo de serpiente", símbolo druídico del "Huevo del Mundo", no es otra cosa, en cuanto a su figuración material, que el erizo de mar fósil.....El hacha de piedra es la piedra que rompe y hiende , y por eso representa el rayo..."

Guénon conocía muy bien algunas cuestiones, pero en otros casos particulares ignoraba lo que cualquier campesino francés conoce tan bien como cualquier aborigen: las piedras del rayo NO son hachas prehistóricas, sino un producto de la naturaleza.

El rayo al caer e introducirse en el suelo a elevadísimas temperaturas funde en su trayecto materias minerales, arrastrándolas hasta considerable profundidad. Esas materias al enfriarse adoptan generalmente dos formas: la de hacha o la de cono, si el caso se da en las arenas de las playas o desiertos suelen aparecer los "candelabros" vítreos que mencionara Darwin en su famoso viaje por Sud América.

A partir de este conocimiento es que el hombre tradicional recoge estos elementos kratofánicos (soportes y manifestaciones de poder sacro) y sólo cuando carece del elemento "real" lo re-crea en piedra y ulteriormente en metales, ese y no otro es el origen del hacha que se conoce hoy día: una copia artesanal de algo natural.

Y una vez más el aborigen encuentra confirmado su saber tradicional al verificar que la forma que tiene la piedra del rayo es la más idónea para obrar como lo hace un rayo, es decir hendir arboles, o enemigos.

La piedra del Rayo, **Toki kurá** (en idioma mapuche), es una creación divina y no un invento humano.

La afirmación guenoniana "la piedra que rompe y hiende" aquí nada tiene que ver, la piedra del rayo no solo representa al rayo, sino que ES el poder "coagulado" o "condensado" del mismo rayo, este es un asunto que los Mapuche conocemos demasiado bien, y está profundamente ligado al concepto del que Ud. me pregunta sobre F'ta Chao como Pillan y naturalmente al Pillantoki.

Como podrá apreciar Guénon siguió en este punto el error sustentado por los arqueólogos occidentales quienes catalogan las piedras del rayo como factura neolítica, en vez de seguir el saber Tradicional que no las considera tales.

Respecto al "huevo de serpiente" trataré de explicárselo lo más simple posible. Existe un fenómeno muy especial y bastante raro: en el campo o el bosque, bien de mañana, Ud. se puede encontrar de repente con un montón de culebras entrelazadas que conforman una especie de bola. Pero salido del asombro se percatará que no son "serpientes" apareándose, como a primer vista pudiera haber creído, sino algo así como un conjunto de haces de luz "espesos", plateados o brillantes, entrelazándose (disculpe mi falta de vocabulario para precisar este fenómeno inusitado), estando dotado todo el conjunto de cierto movimiento, pero sin trasladarse del sitio en que se halla.

A este fenómeno llamamos en nuestra lengua chiñid filu (cedazo de serpientes, chiñid= cesto para cernir, filu= serpiente), llepü filu (balai de serpientes, llepü= balai) o makod filu (montón de serpientes, makod= montón), estos nombres aluden a la semejanza que tiene el amasijo de "serpientes" este tipo de canastos de fibra entrelazada, y que, sin duda alguna, es el mismo fenómeno que en la Europa medioeval llamaban "nudo de víboras" o "reina de las víboras".

Si Ud. respetuosamente les arroja algunas ramitas el conjunto se dispersará, también puede cubrirlo con una camisa o tela, y el montón desaparecerá como por encanto; en cambio hallará en ese sitio

una pequeña piedra que suele ser negra y lustrosa, el "huevo de la serpiente" del que habla Guénon. Este objeto suele estar cargado de newen (=poder) y tiene muchas virtudes poderosas. Durante todo este procedimiento el mapuche efectúa una rogativa especial y ciertas circunambulaciones.

Esta piedra era lo que los druidas llamaban Glain Naddair y afirmaban con total acierto que era engendrada por una bola de serpientes entrelazadas copulando en la víspera de la noche del solsticio de verano, reputada con virtudes protectoras y salutíferas. Concordancia plena con la Tradición Mapuche. Confundir este objeto con un "erizo fósil" como lo hace Guénon o con un "cuerno de ciervo quemado" como Benito Feijoo (Teatro Crítico Universal), evidencia a todas luces que estos autores no conocían la realidad de este asunto, pero los druidas y los mapuche: sí.

Me preguntará ¿qué relación tiene esa piedra o "huevo" con las "serpientes"?. Le diré simplemente que ambas son una misma cosa: el montón de "culebras" es el aspecto no-ordinario del fenómeno, en tanto que la piedra o "huevo" es el aspecto ordinario. La virtud de la operación fué cambiar la percepción del operador de un estado "no-ordinario" de consciencia a otro "ordinario".

Este asunto es semejante a lo que le relaté, en otra oportunidad, respecto de ciertos finados que de noche tienen el mismo aspecto que cuando estaban vivos, pero de día quedan convertidos en unos carbones u otro objeto por el estilo; o al tema de los dones que uno puede disfrutar (manjares, objetos de oro, etc.) en ciertas reuniones de "brujos" o "Salamancas", los que percibidos desde la realidad cotidiana quedan reducidos a su modesto soporte material: piedras, agua, sapo, etc.

(Para mayor inteligencia de estos párrafos recomendamos al lector la lectura del escrito de **Aukanaw** "*Medicina y Psicología Mapuche*" en <http://www.geocities.com/aukanawel/obras/cienciasecreta/medicina/medicina.html> Nota de los Recopiladores)

Si se le ocurre buscar uno de estos makod debe tener cuidado de no hacerlo al atardecer, tampoco si las "víboras" son de coloración rojiza, pues el "objeto de poder" le acarreará perjuicios en lugar de beneficios, dada la polaridad negativa de este fenómeno. Algo semejante a las que ustedes llaman "luces malas": las blancas y azuladas son "buenas", en tanto que las "rojas" son "malas".

Tomar este "objeto de poder" por un simple fósil, como hace Guénon, es otro resabio en su pensamiento de la cosmovisión occidental; cosmovisión que pretende reducir todas las cosas a su faceta material, negando aquellos otros aspectos que la trascienden.

Schuon estableció estrechos vínculos con miembros de la Nación Sioux, compartió ritos y bendiciones pudiendo así tener acceso a un conocimiento más veraz respecto a la Tradición aborígen que el que pudiera alcanzar Guénon por medio de la simple lectura.

Debemos a la feliz iniciativa del Sr. Schuon que Joseph Epes Brown, casi veinte años después que el señor John G. Neihardt salvaguardara gran parte del saber espiritual de Hehaka Sapa transcribiéndolo en el libro *La Pipa Sagrada*.

Muchas veces he leído en la literatura moderna mencionar a Hehaka Sapa como "chamán", eso no es correcto. No olvidemos que el chamán es un simple técnico de lo sagrado y su camino espiritual NO tiene como meta la realización metafísica. Hehaka fue un hombre santo que se hallaba en un rango jerárquico superior al de un simple chamán, pero inferior al de un renü mapuche o un amauta inkaiko, que en cambio sí tienen aquel objetivo. Esto se evidencia claramente en la incapacidad de Hehaka para traducir la visión que podría salvar a su pueblo, tal como él mismo lo manifiesta acongojado .

Cuando examinaba los ritos sioux a la luz de la Tradición Mapuche me asombraron en una primer instancia las asombrosas concordancias, especialmente sobre la pipa sagrada y el inipi o cabaña de vapor. Unos años más tarde investigando nuestras plantas sagradas y en especial el tabaco pude descubrir un hecho fascinante: la pipa y los ritos sioux que de ella emanan (inipi, etc.) no serían simples concordancias en la raíz primordial y extrahumana del conocimiento espiritual, sino muy posiblemente serían de origen mapuche!!!

Esta especulación surgió de varios elementos:

Uno de ellos la mencionada similitud hasta los menores detalles de los ritos asociados a la pipa sagrada., y especialmente el inipi o cabaña de vapor, llamado en idioma mapuche "truftrufn" (hoy prácticamente olvidado por los mapuche comunes y por los machi).

El nombre de nuestro rito, Truftrufn, es la onomatopeya del sonido que produce el agua al tomar contacto con las piedras candentes: "truffffffff, truffffffff" (la "n" es verbalizadora, queriendo significar "hacer truf-truf" o mejor "truf-trufear"). En esa misma agua los sioux colocan prácticamente las mismas plantas (lawen) que nosotros, por ejemplo: la salvia.

La forma en que lo practican los pueblos de las llanuras norteamericanas difiere radicalmente de los practicados en el sur de ese continente, los primeros emplean piedras calentadas en tanto que los otros emplean fuego directo, se ve claro en esto último la influencia de la cultura maya.

Otro de estos fundamentos es que el uso de artefactos para fumar no se extiende en forma homogénea a lo largo del continente americano, sino que sólo existe en determinados nichos o "islas" culturales, siendo la mayoría de los pueblos usuarios de cigarrillos, atados o tubos para fumar. El uso de la pipa sería en cambio mucho más restringido. Dos de estas "islas" serían las llanuras norteamericanas y el territorio mapuche, existiendo un gigantesco hiato que abarcaría desde la región incaica hasta Centroamérica. Más curioso aún es la concordancia tipológica entre las pipas mapuche (kütra) y las sioux.

Es bien sabido que las pipas con cánula o cañón de madera son muy posteriores a las que carecen de ella. Las chan'non pa (pipas sioux) son de tipo moderno, las pipas sagradas mapuche son de tipo antiguo. A estos elementos debemos sumar otro elemento bastante notorio: el tabaco.

La *Nicotiana tabacum* L. NO es una planta silvestre, sino que es una especie cultígena e híbrida que proviene de la *Nicotiana tomentosum*, planta silvestre de las yungas de Perú y Bolivia, y de la *Nicotiana glauca*, que crece en Salta (Argentina). La hibridación de ellas ocurrió en el antiguo territorio de los Likan-antái, o atacameños, territorio intermedio entre las áreas de propagación de las dos especies silvestres.

El otro cultígeno, *Nicotiana glauca*, es un híbrido de dos especies silvestres que se encuentran en el Perú y en Chile. Por consiguiente proviene también de los Likan-antái. Y precisamente éste era el tabaco que fumaron los nativos americanos desde Quebec hasta Chiloé, evidencia que muestran los estudios de genética celular. Los Likan-antái no eran fumadores, sino que consumían el tabaco en forma de rapé, colocado en tabletas y aspirado por tubos especiales. Existen firmes indicios que permiten afirmar la posibilidad que la costumbre de fumar tabaco, y especialmente en pipa, es una peculiaridad mapuche desde cuyo territorio se propagó hasta el territorio sioux.

Si quiere encontrar más semejanzas peculiares observe los tipi sioux y las ruka de cuero mapuche-pewenche, la katan ruka...

Otro elemento nos aporta la lexicología comparada. La palabra para designar al tabaco es:

P'trem	en Mapud'ngu (Mapuche)
Petema	en Omágua
Petí	en Guaraní
Pitcietl	en México
Petum	en Brasil
Pytyma	en Brasil
Petigma	en Brasil

.etc., etc.

De aquí deriva el verbo pitar, por "fumar", vulgarizado en América, y de allí el "pitillo" español. Aunque he oído a algunos querer derivar el pitillo de "pito".

Un camino semejante tuvo nuestra palabra pulku (bebida alcohólica que resulta de cierta fermentación natural), llega hasta Norteamérica convertida en pulke.

Pero amigo esa es otra historia ...

Aukanaw

Introducción

por Frithjof Schuon

Nota bene : las notas propias de F. Schuon se indican por números como en la edición original, las glosas y comentarios de Aukanaw y de los Recopiladores están indicadas por letras.

La Tradición de los indígenas de América del Norte o, más precisamente, de los de las llanuras y de los bosques cuyo dominio se extiende desde las Montañas Rocosas —e incluso más lejos— hasta Océano Atlántico, posee un símbolo y un "medio de gracia" de primera importancia: el Calumet [A], el cual representa una síntesis de doctrinal a la vez concisa y compleja, y también un instrumento ritual en el que se apoya toda la vida espiritual y social; describir el simbolismo de la Pipa sagrada y de su rito equivale, pues en cierto sentido, a exponer toda la sabiduría de los indígenas. Verdad es que tradición indígena comprende forzosamente variaciones bastante considerables debidas a la dispersión secular de las tribus [1], y que refieren, por ejemplo, al mito del origen del Calumet o al Simbolismo de los colores; por esto, no retendremos aquí más que aspectos fundamentales de la sabiduría indígena, los cuales permanecen siempre idénticos bajo la variedad de sus expresiones. No obstante, utilizaremos preferentemente los símbolos empleados por

los sioux, nación a la que pertenecía Hehaka Sapa (Alce Negro) [2], venerable autor de este libro.

Los indígenas de América del Norte son una de las razas que ha sido más estudiadas por los etnólogos y, sin embargo, no podríamos afirmar que se conozcan perfectamente; la etnografía, como cualquier otra ciencia ordinaria, no engloba todo conocimiento posible, y no podría ser, por consiguiente, la clave de todo conocimiento. Si queremos penetrar el sentido de la sabiduría de los indígenas, no podemos hacerlo más que con la ayuda de otras doctrinas tradicionales o sagradas o, más precisamente —lo que es lo mismo—, a la luz de la *philosophia perennis* que permanece una e inmutable en todas las formas que puede tomar a través de las épocas.

El indígena de antaño no se deja clasificar fácilmente en una de las categorías conocidas de civilización o de no-civilización, y parece constituir, desde este punto de vista, un tipo aparte en el conjunto de los tipos humanos; incluso cuando se cree no poder reconocerle el carácter de "civilizado", se está obligado a reconocer en él un hombre extrañamente entero: su dignidad y su entereza, su nobleza hecha de rectitud, de coraje y de generosidad, además de la potente y sobria originalidad de su arte que le asemeja al águila y al sol, hacen de él una especie de ser mitológico que fascina y obliga al respeto; quizá los antiguos germanos o los mongoles anteriores al Budismo nos hubieran dado una impresión análoga.

En cuanto a la "civilización", las experiencias de este siglo XX nos obligan a reconocer que es bien poca cosa, al menos en cuanto se distingue y se aparta del patrimonio religioso; en efecto, si se entiende la palabra "civilizado" en el sentido muy superficial que tiene corrientemente, y que significa que un hombre se encuentra sometido a condiciones de vida artificiales, diferenciadas y "abstractas", el piel roja no pierde nada por no responder a esta definición; al contrario, la sencillez de su tipo de vida ancestral crea el ambiente que permite a su genio afirmarse; queremos decir con esto que el objeto de este genio, como, por lo demás, sucede con la mayor parte de los nómadas o seminómadas y, en todo caso, con los cazadores guerreros, es mucho menos la creación exterior, artística si se quiere, que la propia alma, el hombre entero, materia plástica del "artista primordial". Esta ausencia de "bellas artes" propiamente dichas —no hablamos aquí de la pictografía— no es, pues, simplemente un "menos", ya que está condicionada y compensada por una actitud espiritual y moral que, precisamente no permite al hombre exteriorizarse hasta el punto de convertirse en servidor de la materia inerte, como lo exige forzosamente todo arte "estático". Un trabajo "servil", "de squaw" es decir, que reduzca al hombre a un papel aparentemente periférico, es incompatible con una civilización fundada en la Naturaleza y el Hombre en sus funciones primordiales; el arte está hecho para el hombre y no el hombre para el arte, se dirá según esta perspectiva, y, en efecto, el arte indígena es ante todo un "encuadramiento" de esta creación divina, central y libre que es el ser humano.

El objeto de la manifestación genial es, pues, siempre el hombre en cuanto símbolo y mediador: lo que se exterioriza nunca se separa del microcosmos vivo para convertirse en un ser nuevo, inerte, en una especie de "ídolo" que acabaría por absorber o aplastar al creador humano; en una palabra, el indígena concibe el arte como una función viva del hombre como ser central y soberano, y es la propia esencia espiritual de este arte, y no ningún tipo de incapacidad, lo que excluye la proyección del hombre en la materia y como una especie de olvido de sí ante un ideal materializado. El arte indígena es de una sencillez totalmente primordial su lenguaje es concentrado, directo, atrevido como el mismo indígena —tipo no sólo noble sino también poderosamente original—, su arte es a la vez: "cualitativo" y espontáneo; posee un simbolismo preciso al mismo tiempo que un frescor sorprendente. "Encuadra", hemos dicho, a la persona humana, y esto es lo que explica la alta calidad que alcanza aquí el arte de la indumentaria: tocados majestuosos —sobre todo el gran adorno en plumas de águila—, vestimentas rutilantes de franjas y bordados con símbolos solares, mocasines con dibujos tornasolados que parecen querer quitar a los pies toda pesadez y toda uniformidad, vestidos femeninos de una exquisita simplicidad; este arte indígena, tanto en sus aspectos concisos

como en sus expresiones más ricas, no es, acaso, uno de los más sutiles, pero si, ciertamente, uno de los más geniales que existen.

Algunos autores se creen en la obligación de poner en duda el que la tradición indígena posea la idea de Dios, y esto porque creen descubrir en ella un "panteísmo" o "inmanentismo" puro y simple; pero este error no es debido sino al hecho de que la mayor parte de los términos indígenas que designan a la Divinidad se aplican a todos los aspectos posibles de ésta, y no a su solo aspecto personal; Wakan-Tanka —el "Gran Espíritu" es Dios, no sólo en cuanto Creador y Señor, sino también en cuanto Esencia impersonal.

Este nombre de "Gran Espíritu", como traducción de la palabra sioux Wakan-Tanka y de los términos similares en otras lenguas indígenas, a veces da lugar a objeciones; sin embargo, si Wakan-Tanka —y los términos correspondientes— puede también traducirse por "Gran Misterio" o "Gran Poder Misterioso" (o incluso "Gran Medicina"), y "Gran Espíritu" no es, sin duda, absolutamente adecuado, esta última traducción es, no obstante, del todo suficiente; es cierto que la palabra espíritu posee cierta indeterminación, pero presenta la ventaja de no implicar ninguna restricción, y esto es exactamente lo que conviene al término "polisintético" de wakan. La expresión "Gran Misterio" propuesta por algunos como traducción de Wakan-Tanka —o de los términos análogos en otras lenguas indígenas; tales como Wakonda o Manito—, no aclara mejor que "Gran Espíritu" la idea que se trata de reflejar, pues la palabra "misterio" no expresa en suma más que una cualidad extrínseca; por lo demás, lo que importa es la cuestión de saber, no si el término indígena expresa exactamente lo que nosotros entendemos por "espíritu", sino si la idea expresada por el término indígena puede traducirse por "espíritu" o no.

Hemos dicho anteriormente que el "Gran Espíritu" es Dios, no sólo en cuanto Creador y Señor, sino en cuanto Esencia impersonal; añadiremos que, inversamente, es Dios, no sólo como puro Principio, sino también como Manifestación: Él es, pues, Dios como tal y en Sí mismo, y luego Dios como Manifestación cósmica, si está permitido expresarse así, y, por último, Dios como reflejo de Sí mismo en esta Manifestación, es decir, como sello divino en lo creado.

Lo que acabamos de decir se desprende de modo necesario del uso mismo que hacen los indígenas de la mayor parte de los términos que designan al "Gran Espíritu"; pero, aparte de esto, los Sioux establecen explícitamente una distinción entre los aspectos esenciales de Wakan-Tanka: Tunkashila ("Abuelo") es Wakan-Tanka en cuanto éste se halla más allá de toda manifestación, e incluso más allá de toda cualidad o determinación, sea cual sea; Ate ("Padre"), por el contrario, es "Dios en acto": el Creador, el Sustentador y el Destructor. De modo análogo, distingue, en lo que concierne a la "Tierra", a Unchi ("Abuela") e Inâ ("Madre"): Unchi es la sustancia de todas las cosas, mientras que Inâ es su acto creador —considerado aquí como un "alumbramiento"—, acto que produce, conjuntamente con la "inspiración" por Ate, a todos los seres.[D]

A través de las especies animales y de los fenómenos fundamentales de la Naturaleza, el indígena contempla las esencias angélicas y las Cualidades divinas: en este orden de ideas, citaremos las consideraciones siguientes de una carta de Joseph Epes Brown: «Es difícil, para aquellos que consideran la religión de los hombres rojos desde el exterior, comprender la importancia que tienen para ellos los animales y, de modo general, todas las cosas que contiene el Universo. Para estos hombres, todo objeto creado es importante, por la sencilla razón de que conocen la correspondencia metafísica entre este mundo y el "Mundo real". Ningún objeto es para ellos lo que parece ser solamente según las apariencias; no ven en la cosa aparente más que un débil reflejo de una realidad principal [*]. Por esto toda cosa es wakan, sagrada, y posee un poder, según el grado de la realidad espiritual que refleja; así, muchos objetos poseen un poder para el mal, tanto como para el bien, y todo objeto es tratado con respeto, pues el "poder" particular que contiene puede ser transferido al hombre; los indígenas saben bien que no hay nada, en el Universo, que no tenga su correspondencia

analógica en el alma humana. El indígena se humilla ante toda la Creación, sobre todo cuando "implora" (es decir, cuando invoca ritualmente al Gran Espíritu en soledad), porque todas las cosas visibles han sido creadas antes que él (anterioridad que, desde el punto de vista de determinado simbolismo de las criaturas, tiene también un sentido puramente principal) y que, por ser sus antepasados, merecen respeto; pero el hombre, aunque haya sido creado en último lugar, es, no obstante el primero de los seres, pues sólo él puede conocer al Gran Espíritu (Wakan-Tanka). [3]»

Estas consideraciones permitirán comprender mejor cómo toda cosa "característica", es decir, que manifiesta una, "esencia", es wakan, "sagrada". Creer que Dios es el sol, es ciertamente un error totalmente "pagano" —y ajeno al pensamiento indígena—, pero es igualmente absurdo creer que el sol no es nada más que una masa incandescente, es decir, que no "es" Dios de ningún modo. Podríamos, también, expresarnos de la manera siguiente: es wakan lo que es íntegramente conforme a su propio "genio"; el Principio es Wakan-Tanka, es decir, lo que es absolutamente "Sí mismo"; y por otra parte, el sabio es aquel que es perfectamente conforme a su "genio" o a su "esencia"; ésta no es otra que el "Gran Espíritu" o el "Gran Misterio". Es wakan, "sagrado", lo que permite "conformarse" directamente a la Realidad divina; el hombre es wakan cuando su alma manifiesta lo Divino con la evidencia espontánea y fulgurante de las maravillas de la Naturaleza: los elementos, el sol, el relámpago, el águila, el bisonte, el oso, las montañas, los torrentes, las estrellas, y así sucesivamente. Por esto la cobardía —especie de abandono de la "personalidad"— es el pecado por excelencia; y esto explica también el "individualismo" aparente o real de los indígenas, actitud que, partiendo de la "personalidad cualitativa", ha terminado por convertirse en un individualismo arriesgado. [E]

En cuanto al conocimiento del "Gran Espíritu", que solo el hombre, entre todas las criaturas terrestres, puede alcanzar, Hehaka Sapa lo definió un día en estos términos: «Soy ciego y no veo las cosas de este mundo; pero cuando la luz viene de Arriba ilumina mi corazón y puedo ver, pues el Ojo de mi corazón (Chante Ishta) lo ve todo. El corazón es el santuario en cuyo centro se halla un pequeño espacio en el que habita el Gran Espíritu, y este es el Ojo (Ishta).[F] Este es el Ojo del Gran Espíritu mediante el cual Él ve todas las cosas, y mediante el cual le vemos. Cuando el corazón no es puro, el Gran Espíritu no puede ser visto, y si hubierais de morir en esta ignorancia, vuestra alma no podrá regresar inmediatamente a Su lado, sino que deberá purificarse mediante peregrinaciones a través del mundo. Para conocer el Centro del corazón en el que reside el Gran Espíritu, debéis ser puros y buenos, y vivir según la manera que el Gran Espíritu nos ha enseñado. El hombre que, de este modo, es puro, contiene al Universo en la bolsa de su corazón (Chante Ognaka).» [G]

No podríamos hacer nada mejor, antes de comentar sumariamente el simbolismo del Calumet, que citar la explicación que de él ha dado Hehaka Sapa en su primer libro (Black Elk Speaks [Alce Negro Habla]): «Lleno la Pipa sagrada con la corteza del sauce rojo; pero antes de que la fumemos, debéis ver cómo está hecha y qué significa. Estas cuatro cintas que cuelgan del cañón son las cuatro Regiones del Universo: la negra representa el Oeste, en el que viven las criaturas del Trueno para enojarnos la lluvia; la blanca representa el Norte, de donde viene el gran Viento Blanco que purifica; la roja representa el Este, de donde brota la luz y donde mora el Lucero del alba a fin de dar la ciencia a los hombres; la amarilla representa el Sur, de donde viene el verano y el poder de crecer. Pero estos cuatro espíritus no son en suma más que Un Espíritu, y esta pluma de águila simboliza el Uno, que es como un padre; pero representa, también, los pensamientos de los hombres, que deben elevarse hacia las alturas como hacen las águilas. ¿No es el Cielo un padre, y la Tierra una madre, y todos los seres vivientes sus hijos, ya tengan pies, alas o raíces? Y este cuero de la boquilla, que ha de ser de piel de bisonte, indica la Tierra, de la cual venimos y de cuyo seno nos nutrimos toda la vida, semejantes a recién nacidos, con todos los animales, pájaros, árboles y hierbas. Y porque significa todo esto, y más de lo que ningún hombre puede comprender, la Pipa es sagrada.»

Cuando el indígena lleva a cabo el rito del Calumet, saluda al cielo, a la tierra, y a los cuatro puntos cardinales, ya sea "ofreciéndoles" la Pipa, cuyo cañón presenta, como lo quiere, por ejemplo, el ritual de los sioux, ya dirigiendo el humo hacia las direcciones indicadas y a veces también el "fuego central" [4] —el agni védico que arde ante el oficiante; el orden de estos gestos puede variar, pero su plan estático es siempre el mismo, ya que constituye el esquema doctrinal, dogmático si se quiere, que será actualizado por el rito. [H]

Conforme a algunos usos rituales, comenzaremos nuestra enumeración con el Oeste: este "Viento del Oeste" trae el trueno y la lluvia, es decir, la Revelación y también la Gracia; el "Viento del Norte" purifica y da la fuerza; del "Este" viene la Luz, y, por tanto, el Conocimiento, los cuales, según la perspectiva indígena, están en relación con la Paz; el "Sur" es la fuente de la Vida y del Crecimiento; allí es donde empieza el "buen Camino rojo", la Vía de la dicha y la felicidad. Así es como el Universo depende de cuatro determinaciones primordiales, a saber: el "Agua", el "Frio", la "Luz", el "Calor"; la primera, el "Agua", no es otra cosa que el aspecto positivo de la oscuridad, que normalmente debería oponerse a la Luz como el frío se opone al calor; el aspecto positivo de la oscuridad es, en efecto, su cualidad de "sombra" que protege contra la fuerza desecante del sol y que produce o favorece la humedad; es necesario que el cielo se oscurezca antes de poder dar la lluvia, y que Dios manifieste la Cólera —el trueno— antes de conceder la Gracia, cuyo símbolo natural es la lluvia. En cuanto al "frío" —"el aliento santificante y purificador que da la fuerza"—, su aspecto positivo es la pureza, de modo que podría oponerse la "Pureza" del Norte al "Calor" del Sur, como se opone la "Lluvia" del Oeste a la "Luz" del Este; la relación entre el "Frio" y la "Pureza" es evidente: las cosas inanimadas y, por tanto "frías, es decir, los minerales, no están sujetas a la corrupción como los seres animados y, por tanto, "calientes". La "Luz" del Este, ya lo hemos dicho, es el "Conocimiento"; el "Calor" es la "Vida" y, por consiguiente, el "Amor" también la "Bondad", la "Belleza", la "Felicidad".

Antes de ir más lejos, debemos responder a una objeción que podría surgir del hecho de que los "Cuatro Vientos", en la doctrina de los Sioux, parecen corresponder a una función bastante secundaria de la Divinidad, que se divide en cuatro aspectos subdivididos cuatro veces; ahora bien, aparte de que no es el simbolismo mitológico de los sioux lo que nos proponemos estudiar aquí en primer lugar, sino la metafísica de la Cuaternidad que se transparenta en todas las variantes de la tradición indígena [I], la doctrina sioux reconoce a los cuatro Principios, mediante una notable derogación de la jerarquía mitológica ordinaria, una preeminencia sobre las demás Divinidades, y esto indica claramente que, en el rito del Calumet, o más bien en la perspectiva con él vinculada, las cuatro direcciones representan las cuatro Manifestaciones divinas esenciales y, por consiguiente, también sus Prototipos en el Ser. Es necesario, por lo demás, no olvidar nunca que para otros indígenas, el simbolismo toma formas muy diferentes de las que poseen los Sioux: así, para no citar más que este ejemplo, en los Arapaho, los cuatro principios están simbolizados por cuatro "Ancianos" que, emanados del "Sol", velan por los habitantes del mundo terrestre, y a quienes atribuyen simbólicamente el día (sureste), el verano (Suroeste), la noche (Noroeste) y el invierno (Nordeste); por último, conviene hacer notar que la Cuaternidad es a menudo considerada como si constituyera en el fondo una "Duodecimidad", y cada uno de sus elementos es concebido según tres aspectos, haciendo abstracción del eje vertical Cielo-Tierra que añade a la Cuaternidad dos elementos nuevos aunque de otro orden. [J]

Dicho esto, volvamos a la consideración de los cuatro Principios en sí mismos: se podría también, siempre partiendo del "Oeste" hacia el "Norte", designar a los cuatro "Lugares Cósmicos" respectivamente con los términos siguientes: "Humedad", "Frio", "Sequedad", "Calor"; el aspecto negativo correlativo de la humedad es la oscuridad, y el aspecto positivo correlativo de la sequedad es la luz. El "Ave del Trueno" (Wakinyan-Tanka), que habita en el Oeste y que protege a la tierra y a la vegetación contra la sequedad y la muerte, es descrito como lanzando relámpagos por los ojos y

produciendo el trueno con las alas [5] la analogía con la Revelación del Sinaí, acompañada de "truenos", de "relámpagos" y de una "nube espesa", es tanto más impresionante cuanto que el acontecimiento bíblico tuvo lugar en un peñasco, y que la mitología indígena establece precisamente un vínculo entre el "Ave del Trueno" y el "Peñasco", tal como veremos a continuación. [K] En cuanto a la asimilación simbólica de la Revelación al Oeste, puede parecer insólita y paradójica, pero no hay que perder nunca de vista que los puntos cardinales tienen aquí forzosamente un significado positivo: el Oeste no será, pues, lo contrario del Este, a saber, la "Oscuridad" y la "Ignorancia", sino su complemento positivo, por tanto la "Lluvia" y la "Gracia". Uno podría sorprenderse, por otra parte, del hecho de que la tradición indígena establezca un vínculo simbólico entre el "Viento del Oeste", portador del trueno y de la lluvia, y el "Peñasco" personificación "angélica" o "semidivina" de un aspecto cósmico de Wakan-Tanka: esta aproximación es, no obstante, plausible, pues el peñasco reúne en sí los mismos aspectos complementarios que la tormenta: el aspecto terrible por su dureza destructiva es, para los indígenas, símbolo de destrucción, de donde las armas de piedra, con las cuales deben naturalmente relacionarse las "piedras del rayo" [L] y el aspecto de Gracia por el hecho de que da nacimiento a fuentes que, como la lluvia, riegan el país [6].

Los cuatro "Vientos" son como las "Potencias productoras" (en el sentido del término sánscrito Shakti) de las "Regiones del Mundo", y se conciben como dando la vuelta al horizonte y determinando la vida terrestre mediante sus influencias combinadas. El viento es como el "hálito" del mundo terrestre en el que vivimos; representa así la "respiración" cósmica. El "hálito" es en cierto sentido el vehículo del "alma" o del "espíritu"; de ahí la conexión etimológica de estas palabras en muchas lenguas; pero es también el vehículo activo de la vida, pues él es quien alimenta y purifica la sangre, soporte pasivo e inferior del elemento vital. El "hálito" es, pues, al mismo tiempo, el "alma" de la "vida", y está hecho así a imagen del Verbo divino cuyo Hálito creador ha hecho al hombre.

Los puntos cardinales están asociados simbólicamente, ya lo hemos dicho, a cuatro Divinidades, designadas de diversas maneras y que personifican otros tantos aspectos complementarios del Espíritu universal; éste los une en sí mismo, como los colores se unen en la luz; y él "es" Wakan-Tanta en el sentido de que se identifica a Dios en virtud de la unicidad de Esencia, como la luz se identifica esencialmente al Sol. Según la cosmología de los sioux, estas cuatro Divinidades —o "semi-Divinidades"— se subdividen a su vez cada una en cuatro entidades jerarquizadas, que llevan los nombres más diversos, tales como "Sol", "Luna", "Bisonte", "Alma", y que indican otras tantas ramificaciones o reflejos del Espíritu en el cosmos; estas ramificaciones no son otra cosa que los ángeles secundarios cuyas innumerables modalidades penetran hasta los confines de lo creado.

Los Sioux establecen una relación analógica entre los "Cuatro Vientos" y los cuatro períodos cíclicos, simbolizados por las cuatro plumas de águila que adornan el "círculo sagrado" utilizado en la "Danza del Sol" y en otras ocasiones; el primer período es el de la "Piedra"; el segundo, el del "Arco"; el tercero, el del "Fuego", y el cuarto, el de la "Pipa", representado cada uno de estos símbolos el medio espiritual del período respectivo. Así mismo, hay cuatro edades a través de las cuales toda cosa creada debe pasar: la primera es el Sur, que es amarillo y es la fuente de toda vida, y esta es la primera edad en un ciclo histórico; la segunda es el Oeste, que es negro; la tercera es el Norte, que es blanco; y la cuarta, el Este, que es rojo: la humanidad terrestre se halla actualmente en la cuarta edad, que se terminará con un gran desastre [M]. Esta repartición, que atribuye la "Edad de oro" al Sur y la "Edad de hierro" al Este, mientras que las demás doctrinas tradicionales atribuyen la primera al Norte y la segunda al Oeste, puede sorprender a primera vista, pero hay que tener en cuenta aquí dos cosas: primeramente, en lo que concierne a la "Edad de oro" —el Krita Yuga hindú—, si bien es exacto atribuirlo al Norte en razón de la situación polar del Paraíso terrestre, no es menos cierto que, de hecho, el polo actual está cubierto de hielo y que, desde el punto de vista "cualitativo", es el Sur el que corresponde efectivamente al Paraíso y, por tanto, a la "Edad de oro",

de modo que el simbolismo en cuestión puede fundarse en el calor y la fertilidad del Sur así como en la situación hiperbórea del Jardín primordial; en segundo lugar, en lo que concierne a la "Edad de hierro" —el Kali-Yuga—, si bien es evidentemente justo atribuirlo, según la perspectiva geográfica del "Viejo Mundo", al Oeste, ya que es allí donde el sol se pone y donde ha tenido nacimiento el materialismo moderno que extiende sus tinieblas a la humanidad entera, no es menos cierto que, para los pieles rojas, este materialismo destructor de la Naturaleza viene del Este; es allí donde se sitúa lo que, para los orientales, es el "oscuro Occidente" y es de allí de donde han venido estos "espíritus" (washichun) de rostros pálidos que han exterminado a la raza roja [N]; pero esto no impide en modo alguno el que el Salvador universal, el Mesías esperado por todos los pueblos para el fin de la "Edad de hierro", venga igualmente del Este, de modo que el simbolismo solar de esta dirección permanece intacto en la teoría sioux de los cuatro períodos cíclicos.

En el mismo orden de ideas, la cosmología de los cheyennes insiste en la posición ártica de la sede de la Tradición primordial: sitúa el Paraíso terrestre en el extremo Norte, en una isla surgida de las aguas primordiales, en la que reinaba una primavera perpetua y en la que los hombres y los animales hablaban la misma lengua; este relato describe a continuación las tribulaciones, en particular dos diluvios, después de las cuales la raza roja — o más bien sus antepasados primordiales— se estableció definitivamente en el Sur, convertido a su vez en una región fértil. No queremos olvidarnos de mencionar aquí que el Calumet comprende, junto a su simbolismo cuaternario, otro, ternario éste, que se refiere a los tres mundos, a los cuales corresponden respectivamente el cielo, los puntos cardinales y la tierra. Estos tres mundos, por lo demás, se encuentran también indicados, entre los indígenas Cuervos (Crow, Absaroka), en la forma de tres anillos pintados en el mástil central de la Danza del Sol, mástil que significa el árbol de Vida o el Eje del Mundo, conforme al simbolismo hiperbóreo; son entonces interpretados como formando un ternario (en sentido ascendente "cuerpo, alma, espíritu", o "grosero, sutil, puro") [7].

Las funciones esenciales de la Existencia y sus dos fundamentos "paterno" y "materno" [8] —o "divino" y "existencial"— deben ser recordados y actualizados siempre de nuevo por el Calumet a fin de que el hombre no pierda nunca el contacto con el Todo, del cual es como una partícula; el rito del Calumet equivale a una plegaria y a una consagración, pues «como ninguna cosa buena puede ser hecha por el hombre solo, quiero primero hacer una ofrenda y enviar una voz hacia el Espíritu del Mundo para que me ayude a ser verídico» (Alce Negro). [Ñ] El Calumet es, pues, pontifex: es el instrumento "eucarístico" que une al hombre, perseguido como está por las mordeduras de lo "finito" al Infinito, y esto explica la veneración y el amor que los indígenas le manifiestan.

Esto nos lleva a considerar otro aspecto de este rito en el que aparece la analogía entre el humo del tabaco sagrado (kinni-kinnik) y el incienso: en la mayoría de las tradiciones, el incienso es en cierto modo la "respuesta humana" a la Presencia divina; el humo indica, por consiguiente, la "presencia espiritual" del hombre frente a la Presencia sobrenatural [9] de Dios, como lo enuncia este encantamiento Iroqués: «¡Salud! ¡Salud! ¡Salud! Tu que has creado todas las cosas, escucha nuestra voz. Obedecemos ahora a tus Mandamientos. Lo que Tú has creado vuelve hacia Ti [O], el humo del tabaco (sagrados) se eleva hacia Ti, por lo cual se ve que nuestra palabra es verídica» [10].

En el rito del Calumet el hombre representa el estado de "individuación"; el espacio —con sus seis direcciones— representa lo Universal en el que lo individual debe, transmutándose, reabsorberse; el humo que se pierde en el espacio y que se identifica con él, indica esta transmutación de lo "endurecido", "opaco" o "formal", en "disuelto", "transparente" o "informal"; indica, al mismo tiempo, la irrealidad del "yo", y por tanto la del mundo, que, espiritualmente, se identifica con el microcosmos humano. Pero esta reabsorción del humo en el espacio —que "es Dios"— transcribe igualmente el misterio de la "identidad" en virtud de la cual, para hablar en términos sufíes, «el sabio no ha sido creado»: el hombre no es sino ilusoriamente un "peso" sustraído del espacio y aislado en él; en realidad él "es" este espacio, y "debe convertirse en lo que es", como dicen las

Escrituras hindúes [11]. El hombre, al absorber con el humo sagrado el "perfume de la Gracia", y al exhalarse con él hacia lo ilimitado, se expande sobrenaturalmente en el "Espacio divino", si así puede decirse; pero Dios es también representado por el fuego que consume al tabaco: este último es el hombre o, desde el punto de vista macrocósmico, el Universo; el espacio se "encarna" aquí en el fuego del Calumet como los puntos cardinales se unen, según otro simbolismo, en el fuego central.

Según Hehaka Sapa, «todo lo que hace un indígena, lo hace en un círculo, y es así porque el Poder del Universo actúa siempre mediante círculos, y todas las cosas tienden a ser redondas.[P] En los días de antaño, cuando éramos un pueblo fuerte y feliz, recibíamos todo nuestro poder del círculo sagrado de la nación, y mientras el círculo permanecía entero, el pueblo florecía. El árbol florido era el centro vivo del círculo, y el círculo de las cuatro direcciones lo nutría. El Este daba la paz y la luz, el Sur el calor, el Oeste la lluvia, y el Norte, con su viento frío y potente, daba la fuerza y la resistencia. Este conocimiento nos vino del mundo exterior (el Mundo trascendente, el Universo), con nuestra religión. Todo lo que hace el Poder del Universo lo hace en forma de círculo. El cielo es circular, y he oído decir que la tierra es redonda como una bola, y también las estrellas son redondas. El viento, en su fuerza máxima, se arremolina. Los pájaros hacen sus nidos en forma de círculos, pues tienen la misma religión que nosotros... Nuestras tiendas (tipis) eran circulares como los nidos de los pájaros y estaban siempre dispuestas en círculo: el centro de la nación, un nido hecho de muchos nidos, en el que el Gran Espíritu quería que cobijáramos a nuestros hijos." (Black Elk Speaks.)

Todas las formas estáticas de la existencia se hallan, pues, determinadas por un arquetipo "concéntrico", material o mental, centrado en su ego cualitativo, "totémico", casi impersonal, el indígena tiende a la independencia, y por ahí a la indiferencia, respecto al mundo externo; se rodea de silencio como si éste fuera un círculo mágico, y este silencio es sagrado porque transmite las influencias celestes. El indígena extrae su fuerza espiritual de este silencio, cuyo soporte natural es la soledad; su oración ordinaria es muda: lo que ésta exige no es un pensamiento, sino una "conciencia del Espíritu", y esta "conciencia" es inmediata e informal como la bóveda celeste.

Si el Gran Espíritu actúa siempre "mediante círculos", desde otro punto de vista también actúa siempre "mediante cuaternidades", como lo indican las direcciones espaciales y los ciclos temporales, y entonces el círculo se convierte en esvástica; por esto el indígena, cuya vida se desarrolla en cierto modo entre el punto central y el espacio ilimitado, realiza las cosas estáticas según el principio circular o unitivo, y las cosas dinámicas —las acciones— según el principio cuaternario [12], es decir, en conformidad con las cuatro virtudes cardinales que son para él el valor, la paciencia, la generosidad y la fidelidad: Esta estructura profunda de la vida indígena significa que el hombre rojo no se propone "fijarse" en esta tierra en la que todo, según la ley de estabilización y también de condensación, y aun de "petrificación", amenaza con "cristalizarse"; y esto explica la aversión del indígena hacia las casas, sobre todo las de piedra, y también la ausencia de una escritura que, según esta perspectiva, "fijaría" y "mataría" el flujo sagrado del espíritu. La civilización europea, por el contrario, tanto en sus formas dinámicas como en sus formas estáticas, es profundamente sedentaria y urbana: está, pues, anclada en el espacio y se extiende cuantitativamente por él, mientras que la civilización indígena tiene su eje en cierto modo fuera del espacio, en el centro principal, no localizado; su expansividad será por consiguiente "cualitativa", en el sentido de que no es sino movimiento puro, símbolo de lo ilimitado, y no delimitación cuantitativa, "mercantil", de la extensión espacial. Por lo demás, importa precisar aquí que el Cristianismo, como otras religiones del "Viejo Mundo", fija lo Celestial en el plano terrestre y construye santuarios con la materia más estática, la piedra; la tradición de los pieles rojas, por su parte, integra lo terrestre —lo "espacial" si se quiere— en lo Celestial omnipresente, y también por esto la tierra debe permanecer intacta, virgen, sagrada, tal como ha salido de las Manos divinas— pues sólo las cosas puras reflejan lo Eterno [13]. El indígena no es "panteísta", pero sabe que el

mundo está misteriosamente sumergido en Dios.

Lo que acabamos de decir permitirá comprender por qué la naturaleza —paisaje, cielo, astros, elementos, animales salvajes— es un soporte necesario de la tradición de los pieles rojas al mismo nivel que los templos para las demás religiones; todas las limitaciones impuestas a la naturaleza por obras artificiales, pesadas, inamovibles —e impuestas al hombre por su esclavitud respecto a ellas— son, pues, sacrílegas, incluso "idólatras", y llevan en sí mismas los gérmenes de la muerte [14]. Resulta de este modo de ver que el destino de los pieles rojas es trágico en el sentido propio del término: es trágica una situación sin salida que resulta, no de una causa fortuita, sino del choque fatal de dos principios [Q]. El aplastamiento de la raza indígena es trágico porque el hombre rojo no podía sino vencer o morir [15]; ha sucumbido porque representaba un espíritu incompatible con el mercantilismo de los "rostros pálidos". Podría definirse este drama inmenso como la lucha, no sólo entre una civilización mercantil y materialista y otra caballeresca y espiritualista, sino también entre la civilización urbana —en el sentido estrictamente humano y peyorativo de este término, que implica una idea de "artificio" y de "servilismo"— y el reino de la Naturaleza, considerado como la vestidura majestuosa, pura, ilimitada, del espíritu divino [16]. Ahora bien, la Naturaleza, de la que el indígena se siente como la encarnación [R] y que es al mismo tiempo su santuario, acabará por vencer a este mundo artificial y sacrílego, pues ella es la Vestidura, el Hábito, la Mano misma del Gran Espíritu.[S]

Frithjof Schuon

Notas:

1. Esta característica la hallamos también en el hinduismo y quizá incluso en todas las demás tradiciones de forma mitológica; en la India, los mismos símbolos pueden variar considerablemente según las regiones: un mismo término puede designar aquí una realidad fundamental y en otro lugar un aspecto secundario de la misma realidad.

2. Hehaka Sapa murió en 1950 en la reserva de Pine Ridge (Dakota del Sur).

[*] Traducimos la palabra francesa *principiel* por "principlial", aunque ésta no se halle en nuestros diccionarios. En efecto, "principlial" no es equivalente a "primordial", "principal", u "original". Todas estas palabras no dan cuenta exacta de su significado concreto, que sería el de "relativo o perteneciente a los Principios o al Principio" entendiendo "Principio" en un sentido metafísico y no natural [N. del T.]

3. «Se habla generalmente de la religión del indígena como de un culto de la Naturaleza y de los animales. Este término es demasiado amplio y demasiado confuso a la vez. Una investigación detenida y una observación cuidadosa nos enseñan, por el contrario, que el indígena no adora a los objetos que invoca o menciona en sus ritos. La tierra, los cuatro vientos, el sol, la luna y las estrellas, las piedras, el agua, los diversos animales, todos son representantes de una vida y de un poder misterioso... (Alice C. Fletcher, *The Elk Mystery or Festival*.)

«Una cosa no es solamente lo que es para los sentidos, sino también lo que ella representa. Los objetos naturales o artificiales, no son para el primitivo, como pueden serlo para nosotros, "símbolos" arbitrarios de tal realidad distinta y superior; son para él la manifestación efectiva de esta realidad: el águila o el león, por ejemplo no es tanto un símbolo o una imagen del Sol como que es el Sol bajo una de sus apariencias (por ser la forma esencial más importante que la especie en la que se manifiesta); del mismo modo, toda casa es el mundo en efigie y todo altar está situado en el centro de la tierra; si este modo de considerar las cosas resulta "inconcebible", es tan solo porque

"nosotros" estamos más interesados por lo que las cosas son que por lo que significan, más interesados por los hechos que por las ideas universales. Cuando se dice que un grupo humano desciende de un tótem, no hay en ello, como lo cree el antropólogo un absurdo puro y simple: solamente se expresa así que el grupo desciende del Sol, el Progenitor y Prajâpati de todos los seres en la forma particular en la cual, en una visión o en sueños, se ha revelado a sí mismo al antepasado fundador del clan. El mismo razonamiento justifica la comida eucarística: el Padre-Progenitor es sacrificado y dividido por sus descendientes en las especies de la carne del animal sagrado: "Este es mi cuerpo, tomad y comed." De modo que, como dice Lévy-Brühl de los símbolos de este género, «muy a menudo éstos no tienen por función "representar" a los ojos su objeto, sino permitir participar en él», y que «si su función esencial consiste en "representar", en el pleno sentido de esta palabra, a seres u objetos invisibles, a hacer efectiva su presencia, resulta que no consisten necesariamente en reproducciones o imágenes de estos seres y de estos objetos». El objetivo del arte primitivo es enteramente distinto de las intenciones estéticas o decorativas del "artista" moderno (para quien los antiguos motivos sobreviven solamente como "formas de arte," desprovistas de significación) y este objetivo explica su carácter abstracto» (Ananda K. Coomaraswamy, *Figures of Speech or Figures of Thought*.)

4. "El fuego de su consejo o de su gran tienda-de-medicina es, como a veces lo indican sus canciones, lo más antiguo de todo; viene a ser lo que los filósofos griegos de la escuela de Pitágoras llamaban la Hestia que arde en el centro del mundo. Mezclando su aliento con el fuego del tabaco sagrado, toma parte en este fuego central, y es este mismo fuego el que se eleva con su humo hacia el cenit del Universo o desciende hacia el nadir tocando la tierra, o se une a los cuatro vientos que recorren los lados de nuestro habitáculo humano llenos de la vida susurrante de los altos cielos." (Hartley Burt Alexander, *L'Art' et la Philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord*.)

5. Según la mitología iroquesa, "Hino, el Espíritu del trueno..., es el guardián del Cielo. Armado con un potente arco y con flechas de fuego (de relámpagos), destruye todas las cosas nocivas. Su esposa es el Arco iris"... Oshadagea, el "Gran Águila del Rocío", está igualmente al servicio de Hino. Habita en el Cielo del Oeste y lleva en el hueco de su espalda un lago de rocío. Cuando los espíritus maléficos del fuego destruyen sobre la tierra toda clase de verdor, Oshadagea emprende el vuelo y, desde sus alas desplegadas, la humedad benéfica va cayendo gota a gota" (Max Fauconnet, *Mythologie des deux Amériques*, en *Mythologie Générale* de la Librairie Larousse). La asociación del relámpago con el "Ave del Trueno" es tanto más notable cuanto que en las tradiciones más diversas el relámpago es asimilado a la Revelación, como la lluvia lo es a la Gracia. El águila pertenece al mismo simbolismo universal que el relámpago, de donde la asociación de este animal con San Juan, autor inspirado del Apocalipsis e "Hijo del Trueno".

6. Conviene mencionar, a este respecto, el hecho de que, en el mundo piel roja, las Montañas Rocosas (Rocky Mountains) —por tanto, los "peñascos"— se encuentran al Oeste, y que ellas dan nacimiento a numerosos ríos que fertilizan las llanuras. "Cuando una visión viene de la parte de los Seres del Trueno del Oeste, viene con terror y como un huracán; pero cuando el huracán de la visión ha pasado, el mundo es más verde y más feliz; pues cada vez que viene a este mundo la verdad revelada (the truth of vision), ésta es como la lluvia. El mundo es más feliz después del Terror del huracán". (Black Elk Speaks, being Life Story of a Holy Man of the Ogalala Sioux, contada a John G. Neihardt.) La ascesis responde a la misma conexión cósmica entre el "terror" y la "Gracia": "Hacer medicina" (to "make medicine") es practicar, durante un período especialmente consagrado, el ayuno, la acción de gracias, la oración, la abnegación e incluso la tortura voluntaria... [nA] El objetivo es subyugar enteramente las pasiones de la carne y perfeccionar el "sí" espiritual. La abstinencia corporal y la concentración mental en pensamientos elevados purifican el cuerpo y el alma... Entonces el espíritu individual se vuelve más conforme al Espíritu de la Gran Medicina que está sobre nosotros" (then the individual mind gets closer towards conformity with the Mind of the Great Medicine above us) (Woodon Leg —un indígena Cheyenne— en su libro: *A Warrior wo*

fought Custer).

7. "Recordaremos... que, en diversas tradiciones, la imagen del Sol está también vinculada a la del árbol..., [nB] pues está representado en él como el fruto del "Árbol del Mundo"; abandona su árbol al principio de un ciclo y viene a reposar en él al final, de modo que... el árbol es efectivamente la "estación del Sol". (René Guénon, *L'Arbre du Monde*, en *Études traditionnelles*, febrero, 1939.)

8. El "Gran Espíritu" es en efecto el "Padre" o el "Abuelo"; la "Tierra" es la "Madre que engendra a todos los seres", la "única Madre". Los indígenas Pawnees designan a Dios con el nombre de "Padre" (Tirawa) y lo distinguen por lo demás claramente del Espíritu manifestado (Kawaharu); en el mismo orden de ideas —es decir, en lo que concierne a la asimilación simbólica del cielo a Dios en cuanto principio paterno— los indígenas Pies Negros llaman al Gran Espíritu "Poder solar" (Natosiwa), pero sin identificarlo nunca con el sol visible.

9. Este adjetivo no constituye un pleonasma, pues la Presencia "natural" de Dios no es otra que la Existencia y las diversas expresiones o formas de ésta, tales como, precisamente, los símbolos de la Naturaleza, el Sol, la Luna, el Bisonte y otros, que para el indígena son wakan, sagrados. Citemos aquí esta explicación, de un simbolismo profundo, dada por un jefe indígena a la conocida etnóloga Alice C. Fletcher: «Todo lo que se mueve se detiene en un lugar para hacer allí su nido, en otro para descansar de su vuelo. Un hombre que camina se detiene cuando quiere. Así es como la Divinidad se ha detenido. El sol, tan radiante y tan bello, es uno de los lugares en que Ella se ha detenido. Ha estado con la luna, las estrellas y los vientos. Los árboles, los animales, todos están donde ella se ha detenido, y el indígena piensa en estos lugares y envía hacia ellos sus plegarias para alcanzar el sitio en el que la Divinidad se ha detenido, y recibirá ayuda y bendiciones».[nC]

10. Citado por Paul Radin en su *Histoire de la Civilisation indienne*.

11. Los "molinos de oración" búdicos pertenecen a un simbolismo inversamente análogo al del Calumet: mientras que en éste la Realidad divina se actualiza en las direcciones del espacio hacia las cuales se dirigen, a partir del centro que es el estado de individuación, las aspiraciones espirituales del individuo, el "molino de oración" encarnará la Realidad divina en la forma de una Palabra revelada, fijada en el espacio por las letras sagradas que la transcriben, y bendiciendo, mediante su rotación, al Universo en su manifestación espacial. Según un Upanishad, «Brahma está en el Norte, en el Sur, en el Este, en el Oeste, en el Cenit y en el Nadir». El Corán dice, en el mismo sentido: «Dondequiera que os volváis, allí encontraréis el rostro de Allâh».

12. Después de lo que acabamos de decir, no podemos dispensarnos de añadir que el círculo tiene también un significado dinámico en relación con la cruz considerada según su simbolismo estático; no hablamos del cuadrado, forma estática por excelencia, pues no interviene en la perspectiva nómada de la que aquí se trata. En efecto, si la cruz representa, no una tendencia centrífuga, sino los puntos cardinales, el círculo a su vez no indicará una tendencia concéntrica, sino el movimiento circular de los "Cuatro Vientos" alrededor del mundo, es decir, el "paso de la potencia al acto" de los cuatro Principios cósmicos; la misma imagen vuelve a hallarse en la esvástica, en la que la cruz sencilla es evidentemente estática, mientras que los corchetes son dinámicos y "circulares".

13. Esta perspectiva explica las grandes "revoluciones nómadas" que, partiendo de las estepas mongolas con una impetuosidad inaudita, proyectaban barrer las ciudades, lugares de corrupción y "petrificación", de la superficie de la tierra; añadamos que el anillo de Gengis Khan llevaba la esvástica, que aparece también con mucha frecuencia en el arte de los pieles rojas [nE]. En cuanto a la actitud de los pieles rojas frente a la Naturaleza por una parte y a las ciudades por otra, Tácito señala características del todo análogas en los germanos: «Consideran que el hecho de encerrar entre muros y representar con aspecto humano a los dioses sería degradar su majestad: les

consagran bosques y selvas, e invocan, con los nombres de divinidades, al Misterio que no ven más que a través del temor reverencial» (... deorumque nominibus appellat secretum illud, quod sola reverentia video). «Es sabido que los germanos no tienen ciudades y que ni siquiera podrían soportar que sus viviendas se tocaran con otras». Marcelino, autor del siglo IV, refiere que los germanos contemplaban las ciudades romanas con horror, como si fueran prisiones y sepulcros, y que las abandonaban después de haberlas tomado.

14. Como dijo un "guardián del Calumet" a Joseph Epes Brown, Dios muestra una bondad dejando la naturaleza intacta: «Aunque hayamos sido aplastados de todas las maneras posibles por el hombre blanco, nos queda todavía mucho por lo que dar gracias al Gran Espíritu, pues, incluso en este período de obscurecimiento, su obra en la naturaleza permanece sin cambio y nos recuerda continuamente la Presencia divina».

15. Cabe preguntarse qué fue más innoble, si los métodos desleales empleados durante el avance hacia el Oeste, o los tratos infligidos a los indígenas después de su derrota: «La tentativa de suprimir la autoridad de los jefes y el orden social indígena comenzó con el agente que vino a Pine Ridge en 1879... Según su convicción sincera, el indígena no podía adaptarse a su nueva situación más que aceptando criar ganado y establecerse en terrenos destinados al cultivo. Sin embargo, como todos los hombres de su época, el agente estimaba también que esto debía ir acompañado del abandono completo de las costumbres indias. Así, cuando los indígenas parecían empeñarse con demasiada tenacidad en su costumbre de acampar en grupos y de celebrar consejo entre sí, o cuando no se mostraban bastante solícitos para colaborar, retenía sus raciones o se servía de la policía para imponer un cambio por la fuerza... La socavación de la sociedad indígena y de la autoridad de los jefes fue seguida más tarde por reglamentos oficiales que prohibían las danzas indias, los ritos, en una palabra, las costumbres paganas... De hecho, los niños eran raptados a la fuerza para ser incorporados a las escuelas del gobierno; se les cortaba el cabello, se tiraban sus vestidos indígenas. Les estaba prohibido hablar su propia lengua... Los que persistían en su antiguo modo de vida y los que huían y eran capturados, eran arrojados a la cárcel. En la medida de lo posible se retenía a los niños en la escuela año tras año con el fin de sustraerlos a la influencia de sus familias" (Gordon Macgregor, *Warriors without Weapons*).

16. "Caín, que mató a su hermano Abel, el pastor, y se construyó una ciudad, prefigura la civilización moderna — civilización que ha sido descrita como "una máquina mortífera desprovista de conciencia y de ideal" (G. La Piana), "ni humana, ni normal, ni cristiana" (Eric Gill), y de hecho, "una anomalía, por no decir una monstruosidad" (René Guénon). Se ha dicho: "Los valores de la vida declinan lentamente. Lo que queda es una apariencia de civilización sin ninguna de sus realidades" (A. N. Whitehead). Críticas parecidas podrían citarse indefinidamente. La civilización moderna, por su divorcio de todo principio, es comparable a un cadáver sin cabeza cuyos últimos movimientos son convulsivos e insignificantes. No es, por lo demás, de suicidio, sino de asesinato de lo que queremos hablar" (Ananda K. Coomaraswamy, *Am I my Brother's Keeper?*).

"Les llamamos salvajes porque sus costumbres difieren de las nuestras, que consideramos como la perfección de la urbanidad; ellos piensan lo mismo de las suyas... Al tener pocas necesidades disponen de mucho tiempo libre para cultivar el alma mediante la conversación. Nuestro género laborioso de vida lo estima servil y bajo, comparado con el suyo; y la instrucción según la cual nosotros mismos nos valoramos, ellos la consideran frívola y vana" (Benjamín Franklin, *Remarks concerning the Savages of North America*). [nH]

Hehaka Sapa (Alce Negro, mejor, Wapití Negro) fue un hombre sagrado Lakota (Sioux), parcialidad Oglala. Nació en 1863. Peleó en la batalla de "Pequeño Gran Cuerno" (Little Big Horn) y en la del "Arroyo de la Rodilla Herida" (Wounded Knee Creek). Fue primo de Caballo Loco y conocía a Bufalo Sentado ("Toro Sentado") y a Nube Roja. Aunque él no hablaba inglés, había observado

mucho el mundo de los hombres blancos cuando viajó con el "Show del Salvaje Oeste" de Búfalo Bill por Italia, Francia e Inglaterra donde bailó para la Reina Victoria. Fue un gran hombre de gran poder espiritual e inspiración para su pueblo. Pasó a los otros mundos, más allá del río de las Lágrimas, en Agosto de 1950.

*Glosas y comentarios a las notas y al texto de F. Schuon hechas por Aukanaww en:
<http://www.geocities.com/aukanaww/documentos/textos/schuon/schuon2n.html#q>

Sus obras son:

Alce negro habla, narrada a John G. Neihardt, Wm. Morrow & Co., N.Y., 1932.

La pipa sagrada, narrada a Joseph Epes Brown, U. of Oklahoma Press, 1953.

*Artículo tomado de:

<http://www.geocities.com/aukanaww/documentos/textos/schuon/schuon2n.html#a>

19. La muerte de los dioses

La muerte de los dioses *

Por Nathan Wachtel

Hay presagios pavorosos, y las profecías anuncian el fin de los tiempos. Surgen luego monstruos de cuatro patas, cabalgados por seres blancos de apariencia humana. Es la guerra, la violencia y la muerte... Tales son los temas que evocan los documentos del siglo xvi. Los indios parecen conmocionados por una especie de estupor, como si no consiguieran comprender el acontecimiento, como si éste hiciera saltar en pedazos su universo mental.

Se impone un primer enfoque de simple descripción; el método Puede parecer aproximativo, literario de alguna manera; pero esa descripción previa resulta de todo punto obligada en la medida en que permite captar al nivel de lo vívido los acontecimientos que constituyen el punto de partida de nuestro estudio. Ha de ser a la vez una toma de contacto y un esfuerzo de descentramiento. No se trata de convertirnos en indios, con arreglo a una dudosa efusión sentimental, sino, simplemente, de escucharlos. Es decir, de hacer que los textos hablen, de prestar oído, con atención, respeto y humildad, a estas voces tan extrañas para nosotros: las de los testigos indígenas de la Conquista.

El descubrimiento del mundo antiguo

Los indios descubrieron Europa en la persona de algunos centenares de soldados españoles que los vencieron. Se enfrentaban dos civilizaciones que hasta entonces se ignoraban por completo. Resulta sorprendente que para los indios el «encuentro» se haya en una atmósfera de prodigio y de magia. Es posible que los presagios hayan sido inventados después, pero, cuando menos, testimonio del esfuerzo de los vencidos por interpretar el acontecimiento.

1. Prodigios y profecías

Es en México donde son más numerosos los prodigios que anuncian la llegada de los europeos.

Según los documentos indígenas, Moctezuma parecía particularmente sensible a los fenómenos de brujería y adivinación. Poco antes de la Conquista, los brujos de Texcoco anunciaron que México sería pronto sometido por extranjeros. La predicción provocó una controversia entre Moctezuma y Nezahualpillí, el rey de Texcoco; este último, seguro de sus adivinos, desafió al rey de México al juego ritual de la pelota y apostó su reino contra tres pavos. Moctezuma ganó las dos primeras partidas, pero perdió cada una de las tres siguientes.

A lo largo de los diez años que precedieron la llegada de los españoles, se enumeran ocho prodigios funestos. Durante un año entero, cada noche fue cubierta por una columna de fuego que aparecía por el oriente y semejaba elevarse desde la tierra hasta el cielo. «Pues cuando se mostraba había alboroto general; se daban palmadas en los labios las gentes; había un gran azoro; hacían interminables comentarlos». El templo de Huitzilopochtli se incendió de modo misterioso, sin causa aparente, y ardió «por su espontánea acción». Después vino la destrucción del templo de mientras caía una ligera llovizna, le alcanzó un rayo sin relámpago ni trueno. Aparecieron cometas en pleno día, que atravesaban el cielo de Occidente a Oriente. Una tempestad agitó las aguas del lago de México, destruyendo la mitad de las casas de la ciudad. Luego se oyó una voz de mujer que gritaba en la noche: «¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos!»; o también: «Del todo nos vamos ya a perder». Nacieron monstruos, «cuerpos, con dos cabezas procedentes de un solo cuerpo, los cuales eran llevados al palacio de la sala negra del gran Motecuhzorna, en donde, llegando a ella, desaparecían». Pero el prodigio más pavoroso fue, sin duda, ese extraño pájaro color de ceniza semejante a una grulla, que fue capturado sobre el lago de México: «Había uno como espejo en la mollera del pájaro... Allí se veía el cielo: las estrellas, el Mastelejo. Y Motecuhzorna lo tuvo a muy mal presagio cuando vio las estrellas y el Mastelejo. Pero cuando vio por segunda vez la mollera del pájaro, nuevamente vio allá, en lontananza; como si algunas personas vinieran de prisa; bien estiradas, dando empellones. Se hacían la guerra unos a otros, y los traían a cuestras unos como venados. Al momento llamó a sus magos, a sus sabios. Les dijo: —¿No sabéis: qué es lo que he visto? ¡Unas como personas que están en pie y agitándose... Pero ellos, queriendo dar la respuesta, se pusieron a ver: desapareció (todo); nada vieron».

Si intentamos una clasificación de estos presagios diversos, constataremos que asocian los cuatro elementos del universo: el fuego, el agua, la tierra y el aire; todo sucede como si el mundo entero tomase parte en la inminencia de una catástrofe inaudita. Pero los adivinos no logran definir la amenaza que pesa sobre México, de manera que en la ciudad cunde una atmósfera de duda y angustia. Y no menos que los prodigios aterroriza a Moctezuma la impotencia de los brujos.

Entre los mayas, el anuncio de la Conquista reviste la forma más explícita de la profecía. El sentimiento de angustia cede aquí su lugar a una especie de fatalismo apocalíptico, ligado a la conciencia del curso inexorable del tiempo. En efecto, la representación cíclica del calendario maya funda la profecía del Chilam Balam, que predice una verdadera «revolución» al final del Katun trece Abau, un trastorno total del mundo y, específicamente, el advenimiento de una nueva religión:

En el Ahau trece, al final del katun, será maltratado el Itza y rodará por tierra Tancah, oh padre. Como signo del único dios de arriba, llegará el árbol sagrado, manifestándose a todos para que el mundo sea iluminado, oh padre.

...Cuando agiten su señal, desde lo alto, cuando la levanten con el árbol de la vida, todo cambiará de un golpe. Y el sucesor del primer árbol de la tierra aparecerá y para todos será manifiesto el cambio.

Ciertamente, la profecía del Chilam Balam parece redactada después del acontecimiento. Pero este augurio retrospectivo da testimonio de la necesidad de arraigar en el pasado un hecho demasiado extraordinario para llevar en sí mismo su propia significación.

En el Imperio inca, la llegada de los españoles fue precedida a la vez por prodigios (que eran preponderantes en México) y por profecías (como entre los mayas).

Los prodigios peruanos recuerdan en cierta medida a los del ejemplo azteca; allí se asocian también los cuatro elementos: tierra, fuego, agua y aire. Los últimos años de Huayna Capac, el onceavo Inca, se vieron trastornados por una serie de temblores de tierra. Los terremotos son frecuentes en Perú; pero el inca Garcilaso de la Vega precisa que las sacudidas fueron excepcionalmente violentas. En la costa fueron acompañados por marejadas de extraordinaria amplitud. Un rayo cayó sobre el palacio del Inca. Se vieron en el aire cometas de aspecto pavoroso. Otro presagio hace referencia a un pájaro: cierto día, cuando se celebraba la fiesta del Sol, un cóndor (mensajero del sol) fue perseguido por halcones y cayó en medio de la gran plaza de Cuzco; recogieron al pájaro y se dieron cuenta de que estaba enfermo, recubierto de una especie de sarna; se le prodigaron cuidados, pero murió. Y hubo un espectáculo aún más siniestro; en una noche muy clara, la luna apareció rodeada por un triple halo, el primero color de sangre, el segundo de un negro verdoso y el tercero semejante al humo. Un adivino interpretó el presagio: la sangre anunciaba que una guerra cruel desgarraría a los descendientes de Huayna Capac; el negro significaba la ruina de la religión y del Imperio inca, y todo, finalmente, como lo anunciaba el último halo, se desvanecería en humo.

Fue entonces cuando advirtieron al emperador que acababan de desembarcar en la costa seres de aspecto extraño. Esta noticia, en medio de los prodigios que se multiplicaban, recordó a Huayna Capac la profecía de su ancestro Viracocha, el octavo Inca. Este había predicho que, en el reinado del doceavo Inca, hombres desconocidos se apoderarían del Imperio y lo destruirían. En honor del dios Viracocha, creador y civilizador de la humanidad, cuyo nombre llevaba, el octavo Inca había construido un templo laberíntico, compuesto de doce corredores; sobre el altar central erigió una estatua conforme a la imagen del sueño que le había inspirado el dios: representaba, según la tradición conservada por Garcilaso, un hombre de alta estatura, barbudo, vestido con una larga túnica y teniendo sujeto por una cadena a un animal fabuloso con garras de león. Huayna Capac era el onceavo Inca; la profecía de su ancestro se realizaría, por tanto, bajo el reinado de su sucesor. Y Garcilaso cuenta también que Huayna Capac, antes de morir, recomendó a sus súbditos que se sometieran a los recién venidos. Pero ¿por qué se llamó a éstos «Viracochas»? Aquí aparece el tema del retorno de los dioses.

2. ¿Dioses u hombres?

Toda América conoce el mito del dios civilizador que, después de reinar benéficamente, desapareció de modo misterioso prometiendo a los hombres su retorno. Es el caso de Quetzalcoatl en México, que partió en dirección a Oriente, y de Viracocha, en el Perú, que desapareció andando sobre las aguas del mar occidental. Quetzalcoatl debía volver en un año ce-acatl, mientras que el Imperio inca debía tener su fin bajo el emperador número doce. Pero en México los españoles venían del Este, y 1519 correspondía exactamente a un año ce-acatl; en el Perú, venían del Oeste, y el reino de Atahualpa (o el de Huascar) correspondía al del doceavo Inca. En consecuencia, el estupor de los indios revistió una forma particular: percibieron los acontecimientos a través de la óptica del mito y concibieron la aparición de los españoles como un retorno de los dioses. Conviene hacer notar también que esta interpretación no fue general. Y, por lo demás, la ilusión no duró mucho tiempo. Precisemos, por tanto, los matices que distinguen las reacciones de los aztecas, los mayas y los incas por cuanto respecta a la identificación de los españoles.

Mientras en México los adivinos resultaban incapaces de interpretar los presagios y, en consecuencia, eran mandados matar por Moctezuma, un indio de la costa oriental llegó y dijo:

Llegué a las orillas de la mar grande, y vide andar en medio de la mar una sierra o cerro grande, que andaba de una parte a otra y no llega a las orillas, y esto jamás lo hemos visto.

Moctezuma mandó encarcelar al mensajero y encargó a sus servidores que verificaran la noticia. A su retorno, le indicaron que la torre que flotaba sobre el mar llevaba seres desconocidos, de piel blanca y larga barba. Entonces Moctezuma decidió enviarles embajadores cargados de regalos divinos: los aderezos de Quetzalcoatl.

Los informantes de Sahagún describen la escena asombrosa en el curso de la cual los embajadores de Moctezuma vistieron a Cortés con los adornos del dios: máscara incrustada de turquesas, collar adornado por un disco de oro, espejo dorsal, brazaletes de jade, cascabeles de oro, escudo con bandas de nácar y oro, rodeado de plumas de quetzal, y sandalias de obsidiana. La conducta de Cortés, en respuesta a estos obsequios, aterrorizó a los indios: ordenó que los atasen e hizo disparar el cañón.

Y en este momento los enviados perdieron el juicio, quedaron desmayados. Cayeron, se doblaron cada uno por su lado: ya no estuvieron en sí.

Los españoles les reconfortaron entonces, les ofrecieron vino y alimento.

Mientras tanto, Moctezuma esperaba con angustia: «Y si alguna cosa hacía, la tenía como cosa vana. Casi cada momento suspiraba. Estaba desmoralizado, se tenía como un abatido». Cuando los embajadores volvieron, se negó a recibirlos antes de que se hubieran purificado, porque: «¡Bien con los dioses conversaron!». Se sacrificaron dos prisioneros, y los emisarios fueron rociados con su sangre. Sólo entonces Moctezuma se atrevió a escuchar su relato:

Por todas partes vienen envueltos sus cuerpos, solamente aparecen sus caras. Son blancas, como si fueran de cal. Tienen el cabello amarillo, aunque algunos lo tienen negro. Larga su barba es, también amarilla; el bigote también tienen amarillo...

Los soportan en sus lomos sus «venados». Tan altos están como los techos...

Pues sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes; tienen ojos que derraman fuego, están echando chispas: sus ojos son amarillos, de color intensamente amarillo.

... Y cuando cae el tiro, una como bola de piedra sale de sus entrañas: va lloviendo fuego, va destilando chispas, y el humo que de él sale, es muy pestilente, huele a lodo podrido, penetra hasta el cerebro causando molestia.

Pues si va a dar contra un cerro, como que lo hiende, lo resquebraja, y si da contra un árbol, lo destroza hecho astillas, como si fuera algo admirable, cual si alguien le hubiera soplado desde el interior.

... Cuando hubo oído todo esto Moctezuma se llenó de grande temor y como que se le amorteció el corazón, se le encogió el corazón, se le abatió con la angustia.

Para inspirar benevolencia a los dioses, Moctezuma les hizo enviar otro tipo de vituallas: frutos, tortillas, huevos y aves. ¿Quizá querrían también alimentarse con sangre? Se sacrificaron dos prisioneros, salpicándose con su sangre las ofrendas. Pero, cosa extraña, los seres blancos y barbudos rechazaron con disgusto el alimento. La actitud de Moctezuma hacia los dioses era, sin embargo, ambivalente, porque al mismo tiempo envía contra ellos a sus brujos. ¿Quizá éstos, gracias a su magia, lograrían hacerles desandar el camino? Sus esfuerzos fueron vanos; los brujos se reunieron con Moctezuma y le dieron cuenta de su fracaso: «¡No somos sus contendientes iguales;

somos como unas nadas!». Y Moctezuma sintió miedo ante la extraordinaria potencia de los seres barbudos, pensó en huir, en «...escabullir(se) a los dioses», en refugiarse en el fondo de alguna gruta. Fracasa también una última tentativa de los hechiceros; encuentran en su camino a Tezcatlipoca bajo la forma de un borracho que repetidamente ejecuta prodigios y predice la ruina de México. «Motecuhzoma, no hizo más que abatir la frente, quedó con la cabeza inclinada. Ya no habló palabra. Dejó de hablar solamente. Largo tiempo así estuvo cabizbajo. Todo lo que dijo y todo con lo que respondió fue esto: —¿Qué remedio, mis fuertes? ¡Pues con esto ya fuimos aquí!... "»'. Angustia colectiva: «Y todo el mundo estaba muy temeroso. Había gran espanto y había terror. Se discutían las cosas y se hablaba de lo sucedido. Hay juntas, hay discusiones, se forman corrillos, hay llanto, se llora por los otros. Van con la cabeza caída, andan cabizbajos».

Y, sin embargo, parece subsistir una duda, porque cuando Moctezuma reúne a sus consejeros para consultarles acerca de la conducta a seguir, éstos expresan opiniones divergentes. Cacama, sobrino de Moctezuma, recomienda acoger a los desconocidos con honores; pero Cuitlahuacatzín, su hermano, expresa escepticismo y pone en guardia a los mexicanos: «Plega a nuestros dioses que no, metáis en vuestra casa a quien os eche de ella y os quite el reino, y quizá cuando lo queráis remediar no sea tiempo». Estas opiniones contradictorias reflejan las reacciones opuestas que suscitan los españoles en las diversas ciudades que atraviesan. Así, los totonacas de Centroala y los tlaxcaltecas deciden aliarse a los blancos. «Mucho los honraron, les proporcionaron todo lo que les era menester, con ellos estuvieron en unión y luego les dieron sus hijas», mientras que los habitantes de Cholula los consideraron como bárbaros.

En Texcoco, Ixtlilxochitl se convirtió rápidamente al cristianismo, pero su madre, Yacotzin, le dirige violentos reproches: «Le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado vencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos»

En cuanto a Moctezuma, a pesar de las dudas de algunos de sus consejeros, se decidió a recibir a los blancos como si fuesen dioses. Se dirige a su encuentro y les ofrece, en un signo de bienvenida, collares de flores y de oro. Luego pronuncia ante Cortés el extraordinario discurso cuyo recuerdo conservar; los informantes de Sahagún:

Señor... Has arribado a tu ciudad: México. Aquí has venido a sentarte en tu solio, en tu trono...

No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando...

¡Es que ya te he visto, es que ya he puesto mis ojos en tu rostro! ...

Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad:

Que habrías dé instalarte en tu asiento, en tu sitial, que habría de venir acá...

Pues ahora se ha realizado: ya tú llegaste, con gran fatiga, con afán viniste.

Llega a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo.

¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros!.

¡Extraña conducta la de los dioses! Cuando los indios les ofrecen oro, manifiestan una alegría desenfrenada: «Como si fueran monos, levantaban el oro, como que se sentaban en ademán de gusto, como se les renovaba y se les iluminaba el corazón». Saquean el tesoro de Moctezuma, separan el oro de las joyas y de los escudos para fundirlo y repartírselo en lingotes. Más tarde, durante la fiesta de Toaxcatl, sobreviene la masacre del templo. Entonces se produce en el espíritu de los indios un cambio brutal; se rebelan, insultan y matan a Moctezuma, y ponen cerco a los españoles, por entonces llamados popolocas, es decir, bárbaros.

Se trata ahora de una guerra entre los indígenas y depredadores muy humanos. Los episodios se suceden: la Noche Triste, la partida de los españoles, la epidemia de la viruela, el retorno de los

españoles y el cerco de México. Los indios saben modificar su táctica en función del armamento europeo: «Pero los mexicanos, cuando vieron, cuando se dieron cuenta de que los tiros de cañón iban derechos, ya no caminaban, en línea recta, sino que iban de un rumbo a otro, haciendo zigzag; se hacían a un lado y a otro. huían del frente. Y cuando veían que iba a dispararse un cañón, se echaban por tierra, se tendían, se apretaban a la tierra». Pero poco a poco los españoles cobran ventaja. Los indígenas sacrifican a sus prisioneros y dejan expuestas al sol las cabezas de los blancos y las cabezas de los caballos. Pero es en vano. Intentan entonces un último expediente para salvar a la ciudad: Cuauhtemoc hace que su capitán, Otoclitzin, se vista con el traje ritual que le convierte en «tecolote de Quetzal, y le entrega la jabalina mágica del dios tribal Huitzilopocli; si esta jabalina mata a algún enemigo, será la victoria». Pero el plan fracasa nuevamente. Un último presagio anuncia la caída inminente de la ciudad: una noche surgió una bola de fuego: «Se dejó ver, apareció cual si viniera del cielo. Era como un remolino; se movía haciendo giros, andaba haciendo espirales. iba como echando chispas, cual si restallaran brasas». Finalmente, Cuauhtemoc decide someterse a los españoles; pero entonces, por una segunda inversión, en el momento en que aparecen como vencedores son calificados nuevamente como «dioses»: «¡Ya va el príncipe más joven, Cuauhtemoc; ya va a entregarse a los españoles! ¡Ya va a entregarse a los "dioses"! ».

En los territorios mayas, la cualidad divina de los españoles parece menos admitida. Por ser más exactos, hay un contraste muy dato que contrapone en este punto a los quichés y cakchiqueles de las altas tierras de Guatemala, por una parte, y los mayas propiamente dichos del Yucatán, por otra. Los primeros consideraron a los recién venidos como dioses; los segundos, por el contrario, designaron a los españoles con el término más banal de dzules, «extranjeros»; y como éstos, a diferencia de los mayas, comían anonas, se les designó más prosaicamente todavía como «comedores de anonas». ¿Cómo explicar este contraste entre los indios de Guatemala y los del Yucatán?

El simple desarrollo de los acontecimientos da cuenta, en buena medida, de tales diferencias. En efecto, la conquista de Guatemala, realizada por Alvarado en 1524-1525, siguió de cerca a la caída de México y fue muy rápida. Es posible que ante la brutalidad del acontecimiento, los quichés y los cakchiqueles hayan caído en el mismo estupor que los aztecas. En cambio, la conquista del Yucatán fue más tardía y más lenta; emprendida por Montejo en 1527, sólo se consumó, y penosamente, en 1541. Por otra parte, los mayas del Yucatán habían tenido ya ocasión de encontrar a hombres blancos varias veces. Desde 1511, con ocasión del naufragio de Valdivia, algunos españoles habían ido a parar a la costa; fue entonces cuando los indios recogieron a Gonzalo de Guerrero y jerónimo de Aguilar 1'. Después, la expedición de Córdoba en 1517, la de Grijalva en 1518 y la escala de Cortés en 1519 fueron otros contactos que, sin implicar consecuencias militares inmediatas, permitieron a los indios del Yucatán acostumbrarse a la rareza de los españoles; tanto, que en los documentos mayas relativos a la Conquista se borra el carácter divino de los españoles.

El Perú estaba desgarrado por la guerra civil; los dos hijos de Huayna Capac, el bastardo Atahualpa y el heredero legítimo, Huascar, se disputaban el Imperio. En 1533, Atahualpa acababa de capturar a Huascar, pero ejércitos «legítimos» resistían todavía en la región de Cuzco. Es entonces cuando llegan los españoles, y todo sucede como si la reacción de los indios respecto de ellos se hallase determinada por su adhesión a una u otra de las facciones en lucha.

En efecto, los primeros actos de Pizarro parecen favorecer a los partidarios de Huascar. Estos últimos ven en él a un salvador providencial, y el hermano de Huascar, Manco, se apresura a aliarse con los españoles. Los Viracochas, hijos del dios civilizador, han surgido de repente para castigar a Atahualpa y restablecer el orden legítimo. Los cronistas de la tradición cuzquena, principal mente Titu Cusi, describen aquellos rasgos extraños que señalan a los españoles como entes divinos a los ojos de los indígenas: la barba, rubia o castaña; las prendas, que cubren todo el cuerpo; los grandes animales que cabalgan, cuyos pies son de plata; el lenguaje mágico que les permite comunicarse entre sí por medio de pequeños trozos de telas blancas; el dominio del rayo:

Decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas, que el nombre con el qual nosotros nombramos antiguamente al Criador de todas las cosas... y nombraron desta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en unas animalías muy grandes, las cuales tenían los pies de plata: y esto decían por el rrelumbrar de las herraduras. Y también los llamaban así, porque les habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y ésto por el leer en libros y cartas; y aun les llamaban Viracochas por la exclençia y paresçer de sus personas y mucha diferençia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejas, é porque les veían comer en plata; y también porque tenían Yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto dejían por los arcabuçes, porque pensaban que eran truenos del cielo...

Pero los españoles, con su codicia y su brutalidad, disiparon pronto la ilusión. Titu Cusi describe el encarcelamiento de su padre, Manco, y el brusco cambio que se produjo entonces en su espíritu (comparable al de los mexicanos después de la masacre del templo); si los blancos se comportan con tanta crueldad, es que no son Viracochas, sino, al contrario, hijos del «diablo»:

...pensando que era gente grata e enviada de aquél que ellos deçían que era el Tecsí Viracochan — que quiere decir Dios— y pareçeme que me ha salido al rrevés de lo que yo pensava, porque sabed, hermanos, que éstos, segund me han dado las muestras después que entraron en mi tierra no son hijos del Viracocha sino del demonio...

En cuanto a Atahualpa, a diferencia de Manco, nada permite afirmar que haya considerado a los españoles como dioses. Se ha planteado la duda acerca de por qué permitió a Pizarro penetrar en las montañas hasta Cajamarca. Pero tengamos en cuenta que no había consolidado aún su poder sobre el conjunto del país, y que la eventualidad de un ataque de los partidarios de Huascar limitaba sus posibilidades de movimiento. Por otra parte, la expedición española, proveniente de la costa, no parecía poner en peligro el Imperio. Las sociedades costeras del Perú, aisladas por el desierto marino, siempre habían sufrido la dominación de las sociedades montañosas que controlaban la fuente de los ríos; Afahualpa no podía imaginar que los españoles pudiesen recibir socorro del mar ni que otro mundo —Europa— se manifestase a través de ellos. En la sociedad inca, la potencia dependía del número de hombres, y la pequeña tropa de Pizarro parecía una fuerza despreciable desde este punto de vista. Por lo demás, corría el rumor en el campamento de Atahualpa de que los fusiles españoles sólo disparaban dos veces y que los caballos perdían toda eficacia durante la noche. Tal es el motivo de que Atahualpa tendiese a Pizarro la trampa de Cajamarca; después de convenir una entrevista a mediodía sólo llegó al comienzo de la noche; pero la trampa, se volvió contra él.

En términos generales, la conducta de Atahualpa parece «racional», teniendo en cuenta una lógica evidentemente distinta de la nuestra, Cuando se encontró con Pizarro, no manifestó humildad alguna, al revés que Moctezuma ante Cortés. Al exhortarle Valverde para que se convirtiera al cristianismo, presentándole la Biblia, Atahualpa respondió altivamente que el único dios a adorar era el Sol; luego ojeó el libro e intentó escuchar lo que decía; pero, como no oyó nada, lo lanzó coléricamente al suelo. Ningún signo de sumisión.

¿Cómo interpretar las reacciones diversas de los aztecas, de los mayas y de los incas con ocasión de la llegada de los hombres blancos? Conviene plantear correctamente el problema. En efecto, estamos dominados muchas veces por nuestras categorías mentales y nos sorprende que los indios hayan tomado por dioses a los españoles, deteniéndose nuestro pensamiento sobre el aspecto pintoresco de la cosa y no sin alguna condescendencia. Pero no hay aquí pintoresquismo alguno. Por el contrario, nos hallamos en presencia de un fenómeno muy general, descrito a menudo por los

viajeros y los etnógrafos, no solamente en América, sino también en África y en Oceanía; se trata del terror de los «indígenas» ante la aparición de estos seres absolutamente desconocidos, los blancos. No se trata de que una «mentalidad primitiva» se oponga, en términos de un pensamiento irracional o dominado enteramente por la afectividad, a la racionalidad occidental. Toda sociedad implica una cierta visión del mundo, una estructura mental regida por una lógica particular. Los acontecimientos de la historia, al igual que los fenómenos de la naturaleza, se ubican en el orden explicativo de los mitos y cosmogonías correspondientes a cada cultura. Todo aquello que represente una excepción a este orden racional (animales cuya conducta parezca extraña, acontecimientos inhabituales, etc.) significa la irrupción de fuerzas sobrenaturales o divinas en el mundo profano. En esa medida, la racionalidad cotidiana resulta destruida y nace la angustia por el contacto con lo desconocido.

Ahora bien, la intrusión de los europeos en una sociedad que ha vivido aislada durante siglos constituye un acontecimiento que rompe el curso normal de las cosas. No nos asombremos, por tanto, de que Moctezuma haya visto en la llegada de Cortés el retorno de Quetzalcoatl; muy al contrario, se trata de un esfuerzo de racionalización; Moctezuma emplea el instrumental mental de su sociedad, único del que dispone, para comprender el acontecimiento; recurre a los mitos tradicionales para integrar en su concepción del mundo hechos para él inauditos. Este tipo de racionalización fue también el utilizado por los indios de Guatemala o por los partidarios de Huascar. Mientras que Atahualpa, los mayas de Yucatán o los indios de Cholula reaccionaron de modo diferente. Pero ¿por qué?

No todos los indios consideraron a los españoles como dioses; pero todos se plantearon la cuestión de si eran divinos o humanos. En las diferentes sociedades consideradas, lo general es la irrupción brusca de algo desconocido. Todos los documentos aztecas, mayas e incas describen el aspecto extraño (barba, cabellos) y la potencia (escritura, rayo) de los españoles. La visión del mundo de los indios implicaba en todo caso la posibilidad de que los blancos fuesen dioses, y esa posibilidad llevaba consigo en cualquier caso duda y angustia. Pero la respuesta a la cuestión «¿dioses u hombres?» podía ser positiva y negativa, y varió de acuerdo con las circunstancias particulares de la historia local.

Un notable episodio confirma la interpretación precedente. Mientras se acercaban a Cuzco, los soldados de Pizarro capturaron a unos mensajeros indios. Enviados por Callcuchima, general de Atahualpa, a Quizquiz, otro de sus generales, los mensajeros llevan una importante noticia relativa a la naturaleza de los invasores:

«... Les oyó desir como ChaUcuchima los suia embiado auissando al quizquiz como (los españoles) eran mortales».

3. Las causas de la derrota

Nuestro punto de vista es aquí el de la reacción psicológica de los vencidos, y no entraremos por ello en el detalle de la historia militar de la Conquista. Sin embargo, se plantea el problema de las causas de la derrota de los indios: ¿cómo es posible que imperios tan poderosos como el de los aztecas o el de los incas hayan sido destruidos tan rápidamente por algunos centenares de españoles?

Pensamos en primer lugar en una causa de orden técnico: la superioridad del armamento europeo. Se trata de una civilización del metal contra una civilización de la piedra: espadas de acero contra lanzas guarnecidas de obsidiana, armaduras metálicas contra túnicas forradas de algodón, arcabuces y cañones contra arcos y flechas, caballos contra soldados de a pie. Con todo, este factor técnico parece tener una importancia limitada: las armas de fuego de las cuales disponían los españoles durante la Conquista eran muy poco numerosas y de tiro muy lento. Tuvieron, ante todo, un efecto

psicológico, provocando (como los caballos) el pánico entre los indios. Cuando menos al comienzo, mientras los españoles gozaban todavía del beneficio de la sorpresa; pero la sorpresa se disipó rápidamente, y sabemos que los indios supieron adaptar sus métodos de combate en función del armamento europeo.

Mucho más eficaces fueron las enfermedades que diezmaron a los indios a partir de su primer contacto con los blancos. Las terribles epidemias de viruela en México, antes del sitio de la ciudad por Cortés, debilitaron la resistencia de los aztecas. En Perú parece haberse declarado una epidemia a finales del reinado de Huayna Capac, antes incluso de que Pizarro emprendiese su tercera expedición.

Más difícil resulta calcular el alcance de las causas psicológicas y religiosas. Hemos visto que la divinidad de los españoles (al menos mientras fue admitida) desapareció también muy deprisa. Debe tomarse también en consideración la tan particular idea de la guerra entre los indios, que reviste un aspecto esencialmente ritual; en el combate, la meta no es eliminar al adversario, sino hacerle prisionero para sacrificarlo luego a los dioses. La victoria se les escapaba muchas veces a los mexicanos porque trataban de capturar a los españoles, en vez de matarlos. Desde esta perspectiva, los métodos de combate de los blancos constituían un escándalo incomprensible. Por otra parte, la guerra solía finalizar para los indios con un tratado que concedía a los vencidos el derecho de conservar sus costumbres a cambio de un tributo. No podían, evidentemente, imaginar que los cristianos se propusieran destruir su religión y sus leyes. En este sentido, su visión del mundo contribuyó a su derrota. Tengamos en cuenta, sin embargo, que la guerra —fuesen cuales fuesen sus aspectos rituales— no dejaba de tener por consecuencia entre los indios la dominación política; fue la guerra lo que permitió la constitución de los poderosos imperios de los incas y de los aztecas.

De manera que la victoria española se debe sobre todo a las divisiones políticas que debilitaban a tales imperios. En efecto, son los propios indios quienes suministran a Cortés y a Pizarro la masa de sus ejércitos de conquista, que llegan a ser tan numerosos como los ejércitos propiamente indígenas a quienes combaten. En México, los totonacas, recientemente sometidos, se rebelaron contra Moctezuma y se aliaron a los españoles, que encontraron después un apoyo decisivo en los tlaxcaltecas. En Perú, Pizarro obtuvo ayuda de la fracción legítima en su lucha contra los generales de Atahualpa, y se aprovechó también de la colaboración de tribus que, como las de los cañarís y los huancas, se oponían a la dominación inca.

Es cierto que los factores religiosos y políticos se mezclan estrechamente. Recordemos que la alianza de la fracción de Huascar con los españoles se confunde con la identificación de éstos como Viracochas, mientras que los indios mexicanos opuestos a ello se limitan a considerarlos bárbaros invasores. Podemos, así, decir que la opción política reviste una forma religiosa, o, a la inversa, que el factor religioso adquiere forma a través de la coyuntura política. De hecho, las sociedades indígenas de América, en el momento de llegar los españoles, poseen una estructura donde la dimensión religiosa atraviesa todos los niveles: la vida económica, la organización social y las luchas políticas.

* *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*, Alianza editorial pp. 37-54.

20. En torno a la cosmogonía maya

En torno a la cosmogonía maya

Por José Vila Selma

La cosmogonía mayence, como todas las amerindias, es el resultado de la búsqueda del dios entre los cuatro puntos cardinales dentro de cuyo espacio se dan los hechos naturales y actúan los elementos básicos que componen la realidad que al hombre conciernen, y cuya naturaleza humana no se hurta ni desprecia su condición natural.

Estas palabras, definitorias, dentro de lo que cabe ser Preciso en estas materias, no son de Redfield exactamente, sino que están deducidas de un texto del sabio citado, acaso uno de los más clarividentes, entre todos los que se han escrito sobre la mentalidad maya. y, desde luego, válido también para todos los grados en que se expresa la inmensa variedad de formas de cultura.

Porque el texto de Redfield no sólo nos ha permitido llegar a una aproximación de lo que sea una cosmogonía, haciendo hincapié y poniendo todo el énfasis en que siempre es el resultado de una busca humana afanosa Y delirante a veces, y siempre angustiada, sino que nos permite afirmar, desde este ángulo paradigmático, la universalidad de ese esfuerzo humano, o, con otras palabras, que la búsqueda humana universal lleva a resultados homólogos y semejantes e iguales, incluso, en todos los ámbitos culturales en donde la mentalidad humana acepta el desafío de su encuadramiento dentro de una realidad creada.

Si Mircea Eliade ha demostrado hasta la saciedad la existencia universal del mito del eterno retorno, lo que nadie ha señalado, ni siquiera el mismo Redfield, es que ese mito es autóctono, sin adherencias ni influencias, de la mentalidad mayence; es un fruto análogo, pero no determinado por influencias extrañas. Este rasgo idiosincrásico de la autoctonía no debe ser perdido jamás de vista cuando se reflexiona en busca de la fisonomía real de lo amerindio.

Todos los años el dios Ka'k'och destruía el mundo, pero Hachäkyum no lo sabía, nos dice Chan K'in, un viejo lacandón en su testimonio grabado magnetofónicamente en 1974.

Fijémonos que el testimonio del eterno retorno está vigente en la mente del lacandón en 1974, pero que en ese mismo informante advertimos que no todos lo saben: es decir, se trata de una situación de transición: mientras los guardadores y conservadores de la tradición saben y creen en el mito universal, hay quienes comienzan a no saberlo, a no reconocerlo, y viven de espaldas a la tradición, bajo el imperio de la cotidianidad que impera y domina sus mentalidades afanadas por aquello que no es permanente. Sólo el mito vive permanente; los otros cuidados que pueden colmar las ansiedades del lacandón actual son efímeros hasta su despersonalización.

Y dada esta situación crítica, se advierte hasta qué punto es necesario que las investigaciones reflexivas y profundas en lo posible sobre la tradición oral son hoy más necesarias que jamás lo fueron, porque de ellas se puede derivar no sólo la conservación del vigor del Mito y de la Fábula, sino, sobre todo, la capacidad convictiva para que esos mitos no pierdan su influencia dinámica sobre las etnias amerindias actuales.

Ciertamente, que seríamos bastante superficiales si no nos preguntáramos sobre la causa de que la

cotidianeidad y sus afanes estén anulando la virtualidad actual y operativa del mito, y debemos tener en cuenta que, paralelamente, se está dando una dispersión del núcleo inicial y básico de la familia amerindia, con lo que vínculo paterno filial, que era el medio conductor de la tradición oral, y de todo el acervo de cultura elaborada se deshilacha. Al menos ésta es la opinión de Dumézil.

La familia amerindia no siempre, ni en todas partes, está sufriendo la misma descomposición de sus fuertes vínculos unitivos. Pero es cierto que cuando esa desmembración de la familia se da, siempre se debe a que la sumisión a los afanes de la cotidianeidad, el consumismo, que en el caso de los amerindios lleva —como es cultura chicana y la situación sociopolítica de las minorías insertas dentro del *stablishment* americano— a la despersonalización cierta, aparentemente otorga al individuo una dudosa capacidad de posesión, que hace agigantarse después de haber conocido las condiciones escasas de vida material de su etnia, la noción que de sí mismo tiene. Pero este gigantismo, a mi entender, no es sino la transposición, dentro de condicionantes propios de la idiosincrasia del *homo economicus*, del gigantismo del que nos habla la Fábula. Es necesario que, en aquellos tiempos, *in hilo tempore*, el gigante era el enemigo natural del hombre corriente y acaba siempre vencido por éste. ¿Por qué? El hombre corriente encuentra en el *dharma*, en la perfección, la plenitud de sí mismo, pero esta perfección es proporción entre las partes, mientras que el gigantismo es precisamente el símbolo significativo de todo lo contrario, de la desproporción y, por tanto, de la incapacidad para conseguir la perfección a la que los dioses le llaman, para la que lo santo le creare.

Esta contraposición entre gigantes y hombres normales es común y es universal en todas las culturas; es una de las fases de la creación del hombre en *Popol Vuh*; pero el sentido fabulado de esta contraposición no es otro que el de demostrar que no puede haber excepciones y no le es permitido al hombre, que ha de integrarse en una comunidad, singularidad alguna; y la mente prefilosófica inventa al gigante como el colmo de la singularidad posible humana; la presencia del gigantismo es un clamor por la unidad, por la igualdad, por la sumisión a una institución que se llama y se siente entre los amerindios como conciencia histórica y obediencia a un destino comunitario, por medio del cual, o el cual, consiste en el cumplimiento de una misión entre los cuatro puntos cardinales que enmarcan los horizontes geográficos y cosmogónicos de la mentalidad prefilosófica.

El sentido de unidad básico para el cumplimiento de misión comunitaria en el tiempo histórico, lo encontramos en las funciones atribuidas a las denominaciones de la divinidad, según el amerindio, el maya advierte que actúa sobre su conciencia:

Tzacol-Bitol	Creador, formador
Alom	Diosa madre
Qaholom	Dios Padre
Hunahpú-Vuch	Dios del alba, recordemos el texto pawni
Hunahpú-Utiú	Diosa de la noche
Zaqui-Vima-Tziis	Diosa abuela.
Nim-Ac	Donsorte de la diosa abuela.
Tepeu	Soberano, que tiene como misión conservar la tradición y propagarla de generación en generación.
Goumatz, Cuc	Hombre civilizador, difusor y de cultura y ordenador de los valores comunitarios.
U Qux Cho	Espíritu del agua.
U Qux Oaló	Espíritu del mar.
Ah Raxá Lac	Señor de la Tierra.
Ah Raxá Tzel	Señor del cielo.
Ikpiyacoc, Ixrnucané	conservadores de las cosas materiales e inspiradores de su conservación para el buen uso:

es evidente la similitud de esta gama descendente de funciones vivas y verificables de lo santo, como una familia.

Así, las funciones de la dignidad se convierten, dándoles nombre, en partes tangibles, cercanas a la conciencia del hombre a través de la palabra que las designa; la Palabra es el vínculo único entre el hombre y la divinidad.

Pero tan pronto como la noción de función entra a formar parte, a integrarse en la conciencia humana, el reconocimiento expreso de esta realidad hace que el hombre sepa como conducir su propio destino hasta y hacia su consumación: ha comenzado la Historia.

“Habiendo pronunciado... la palabra exacta y justa para la Tierra, ésta nace al instante», dice Rafael Girard, acaso uno de los más profundos comentadores del Popol Vuh, en la década de los cuarenta, cuando se iniciaron los estudios algo más que antropológicos y algo menos que de simple erudición. En esta escuela de hombres estudiosos de la realidad amerindia, se destaca la importancia la Palabra, sin la cual no sólo es imposible la expresión cualquier forma de cultura o de mentalidad o de actitud ante el universo, sino que también es imposible la comunión del hombre con la divinidad, porque no podría imaginarse adecuadamente la funcionalidad de estas relaciones, es decir, la forma como el atributo dinámico divino determina el ritmo de la vida cotidiana.

Todo el Popol Vuh, hasta que lo divino encuentra satisfactoria la creación del hombre, no es sino el intento de conseguir que esta criatura pueda expresarse mediante palabras, y si la divinidad no consigue esta perfección en lo humano, no es porque le falte a aquélla omnipotencia, sino por la resistencia de la materia informe de que esta compuesta la criatura humana hasta que recibe el aliento divino. El aire divino, la participación en la inmaterialidad de lo santo.

“La comunidad indígena constituye una unidad perfectamente homogénea, cultural y lingüísticamente, y se identifica por el uso del mismo vocablo con que dos miembros designan a Dios. Cualquier nombre o alteración de la pronunciación del nombre divino implica diferenciación dialectal, por tanto, separación política, porque la lengua —la Palabra, diría yo— es consustancial a la tribu y se extiende con ella”, escribió Ricard, ya mencionado.

En consecuencia, con lo afirmado por este sabio, no es el militarismo la causa de la identificación y del dominio de determinadas etnias sobre otras y de la sucesión de acontecimientos políticos que pueden constituir, y en realidad constituyen, la historia política de la amerindia, sino la expansión de una determinada concepción de la divinidad, de acuerdo con la semántica profunda e histórica y tradicional con que está formado su semantema y la radical significación de los fonemas que forman su semantema.

Este es un aspecto no nuevo, pero sí inadvertido por los estudiosos de lo amerindio. Y aunque es verdad que hay que seguir profundizando en él, lo que ha sido imposible por la repugnancia instintiva que siente todo historiador con resabios positivistas a conceder importancia a la conciencia religiosa de los pueblos para conseguir su realización histórica, no es menos cierto que nuestro antimilitarismo, que deseamos sustituir por una fenomenología de la mentalidad religiosa, nos sitúa ante una doble vertiente de posibilidades:

1. La negación concluyente, de la impotencia de la historia positivista, y de su secuela la antropología para explicar algo humano en profundidad.

2. La nuclear condición religiosa de la mentalidad amerindia no sólo en los tiempos, en sus formas mentales y sus expresiones de cultura, ejercieron un dominio y unas determinadas influencias, sino

también ahora, como vimos en el testimonio, supra, de Chan K'in.

Huamán Poma escribió:

Tenían una sombra y luz del conocimiento del Creador y Hacedor del Cielo, de la tierra y de todo lo que hay en ella. Su fe se manifestaba tan solo exclamando runa camac, pacha rurac (= Creador del Hombre, Hacedor del Mundo), es decir, tradicionalmente, que no repetición de modelos sino por pervivencia de modelos mentales, hoy se puede decir lo mismo.

La mentalidad cosmogónica amerindia, maya, nace de una permanente e inalterable actitud optativa del espíritu aborígen, cualquiera que sea su etnia o su ubicación geográfica.

Y siguen afirmando de generación en generación:

«Todo fue creado por nuestro Padre Dios y por su Palabra», leímos en el Libro del Consejo de Chilam Balam.

La mentalidad y la fabulación cosmogónica no puede ser, tras estas consideraciones que llevamos hechas, sino la explicación trascendente de lo cotidiano.

Los cuatro soles, los katunes maléficos, para los aztecas, para los mayas «marcan o indican una especie de evolución, no en el orden natural, sino en la sabiduría alcanzada de lo divino... El progreso no se consume gradualmente, sino por manifestaciones determinadas por la reflexión de las inteligencias divinas, al contemplar las obras realizadas», no solo por las divinidades y denominaciones de la participación de lo divino en lo cotidiano, sino también por los hombres como respuesta a esa participación de los dioses en los días humanos, escribié, y yo comento, Girard.

Meditación reflexiva sobre todo lo que sucede dentro de los límites de la cruz trazada por los cuatro puntos cardinales.

Parece mentira que nadie haya advertido que, precisamente, porque el signo de la cruz, con plenitud de semántica cosmogónica, está presente en amerindia, es por lo que podemos hablar de validez universal de su mentalidad prefilosófica.

En 1560, Garcilaso de la Vega, el Inca, llama la atención sobre el hecho de que la cruz existía en el área aymará desde tiempos inmemoriales; en el Museo etnográfico de Berlín, podemos admirar cruces de sanandres en unos pendientes, sellos para tatuajes, en estilo peruano antiguo, con una cruz ank ansata egipcia.

En algunas vestimentas, con harta frecuencia, con que se representa la figura histórica de Quetzacoatl. en sus vestidos están grabadas tanto la cruz de sanandres como la griega. En Palenque encontramos un relieve, quiché, en donde la cruz esta presente.

Sobre las vestimentas de Buda se puede advertir la presencia de la cruz svástica, wan, lo que significa que el indio no es lo que ostenta la primacía en el mundo, sino que el principio de todo es la divinidad y que toda la humanidad está contenida en lo Santo —de ahí sus brazos en ángulo recto, como queriendo contener el espacio en donde cupiere toda la humanidad, todos los hombres, y esos brazos en ángulo recto se pueden prolongar hasta el infinito— fue por eso signo de imperio en el racismo alemán; esa cruz con esos brazos rectangulares si gira, el cosmos gira, engendra torbellinos que unen la materia y el espíritu.

En el Ramayana encontramos un Profundo respeto hacia la forma svástica, en los templos prehistóricos de la India, Siam, China, Tibet; en sánscrito, svasti = salud, salvación. En las espaldas

de los colosos de la Isla de Pascua, ese resto del continente lemuriano, están esculpiloonas de cruz, la ank. En Benarés y en Madera podemos encontrar pagodas cuya planta tiene el trazado la cruz latina. Y todo hace pensar que la cruz es un signo interior al mismo período diluvial. Pero hubo que esperar a San Pablo para que nos fuera revelado el misterio prefilosófico y arcaico de la cruz: atraer la divinidad todo a sí, a través del sufrimiento del karma divino.

Si las cosmogonías parten de la existencia de los cuatro puntos cardinales, los cuatro brazos del signo de la cruz son la única forma gráfica de simbolizar la irreversible dependencia de todo el universo para con la divinidad.

* Publicado en *La mentalidad maya, textos literarios*, edición de José Vila Selma, Editora Nacional, 1982.

21. Ocho poemas mayas

Ocho poemas mayas *

Por Jose Emilio Pacheco **

1. Himno solar

I

Vengo ante tu tablado a merecer de ti, Señor, tu alegría.
Porque no es malo lo que das.
Lo bueno esta bajo tu mano.
Es buena y redentora tu palabra.

Veó lo malo y lo bueno aquí en la tierra.
Dame tu luz, mi verdadero padre.
Pon en mi pensar y en mi inteligencia mucho entendimiento
a fin de que pueda reverenciarte cada día.

II

Si no es verdad lo que declaro,
lance su flecha contra mí la amante
del Gran Señor del Inframundo.

Que se muera mi madre,
que se muera mi padre,
que se mueran mis animales
si es falsedad lo que relato.

Padre mío,

de verdad te imploro,
hermoso Padre de los cielos.
Grande eres en tu trono en las alturas.
Por eso te reverencio,
Dios único y hermoso.
Tu repartes el bien y el mal sobre la tierra.
Te llamo...

2. La ponzoña del año: los días negros

Los días del llanto y de las cosas malas.
Abierto se halla el inframundo,
libre su dueño.

Bondad no hay:
Solo maldad, lamento y llanto.

Ha pasado un año completo.
Han venido también los veinte días
sin nombre, los dolorosos,
los días de la maldad, los negros días.

Ya no existe la hermosa luz de los ojos
de Hubnaku para sus hijos terrestres.
A todos, hombres y mujeres,
niños y adultos, pobres y ricos,
ignorantes y sabios,
se les miden sus pecados terrestres
en el transcurso de estos días.
Ahaucanes, Ah Kuleles,
Batabes, Nacomes, Chaques,
Chuntanes, Tupiles:
a todos se les miden sus pecados
en estos días.

Porque ha de llegar el tiempo
en que serán el fin del mundo estos días.
Por eso se lleva la cuenta
de todos los pecados humanos,
aquí en la tierra.

Hubnaku los pone en un vaso grande
con el barro de las termitas y las lagrimas
de quienes lloran las maldades
padecidas aquí en la tierra.
Cuando se colme el gran vaso...

3. Recibimiento de la flor

Alegría, cantemos de alegría porque vamos al recibimiento

de la flor. Ríen las muchachas, ríen sus caras, saltan los corazones en su pecho, entre los senos. ¿Por que ríen? Porque saben que darán su virginidad a quienes aman.

Canten a la flor. Las acompañarán el Nacom y el gran Señor Ah Kulel, presentes en el tablado. Canta Ah Kulel: "Vayamos, vayamos a poner nuestras voluntades ante la hermosa Virgen y Señora, Suhuy Kaañ, la Flor de las Muchachas que esta en su alto tablado. También ante la bella X' Kanleox, la bella X'Zoot y la bella Señora Virgen X' Toot'Much.

Ellas son las que dan el bien a la vida, aquí en la región, aquí en la sabana, y aquí en toda la tierra a la redonda. Vayamos pues, muchachas, a dar perfecto goce aquí en Pital Piich, Dzilbache.

5. Las antiguas ciudades

Se ha vuelto necesario medir la cuenta de los años y los katunes transcurridos desde que los hombres grandes y poderosos habitaron estas ciudades. Ellos alzaron los muros de las antiguas ciudades que ahora miramos aquí en la provincia de la Sabana.

Diremos que significan todas esas ciudades esparcidas sobre la tierra, todos los edificios que hoy vemos dondequiera posados sobre los cerros. Porque todos los días miramos en medio de los cielos la señal de lo que nos fue dicho por los antiguos de aquí de nuestros pueblos, de aquí de nuestra tierra.

Nuestra intención es verdadera. Queremos leer lo que hay en la faz del cielo, al entrar la noche desde el horizonte hasta el meridiano. Así pues, se inclina...

6. Nichte: el canto de la flor

Sobre el bosque se ha alzado la bellísima luna. Se enciende en medio de los cielos y queda suspendida para alumbrar sobre la tierra el bosque entero. Dulcemente el aire trae el perfume.

La luna ha llegado a mitad del cielo. Su luz resplandece sobre todas las cosas. En toda persona buena hay alegría. Alanzamos el interior del bosque. Nadie vera lo que hemos venido a hacer.

Trajimos la flor de la plumería, la flor del chuchum, la

flor del jazmín canino. Trajimos el copal, la caña
rastrera ziiit, la concha de la tortuga terrestre,
el nuevo polvo de calcita dura, el nuevo hilo de
algodón, la nueva jícara y el pedernal grande y
fino: la nueva pesa, la nueva tarea de
hilado, el pavo de regalo, las sandalias nuevas:
todo es nuevo.

También son nuevas las bandas que atan nuestras
cabelleras para adornarnos con el nenúfar.
Nuevos el caracol sonoro y la maestra que nos
adiestrara en la ceremonia.

Ya estamos en el corazón del bosque, a orillas de la poza
en la roca. Vinimos a esperar que surja sobre
los árboles la hermosa estrella humeante.

Muchachas, vírgenes: desnúdense, desaten sus cabellos.
Queden como llegaron a este mundo.

7. Canto doliente del huérfano de madre *(baile de golpe en la madera)*

Yo era muy pequeño
cuando murió mi madre
y después mi padre.
Ay, Señor.

Solo quedaron mis amigos.
No tengo a nadie
aquí sobre la tierra.
Ay, Señor.
A los dos días
murieron mis amigos.
Ay, me he quedado solo y sin apoyo.
Al día siguiente de quedarme solo
un extraño
me tomo de la mano
para llevarme.
Ay, Señor: cuanto mal,
muchísimo mal,
paso aquí en la tierra.
Tal vez ya nunca cesara mi llanto.
No existen mis parientes.
Estoy solo y errante aquí en la tierra.
Día y noche mis ojos consumen solo lagrimas.
La dureza del mal me desalienta.
Ten compasión, Señor. Acaba
con mi dolor y sufrimiento.
Dame, Señor, la muerte o bien la fuerza
de resistir el mal que me atormenta.

Pobre y solo en la tierra,
tengo que mendigar
de puerta en puerta.
¿Me dará amor el que me vea?
Desnudo y solo, sin hogar ni hoguera,
ten compasión, Señor.
Dame la fuerza
de resistir el mal que me atormenta.

8. Alabanza

Ponte tu mejor ropa.
El día de la dicha ha llegado.
Peina tu larga cabellera.
Ponte tu mas bello vestido.
Calza tus mejores sandalias.
Cuélgate grandes arracadas.
Cubre tu cabeza con la tela mejor.
Que el collar adorne tu hermoso cuello.
Y se llenen de ajorcas tus brazos.
Es necesario que te vean como eres:
la mas bella de todas,
aquí en el pueblo de Zibalche.

Te amo.
Quiero que luzcas de verdad muy hermosa,
parecida a la estrella humeante,
deseada hasta por la luna y las flores del campo.

Blancos y puros son tus vestidos, doncella.
Ven a dar la alegría de tu risa.
Llena tu corazón de bondad.
Alegra a todos los hombres que te aman.

* De *El libro de las danzas de los antiguos*

** Sobre la traducción de Alfredo Barrera Vázquez

22. El chamán y el sacerdote

El chamán y el sacerdote *

Por Joseph Campbell

Entre los indios de Norteamérica aparecen dos mitologías contrapuestas, según sean las tribus cazadoras o plantadoras. Los que son fundamentalmente cazadores, ponen el énfasis de su vida religiosa en el ayuno individual para la obtención de visiones. El niño de doce o trece años es abandonado por su padre en algún lugar solitario, con un pequeño fuego que mantenga alejadas a las bestias, y allí ayuna y reza cuatro días o más, hasta que algún visitante espiritual llega durante el

sueño en forma humana o animal para hablarle y darle poder. Su vida posterior estará determinada por esta visión, porque su familiar puede conferirle el poder de curar como chamán, el poder de atraer y matar animales o la habilidad de convertirse en guerrero. Y si los beneficios obtenidos no son suficientes para la ambición del joven, puede ayunar otra vez, con tanta frecuencia como lo desee. Un indio cuervo viejo llamado Abalorio Azul, dijo de este ayuno. «Cuando niño, era pobre. Veía a los grupos guerreros volver en procesión con los jefes al frente. Les envidiaba y decidí ayunar y convertirme en uno de ellos. Cuando obtuve la visión conseguí lo que había deseado... maté ocho enemigos.» (1) Si un hombre tiene mala suerte, sabe que su don de poder sobrenatural es insuficiente, mientras que, por otra parte, los grandes chamanes y jefes guerreros han adquirido poder en abundancia en sus ayunos visionarios. Quizá se han cortado las falanges de los dedos y las han ofrecido. Tales ofrendas eran comunes entre los indios de las llanuras. En las viejas manos de algunos sólo quedaban dedos y falanges suficientes para apuntar la flecha y tirar del arco.

Entre las tribus plantadoras —los hopi, zuñi y otros indios pueblo— la vida está organizada alrededor de las ricas y complejas ceremonias de sus dioses enmascarados. Estos ritos son complicados y toda la comunidad participa en ellos, están organizados según un calendario religioso y los dirigen sacerdotes diestros. Como observa Ruth Benedict en su *Patterns of Culture*: «Ningún campo de la actividad es más importante que el ritual. Posiblemente, la mayoría de los hombres adultos de los pueblos del oeste le dedican la mayor parte de su vida. Supone memorizar al pie de la letra una cantidad tal de ritual que nuestras mentes menos adiestradas lo encuentran asombroso, y la representación de ceremonias primorosamente ensambladas, trazadas por el calendario, que entrelazan complejamente todos los otros cultos y la legislación en interminables procedimientos formales.» (2) En una sociedad así hay poco lugar para el juego individual. Existe una relación rígida no sólo del individuo con sus semejantes sino también de la vida de la aldea con el ciclo del calendario, porque los plantadores son perfectamente conscientes de su dependencia de los dioses de los elementos. Un período de demasiadas lluvias o de lluvias escasas en el momento crítico, y todo el trabajo de un año se convierte en escasez. Mientras que la suerte del cazador es algo muy distinto.

Ya hemos visto un relato típico de la búsqueda de un indio americano de esta visión en la leyenda del origen del maíz. La tribu ojibway, de la que se derivó esa versión de la leyenda tan extendida, tenía cuando Schoolcraft vivió entre ellos un nivel cultural equivalente aproximadamente al de los natufienses del Oriente Próximo arcaico, alrededor del año 6000 a.C. Eran un pueblo cazador y luchador de la estirpe de los algonquinos, y el cuerpo principal de sus mitos y cuentos era de tradición cazadora y no plantadora. Sin embargo, recientemente habían adquirido de los pueblos agricultores del mucho más desarrollado sur las técnicas de la siembra, recogida y preparación del maíz, que ahora utilizaban para complementar lo que obtenían con la caza. Y junto con el maíz llegó el viejo mito de la maravillosa planta-Dema, que ya encontramos entre los caníbales de Indonesia y vimos cómo cruzó el Pacífico junto con el cocotero. En Suramérica lo han aplicado cientos de tribus a las distintas plantas alimenticias de ese continente de tantas frutas, y en Norteamérica, lo hemos encontrado de nuevo acomodado no sólo a la verde, alta y emplumada cresta del maíz sino también a una forma ajena de pensamiento mitológico, el de la visión. No oímos hablar en este cuento de un gran grupo de «gente» de la edad mitológica sino de un solo joven, uno como cualquier otro, en su búsqueda visionaria en aquella gran soledad, de la que nuestro chamán esquimal Iqjugarjuk ya dijo que «puede abrir la mente de un hombre a todo lo que está oculto a otros».

El contraste entre las dos visiones del mundo se hace más evidente si comparamos al sacerdote y al chamán. El sacerdote es un miembro iniciado socialmente, instalado ceremonialmente, de una organización religiosa reconocida en la que ocupa un cierto rango y actúa como usufructuario de un cargo que ostentaron otros antes que él, mientras que el chamán es uno que, como consecuencia de una crisis psicológica personal, ha obtenido ciertos poderes propios. Los visitantes espirituales que se le presentaron en la visión nunca antes habían sido vistos por ningún otro; eran sus familiares

personales y protectores. Por otra parte, los dioses enmascarados de los pueblo, los dioses del maíz y los dioses de las nubes, servidos por sociedades de sacerdotes estrictamente organizados y muy disciplinados, son los patronos bien conocidos de toda la aldea y se les ha rezado y han sido representados en las danzas ceremoniales desde tiempo inmemorial.

En la leyenda de origen de los indios apache jicarilla, de Nuevo México, hay un ejemplo excelente del abandono por una tribu cazadora de la forma de religiosidad representada por el chamanismo ante la fuerza mayor de un complejo cultural plantador más estable, organizado socialmente y mantenido por sacerdotes. Los apache, como sus primos los navajo, eran una tribu cazadora que entró en la zona de los pueblo, cultivadores de maíz, en el siglo XIV d.C. y asimilaron con adaptaciones peculiares, gran parte de la tradición ceremonial neolítica local (3). El mito en cuestión es esencial para su concepto actual de la naturaleza e historia del universo, y claramente proviene del sur, asociado con los ritos y orden social de una cultura plantadora, y —como veremos— más preocupado por integrar al individuo en un contexto comunal firmemente organizado y bien establecido que por liberarle para los vuelos de su propio genio salvaje, dondequiera que éstos puedan llevarle.

«Al principio», se nos dice, «aquí, donde el mundo está ahora, no había nada: no había tierra, nada excepto Oscuridad, Agua y Ciclón. No había gente viviendo. Sólo existían los Hactcin. Era un lugar solitario. No había peces, no había cosas vivientes. Pero todos los Hactcin estaban aquí desde el principio. Tenían el material del cual se creó todo. Primero hicieron el mundo, la tierra, el mundo subterráneo, y después hicieron el ciclo. Hicieron la Tierra con forma de mujer viviente y la llamaron Madre. Hicieron el Cielo con forma de hombre y lo llamaron Padre. El mira hacia abajo y la mujer hacia arriba. El es nuestro padre y la mujer nuestra madre.» (4)

Los Hactcin son los equivalentes apache de los dioses enmascarados de las aldeas pueblo: personificaciones de los poderes que sostienen el espectáculo de la naturaleza. El más poderoso, Hactcin Negro —continúa el mito— hizo un animal de barro y luego le dijo: «Déjame ver cómo vas a andar con esas cuatro patas.» Y empezó a andar. «Eso está muy bien», dijo el Hactcin, «Puedo utilizarte.» Y luego dijo, «Pero estás solo. Haré otros de tu cuerpo.» Y toda clase de animales salieron de aquel único cuerpo, porque Hactcin Negro tenía poder: podía hacer cualquier cosa. En aquel tiempo todos aquellos animales podían hablar, y hablaban la lengua apache jicarilla.

El creador del mundo, Hactcin Negro, extendió la mano, y una gota de lluvia cayó en la palma. La mezcló con tierra y se convirtió en barro. Después modeló un pájaro con el barro. «Déjame ver cómo vas a utilizar esas alas para volar.» El barro se convirtió en un pájaro y empezó a volar. «Bien, eso está muy bien», dijo Hactcin Negro, que disfrutaba viendo las diferencias entre este animal y los de cuatro patas. «Pero», dijo, «creo que necesitas compañeros». Entonces cogió al pájaro y lo hizo girar con rapidez en la dirección de las agujas del reloj. El pájaro se mareó y, como ocurre cuando nos mareamos, vio muchas imágenes girando a su alrededor. Vio toda clase de pájaros, águilas, halcones y también pájaros pequeños, y cuando recobró sus sentidos, allí estaban todos aquellos pájaros, realmente allí. Y los pájaros aman el aire, viven alto y rara vez se posan en el suelo porque la gota de agua que se convirtió en el barro del que se hizo el primer pájaro cayó del cielo.

La imagen giratoria en la dirección de las agujas del reloj de la que fueron hechos los pájaros sugiere los dibujos de la primera cerámica de Samarra del neolítico superior en Mesopotamia (alrededor del 4500-3500 a.C.) donde las formas de animales y pájaros surgen de una esvástica giratoria, y seguramente no es por simple accidente o desarrollo paralelo que dibujos similares — como las figuras siguientes— aparecen entre los restos de los prehistóricos constructores de túmulos de Norteamérica, o que en la vida ritual y el simbolismo de los indios actuales del suroeste —los pueblo, navajo y apache— la esvástica juegue un papel importante. Esto puede proporcionarnos no sólo pruebas adicionales de una amplia difusión cultural sino también un

indicio del sentido de la esvástica en el más temprano arte neolítico y en el culto, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo.

El creador hizo girar al pájaro en la dirección de las agujas del reloj y el resultado fue una emanación de formas parecidas al sueño. Pero las esvásticas que van en dirección contraria a la de las agujas del reloj aparecen en muchas imágenes chinas del Buda meditando, y el Buda, como sabemos, está separando su conciencia precisamente de este campo de formas creadas, parecidas al sueño, uniéndola a través del ejercicio del yoga con aquel abismo primordial o «vacío» del cual surge todo.

Estrellas, oscuridad, una lámpara, un fantasma,
rocío, una burbuja,
un sueño, un relámpago o una nube:
así debemos mirar el mundo.

Esto se lee en el célebre texto budista Sutra del lapidario de diamantes, que ha ejercido una gran influencia sobre el pensamiento oriental.

No voy a sugerir que la mitología apache tiene influencias budistas. No las tiene. Sin embargo, el profundo pensamiento que Calderón, el gran dramaturgo español, expresó en su obra *La vida es sueño*, y que su contemporáneo, Shakespeare, volvió a exponer cuando escribió:

Somos de esa sustancia
de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida
termina con un sueño, (6)

fue un tema fundamental de los filósofos hindúes en la primera época de su tradición. Y a juzgar por las figurillas en postura de yoga del 2000 a. C. que se han encontrado en las antiguas ruinas del valle del Indo, este ejercicio inductor de trance ya debía estar desarrollado en las primeras ciudades estado hieráticas hindúes. Una de las formas más conocidas de la deidad hindú Vishnu lo muestra durmiendo sobre los anillos de la serpiente cósmica, flotando en el mar cósmico y soñando con el loto del universo, del cual todos somos parte. Por tanto, lo que sugiero es que esta leyenda apache de la creación del pájaro es remotamente afin a las formas hindúes, que deben proceder del mismo tronco neolítico. Y que en ambos casos el símbolo de la esvástica representa un proceso de transformación: la aparición (en el caso del Hactcin) o conjuración (en el caso del Buda) de un universo que por la naturaleza fugaz de sus formas puede ciertamente compararse a un espejismo, o a un sueño.

Los pájaros fueron a su creador, Hactcin Negro, y preguntaron: «¿Qué vamos a comer?» El levantó la mano en cada una de las cuatro direcciones, y como tenía tanto poder, en su mano cayeron toda clase de semillas, y las esparció. Los pájaros fueron a cogerlas, pero las semillas se convirtieron en insectos, gusanos y saltamontes, y se movieron y saltaron de un lado a otro, de forma que, al principio, los pájaros no pudieron cogerlos. El Hactcin estaba tomándoles el pelo. Dijo: «¡Oh sí! es difícil coger a esas moscas y saltamontes, pero podéis hacerlo.» Así que se pusieron a perseguir a los saltamontes y a los otros insectos, y eso es lo que continúan haciendo.

Después los pájaros y los demás animales fueron a Hactcin Negro y le dijeron que querían compañía, querían un hombre. «No estarás siempre con nosotros», dijeron. Y él contestó: «Creo que es cierto. Algún día quizá me vaya a un lugar donde nadie me verá.» Y les dijo que recogieran objetos por todas partes. Le llevaron polen de todo tipo de plantas, y añadieron ocre rojo, barro blanco, piedra blanca, azabache, turquesa, piedra roja, ópalo, abullón y piedras preciosas variadas. Y cuando hubieron dejado esto ante Hactcin Negro, éste les dijo que se retiraran a una cierta

distancia. Permaneció de pie mirando al este, luego al sur, después al oeste y por último al norte. Cogió polen y trazó en el suelo el esbozo de una figura; un esbozo igual que un cuerpo. Después colocó las piedras preciosas y los otros objetos dentro de este esbozo, y se convirtieron en carne y huesos. Las venas eran de turquesa, la sangre de ocre rojo, la piel de coral los huesos de piedra blanca, las uñas de los dedos de ópalo mejicano, la pupila del ojo de azabache, el blanco de los ojos de abullón, la médula de los huesos de barro blanco y los dientes también eran de ópalo. Cogió una nube oscura y con ella hizo el pelo. Se convierte en una nube blanca cuando eres viejo.

El Hactcin sopló sobre la forma que había hecho y la animó. Las espirales de las yemas de los dedos indican la dirección del viento en el momento de la creación. Y con la muerte, el viento abandona el cuerpo por las plantas de los pies, y las espirales de la planta del pie representan la dirección del viento al salir. El hombre estaba tumbado boca abajo, con los brazos extendidos, y los pájaros querían verle, pero Hactcin Negro les prohibió hacerlo. Porque el hombre estaba naciendo a la vida. El hombre se apoyó en los brazos. «¡No miréis!» dijo Hactcin a los pájaros que estaban muy excitados. Y la gente es tan curiosa hoy día debido a la excitación de los pájaros y los animales, y tú estás ansioso por oír el resto de esta historia. «¡Siéntate!» dijo Hactcin al hombre. Y entonces le enseñó a hablar, a reír, a gritar, a andar, a correr, Y cuando los pájaros vieron lo que había hecho empezaron a cantar, como hacen por la mañana temprano.

Pero los animales pensaron que este hombre debía tener un compañero, y Hactcin Negro le hizo dormir, y cuando cerró los ojos empezó a soñar. Soñaba que alguien, una muchacha, estaba sentada a su lado. Y al despertar encontró a una mujer. Le habló y ella respondió. El rió y ella rió. «Levantémonos», y se levantaron, «Paseemos», dijo él, y la condujo en sus primeros cuatro pasos: derecha, izquierda, derecha, izquierda. «Corre», dijo, y ambos corrieron. Y una vez más los pájaros empezaron a cantar, para que tuvieran música agradable y no se sintieran solitarios.

Todo esto tuvo lugar no en el nivel de la tierra donde ahora vivimos, sino más abajo, en el útero de la tierra, y estaba oscuro. En aquella época no había ni sol ni luna. Hactcin Blanco y Hactcin Negro juntos sacaron de sus bolsas un pequeño sol y una pequeña luna, los hicieron crecer y los enviaron al aire, donde se movieron de norte a sur, arrojando luz a todo su alrededor. Esto causó una gran excitación entre los animales, los pájaros y la gente. Pero en aquel tiempo había muchos chamanes entre la gente, hombres y mujeres que pretendían tener poder de todo tipo de cosas. Vieron al sol ir de norte a sur y empezaron a hablar.

Uno dijo, «Yo hice el sol.» Otro, «No, lo hice yo.» Empezaron a pelearse y Hactcin les ordenó que no hablaran así, pero ellos continuaron afirmando y peleando. Uno dijo, «Creo que haré que el sol se pare sobre nuestras cabezas, para que no haya noche. Pero no, creo que lo dejaré ir. Necesitamos tiempo para descansar y dormir.» Otro dijo, «Quizá quite la luna. No necesitamos luz por la noche.» Pero al día siguiente salió el sol y los pájaros y los animales eran felices. Al otro día ocurrió lo mismo, pero cuando llegó el mediodía del cuarto día, y los chamanes, a pesar de lo que Hactcin les había dicho, continuaban hablando, hubo un eclipse de sol. El sol se introdujo directamente por un agujero que había encima suyo y la luna lo siguió, y ésta es la razón por la que tenemos eclipses.

Uno de los Hactcin dijo a los fanfarrones chamanes: «Muy bien, vosotros decís que tenéis poder. Haced que vuelva el sol.»

Y todos se pusieron en líneas. En una línea estaban los chamanes y en la otra todos los pájaros y animales. Los chamanes empezaron a actuar, cantando y haciendo ceremonias. Hicieron todo lo que sabían. Algunos se sentaban cantando y desaparecían en la tierra, dejando fuera sólo los ojos, y después volvían. Pero esto no trajo el sol. Era sólo para demostrar que tenían poder. Algunos tragaban flechas que luego salían por el estómago. Otros tragaban plumas, otros piceas enteras y después las escupían de nuevo. Pero continuaban sin sol y sin luna.

Entonces, Hactcin Blanco dijo: «Todos vosotros lo estáis haciendo bastante bien, pero no creo que consigáis que vuelva el sol. Vuestro tiempo ha terminado.» Se volvió a los pájaros y a los animales. «Muy bien», dijo, «ahora os toca a vosotros». Empezaron a hablar unos con otros educadamente, como: si fueran cuñados, pero Hactcin dijo: «Debéis hacer algo más; que hablar unos con otros de esa forma tan educada. Levantadlos, táos, haced algo con vuestro poder y haced que el sol vuelva. »

El saltamontes fue el primero en intentarlo. Extendió sus cuatro patas en las cuatro direcciones, y cuando las recogió sujetaba pan. El ciervo adelantó su pata en las cuatro direcciones, y cuando la recogió, sujetaba yuca. El oso, cerezas, y la marmota, bayas; la ardilla, fresas; el pavo, maíz, y así todos. Pero aunque los Hactcin estaban contentos con estos regalos, la gente continuaba sin sol y sin luna.

Por tanto, los Hactcin empezaron a hacer algo. Enviaron a buscar rayos de cuatro colores, de las cuatro direcciones, y los rayos trajeron nubes de cuatro colores, de las que cayó lluvia. Después enviaron a buscar el arco iris para hacerla hermosa; mientras se sembraban las semillas que la gente había producido los Hactcin hicieron un cuadro de arena con cuatro túmulos pequeños coloreados colocados en hilera en los que pusieron las semillas. Los pájaros y los animales cantaron, y los pequeños túmulos empezaron a crecer, las semillas empezaron a florecer y los cuatro túmulos de tierra coloreada se unieron y se convirtieron en una montaña que continuó creciendo.

Entonces los Hactcin seleccionaron a doce chamanes que habían sido especialmente espectaculares en sus representaciones mágicas, pintaron a seis de ellos de azul para representar la estación del verano y a seis de blanco para representar el invierno, y los llamaron Tsanati, y éste fue el origen de la sociedad de danza de los Tsanati de los apache jicarilla. Después los Hactcin hicieron seis payasos, los pintaron de blanco con cuatro rayas horizontales negras, una en la cara, otra en el pecho, una sobre el muslo y otra en la pierna. Los Tsanati y los payasos se unieron a la gente en su baile, para hacer que la montaña creciera. (7)

Sería difícil encontrar un ejemplo más claro del proceso por el que los individualistas chamanes y su práctica mágica paleolítica fueron desacreditados por los guardianes de las comunidades sembradoras de semillas y cultivadoras de alimentos, comparativamente más complejas y orientadas hacia el grupo. Puestos en línea, de uniforme, se les concedía un lugar en una estructura litúrgica de un todo más amplio. El episodio representa la victoria de un sacerdocio bendecido por la sociedad sobre las fuerzas impredecibles y muy peligrosas de los dones individuales. Y el mismo narrador de la historia apache jicarilla explicó la necesidad de incorporar a los chamanes al sistema ceremonial. «Esta gente», dijo, «tenían ceremonias propias que provenían de diferentes fuentes, de animales, del fuego, del pavo, de las ranas y de otras cosas. No se les podía dejar fuera. Tenían poder y también tenían que ayudar.» (8)

No conozco ningún otro mito que exponga más claramente que éste la crisis o Ja que debieron enfrentarse las sociedades del Viejo Mundo cuando el orden neolítico de las aldeas sedentarizadas empezó a hacer sentir su poder en una conquista gradual de las zonas más habitables de la tierra. La situación en Arizona y Nuevo México en el momento del descubrimiento de América era, culturalmente, muy similar a la que debió prevalecer en Oriente Próximo y Medio y en Europa desde el cuarto al quinto milenio antes de Cristo, cuando las rígidas formas propias de un asentamiento metódico empezaban a imponerse sobre gentes habituadas a la libertad y vicisitudes de la caza. Y si nos fijamos en las mitologías de los hindúes, persas, griegos, celtas y germanos reconocemos inmediatamente en los conocidos y tan frecuentemente recitados cuentos de la conquista de los titanes por los dioses, analogías con esta leyenda de la subyugación de los chamanes por los Hactcin. Los titanes, enanos y gigantes son representados como los poderes de una edad mitológica anterior. Rudos y groseros, egoístas y violentos, en contraste con los amables

dioses cuyo reino de orden celestial gobierna armoniosamente tanto el mundo de la naturaleza como el del hombre. Los gigantes fueron derrocados, se les sujetó bajo montañas, se les exilió a regiones desoladas en los confines de la tierra, y mientras el poder de los dioses los pueda mantener allí, los hombres, los animales, los pájaros, todas las cosas vivientes conocerán las bendiciones de un mundo gobernado por la ley.

En los libros sagrados hindúes hay un mito que aparece con frecuencia, el de los dioses y titanes cooperando bajo la supervisión de las dos deidades supremas, Vishnu y Shiva, batiendo el Océano Lácteo para obtener su mantequilla. Tomaron la Montaña del Mundo como palo batidor y la serpiente del mundo como cuerda, enroscaron la serpiente alrededor de la montaña. Después, los dioses cogieron la cabeza de la serpiente y los demonios la cola, mientras Vishnu sujetaba la Montaña del Mundo, batieron durante mil años y al final produjeron la mantequilla de la inmortalidad (9).

Es casi imposible no pensar en este mito cuando leemos los esfuerzos de los pendencieros chamanes y la gente de orden bajo la supervisión de los apaches Hactin para conseguir que creciera la Montaña del Mundo y los condujera a la luz. Los Tsanati y los payasos, se nos dice, se unieron a la gente en su baile y la montaña creció hasta que su cima casi alcanzó el agujero a través del cual habían desaparecido el sol y la luna. Ya sólo quedaba construir cuatro escaleras de luz de los cuatro colores, por las que la gente pudo ascender a la superficie de la tierra actual. Los seis payasos iban a la cabeza con látigos mágicos para ahuyentar la enfermedad, y los seguían los Hactin, después los Tsanati, a continuación la gente y los animales. «Y cuando llegaron a la superficie de la tierra», dijo el narrador de la historia, «fue igual que un niño que nace de su madre. El lugar de salida es el útero de la tierra» (10)

La principal preocupación de todas las mitologías, ceremoniales, sistemas éticos y organizaciones sociales de las sociedades agrícolas ha sido suprimir las manifestaciones de individualismo, y generalmente se ha conseguido obligando o persuadiendo a la gente a identificarse, no con sus propios intereses, intuiciones o formas de experiencia sino con los arquetipos de comportamiento y sistemas de sentimiento desarrollados y mantenidos en el dominio público. Una visión del mundo derivada de la lección de las plantas, representando al individuo como una simple célula o momento en un proceso más amplio —el de la sangre, la raza, o en términos más amplios, la especie— devalúa tanto, incluso las primeras señales de espontaneidad personal, que todo impulso de autodescubrimiento es liquidado. «En verdad, en verdad, os digo, que si el grano de trigo no cae a la tierra y muere, permanece infecundo, pero si muere, produce mucho fruto.» (11) Esta noble máxima representa el sentimiento unificador de la sociedad santa, es decir, la iglesia militante, sufriente y triunfante, de aquellos que no desean permanecer solos.

Pero por otra parte, siempre han existido aquellos que han sentido grandes deseos de permanecer solos y que lo han hecho, alcanzando algunas veces incluso aquella soledad en la que el Gran Espíritu, el Poder, el Gran Misterio que está oculto para el grupo con sus preocupaciones, se intuye con el impacto interno de una fuerza inmediata. Y el infinito camino de la serpiente mordiéndose la cola, mudando su vieja piel para volver renovada y mudar de nuevo, se desecha —frecuentemente con desprecio— por la experiencia supernormal de una eternidad más allá del latido del tiempo. Como un águila, el espíritu se remonta con sus propias alas. El dragón «Tú debes», como llama Nietzsche a la ficción social de la ley moral, ha sido derrotado por el león del autodescubrimiento. Y el señor ruge —como dicen los budistas— el rugido del león: el rugido del gran chamán de la cima de la montaña, del vacío más allá de todos los horizontes y del abismo sin fondo.

Notas

- (1) De Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (Black and Gold Library; Nueva York: Boni y Liveright, 1924), p. 7. Copyright (R) 1951 por Robert H. Lowie.
- (2) Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1934), pp. 59-60.
- (3) Alex D. Krieger, op. cit., *Anthropology Today*, p. 251.
- (4) Opler, op. cit., p. 1.
- (5) Vairacchedika 32.
- (6) *The Tempest* IV.156-58.
- (7) Opler, op. cit., pp. 1-18, muy abreviado.
- (8) *Ibid.*, tk 17.
- (9) *Ramayana* 1.45, 7.1.
- (10) Opler, op. cit., p. 26.
- (11) *Juan* 12: 24.

* *De Las máscaras de Dios*, volumen 1: *Mitología primitiva*, Alianza editorial, 1991, pp. 265-276

23. Carta de un jefe indio

Carta de un jefe indio

Por Noah Sealth

En el año 1854 el jefe indio Noah Sealth respondió de una forma muy especial a la propuesta del presidente Franklin Pierce para crear una reserva india y acabar con los enfrentamientos entre indios y blancos. Suponía el despojo de las tierras indias. En el año 1855 se firmó el tratado de Point Elliot, con el que se consumaba el despojo de las tierras a los nativos indios. Noah Sealth, con su respuesta al presidente, creó el primer manifiesto en defensa del medio ambiente y la naturaleza que ha perdurado en el tiempo. El jefe indio murió el 7 de junio de 1866 a la edad de 80 años. Su memoria ha quedado en el tiempo y sus palabras continúan vigentes.

¿Como se puede comprar o vender el firmamento, ni aun el calor de la tierra?
Dicha idea nos es desconocida.

Si no somos dueños de la frescura del aire
ni del fulgor de las aguas,
¿Como podrán ustedes comprarlos?

Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada brillante mata de pino, cada grano de arena en las playas, cada gota de rocío en los bosques, cada altozano y hasta el sonido de cada

insecto, es sagrada a la memoria y el pasado de mi pueblo. La savia que circula por las venas de los árboles lleva consigo las memorias de los pieles rojas.

Los muertos del hombre blanco olvidan su país de origen cuando emprenden sus paseos entre las estrellas, en cambio nuestros muertos nunca pueden olvidar esta bondadosa tierra puesto que es la madre de los pieles rojas. Somos parte de la tierra y asimismo ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el venado, el caballo, la gran águila; estos son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el calor del cuerpo del caballo y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia. .

Por todo ello, cuando el Gran Jefe de Washington nos envía el mensaje de que quiere comprar nuestras tierras, nos esta pidiendo demasiado. También el Gran Jefe nos dice que nos reservara un lugar en el que podemos vivir confortablemente entre nosotros. El se convertirá en nuestro padre, y nosotros en sus hijos. Por ello consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Ello no es fácil, ya que esta tierra es sagrada para nosotros.

El agua cristalina que corre por los ríos y arroyuelos no es solamente agua, sino que también representa la sangre de nuestros antepasados. Si les vendemos tierras, deben recordar que es sagrada, y a la vez deben enseñar a sus hijos que es sagrada y que cada reflejo fantasmagórico en las claras aguas de los lagos cuenta los sucesos y memorias de las vidas de nuestras gentes. El murmullo del agua es la voz del padre de mi padre.

Los ríos son nuestros hermanos y sacian nuestra sed; son portadores de nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras, ustedes deben recordar y enseñarles a sus hijos que los ríos son nuestros hermanos y también los suyos, y por lo tanto, deben tratarlos con la misma dulzura con que se trata a un hermano. .

Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida. El no sabe distinguir entre un pedazo de tierra y otro, ya que es un extraño que llega de noche y toma de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermana, sino su enemiga y una vez conquistada sigue su camino, dejando atrás la tumba de sus padres sin importarle. Le secuestra la tierra de sus hijos. Tampoco le importa. Tanto la tumba de sus padres, como el patrimonio de sus hijos son olvidados. Trata a su madre, la Tierra, y a su hermano, el firmamento, como objetos que se compran, se explotan y se venden como ovejas o cuentas de colores. Su apetito devorara la tierra dejando atrás solo un desierto. No se, pero nuestro modo de vida es diferente al de ustedes. La sola vista de sus ciudades apenas la vista del piel roja. Pero quizás sea porque el piel roja es un salvaje y no comprende nada. .

No existe un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ni hay sitio donde escuchar como se abren las hojas de los árboles en primavera o como aletean los insectos. Pero quizás también esto debe ser porque soy un salvaje que no comprende nada. El ruido parece insultar nuestros oídos. Y, después de todo, ¿Para que sirve la vida, si el hombre no puede escuchar el grito solitario del chotacabras ni las discusiones nocturnas de las ranas al borde de un estanque? Soy un piel roja y nada entiendo. Nosotros preferimos el suave susurro del viento sobre la superficie de un estanque, así como el olor de ese mismo viento purificado por la lluvia del mediodía o perfumado con aromas de pinos. El aire tiene un valor inestimable para el piel roja, ya que todos los seres comparten un mismo aliento - la bestia, el árbol, el hombre, todos respiramos el mismo aire. El hombre blanco no parece consciente del aire que respira; como un moribundo que agoniza durante muchos días es insensible al hedor. Pero si les vendemos nuestras tierras deben recordar que el aire no es inestimable, que el aire comparte su espíritu con la vida que sostiene. El viento que dio a nuestros abuelos el primer soplo de vida, también recibe sus últimos suspiros. Y si les vendemos nuestras tierras, ustedes deben conservarlas como cosa aparte y sagrada, como un lugar donde hasta el hombre blanco pueda saborear el viento perfumado por las flores de las praderas. Por ello

consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: El hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos.

Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto a miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo como una maquina humeante puede importar mas que el búfalo al que nosotros matamos solo para sobrevivir.

¿Que seria del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; Porque lo que le sucede a los animales también le sucederá al hombre. Todo va enlazado.

Deben enseñarles a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos. Inculquen a sus hijos que la tierra esta enriquecida con las vidas de nuestros semejantes a fin de que sepan respetarla. Enseñen a sus hijos que nosotros hemos enseñado a los nuestros que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurriría a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, se escupen a si mismos.

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos. Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado.

Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida; el es solo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a si mismo. Ni siquiera el hombre blanco, cuyo Dios pasea y habla con el de amigo a amigo, queda exento del destino común.

Después de todo, quizás seamos hermanos. Ya veremos. Sabemos una cosa que quizás el hombre blanco descubra un día: nuestro Dios es el mismo Dios. Ustedes pueden pensar ahora que El les pertenece lo mismo que desean que nuestras tierras les pertenezcan; pero no es así. El es el Dios de los hombres y su compasión se comparte por igual entre el piel roja y el hombre blanco. Esta tierra tiene un valor inestimable para El y si se daña se provocaría la ira del creador. También los blancos se extinguirán, quizás antes que las demás tribus. Contaminan sus lechos y una noche perecerán ahogados en sus propios residuos. Pero ustedes caminaran hacia su destrucción, rodeados de gloria, inspirados por la fuerza de Dios que los trajo a esta tierra y que por algún designio especial les dio dominio sobre ella y sobre el piel roja. Ese destino es un misterio para nosotros, pues no entendemos por que se exterminan los búfalos, se doman los caballos salvajes, se saturan los rincones secretos de los bosques con el aliento de tantos hombres y se atiborra el paisaje de las exuberantes colinas con cables parlantes...

¿Donde esta el matorral? Destruido. ¿Donde esta el águila? Desapareció. Termina la vida y empieza la supervivencia."

24. Los límites de la evangelización

Los límites de la evangelización *

Por Nathan Wachtel

La vida mental

Los rasgos de aculturación poseen un alcance más o menos grande según el campo donde se

manifiesten. La adopción de los frutos y legumbres europeos enriqueció la dieta alimenticia, pero este añadido no implica el abandono de la alimentación tradicional. Por el contrario, la mimesis que los curacas hacen del modo de vida español supone teóricamente una verdadera conversión a la cultura dominante. De modo general, la aculturación se produce a niveles y ritmos diferentes: la vida material puede transformarse, mientras que las estructuras mentales siguen resistiendo al cambio. Es más fácil cubrirse con un sombrero de fieltro que hablar la lengua española; y el bautismo no suprime repentinamente todas las antiguas creencias religiosas. ¿Cuál es, pues, la situación en el dominio de la vida «mental» hacia los años de 1570-1580? Consideremos dos ejemplos: por una parte, la lengua y la escritura; por otra parte, la religión.

1. La lengua y la escritura

La masa indígena continúa hablando las lenguas autóctonas, principalmente el quechua y el aymará. Con el fin de asegurar la unidad del Imperio, los Incas habían favorecido la difusión del quechua en detrimento de las lenguas menos importantes; los misioneros españoles, para facilitar la evangelización, siguieron la misma política.

Sin embargo, encontramos en nuestros documentos numerosos indios que hablan español; pero se trata, por lo general, de curacas. Además del caso de los célebres cronistas Pachacuti y Poma de Ayala, citemos algunos ejemplos. En Yucay, Francisco Chilche sabe por lo menos firmar; el libro del cabildo del Cuzco lleva, después del acta de la sesión celebrada en 1 de septiembre de 1559, una firma visiblemente trazada por su mano, firma muy clara, precedida de una rúbrica en forma de «8»; «don Francisco» figura en abreviatura, y «Chilche», con todas las letras, cuidadosamente caligraliadas. En Chucuito, Martín Cari habla la lengua española y Martín Cusi la comprende. Según las Relaciones geográficas, cierto número de indios ayudan a los redactores no sólo como intérpretes, sino también como escribanos; en la provincia de Collaguas, Diego Coro Inga cumple las funciones de escribano del cabildo; en Atunsoy, Pedro Taypimarca es designado como «indio ladino en la lengua española y escribano del cabildo». ¿Cuál es la amplitud de esta aculturación lingüística?

Nuestros ejemplos son casos aislados hasta 1570. Entre 1570 y 1580, Toledo estimula la creación de escuelas, destinadas sobre todo a los jefes indígenas. En 1571 decide fundar una escuela en Huancayo y precisa que deben frecuentarla obligatoriamente los hijos de los curacas y de los indios más ricos. Dos maestros, ellos mismos salidos de la nobleza indígena, tenían por tarea enseñar la lectura y escritura del español, así como canto y música; estaban dispensados de la mita y recibían un salario de veinte pesos y doce fanegas de maíz, extraídos de los bienes de la comunidad; tenían también autorización para desplazarse a caballo y vestirse a la española. Las ordenanzas de Toledo se proponen explícitamente hispanizar a un grupo privilegiado; la organización de los cabildos entra igualmente en esta política de formación de una clase dirigente dócil a los españoles.

La aculturación lingüística se desarrolla, pues, dentro de la aristocracia indígena, pero, igualmente, se limita a ella; la masa de los indios no comprende el español; esta incompreensión (como veremos en el párrafo siguiente) frena la evangelización. Anotemos otro hecho significativo: en las comunidades, treinta años después de la Conquista, los quipu sirven todavía para la numeración; durante su visita, Garcilaso los toma como las pruebas más seguras de las informaciones que recoge; la misma comprobación se produce en Manchac, en la región de Huánuco ". Es verdad que, desligados del ayllu, los yanapas pueden, por su proximidad a los señores españoles, aprender más fácilmente su lengua; recordemos que en Yucay los testigos interrogados les llamaban espontáneamente «ladinos»; pero entonces se trataba de una recriminación, donde el término era empleado en un sentido peyorativo más que descriptivo. Incluso si admitiéramos una cierta aculturación entre los yanapas, ésta sólo acentuaría la escisión del mundo indígena según el

sistema bipolar precedentemente definido: por una parte está la cultura dominante, modelo para los curacas (y, eventualmente, para los yanás); por otra parte, la cultura tradicional, la de los hatunrunas, alterada, pero siempre viviente.

2. La evangelización

La extirpación de la idolatría significaba, para los indios, una verdadera empresa de deculturación. Los efectos negativos podrían haber sido solamente pasajeros si el cristianismo hubiese reemplazado con rapidez a la religión autóctona. Pero la evangelización sólo es superficial; la sociedad indígena, desestructurada, no encontró en el cristianismo ningún elemento positivo de reorganización.

a) La insuficiencia de los misioneros

En primer lugar, insuficiencia numérica. En la provincia de Chucuito, poblada por más de 60.000 habitantes en 1567, se encarga de la evangelización un grupo de dieciséis a dieciocho dominicos, es decir, un religioso por cada 3.500 habitantes. Por su parte, los misioneros permanecen poco tiempo en la provincia y son sustituidos por otros misioneros; durante los diez meses que duró la visita de Garci Diez se renovaron todos. A lo cual se añaden las numerosas ausencias para ir a Lima, al Cuzco o a Charcas. Los religiosos no conocen a sus fieles. Entre los chupachos la situación es todavía menos favorable; en varias ocasiones, durante un período que cubre aproximadamente cuatro años, se vieron privados de toda «doctrina»; muchas veces un laico les enseña el Ave María y algunas otras oraciones, pero nada más. En el valle de Huaura es el propio encomendero quien impide a los indios asistir a misa, haciéndoles trabajar abusivamente los domingos y días festivos.

En Chucuito, los dominicos podrían, en rigor, bastar para la tarea, pero no se desplazan al interior de la provincia. Sólo hay iglesias en las siete cabeceras, donde los religiosos viven la mayoría del tiempo en grupos de dos o tres. Cuando emprenden una visita a su distrito, la llevan a cabo muy rápidamente, sin detenerse en las diversas localidades, de tal manera que numerosos pueblos jamás han tenido oportunidad de ver siquiera a un sacerdote; a algunas leguas de Zepita, Garci Diez descubre tres aldeas donde ningún habitante, anciano o niño, es cristiano. Más grave es el hecho de que ninguno de los religiosos conoce la lengua indígena, el aymara, por lo cual se ven imposibilitados para confesar a los indios; la catequesis resulta prácticamente imposible. Tanto más cuanto que la traducción de una lengua a otra planteaba problemas casi insolubles: los conceptos cristianos cambiaban de sentido cuando pasaban del español al quechua o al aymará. Es célebre el relato de Garcilaso de la Vega que describe el encuentro del padre Valverde con Atahualpa; el intérprete, Felipillo, «por decir Dios, Trinidad y Unidad, dice: Dios, tres y uno hacen cuatro, haciendo la suma para hacerse comprender».

Insuficiencia moral, también. Los religiosos, cuenta Garci Diez, comercian con los indios, bien directamente o bien por medio de parientes que les acompañan. Venden mulas y caballos a los curacas que, por lo demás, se quejan de haberlos pagado demasiado caros. Ordenan a los indios que confeccionen prendas o hagan tareas de transporte, imponiéndoles así un verdadero tributo. Por otra parte, resulta públicamente notorio en la provincia que los parientes en cuestión sólo son testaferros sin fortuna, y que el dinero empleado en sus operaciones comerciales pertenece a los religiosos. Los misioneros, por lo demás, no dudan en administrar castigos a los indios, especialmente a los curacas, con pretextos religiosos, pero en realidad para asegurar la buena marcha de sus negocios.

Más aún, los misioneros encarcelan a numerosos indios bajo la acusación de brujería. Estos permanecen en prisión durante largos meses y, en ocasiones, a perpetuidad. Sus campos no se cultivan, pero las comunidades deben pagar la parte del tributo correspondiente a ellos. El obispo de

Charcas, al visitar la provincia, había ordenado la liberación de los prisioneros, pero sólo fue parcialmente obedecido. ¿Por qué? Garci Diez nos da un motivo: se obliga a los prisioneros a trabajar en provecho de los religiosos, tejiendo ropa. Ahora bien, era fácil acusar a cualquier indio de brujería. Dicho de otro modo, las prisiones que evoca Garci Diez constituyen una especie de obrajes, talleres textiles con trabajo forzado, que se cuentan entre los primeros del período colonial.

Sobre los abusos de los en Chucuito, puede leerse en el Archivo General de las Indias la «Visita secreta»: «Los dichos religiosos acostumbran meter presos muchos indios viejos por hechiceros mucho tiempo y a un algunos perpetuos... además de que pierdan sus sementeras y haciendas a los indios de la provincia se les hace agravio porque pagan el tributo por ellos... Estos indios que están por hechiceros les hacen trabajar los dichos religiosos en hacer ropa cosa para ellos...»

b) Los límites de la evangelización

No puede sorprender, en estas condiciones, que la evangelización sea superficial; la simple ceremonia del bautismo, sin catequesis, no basta para convertir a los indios. Tanto más cuanto que éstos oponen a los misioneros una resistencia obstinada, aunque generalmente pasiva. En este «contacto» cultural chocan estructuras mentales radicalmente extrañas entre sí. Mientras que los españoles consideran dioses indígenas como manifestaciones del diablo, los indios interpretan el cristianismo como una variedad de idolatría. Así lo atestigua el manual de confesión de Diego Torres, escrito hacia 1584; enumera allí los «errores respecto de la fe católica» en los cuales caen los autóctonos. «Dizen algunas veces —refiere el manual— de Dios que no es buen Dios, y que no tiene cuidado de los pobres, y que de valde le siguen los indios... 5. Que como los christianos tienen ymágenes y las adoran, assí se puede adorar las Huacas. Ídolos, piedras que ellos tienen. Y que las ymagenes son los Idolos de los christianos... 8. Que bien se puede adorar a Iesu Christo nuestro señor y al demonio juntamente, porque se han concertado ya entrambos y están hermanados. 9. Ponen duda y dificultad en algunas cosas de la fe. Principalmente en el mysterio de la santiissima Trinidad, en la unidad de Dios, en la passión y muerte de Christo, en la virginidad de nuestra Señora, en el Sanctíssimo Sacramento del altar, en la Resurrección general... » Por otra parte, como hace notar Antonio de Zúñiga en una carta dirigida a Felipe II en 1579, los indios se limitan a fingir que siguen las ceremonias religiosas; aunque recen de rodillas o se confiesen, sus prácticas son exteriores y forzadas; no son ahora más cristianos que en el momento de la Conquista. En Chucuito, Garci Diez se hace eco de lo mismo: «La mayor parte de los indios no son cristianos».

A menudo ni siquiera se administra el bautismo, y Garci Diez denuncia la negligencia de los misioneros. La misma comprobación se produce en 1558 en el valle de Yucay, cerca del Cuzco, donde lo visita de Damián de la Bandera suministra indicaciones cuantitativas: los curacas interrogados citan el número de indios tributarios, lo cual permite distinguir entre bautizados y no bautizados. Ahora bien, de entre 785 apellidos censados, se cuentan solamente 112 nombres cristianos, lo cual significa que un 86 por 100 de los indios no han recibido el bautismo «. En cambio, casi todos los jefes de ayllu (14 sobre 15) llevan nombres cristianos. Entre los chupachos de la región de Huánuco, la visita de Ortiz de Zúñiga en 1562 permite establecer una estadística análoga; la relación es aquí la inversa: 84 por 100 de bautizados por 14 por 100 de no bautizados, pero se trata de una estadística sólo aproximada, que disimula la desigualdad de la evangelización de acuerdo con las diversas poblaciones: en Naucas, por ejemplo, la proporción de no bautizados alcanza al 50 por 100. Por otra parte, es difícil evaluar el alcance de estas cifras, porque no significan que los indios teóricamente cristianos hayan abandonado sus creencias y costumbres tradicionales.

En efecto, aunque el culto estatal desaparece con la ejecución de Atahualpa, sabemos que la antigua religión andina (fundada sobre los cultos locales de las huacas, las estrellas, el rayo, etc.) atraviesa

los siglos hasta nuestros días. Las grandes campañas de «extirpación de las idolatrías», al comienzo del siglo XVII, atestiguan vitalidad de las creencias indígenas; acerca de estas últimas, los enormes legajos de la sección Idolatrías y hechicerías, custodiados en el Archivo Arzobispal de Lima, suministran incontables noticias. Dentro de la región de Huánuco, un documento de 1615 registra

La confesión de indios de Cauri, en uno de los repartimientos que precisamente había recorrido Ortiz de Zúñiga; es forzoso que alguno de estos testigos, los de sesenta a setenta años, conocieran al visitador de 1562. Estas confesiones revelan la existencia de un verdadero sacerdocio indígena, que transmite clandestinamente los ritos tradicionales y se opone a la penetración del cristianismo. Domingo Paucar Vilca, de la encomienda de Juan Sánchez Falcón, relata un mito autóctono relativo a las huacas de la región, repetido por otros testigos. En Cauri,

«todos así grandes como chicos hombres y mujeres en los bayles y ceremonias que agen adoran y rreberencian a las estrellas cabrillas rrayo raria paucar y a otras cosas.»

Descubrimos cómo «en tiempos de la gran viruela» (la epidemia de 1586-1589 o la de 1614), el «sacerdote Guarguanto» instó a los para que se desembarazasen de los símbolos cristianos, la cruz y las imágenes, a fin de evitar la enfermedad, cosa que hicieron los habitantes del pueblo; es significativo que la difusión de la epidemia se halle vinculada en su espíritu a la aculturación religiosa. Este detalle resulta confirmado por la Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú [16001, Madrid, 1944, t. 11, pág. 116 [a los Condesuyos del Cuzco]:

«Dióse un pregón en aquella provincia que todos los yndios que adorasen lo que lo xpnos adoraban, y tubiesen cruces, rozarios o ymágenes y vestidos de los españoles, auían de perecer en la enfermedad de pestilencia que le guaca enbiaba en castigo que se auían hecho xpnos, la qual voz recibieron con tanto affecto y determinación, que echaron de sí todo lo sobredicho, arrojando en todos los caminos y quebradas todas las cruces y rozarios y ymágenes, sombreros, japatos y calsones y todas las demás cosas con lo vestido que de españoles tenían... »

Los indios yaayos creían igualmente que las huacas enviaban la peste para castigarles por haber descuidado su culto y aceptar la enseñanza cristiana.

La idea de la muerte, asociada a los dioses tradicionales, reaparece en el tema del suicidio. Los documentos de que disponemos, redactados por los misioneros, exigen en este punto una interpretación delicada. Según los religiosos, el demonio describía el infierno a sus fieles como un lugar de paz y delicias, donde abundan las fiestas, la comida y la bebida; y les exhortaba «a ahorcarse o, a tirarse al río» para así reunirse con él. No se trata aquí de una muerte sufrida, punitiva (como en el caso de la epidemia), sino de una muerte de alguna manera activa y elegida: una vía de evasión. Las fuentes no permiten evaluar cuantitativamente la difusión del suicidio entre los indios. Pero la simple presencia de este tema, vinculado a la supervivencia de la religión indígena, atestigua el traumatismo provocado por la dominación española.

La religión andina y la cristiana se mezclan a veces en un sincretismo aparente donde, en realidad, dominan las creencias tradicionales. Según un documento de 1612,

«todos los yndios e yndias del dicho suaillo y pueblo de tucun tenían una guaca cerca de la iglesia del dicho pueblo y en ella un cuerpo muerto del tiempo del Inga llamado Cazahanaripa e quel dicho nombre tenía la guaca que hera una piedra laquel dicha guaca guardaua una yndia vieja llamada Yanoxaca y a esta dicha guaca confesó el dicho Hernando Capcha tenían muy gran veneración todos los naturales del dicho Tucun y que la mochauan muy de hordinario y acian largas fiestas y cada año todos los dichos indios del dicho su ayllu o de Tucun hacían una cbácara congregados juntos y lo que della resultaua de mais y otras se ofrecía a la dicha guaca».

Es significativo que esta huaca esté situada cerca de la iglesia: otros documentos confirman el encubrimiento de cultos tradicionales bajo un barniz cristiano. En Chaupimarca, en 1610, durante la fiesta de Corpus Christi, el curaca Francisco Ychoguamán hacía sacrificar en la plaza del pueblo, ante la puerta del cura, una llama parda, con el cuello adornado de plumas, después de una procesión y de ejecutar diversos cantos y danzas. Como indicaban ya Polo de Ondegardo, Morúa y Arriaga, la coincidencia de las fechas correspondientes a la fiesta del Sol en tiempos del Inca y la de Corpus Christi permitía todas las ambigüedades. Por otra parte, tales ambigüedades resultan alimentadas por los propios españoles, que deliberadamente construían iglesias o instalaban cruces en los emplazamientos de los lugares sagrados indígenas. A la inversa, los indios camuflaban sus ídolos y ritos bajo una apariencia cristiana. Oigamos el relato del visitador de Guacara, región de los yauyos, en 1613:

«Descubrimos que conservaban en la puerta de la iglesia una gran huaca llamada camasca, y otra en el interior de la iglesia, llamada Huacrapampa; y detrás del altar principal, en la puerta de la sacristía, había otra huaca llamada Pichacianac. No contentos con estos descubrimientos, levantamos el altar y removimos todo el suelo, descubriendo más de cien venablos completamente manchados y salpicados por la sangre de los animales que sacrificaban a las huacas».

Sin embargo, la vecindad de ambas religiones, cristiana y andina, no se resuelve en una síntesis; antes que fusión hay yuxtaposición. Aun cuando los indios admitan la existencia de un Dios cristiano, lo relegan a otra esfera exterior, negándole toda influencia sobre el curso de los acontecimientos humanos. Según atestigua el manual de Diego Torres, los indios creen que «las cosas se hacen por la voluntad del sol, la luna, de las guacas..., y que Dios no concede su providencia a las cosas de aquí abajo». Es llamativo que los antropólogos encuentren hoy día las mismas creencias entre los indios de la comunidad de Puquio; en efecto Jesucristo sigue estando «separado» (separawmi) de los indios, no interviene en su vida; son las montañas (wamani) quienes les protegen. De acuerdo con una concepción próxima a ésta, el Dios cristiano sólo actúa aquí abajo en favor de los españoles, mientras que sobre los indios velan únicamente los dioses tradicionales:

«Dicen (afirma Arriaga) que todo lo que los padres predicán es verdad, y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas, y sus malquis, y sus fiestas, y todas las demás cosas que le han enseñado sus viejos y hechiceros ... »

En su descripción del movimiento milenarista Taqui Ongo, de 1565, Cristóbal de Molina describe el mismo fenómeno de disyunción teológico-social. Los elementos de aculturación recubren también en el dominio religioso una escisión entre el universo europeo y el universo indio.

Paradójicamente (pero sabemos que los cristianos del siglo XVI asimilaban los dioses indígenas al diablo) los misioneros españoles reconocen tal yuxtaposición. El documento relativo a los yauyos refiere así una curiosa aventura del visitador:

«En el descubrimiento de cuatro huacas se produjeron fenómenos extraños y prodigiosos. La primera se llamaba Apuhamarilla, de aspecto horrendo; una india velaba sobre ella. El visitador tomó la huaca y se la llevó a casa, haciendo venir después a la india con el fin de interrogarla. Y cuando la india estaba franqueando el umbral, el demonio la saludó y le dijo: “Hamuy sumác flusta: sed bienvenida princesa”. El sacerdote, oyendo hablar a la piedra, fue presa de gran terror y espanto, y cayó como desvanecido. La india se puso a hacer mil reverencias y a reanimar al sacerdote, diciéndole para calmarle: “Mira, padre mío, es nuestro Dios”.»

En este contexto teñido de creencias demoníacas o mágicas, comprendemos que los indios

continúen practicando, como dice Morúa, «muchas ceremonias que tienen origen destas fiestas y supersticiones antiguas». Por lo general, los cultos indígenas permanecen en la clandestinidad. Son los propios yauyos quienes desentierran a los muertos de la iglesia de Huacra para transferirlos a la sierra, en el interior de grutas casi inaccesibles; dentro de estas sepulturas tradicionales, puestos en cuclillas y adornados con diversas prendas, los esqueletos recibían alimento y sacrificios de animales. En Yucay, en 1558, la visita de Damián de la Bandera revelaba una asombrosa supervivencia: veinticinco años después de la Conquista, unos cincuenta yanás se consagraban todavía, secretamente, al culto de Huayna Capac. Los curacas les hacían pasar por tributarios, aunque en realidad les dispensaban de toda obligación, pagando los otros indios el tributo en su lugar.

Pero la religión indígena, sobre todo durante el período que estudiamos, se afirma también a la luz del día. Un ejemplo a este respecto son los ritos de nacimiento: en Chucuito, en 1567, Garci Diez constata la vigencia de una costumbre bien visible, la de las deformaciones craneanas; insiste en el hecho de que está extendida al conjunto de la provincia; aunque dieciocho religiosos están encargados de evangelizar a los indios, es él quien ha de intervenir personalmente para evitar esa práctica:

«En toda la dicha provincia generalmente tienen por costumbre las indias cuando paren de apretar con las manos las cabezas de los niños para las hacer largas y delgadas y se las traen liadas y apretadas más de un año con unas trenzas de lana para que vayan creciendo y adelgazando sólo a fin de que cuando sean hombres se les encajen en las cabezas unas caperuzas largas y angostas que entre ellos usan... »

Es más, los propios españoles se ven muchas veces obligados a reconocer la validez de los ritos indígenas, de modo casi oficial. Es así como en Yucay, en 1552, los indios interrogados deben prestar juramento. Ahora bien, por más que todos hayan sido bautizados, el corregidor se cuida muy bien de ¡hacerles jurar sobre la cruz! Prestan juramento ante los dioses tradicionales, en presencia de testigos españoles: «Juraron en forma según su ley mochando el sol y la tierra y la guaca, como lo tienen de costumbre prometieron decir verdad».

¿A qué resultados hemos llegado? El grado de aculturación varía según el nivel en que se produce, el rango social de los indígenas y la situación geográfica.

1. Diferencias de nivel. A medida que pasamos del dominio biológico al de la vida material y de éste al de la vida mental, comprobamos una aculturación más y más débil. Biológicamente, el mestizaje se desarrolla muy de prisa, pero los mestizos son rechazados por los españoles en la esfera material. Los indios adoptan de buena gana elementos nuevos (frutos y legumbres, sombrero de fieltro), pero no se trata tanto de una transformación radical como de un enriquecimiento por adición. En la esfera mental afirman su fidelidad a la tradición; a pesar de la evangelización, el cristianismo y la religión andina permanecen simplemente yuxtapuestas.

2. Diferencias sociales. En los distintos niveles, la aculturación se desarrolla ante todo entre los curacas. La pérdida de antiguos privilegios (consumo de coca, poligamia) se ve compensada por la imitación del modo de vida español, que representa una nueva fuente de prestigio. Esta evolución se encuentra confirmada por testamentos de jefes indígenas o por inventarios de sus bienes. En 1564, por ejemplo, el curaca de Collique, don Francisco, lega a sus hermanos, además de tierras o ropas, un centenar de pesos, tres caballos, dos bueyes y, sobre todo, dos yugos, cuatro rejas y un hierro de arado. En Matas, cerca de Yucay, don Juan Usca Paucar poseía, en 1589, no sólo algunos centenares de pesos y tierras, sino también útiles para herrar a las caballerías: dos martillos, dos tenazas y una palanca.

3. Diferencias regionales. La aculturación parece más profunda en el norte del país (por ejemplo, en la región de Cuenca). Es también en el norte donde parece haber sido más grave la catástrofe demográfica. Sin embargo, dado el estado fragmentario de nuestras fuentes, se trata aquí de una hipótesis más que de una conclusión.

En conjunto, los resultados de la aculturación, hacia los años de 1570, son limitados. A pesar de la crisis de desintegración que proviene del choque con la civilización occidental, la masa indígena presenta una relativa «rigidez cultural» y rechaza la mayor parte del aporte español. En el juego de la continuidad y del cambio, podemos afirmar que la tradición se impone sobre la aculturación. Cuando los indios se apropian de elementos extraños se limitan, por lo general, a añadirlos a los suyos o a utilizarlos como una especie de camuflaje; no se trata (salvo en el caso de los curacas) de una conversión a la cultura española. Una civilización es un todo que no se descompone en átomos aislados cuya suma constituiría a su vez un conjunto coherente. Incluso en el caso de los curacas más hispanizados, comprobamos a menudo la persistencia de las antiguas estructuras mentales: si adoptan ciertas costumbres europeas, es insertándolas en los sistemas de la cultura indígena. Descubrimos así, en un documento fechado en 1567, que numerosos indios rebeldes de Vilcabamba visitaban en su residencia del Cuzco .1 la princesa María Manríque, viuda de Sayrí Tupac, haciéndole dones de plumas y de «otras cosillas de poco valor» en reconocimiento de su soberanía; a cambio, la princesa les ofrecía bebida y comida, llamas, ornamentos nasales, brazaletes y pendientes de oro, es decir, regalos de tipo tradicional; pero también les ofrecía «cossas de Castilla que ella compra de las tiendas». Si ella no hubiera obrado así, precisa el texto, «sería no haser lo que las señoras suelen y acostumbran haser en este reino». Dicho de otro modo, los objetos españoles en cuestión se encuentran aquí integrados en el sistema de los dones y contradones del viejo principio de reciprocidad.

Hay, pues, supervivencia de la tradición, pero sabemos también que dicha tradición, considerada en términos globales, sufre los efectos destructores de la dominación española: la descomposición de la sociedad indígena no se ve compensada por otro tipo de organización. Hay deculturación sin verdadera aculturación. De modo tal que dos mundos quedan frente a frente, uno dominante y el otro dominado. Si el traumatismo de la Conquista «continúa» durante el período colonial, es porque se renueva todos los días la coexistencia de dos sistemas de valores, uno vencedor y opresivo, el otro vencido y alterado. Sólo el sector de los curacas (o, parcialmente, el grupo de los yanás, o, finalmente, la categoría marginal de las prostitutas) se aproxima al polo dominante. En términos globales, la sociedad colonial se caracteriza por la sima que separa a españoles e indios; es decir, por una situación de disyunción. No es extraño que este tema impregne el folklore peruano.

**Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española, Alianza editorial pp. 226-242.*

25. Persistencia de la identidad indígena

Persistencia de la identidad indígena

Por Federico González

Esta ponencia tiene por título "Persistencia de la identidad indígena" y lleva implícito un interrogante: ¿Existe en nuestros días, está viva, la Tradición precolombina? Responderemos afirmativamente dada la evidencia testimoniada por cuarenta y cinco millones de indígenas en toda América y diremos que esto es así puesto que no puede subsistir verdaderamente nada alejado de las fuentes tradicionales, que son precisamente las que generan la posibilidad de una cultura, cualquiera que ésta fuera. Por lo tanto nuestra respuesta a la pregunta es un sí, basado en la experiencia y

confirmado por prácticamente la totalidad de antropólogos, arqueólogos, simbolistas y otros investigadores.

Queremos destacar que este tema de la sobrevivencia de las antiguas culturas precolombinas es de vital importancia, puesto que generalmente se dá por descontado que estas culturas están muertas, o sólo sobreviven de ellas jirones inofensivos, etiquetados con el nombre de folklore que deben su validez al pintoresquismo exótico y colorido, superficial, de vestimentas, bailes, costumbres, leyendas, ceremonias, etc. Desde nuestro punto de vista, y si esto sólo fuera así, sería muy relativo el interés que nos despertarían estas culturas apenas sobrevivientes, más ligadas a la óptica del turismo que a la de la gnosis.

Por lo que deseamos señalar aquí dos puntos disímiles que servirán para dar coherencia a nuestro discurso:

a) La asimilación por parte de los indígenas americanos de determinados elementos del cristianismo, que ya existían en sus cosmogonías, comenzando por la cruz, y siguiendo por arcángeles, ángeles y santos, como imágenes de sus dioses. Estas asociaciones a su vez son más o menos claras en la actualidad según los lugares y pueblos indígenas, aunque debe destacarse por sobre todo matiz la capacidad autóctona de verdadera comprensión del cristianismo en su aspecto más elevado, el anagógico, mismo del que no eran conscientes todos los misioneros, y la mayor parte de los cristianos de hoy día. Esta síntesis o sincretismo, si se quiere, ha hecho posible, por otra parte, la supervivencia de la antigua tradición, aunque ésta jamás se dejó atrapar por la totalidad de los dogmas religiosos, y ha mantenido siempre hasta la actualidad el culto paralelo de otras teofanías y diversas expresiones soteriológicas, vinculadas con los estados de un Ser Universal -o nombres divinos- perdidos en la visión cristiana contemporánea. De más casi está decir que esta actitud mental y espiritual indígena ha llevado también a rechazar los usos y costumbres del hombre blanco occidental ya que no se corresponden en absoluto con su cosmovisión, donde el macro y el microcosmos juegan papeles y roles precisos y armónicos, totalmente alejados de un valor individual y separado, y mucho menos de exaltación competitiva de lo personal y culto a lo más material, grosero y finito. Aunque se debe hacer la salvedad de que ciertas manifestaciones han subsistido de manera bastante adulterada, tanto en su esencia como en las formas en que se expresan, y algunas particularidades aparecen como no fundamentadas claramente en la cosmovisión indígena Tradicional (análoga a la Cosmogonía Perenne y Unánime, expresada en símbolos y mitos presentes en sus monumentos y códices), sino degradadas, signadas por la superstición -que comparten con mestizos y blancos-, y la "brujería" más elemental.

b) Se tienen motivos fundamentales, dada la identidad de todo tipo evidente, para hablar de una Tradición Precolombina, aunque en realidad son numerosas las culturas y civilizaciones que existían, o mejor, coexistían a la época del descubrimiento, así como son muchas las que hoy subsisten con formas bastante distintas, asociadas a diversos símbolos de fauna, flora, regímenes de lluvias y agrarios, etc. Ya volveremos sobre ello más adelante, bástenos ahora tener presentes estos dos temas para adentrarnos en la comprensión de lo indoamericano actual, a saber: por un lado que las formas tradicionales indígenas se expresan muchas veces de modo cristianizado y al amparo de la religión católica, aunque conservando en mayor o menor grado su estructura Precolombina y que, en algunos casos, esta Tradición, heredera de la Gran Tradición Atlante, se ha ido contaminando hasta degradar de una manera grosera como lo acreditan ciertos indígenas, pseudoindígenas, o varios. Por otro, que hay motivos para hablar de una Tradición Precolombina común a los distintos pueblos aborígenes.

Pasemos ahora a la cuestión de la identidad indígena. El mismo enunciado de este tema es dual y supone una visión general de las culturas observadas desde el punto de vista europeo-occidental y

no un asunto propio de las culturas aborígenes que jamás se preguntan esta cuestión, y por ende no tienen respuesta para ella. En primer lugar, diremos que un miembro de una comunidad americana tradicional no se ve a sí mismo como un indio -y ya se sabe que ese mismo término es completamente espúreo- sino como el heredero de los dioses, la posibilidad de ser el hombre verdadero, es decir el Hombre Universal, el ser humano como intermediario creacional.

Por otra parte, las distintas tradiciones indígenas no se identifican entre sí, y tienden a considerar a los integrantes de otras naciones, tribus, o mismo clanes, como extranjeros, cuando no enemigos, dadas las rivalidades y las guerras que han tenido a lo largo del pasado -y que posibilitaron en gran parte su propia conquista-, muchas de las cuales se perpetúan en la actualidad, a nivel local y aún familiar, en forma de enconos.

Eso se debe a que cada pueblo en sí se considera el Centro del Mundo y piensa que su cultura y su lengua es la que mantiene viva la posibilidad del Ser en ese mundo, que se perpetúa gracias a su hacer sagrado (sacrificio) y al conocimiento de los misterios cosmogónicos y metafísicos, que les fueron revelados a sus ancestros en el Origen. Los pueblos indígenas de América no mantienen mucha comunicación entre sí, ni la han mantenido, salvo a través de un sencillo comercio de trueque y las constantes guerras, (que por otro lado forman parte de su concepción dialéctica del cosmos) que han generado y generan siempre interrelaciones y todo tipo de secuelas. Por lo tanto no sienten que pertenecen a un tronco ancestral común, ya que cada pueblo tiene el propio, que enraiza directamente con lo vertical, o divino. Esto hace que un indígena tradicional contemporáneo no se sienta "indio", o perteneciente a una "raza"; ni siquiera solidario con la idea de América o Nuevo Mundo, y tampoco con la del país republicano a que "pertenece" actualmente. Sólo desde hace aproximadamente 20 ó 30 años han comenzado, junto con la irrupción de los medios de comunicación, y la "universalización" del globo terráqueo, a conocerse entre ellos y a tratar de entablar algún contacto directo, lo que se ha dado tan sólo entre algunos grupos y tomando en común temas no estrictamente ligados con su tradición metafísica y cosmogónica propios de los chamanes y jefes autóctonos, sino secundarios, aunque muy importantes, acerca del trato social, económico y cultural que han padecido y siguen padeciendo de cara a la pretendida civilización del hombre blanco, su crueldad, su deshumanización y su injusticia.¹

Sin embargo, y a pesar de que los indios americanos no se conozcan o se hayan tratado poco entre ellos, para un observador imparcial, sus culturas se encuentran íntimamente ligadas, como ya hemos dicho en cuanto comparten una misma cosmogonía y símbolos, mitos y ritos análogos, además de un cierto tipo humano común y otros innumerables rasgos y costumbres que los emparentan a la gran mayoría de ellos entre sí. Hemos de señalar de paso que lo mismo sucede con los distintos pueblos europeos, aunque la situación, por diversos motivos no es exactamente la misma.

De otro lado, las comunidades indígenas actuales son "primitivas", en el sentido que poseen una clara y sencilla sabiduría sin complicaciones, otra mentalidad, o sea que su punto de vista es más sintético que el del hombre blanco, su intuición mayor y directa sin necesidad de discursos y su conocimiento de los ciclos y ritmos naturales y cósmicos más profundo, al punto de llevarlos tan encarnados que constituyen casi parte de su ser, lo que paradójicamente dificulta la comunicación con el mundo moderno, al cual, por otra parte, se le suele conocer de manera incompleta.

En la actualidad hay varios movimientos y asociaciones interétnicos y muchos de ellos pretenden unir distintas tribus en una misma república moderna, o en el conjunto continental, tratando de "concientizar" al indígena, generalmente en cuanto a sus derechos humanos constantemente avasallados, a sus propiedades perennemente en disputa, y a reconocerse como una minoría explotada y marginada, en el mejor de los casos: tolerada, aunque como un lastre productivo, y vivida como un peso muerto en los países de mayoría indígena, donde se los menosprecia, rechaza, e inclusive por un complicado proceso de culpa, se les teme.

Esta incipiente comunicación de los pueblos indígenas, de cara al hombre blanco, se ha visto desde el comienzo, desgraciadamente, influida por la política continental y mundial y algunos de los líderes indígenas, muchos de los cuales no conocen el significado verdadero de su Tradición, están condicionados por ideologías extrañas a sus naciones y que nada tienen que ver con ellas, sino con el hombre blanco, tal el marxismo (que pretende disminuir el valor de la Tradición interpretándolo materialmente y desvirtuándolo al ponerlo al nivel económico de una mera lucha de clases), aunque la mayor parte de las comunidades autóctonas rechaza estas actitudes.

Para seguir aclarando nuestro panorama acerca de la identidad indígena debemos recordar el grado y la diferencia de aculturación de los diversos pueblos y las formas que ésta ha tomado en cada caso. En efecto, numerosos grupos están mucho más cerca de la cultura occidental que otros y sus miembros son bi o trilingües y por lo tanto con un acceso mayor a los medios de comunicación, e intercambio cultural; de otro lado, hay comunidades indígenas ricas y otras pobres, y el mismo concepto de propiedad: reserva, ejido, propiedad comunitaria y privada, varía de acuerdo a los diferentes pueblos y estados. La ubicación geográfica es en este asunto determinante, y puede observarse que los indios que en general habitan cerca de las grandes ciudades, o en lugares accesibles, están lógicamente más aculturizados que los que viven en sitios remotos y aún hoy casi impenetrables. Es prácticamente una ley que estos últimos conservan su Tradición y su identidad en escala mucho mayor que aquellos que han sido absorbidos totalmente por el cristianismo y la cultura de consumo, hasta el punto de ser, o querer convertirse en "ladinos", para lo cual, casi con regularidad dejan de usar el traje regional que cambian por camisa y pantalón, y sobre todo, no usan ya su calzado, sino zapatos. Esto es casi dejar su condición de indios, a lo que va unido la pérdida de la memoria tradicional, por el corte voluntario con las propias raíces. Este fenómeno ha sido y es constante desde la época de la conquista. Por cierto hay excepciones a la regla y se da el caso de ciertas comunidades indígenas que han guardado sus tradiciones hasta hoy pese a su contacto con extranjeros de todo tipo y la cercanía de grandes ciudades y medios de comunicación. Esta situación se presenta particularmente en los Estados Unidos de América, donde numerosas comunidades, en reservas, o en pequeñas ciudades o pueblos, han incorporado determinados elementos del "american way of life" (heladera, televisión, automóvil, tractor, casa de material, etc.), aunque conservando sus tradiciones y ritos. Sobre el particular, o sea sobre el grado de aculturación, o pérdida de los valores tradicionales, de ninguna manera se puede generalizar y es necesario tomar cada caso en particular, lo cual no es tan engorroso como a simple vista parece, puesto que existen actualmente elementos para efectuar una evaluación equilibrada, tomando como base las manifestaciones emanadas de los propios autóctonos.

Igualmente hemos de considerar a los pueblos indígenas que no quieren comunicarse con el hombre blanco, con los mestizos, o alguien en particular. Son la mayoría, y aunque uno pueda acercarse a ellos son impenetrables y salvo algún caso particular nada dirán de sí mismos ni de nada. Estas comunidades se han retirado a las más elevadas y abruptas montañas, o viven en las profundidades de la selva, aunque no siempre se encuentran tan aisladas, y hace ya largos años que evitan todo contacto con el universo profano de los invasores, al precio de soportar las condiciones físicas más extremas y una pobreza completa.

Por otra parte, el tema del indigenismo, en las modernas repúblicas americanas o la toma de conciencia del "problema" indígena nace a finales del siglo pasado, con el desarrollo de la Etnología, y es precisamente en un país "indígena" como México, donde alcanza su mayor evolución, ya que esta república no sólo se encuentra a la cabeza de América Latina en cuanto investigación arqueológica e histórica, sino también en antropología, y en el trato de las diferentes instancias relativas a la vida de los aborígenes y su inserción en el "mundo moderno" y el ámbito nacional. Numerosas instituciones, organismos y medios, así oficiales (los distintos Institutos Nacionales Indigenistas, propios de cada país, cuyas políticas han sido discutidas y debatidas constantemente) como internacionales o privadas (nos place destacar aquí la importante labor

cumplida por el Instituto Indigenista Interamericano, fundado en 1940 y dependiente de la Organización de Estados Americanos y su órgano de difusión la revista "América indígena"), contribuyen actualmente a esclarecer y actualizar las diversas modalidades de su cultura, así como ponen en evidencia el abandono de que son objeto por parte del Estado y la sociedad civil en general.

En realidad los indios así como la naturaleza y el paisaje americano han sido descritos, al igual que su cultura, "creencias", y usos y costumbres, por los cronistas españoles y también portugueses, franceses e ingleses desde los primeros tiempos del descubrimiento, comenzando por el almirante Cristóbal Colón y siguiendo por una legión de escritores, casi todos sacerdotes (aunque no faltaron licenciados y guerreros), que dejaron asentado con mayor o menor fortuna, y muchas veces por encargo de los reyes europeos, sus impresiones acerca de los naturales, indagando en su historia y en sus orígenes. A ellos han seguido los libros escritos por los indios en su propia lengua pero con caracteres latinos, y la literatura mestiza o criolla del siglo XVII y XVIII, mucha de ella basada en documentos de los autóctonos, o en sus narraciones transmitidas de una manera directa. Hay que agregar los relatos posteriores de viajeros, y desde mediados del siglo pasado el interés científico y universitario tanto en la arqueología como en la etnología, cada vez más sostenido hasta los tiempos actuales (aunque con una visión literal, utilitaria y material que no hace sino reflejar la época y el estado de la ciencia oficial a que pertenecen).

Para dar ahora una imagen de lo vivas que están estas culturas y su multiplicidad pasaremos a citar algunas de las muchísimas lenguas en que se expresan aún hoy los indoamericanos y el número de hablantes que las practican. Todas estas etnias en un grado u otro conservan sus tradiciones, ritos, costumbres, etc. y tienen sacerdotes-chamanes entre ellos; los aborígenes que las integran se sienten parte de una tradición que involucra a sus ancestros temporales, imagen de los orígenes primordiales, y a toda su vida, su tribu, en definitiva, su ser; por lo que puede decirse que a pesar de los V siglos transcurridos desde el descubrimiento se puede comprobar la persistencia de su identidad, aunque no es como "indígenas" tal cual ellos se perciben, o al menos no sienten la necesidad de compartir con otros americanos a los que han oído tal vez nombrar en el mejor de los casos, o desconocen totalmente, pero a los que no ubican en ningún lugar preciso, ya que en general ignoran todo lo referido a la geografía, a menos que no sea lo que les circunda o lo recorrido en determinada zona. Por otra parte, ya que diremos algo de la distribución de las lenguas añadiremos que en algunas comunidades la ignorancia de los idiomas europeos, que funcionan como "lingua franca", es, a veces, del 50%; se podrá tener una idea del aislamiento en que vive el indio a la fecha, y el por qué si bien tiene una identidad, dada por la tradición, no se siente indio, en cuanto a lo que nosotros entendemos por tal: un miembro de una raza que puebla un inmenso continente. Vayamos a las cifras:

Existen tres millones de hablantes quechuas en el Perú, millón y medio en el Ecuador, al igual que en Bolivia; en Argentina llegan a cien mil, por lo que podemos calcular que son unos seis millones de personas que utilizan esa lengua, de las cuales el 40% no dominan el castellano. El aymara es hablado por trescientas treinta mil personas en Perú y un millón ciento setenta mil en Bolivia y Chile. Ochocientos ochenta mil se comunican en náhuatl, el 90% de los paraguayos se expresan en guaraní, mientras sólo el 50% lo hacen en castellano. El maya yucateco se habla en todo Yucatán, en Guatemala el quiché, el k"ek"chí, el cackchiquel, el mam, aparte de casi otras veinte lenguas son usadas cotidianamente. En México el otomí, el tarasco, el mixteco, el tzotzil, el zapoteco y otras decenas de idiomas se hallan vivos, y utilizados cada uno de ellos por cientos de miles de gentes, al igual que los de la Patagonia Argentina y Chile, en especial el araucano, o tehuelche que es practicado por 550.000 parlantes.

En las selvas y montañas de Brasil, Colombia y Venezuela, se hablan decenas de lenguas. En los Estados Unidos, el Canadá y entre los esquimales -estos últimos suman sesenta y dos mil- la

situación es análoga, y aún si pudiera decirse más desordenada; en EE.UU. es confusa, ya que constantes migraciones, antes y después de la invasión europea, el hecho de que fueran nómadas, y la propia organización histórico-política del país hacen sumamente dificultosa, si no imposible esa tarea, al igual que la de catalogar de manera exacta las distintas tribus o naciones indígenas. Lo que agrava la situación es que muchos pueblos tienen idénticas costumbres, símbolos, mitos y ritos y distintas lenguas, y a la inversa, pueblos de la misma lengua poseen diferencias en su estructura cultural, y aún grandes rivalidades en el uso y manejo de la tradición común.

Quien se ocupe de estas culturas, ha de actuar con sumo cuidado, tratando de estudiar cada caso cultural particular, a la vez que lo articula a la estructura de conjunto; de otro lado ha de investigar los materiales emanados no sólo por la Lingüística sino por la Historia, la Arqueología, etc. y en todos ellos encontrará datos tradicionales necesarios, aparte de lo que pueda significar su conocimiento y contacto directo, su "trabajo de campo", por llamarlo así, no sólo con los indígenas sino con la geografía de América, con su tierra, aún en formación, así se trate de montes, valles o sierras, lugares todos donde se asentaron las antiguas culturas tradicionales, sitios donde aún algunas subsisten, pese a los traslados de que han sido objeto. Si se ha especializado en algún área en particular es lógico que estudie las vecinas para encontrar analogías y diferencias; en realidad numerosos investigadores han actuado de esta manera ampliando el marco de referencia hasta abarcar la totalidad de América. Otros aún han ido más lejos al punto -y esto ha sucedido desde las primeras crónicas sobre los nativos- de comparar su cultura con la de los griegos y romanos, y particularmente con la historia y tradición judía, que como cristianos -algunos de ellos convertidos- conocían bien; no han faltado quienes han mencionado el origen atlante de estas culturas.

Pensamos que han contribuido con su testimonio a conservarlas, como todos los estudiosos, americanos y europeos, que se han ocupado de ellas, hasta la presente fecha, lo han hecho directa e indirectamente. Directamente puesto que por su labor, muchas veces bastante sacrificada, hemos logrado comprender estas culturas hasta donde se puede, desde luego, y podemos percibir entonces sus valores tradicionales, diferentes y análogos, con otros pueblos del mundo, y compartir con ellos sus concepciones sobre la cosmogonía, el significado de la vida, la sacralidad de los ritos cósmicos y las leyes en que se organiza la Inteligencia Universal. Indirectamente, porque al valorizar su cultura y tradición por medios letrados y universitarios se consigue que las instituciones oficiales se ocupen de los indígenas, a los que no sólo debe otorgárseles los mismos derechos que a los demás integrantes de las distintas repúblicas modernas, sino también a su cultura, la que debe ser respetada, incluso conservada, como fragmentos vivos amenazados de casi inmediata extinción; por otra parte también se obtiene la aceptación de sus formas tradicionales por los propios indígenas y mestizos que las ven apreciadas, lo cual vuelve sus ojos a su propia identidad, de cara a la anarquía completa de la sociedad de consumo y el mundo moderno.

Anteriormente hemos mencionado que en la actualidad las culturas precolombinas subsisten en estado "primitivo", pese a que muchas de ellas constituyeron en el pasado grandes civilizaciones. Esa misma forma en que se manifiestan es para nosotros parte de su atractivo porque expresan de modo sintético su cosmogonía y su metafísica, la que es percibida y vivida de manera directa y de acuerdo al ritmo y los ciclos en que se produce el Universo entero. A través de un trato directo con la naturaleza el indígena conoce su origen sobrenatural y los espíritus y deidades que la conforman; esta realización es y ha sido constante a lo largo de su vida al extremo de constituir su identidad, ya que él de ninguna manera es ajeno a este proceso. Las cosas, los seres y los fenómenos se encuentran en perfecto devenir y nosotros con ellos en un mundo permanentemente animado y en proceso de creación, y por lo tanto cualquier signo está simbolizando directamente ese proceso que él conforma. De hecho la creación perenne se manifiesta de acuerdo a los símbolos que en cantidad indefinida existen en ella. Por ese motivo la cosmogonía indígena se mueve en su propio medio y es ritualizada a cielo abierto, o en ranchos, o tiendas con muy pocos elementos ceremoniales, todos ellos extraídos del entorno.

Los mitos son el paradigma de estos ritos y sus símbolos aritmético- geométricos, y minerales, vegetales y animales, se corresponden con los movimientos del sol (en el día y año), la luna (mes, año), venus, las pléyades, y otras entidades celestes, de fácil observación y cuyos ritmos evidentes son fundamentales en su pensamiento; igualmente en lo que concierne a los espíritus o deidades atmosféricas, o intermediarias: en especial los vientos y todo lo ligado a la lluvia. Por otra parte, como decíamos, esa cosmogonía se describe de manera muy sencilla y se percibe de modo directo; este modelo cosmogónico se encuentra presente en todo el continente americano, con algunas leves diferencias secundarias y perfectamente explicables. He aquí la comunicación del antropólogo G. Reichel-Delmatoff, referida a los indios Kogi de Colombia²: -"Partiendo de un concepto dualístico, de opuestos complementarios, se amplían luego las dimensiones, a una estructura de cuatro puntos de referencia. Es este un concepto estático, bidimensional, en el cual, en un plano horizontal se divide el mundo en cuatro segmentos. El modelo paradigmático son los cuatro puntos cardinales: Norte, Sur, Este y Oeste. Asociada con ellos encontramos nuevamente una larga serie de otros aspectos, personajes míticos, animales, plantas, colores y actitudes. En primer lugar, los progenitores de los cuatro clanes principales, junto con sus mujeres respectivas, ocupan los cuatro puntos cardinales y son sus 'Dueños'. En segundo lugar, se asocian con estas direcciones los animales que se relacionan con los clanes: en el Norte el marsupial y su mujer el armadillo; en el Sur el puma y su mujer el venado; en el Este el jaguar y su mujer el cerdo salvaje, y en el Oeste el búho y su mujer la culebra. Ya que se trata de clanes patri y matrilineales en que la pertenencia se hereda de padre a hijo y de madre a hija, la relación de los opuestos complementarios se expresa en el hecho de que el animal 'femenino' (armadillo, venado, cerdo, culebra) es precisamente la presa y comida preferencial del animal 'masculino' (marsupial, puma, jaguar, búho). Son pares de antagonistas simbólicos. Siguen luego las asociaciones de colores: Norte-azul, Sur-rojo, Este-blanco y Oeste-negro. Por otro lado, el color rojo (Sur) se clasifica entre los colores claros y forma así, junto con el blanco (Este) un 'lado bueno', en oposición al 'lado malo' formado por el Norte y el Oeste que tienen colores 'oscuros'. Las asociaciones con cada punto cardinal son múltiples pues cada clan es al mismo tiempo 'Dueño' de ciertos otros animales, de plantas, minerales, fenómenos atmosféricos, objetos manufacturados, bailes, cantos y otros elementos más.

"Los cuatro puntos de la estructura cósmica los encontramos luego en muchísimas versiones microcósmicas. El mundo está sostenido por cuatro hombres míticos; la Sierra Nevada se divide en cuatro sectores; las poblaciones construidas según el plan tradicional (como Seránca) tienen cuatro entradas y alrededor de ellas se encuentran cuatro lugares sagrados donde se depositan ofrendas. Las casas ceremoniales también tienen una estructura cósmica pues en éstas hay cuatro grandes fogones alrededor de los cuales se sientan los miembros de los cuatro clanes principales. Por cierto, en la casa ceremonial, la línea divisoria que separa el círculo en dos segmentos, agrupa a los indios nuevamente en pares antagónicos y los del lado derecho' (rojo) 'saben menos' mientras que los del 'lado izquierdo' (azul) 'saben más', pues estos últimos se encuentran más cerca de las fuerzas negativas que rigen el universo.

"Pero un esquema de cuatro puntos lleva a un quinto, un punto central, un punto de en medio. El simbolismo del 'punto de en medio' es de suma importancia para los Kogi. Es el centro del universo, es la Sierra Nevada, y es el punto central del círculo de la casa ceremonial donde están enterradas las principales ofrendas y donde se sienta Mاما cuando quiere 'hablar con dios'. En las prácticas de adivinación el individuo coloca sobre el suelo cuatro objetos rituales o grupos de objetos: piedras, semillas, conchas, orientándolos según los puntos cardinales. Pero en el centro coloca un diminuto banquito tallado de piedra o de madera. Es su 'asiento', su 'puesto', desde el cual la esencia de su ser, una réplica diminuta e invisible de su persona, recibe las contestaciones a las preguntas que formula. La importancia cosmogónica de la orientación ritual, se repite luego en muchos otros detalles de la cultura".³

Para los indoamericanos tradicionales el mundo se está haciendo ahora, la creación entera es un experimento del que participan activamente como sujetos, su vida es eso, -aunque ellos no lo enuncien en estos términos- al contrario del hombre moderno que ve al mundo como estático y a sí mismo como un observador fuera de cualquier proceso, por lo que la existencia se convierte en una representación teatral tristísima, donde se repiten mecánicamente los parlamentos y se reiteran cíclicamente los roles sin que los sujetos adviertan siquiera la pesadilla en que se encuentran sumergidos.

El indio tradicional está en la vida, o mejor, es la vida, y él es eso, su aprehensión de símbolos es, por así decirlo, intuitiva y directa. Los contemporáneos para comprender los signos han de utilizar un camino indirecto, donde los mecanismos lógicos y racionales juegan un importante papel. La visión actual de los integrantes de la Tradición precolombina es esquemática y sencilla; la de la cultura europea es complicada en cuanto se utilizan estructuras complejas y largos recorridos; en la arquitectura del templo, y en los ritos que en él se practican resulta este hecho evidente si comparamos una sencilla ceremonia a cielo descubierto, o en una choza o tienda cultural, con una misa pontifical celebrada en una catedral gótica.

Tarahumaras, yaquis, mayos, huicholes, phurépechas, náhuas, totonacas, mixtecos, zapotecos, lacandones, tzotziles, tzetzales, yucatecos, quichés, cakchiqueles, tzutuhiles, arahuacos, guajiros, guambias, quechuas, aymaras, guaraníes, otavalenses, tarabucos, mapuches, e indefinidas tribus de la selva amazónica brasileña, colombiana, peruana, venezolana y ecuatoriana, son algunos de los pueblos que aún mantienen vivas sus tradiciones y creencias sólo en el área latinoamericana, aunque están completamente amenazados por el mundo moderno, materialista y profano, que los atrae con la seducción de sus engañosas promesas y la idea de un progreso inexistente. Todos ellos llevan vestimentas y usan lenguas que los identifican inmediatamente y los distinguen del hombre blanco. Expresan su ontología, mediante su cosmovisión y metafísica, muchas veces de manera totalmente cristianizada, o alterna, en la que se practican ritos en la iglesia y en otros lugares sagrados, o propiamente precolombinos, donde la actuación chamánica, y en muchos casos la ingestión de sustancias psicotrópicas, juegan un papel decisivo.

Todo esto nos mueve a pensar que si las culturas son símbolos vivos, aparte de cuestiones humanitarias, y si, sobre todo, nos lamentamos de la destrucción de aquella en la que nos hemos educado, la europea, ¿cómo no interesarse en la supervivencia de los que aún conservan su Tradición viva aunque fuese fragmentariamente? Una persona que se dedique a la investigación de lo Precolombino, en cualquier rama que fuere, tarde o temprano terminará encontrándose con el indio de hoy, de carne y hueso. También si sabe mirar se encontrará con una Tradición viva que, con leves diferencias, regla la vida de 45.000.000 de personas, o aún más. Se encontrará asimismo con una forma de ser indígena, con algo difícil de definir que puede tomar el modo del silencio, la atención, la más extrema sencillez junto a la más increíble metáfora, una serenidad y diafanidad extremas unidas a un completo sentido del humor y la paradoja... Igualmente, si le ha tocado vivir en América, o nacer allí, podrá valorizar el hecho asombroso de la geografía americana, su exhuberancia y variedad inagotable, su extensión, y los constantes movimientos telúricos que generan permanentemente catástrofes de distinto tipo: terremotos, erupciones volcánicas, desbordes y cambios de ríos, etc. Esta perpetua "novedad" del continente conforma parte esencial de la Tradición Precolombina, ya que sus culturas se gestaron en este medio, y por lo tanto con situaciones de geografía sagrada particulares a su período cíclico.⁴ Por lo que pensamos que estas culturas deberían ser estudiadas con mayor cuidado y profundidad, sobre todo por aquellos que han nacido en América, y por una serie de prejuicios culturales no han podido acercarse con el debido respeto ni atención a un medio que tienen muy cerca y que podría depararles muchas sorpresas, ya que muchos de los que se han aproximado, lo cual ha sido frecuente en los E.E.U.U., han terminado por identificarse con él y su cosmovisión. De todo lo dicho creemos que se pueden sacar las siguientes :

Conclusiones

1 - Existe una identidad indígena de acuerdo a la pertenencia a una Tradición que se remonta a más allá de los tiempos históricos; esa Tradición común está viva, aunque diseminada en corpúsculos, los cuales prácticamente se desconocen entre sí, y que han comenzado a contactarse merced a problemas comunes respecto al hombre blanco.

2 - Algunas veces cuesta reconocer el meollo o la espiritualidad de sus mitos, ritos y símbolos por la amalgama con elementos cristianos; en otros casos, como en los ritos de fecundación, imploración de lluvias, y todo lo ligado con la agricultura y la generación, altamente sagradas para ellos, las ceremonias son más arcaicas; ni qué decir que en las iniciaciones guerreras y todo lo ligado al chamanismo, la Tradición se presenta casi intacta.

3 - Consideramos que si se protegen ciertos sitios y monumentos históricos, incluso señalándolos como "patrimonio de la humanidad" y se gastan presupuestos en su conservación, con qué mayor razón debieran ser protegidas las culturas indígenas, algunas de ellas fragmentos vivos de la Tradición. En este sentido es obvio que el fomento al estudio de las lenguas indígenas dentro de las mismas comunidades, así como la educación bilingüe, son factores de integración, e identificación, como es obvio, aunque no tenemos aquí el espacio para tratar en extenso el tema.

4 - Los estudiosos e interesados en las culturas indígenas, por la misma valoración de esas culturas y por su familiaridad con ellas, pueden hacer tal vez más de lo que piensan para su preservación, así como ellas les pueden retribuir generosamente en orden de conocimientos. Para eso es necesario que tanto ellos como los propios indígenas se pongan en la perspectiva de los autores de esa cultura y no en la moderna, y así vayan al fondo mismo de su Tradición, que es tan válida hoy como cuando fue creada, y que por lo tanto es capaz de generar nuevos frutos en cualquier momento.

Notas:

(1) Los indígenas que no son monolingües hablan, según donde viven, el castellano, portugués, o inglés; esos idiomas se constituyen en lingua franca para los que habitando un mismo país, o comarca, no conocen las lenguas de otras tribus. Lo que también muestra que lo que tienen en común es en relación con los hombres blancos (en este caso la lengua), pero no en cuanto a ellos entre sí.

(2) Los Kogi son una tribu de dos mil indios de habla chibcha que habita en la actualidad las faldas meridionales de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, y guardan aún hoy completamente su visión cosmogónica, tradicional y metafísica, la que se expresa por medio de variados ritos, símbolos y prácticas culturales. G. Reichel-Dolmatoff (La Antropología Americanista en la Actualidad, 1989, tomo I) ha estudiado este pueblo y sus conceptos cosmogónicos, religiosos y sociales.

(3) El autor citado también afirma: "Subyacente a muchas formas de pensar y de actuar de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta, se observa un concepto de dualismo que se expresa sobre muy diversos planos. A nivel del individuo, como ente biológico, es el cuerpo humano que da el modelo, formado por la ideación de principios opuestos pero siempre complementarios. Son la aparente simetría bilateral del cuerpo y las diferencias sexuales lo que da la norma. Sobre otro nivel, el del grupo social, encontramos una división dualista entre 'gente de arriba', 'gente de abajo', no

referente a la situación altitudinal de su habitat respectivo sino agrupándose así ciertos clanes, que forman grupos opuestos pero complementarios. Las poblaciones mismas están divididas en dos partes y una línea divisoria invisible, pero reconocida por todos, separa la aldea en dos segmentos. Las casas ceremoniales también se imaginan como divididas en dos mitades, cada una con su propio poste central; una línea diametral entre las dos puertas opuestas, divide el plan circular de la construcción en un 'lado derecho' y un 'lado izquierdo'. Ya en un nivel cósmico, esta misma división separa el universo en dos lados, determinados por el sol, el cual, dirigiéndose de Este a Oeste, divide al mundo en un lado derecho y un lado izquierdo. Los dualismos de este tipo son innumerables: hombre-mujer, macho-hembra, mano derecha-mano izquierda, calor-frío, luz-obscuridad, etc., se asocian con ciertas categorías de animales y de plantas, con colores, vientos, enfermedades y, desde luego, con conceptos del Bien y del Mal. Entonces el simbolismo con este concepto de dualismo básico, se manifiesta continuamente, en todas las prácticas mágico-religiosas. Por cierto, muchas de estas manifestaciones dualísticas tienen esencialmente el carácter de antagonistas simbólicos que, en el fondo, comparten una sola esencia; tal como existen divinidades tribales que en un solo ser reúnen aspectos benéficos y maléficos, cada hombre lleva en sí mismo esa polaridad vital del Bien y el Mal.

"Los Kogi creen en la existencia de un principio del Bien (derecho) cuya permanencia y función benéfica está determinada por la existencia simultánea de un principio del Mal (izquierdo). Así, para asegurar la existencia del Bien es necesario fomentar el Mal ya que, si éste desapareciese, por no encontrar una justificación de su existencia, se eliminaría al mismo tiempo el Bien. Es necesario pues que el individuo cometa pecados que atestigüen la influencia activa del Mal. Es aquí donde yace, según los Kogi, el principal problema de la condición humana: en equilibrar estas dos fuerzas opuestas pero complementarias, y en establecer entre éstas una relación armónica. El concepto básico se denomina yulúka, lo que podría traducirse por 'estar de acuerdo', 'ser igual', 'estar identificado'. Este estar 'de acuerdo', el saber equilibrar las energías productivas y destructivas, en el camino de la vida que lleva del Oriente hacia el Occidente, es pues el principio fundamental de la conducta humana; así pues el Máma, al pesar en sus manos las hojas de coca u otros objetos ritualizados, primero trata de establecer este equilibrio hasta que, por fin, la mano derecha, es decir el principio del Bien, 'pesa más'. Más adelante las asociaciones continúan. El universo, el huevo cósmico, se interpreta como un útero, el útero de la Madre Universal, dentro del cual vive aún la humanidad. Asimismo la tierra es un útero, la Sierra Nevada lo es, cada cerro, cada casa ceremonial, cada casa de vivienda y, finalmente, cada entierro. Las cavernas y grietas de la tierra se interpretan como orificios del cuerpo de la Madre. Los grandes 'nidos' construidos en forma de un embudo formado por varas, y rellenos con paja en analogía con el pubis, que se levantan sobre las casas ceremoniales, son el órgano sexual de la Madre dispuesta a ser fecundada por el cielo donde se depositan ofrendas que representan un concepto de fertilización. Estas son 'puertas' que se abren hacia el nivel cósmico de 'arriba'. De lo más alto del interior del techo cónico de la casa, baja un hilo que representa el cordón umbilical y es sentado en el centro de la casa donde el Máma establece el contacto con las fuerzas sobrenaturales, etc." Discúlpesenos estas largas citas, pues el autor sintetiza aquí una cosmogonía que podríamos llamar "ejemplar" para el conjunto de la Tradición Precolombina, perfectamente asimilable u homologable con toda cultura tradicional.

(4) Véase por ejemplo el dios Kabrakan del Popol Vuh, su relación con los terremotos -con su hermano practicaban estos juegos, con los montes- y de todo el texto quiché con los volcanes de esa geografía. Igual el dios unípede taíno "Hurakán" -del cual deriva el nombre de ese fenómeno meteorológico, etc.- directamente emparentado con el quiché homónimo.

Conferencia pronunciada en el Centro de Estudios de Simbología de Barcelona, noviembre 1991.

*Artículo tomado de: <http://www.geocities.com/athens/atrium/9449/s3fgon2.htm>

26. La boda del sol y la luna

La boda del sol y la luna

"La luna y el sol, durante la noche, se maridan para engendrar un nuevo día".

Con esta lapidaria frase puede resumirse el espíritu de las narraciones mayas sobre Balam Que (el sol) y Po (la luna). En este episodio se nos narra el rapto: como con astucia el sol se llevó a su amada, y algunos peligros y vicisitudes del asunto. En el fondo de todas estas leyendas se haya la idea del desglose de la creación en el tiempo (separación originaria desde lo Uno hasta lo múltiple) y el retorno como maridaje y puerta del instante, retorno de la separación hacia la unión, hacia un estar completo sobre el mundo.

"Él es el Que ha hecho del sol un resplandor y de la luna una luz"
(Corán, X, 5)

Recordemos que el Qurán nos dice que el día del Quiyama (el Levantamiento) sucederá cuando se re-unan el sol y la luna (ver la sura 75), y que muchas tradiciones han reflejado la unión de los contrarios a través de los mismos símbolos: las "bodas químicas" del hermetismo, el ying y el yang, etc. El siguiente fragmento solo pretende servir como constancia de la presencia de dicho simbolismo en la tradición indígena latinoamericana, y de su forma especialísima de narrarnos el mito solo puede traernos a la mente una simplicidad y una ternura dignas de la veracidad del tema.

Queremos citar, para terminar este brevísima presentación, un pasaje de El libro de la certeza donde Abû Bakr Sirâj ad-Dîn (conocido en occidente como Martin Lings) escribe:

"Una de las parejas que más figura en la enseñanza tradicional es la del sol y la luna. Como parte de una pareja en relación al sol, la luna es enteramente receptiva y pasiva, de modo que de los dos es el sol el que simboliza la Perfección de la Majestad, y la luna la Perfección de la Belleza. Puesto que la luz en general es una manifestación del Conocimiento Divino, el día es un símbolo del siguiente mundo, que es el mundo del conocimiento, y la noche es un símbolo de este mundo, que es el mundo de la ignorancia. El sol con que el día se ilumina corresponde al Espíritu que ilumina el siguiente mundo, y la luna corresponde al hombre verdadero, que es la luz de este mundo".

La historia de Balam Que y Po, la señora luna

I. Las vicisitudes del señor Balam Que la forma que se encontró para robarse por mujer a la señora Luna, hija de nuestro gran señor Tzuultacá, y las muchas penalidades que sufrieron.

Al principio del tiempo, cuando ningún hombre había nacido sobre la tierra, y todo estaba cubierto de selvas, en una magnífica cueva, allí habitaba nuestro gran señor Tzuultacá, juntamente con su hija llamada Luna. Esta doncella atendía a su padre. Cuando concluía las tareas domésticas, tomaba sus implementos para tejer, y a la sombra M alero, ataba el cordel a un horcón y sentábase a tejer.

Allí la vio el señor Balam Que, al pasar éste de cacería en dirección a la montaña, acompañado de un perrito rojo que lo precedía.

¡Eso está bien!, dijo en su interior, me gustaría tomarla por mujer.

La doncella no alzó la vista, y por eso no vio que llevaba una piel seca de cabro en su petate.

Fue culpa del señor Balam Que no haber cobrado caza en todo el día en que llevó la piel de cabro y se metió dentro.

Cayó por causa de las agujas de pino secas, golpeándose duro cuando la presa se dejó ver.

Esta se escondió en lo oscuro de la montaña mientras fue de día, y él regresó llevándose la piel de cabro en su morral.

Señor, padre, dijo Luna a su progenitor, mira ese hombre, ese cazador me ha gustado; ahora trae un cabro en su morral.

A, hm, hm, parece ser un cabro, respondió el señor Tzuultacá; trae el agua con que lavaste tu nixtamal y derrámala por el camino que ha de pasar, ya veremos qué sucede.

El señor Balam Que nada sospechó, cuando retornaba con la piel de cabro en su petate.

Emocionado por la muchacha que estaba a la sombra de la casa no vio su camino, resbaló por lo resbaloso del agua de nixtamal y se cayó.

¡Bum!, rompió la piel de cabro en su caída, dio en tierra como hoja seca que cae en el camino.

De prisa se incorporó, gran vergüenza tenía, ¡cómo se rió de él la doncella!
Un pajarillo en la punta de la montaña mofábase en su trino: "¿Viste el venado, viste el venado?"

De prisa corrió a ocultarse en su casa.

Pero en la caída perdió una semilla de tabaco, que germinó junto a la fuente que brotaba cabe a la casa del señor Tzuultacá.

Creció, brotaron sus hojas, Regó a ser frondoso.

Le asomaron botones, que se abrieron en hermosas flores.

El señor Balam Que ya no pudo olvidar a la que era causa de su gran amor. Y buscó la forma de volverla a encontrar.

Llamó a un colibrí. Colibrí, le dijo, hazme un gran favor, préstame tu plumaje para ponérmelo.

Eso no podrá ser, respondió el pajarillo, me moriría de frío.

Pero te envolveré con las hojas de la ceiba; así lo hizo.

El señor Balam Que se transformó en colibrí. ¡Br, rum, rum!, voló hasta la mata de tabaco. Hum, hum, voló entre sus flores y libaba de su néctar.

Mira, mi padre, dijo Luna; mira ese colibrí que vuela entre el tabaco, es bellissimo. jamás he visto uno semejante a él.

Tíramelo con tu cerbatana; con cuidado, dale suave para no matarlo.

Tomó su cerbatana el anciano, apuntó, sopló, tiró y cayó al suelo el pajarillo.

Chuy chuy, pillaba, cuando la muchacha lo tomó y lo introdujo en la jícara que usaba para sus hilos; y sentóse nuevamente a tejer.

Y fue reproduciendo en figuras, en su tejido, todos los acontecimientos del día.

Al colibrí no le agradaba el encierro en la jícara, no reposaba, pillaba, rascaba, revoloteaba, y movíase constantemente; por tal motivo la doncella lo tomó, lo ocultó bajo su falda, ahí lo dejó. Ya tarde guardó sus implementos, y entró a la casa para dormir, acostóse en su cama, estrechando al pajarillo contra su pecho.

A medianoche, el señor Balam Que mostró su hombrilla. Te tomaré, le dijo a Luna. Ella, empero asustada no le contestó. Vámonos, huyamos en este momento, no tengas miedo.

Nunca podríamos realizarlo, inmediatamente nos descubriría mi padre, con su espejo en el cual lo observa todo, luego nos encontraría.

Muéstrame el objeto, le dijo a Luna, ella, obediente, se lo trajo, depositándolo entre las manos de Balam Que.

Él quemó pom, y ahumó el espejo con su humo. Negró, negro quedó, ya no reflejaba.

Devolviólo a Luna para que lo retornara a su lugar; así lo hizo.

Vámonos ahora, le dijo a Luna. Tampoco tendremos éxito ahora, mi padre tiene una cerbatana, con ella nos herirá, nos succionará, nos despedazará; no tendremos salvación, de una descarga nos mataría a ambos.

Trae la cerbatana, le dijo Balam Que, date prisa y échale un puñado de chile seco.

Inmediatamente le dio chile en polvo, que Balam Que atoró en la cerbatana. Ya está bien, le dijo, ahora párala en el lugar donde la encontraste. Ahora vámonos rápido, y ambos se dieron prisa en huir.

De madrugada despertó el señor Tzuultacá, llamó a su hija una vez, dos veces, pero nadie le respondió. Rápido se levantó, observó la cama, pero no estaba su hija.

¡Cómo no lo sentí que no era un verdadero colibrí! El fue quien raptó a mi hija, dijo hablando consigo mismo. ¡Pero te encontraré, sí, embustero! Tomó de inmediato su espejo para mirar dentro, pero en el espejo ya no pudo ver, a causa de la gruesa capa de humo de pom que lo cubría. Sólo en la esquina de la cual lo detuvo el señor Balam Que, algo se movía.

Ellos son, dijo. Inmediatamente echó mano de su cerbatana, apuntó, inhaló con todas sus fuerzas para succionarlos.

De un todo bajó el polvo de chile a su garganta, al tracto de su respiración. Trataba de tomar aliento, tosía, se ahogaba, cayó, se revolcaba, y quedó como muerto.

Largo rato permaneció tendido. Todo lo veía rojo cuando recobró el conocimiento. Poco a poco se fue recuperando, penosamente pudo incorporarse.

Cuando recordó la maldad de la cual fue víctima, llamó en su auxilio al señor Rayo, para que matara y destrozara a ambos prófugos.

Pero él no quiso actuar. Mas cuando le relató la felonía de la cual fue objeto, accedió.

El señor Rayo tomó su hacha, se envolvió en una nube negra; tronando, relampagueando, detonando, se fue tras ellos como el viento.

Lejos se encontraban Balam Que y su Luna, y atardecía, estando próximos a la ribera del lago, cuando oyeron que se acercaba y vieron los relámpagos que salían de la nube negra, como aguacero huracanado.

Ahora es nuestro fin, dijo Luna; mi padre ha mandado en nuestra persecución al gran señor para matarnos. ¿Qué hacemos? ¿Dónde podríamos ocultarnos en esta planicie? En eso se encontraron con un armadillo y una tortuga a la orilla del lago.

De inmediato les pidieron sus caparazones, y se introdujeron en ellos; la señora Luna ocupó el del armadillo, el señor Balam Que, él de la tortuga.

Escasamente lo habían hecho, cuando un gran relámpago centelleó en el firmamento, al lanzar el señor Rayo su hacha, que estalló con violencia, retumbando el eco de la montaña. Luna, en el caparazón del armadillo, no podía nadar, y al caer el hacha del señor Rayo, quedó hecha astillas, que se esparcieron por la orilla del lago.

El señor Balam Que, en la concha de la tortuga, rodó hasta el lago para salvarse en lo profundo; y cuando se apagó el sol, las tinieblas cubrieron la superficie de la tierra.

Pero al día siguiente, cuando emergió Balam Que del lago, vio la sangre de su bienamada, como el polvo de su cuerpo que flotaba como basurita en, el agua, ya rodeado de pececillos, que se juntaban para comérselos.

Profundamente entristecido, convocó a las libélulas. Recoged lo que flota sobre el agua, y juntad completamente la sangre con vuestros guacales, dijo. Los brujos se juntaron para darle cumplimiento. De guacal en guacal fueron guacalcando, de guacal en guacal fueron llenando las tinajas; pronto concluyeron. Llenaron trece tinajas.

Las colocaron bajo el alero o sombra de un rancho, en la casa de una anciana que vivía junto al lago.

Permanezcan, permanezcan ahí, le dijo el señor Balam Que a la propietaria; al cabo de trece días vendré a verlas. Durante la ausencia del señor, algo nació entre las tinajas.

Algo se movía, poco a poco empezó; temblaba, picoteaba, cada día aumentaba el ruido.

Se deslizaba, se agitaba, carraspeaba, golpeaba, se revolvía, rascaba en su interior como queriendo salir.

Como era tímida, la dueña de la casa tuvo miedo.

Cuando pasaron los trece días, vio que se aproximaba el señor Balam Que, y le gritó:

Date prisa, y retira esas horribles tinajas con prontitud; ¿qué fue lo que me distes a guardar?

Ni durante el día, ni durante la noche, he podido conciliar el sueño a causa de mi temor.

El señor Balam Que llegó bajo el alero. Inmediatamente destapó la tinaja espiando dentro. Sólo vio serpientes: nahuyacas, mazacuatas, cascabel, cantil coral, víboras; todas agresivas, todas venenosas.

Procedió a destapar la segunda tinaja, y sólo animales repugnantes había dentro: talconetes, niño dormido, lagartijas, iguanas, sabandijas. Con rapidez la cubrió nuevamente.

Asimismo, procedió con la tercera, la cuarta, y sólo animales ponzoñosos había dentro.

En la quinta, todos tenían aguijón: el avispón, espejo de sol, avispa amarilla, tábano, avispa de podredumbre, piquete de fuego.

En las restantes había?arañas, vampiros, tarántulas, alacranes, ciempiés, gusano chupil, chajal, hasta en la decimosegunda, y Luna no estaba.

No volveré a ver a mi bienamada, dijo, y al destapar la decimotercera estaba desmoralizado. Pero cabalmente en ésa surgió Luna. Brillante, blanquísima, bellísima y perfecta.

Un caminante que iba de paso, fue llamado para ayudar a desocupar el alero de la casa.

Tira esas tinajas al lago, pero no mires en el interior, se le dijo.

El hombre, al llevar la carga, quiso saber qué se movía dentro.

Nadie me habrá de ver, dijo en su interior.

Con cuidado introdujo la punta del dedo, levantando un poco la tapadera. ¡Ssst!, una gran nahuyaca salió, pasándole sobre el brazo.

¡Jay!, gritó del susto, y dejó caer al suelo la carga, haciéndose trizas al romperse, y se esparcieron los fragmentos por el camino.

Reptaban, revoloteaban, siseaban, ondulaban, brincaban, se enrollaban, se levantaban los animales ponzoñosos. Rechinaban los dientes, y se desparramaron sobre la superficie de la tierra, por culpa del hombre que no obedeció la orden del señor Balam Que.

27. El portador del fuego

El portador del fuego*

Por Joseph Campbell

Un día, dice un cuento norteamericano, mientras Viejo paseaba por el bosque se encontró con algo muy extraño. Había un pájaro sentado sobre la rama de un árbol haciendo un ruido extraño, y cada vez que hacía este ruido, sus ojos se salían de las órbitas y se sujetaban al árbol. Entonces el pájaro hacía otro tipo de sonido y los ojos volvían a su lugar.

«Pequeño Hermano», dijo Viejo. «Enséñame cómo haces eso.»

«Si te lo enseño», contestó el pájaro, «no debes permitir que tus ojos salgan de las órbitas más de tres veces al día. Te arrepentirás si lo haces.»

«Pequeño Hermano, haré lo que digas, el truco es tuyo y escucharé.»

El pájaro le enseñó cómo hacerlo, y Viejo estaba tan contento que lo hizo tres veces seguidas. Luego paró. Pero pronto deseó intensamente hacerlo de nuevo, y dudó un poco, pero como continuaba deseando hacerlo, se dijo: «¿Por qué me dijo que sólo lo hiciera tres veces? Ese pájaro es tonto. Lo haré una vez más.» E hizo que sus ojos salieran una cuarta vez pero ahora no volvían. Entonces llamó al pájaro «Oh, Pequeño Hermano, ven y ayúdame a recuperar mis ojos.» Pero el pájaro no respondió, había volado. Viejo tanteó el árbol con las manos, pero no pudo encontrar sus ojos, y vagabundó durante mucho tiempo llorando y llamando a los animales para que le ayudaran.

Un lobo, al darse cuenta de que Viejo estaba ciego, empezó a gastar bromas y a reírse de él. El lobo había encontrado un búfalo muerto y, cogiendo un trozo de carne que ya había empezado a pudrirse y a oler mal, se lo acercó a Viejo. «Huelo algo muerto», dijo Viejo. «Me gustaría encontrarlo, estoy casi muerto de hambre.» Y tanteaba alrededor buscando la carne, y el lobo la retiraba. Pero una vez, cuando el lobo le estaba gastando su broma, Viejo lo agarró y sacándole un ojo se lo colocó en su órbita. Y entonces pudo ver, y recuperó sus ojos. Pero nunca más pudo hacer el truco que le había enseñado el pajarito.

Otro día, cuando Viejo iba por la pradera, escuchó un canto muy extraño. Nunca antes había escuchado algo parecido y miró alrededor para ver de dónde procedía. Por fin, vio un círculo de liebres cantando y haciendo hechizos. Habían encendido un fuego y como tenían muchas cenizas calientes, se tumbaban sobre ellas y cantaban, mientras uno de ellos los cubría con las cenizas. Al rato los descubría y todos saltaban. Al parecer, esto les divertía mucho.

«Pequeños Hermanos», dijo Viejo, «es maravilloso cómo os tumbáis sobre esas cenizas calientes y carbones sin quemaros. Desearía que me enseñarais cómo hacerlo.»

«Ven, Viejo», dijeron las liebres. «Te mostraremos cómo. Debes cantar nuestra canción y permanecer en las cenizas sólo un poquito.»

Así que Viejo empezó a cantar, se tumbó y le cubrieron con carbones y cenizas, y el carbón no le quemó en absoluto.

«Esto es muy agradable», dijo. «Es un hechizo muy potente. Ahora deseo conocerlo todo, así que tumbaros y dejad que os cubra.»

Las liebres se tumbaron sobre las cenizas y él las tapó con el fuego. Sólo se escapó una liebre, y cuando Viejo estaba a punto de volverla a tumbar, ella dijo: «Ten piedad de mí, mis niños están a punto de nacer.» «Muy bien», contestó. «Te dejaré para que continúe habiendo liebres, pero asaré a estos otros y tendré un festín.»

Puso más leña en el fuego, y cuando las liebres estaban cocinadas cortó algunas ramas de sauce rojo y colocó las liebres encima para enfriarlas. La grasa impregnó las ramas, de forma que incluso hoy, si colocas un sauce rojo sobre un fuego, verás la grasa sobre la corteza. Y también puedes comprobar que desde entonces las liebres tienen una quemadura en el lomo, donde quedó señalada la que escapó.

Un día, el tramposo, en forma de coyote, mató a un búfalo y mientras su brazo derecho le quitaba la piel con un cuchillo, de pronto, el izquierdo aferró al animal. «Devuélvemelo», gritó el brazo

derecho, es mío.» El brazo izquierdo lo cogió de nuevo y el derecho se lo quitó con el cuchillo. El izquierdo lo volvió a coger y la discusión se convirtió en una lucha terrible. Y cuando el brazo izquierdo estaba Heno de cortes y sangrando, Tramposo exclamó: «¡Oh! ¿Por qué hice esto? ¿Por qué dejé que ocurriera? ¡Cómo sufro! ».

Otro día, cogió el hígado de un alce e hizo una vagina con él, con los riñones del alce hizo pechos. Se puso un vestido de mujer que era demasiado estrecho para él y se transformó en una mujer muy hermosa. Permitió que el zorro tuviera relaciones con él y le dejara preñado. Luego el arrendajo, y por último la liebre. Después se dirigió a una aldea. Se casó con el hijo del jefe y tuvo cuatro hijos muy hermosos.

Un día vagabundeaba a la aventura cuando oyó que alguien decía: «Cualquiera que me mastique defecará, defecará.» «Bien», dijo Tramposo, «¿por qué hablará así?» Se dirigió hacia el lugar de donde procedía la voz y la escuchó de nuevo. Miró alrededor y vio un bulbo sobre un matorral. «Sé muy bien»,- se dijo, «que si mastico esto no defecaré.» Así que lo cogió, se lo metió en la boca, lo masticó, lo tragó y continuó.

«Bien», dijo, «¿dónde está el bulbo que hablaba tanto? ¿Cómo pudo un objeto semejante influirme lo más mínimo? Cuando tenga necesidad de defecar, lo haré, y no antes.» Pero mientras hablaba así empezó a tirarse pedos. «Bien», pensó, «supongo que esto es lo que quería decir. Sin embargo, dijo que defecaría y sólo estoy expulsando un poco de aire. En cualquier caso, soy un gran hombre aunque expulse un poco de gas.» Entonces ocurrió de nuevo y esta vez fue realmente fuerte. «En verdad, qué tonto fui. Quizá por esto me llaman el Tonto.» Ocurrió otra vez, muy ruidoso, y ahora su recto empezó a escocerle. La siguiente vez se encontró lanzado hacia adelante. «Bien, bien», pensó desafiante, «puede empujarme un poco, pero nunca me hará defecar». Ocurrió de nuevo, y esta vez la parte posterior de su cuerpo se elevó en el aire y aterrizó sobre rodillas y manos. «Bien, adelante, ¡hazlo de nuevo!», exclamó. «¡Hazlo de nuevo!» Lo hizo y se elevó mucho en el aire, aterrizando sobre el estómago. Empezó a tomarse el asunto en serio. Cogió un tronco, y tanto él como el tronco fueron enviados al aire. Al volver, el tronco cayó sobre él y casi lo mata. Entonces cogió un chopo. Este lo sujetó, pero sus pies se elevaron en el aire y casi se rompe la espalda. A continuación arrancó el árbol junto con las raíces. Cogió un roble grande, éste se mantuvo firme, pero de nuevo sus pies se elevaron en el aire. Tramposo corrió a la aldea y se le ocurrió que amontonaran sobre él todos los troncos, junto con las personas, perros y todo lo demás. Su explosión desperdigó el campamento en todas las direcciones, y la gente, al volver, se gritaron furiosamente unos a otros, mientras los perros aullaban. Tramposo se rió de ellos hasta que sus intestinos se inflamaron. Y entonces empezó a defecar. Al principio sólo fue un poco, pero después gran cantidad, y por último era tanto que tuvo que trepar a un árbol para mantenerse por encima de su excremento. Subió más y más alto y alcanzó la copa, donde se durmió, se cayó y salió del fondo del montón cubierto y cegado por su propia inmundicia.

Cualquiera acostumbrado al concepto de Dios el Creador, tal y como se muestra esa imagen en las mitologías y religiones desarrolladas de las civilizaciones con base agrícola, seguramente se sorprenderá al saber que esta figura del Tramposo fue el creador del hombre y de todos los animales.

Otro de sus cuentos —uno de los muchos que se cuentan de sus curiosas aventuras— habla de su llegada al país de los pies negros desde el sur, viajando hacia el norte y creando a los pájaros y a los animales a medida que pasaba. Primero hizo las montañas, las praderas, los árboles y los arbustos, poniendo ríos aquí y allí, y cataratas sobre ellos, poniendo pintura roja sobre el suelo en diferentes lugares, organizando el mundo como lo vemos hoy. Y cubrió las llanuras con hierba, de forma que proporcionara comida a los animales. Sobre el suelo puso los árboles y todo tipo de animales. Y cuando hizo al carnero con su gran cabeza y cuernos, lo soltó en la pradera. No parecía que

anduviera con facilidad por la pradera, así que lo cogió por un cuerno y lo soltó en las montañas. Y se movió entre las rocas y subió tranquilamente a lugares que daban miedo. Así que dijo: «Este es el lugar que te conviene, para esto estás hecho.» Y mientras estaba en las montañas, hizo al antílope con desperdicios, y lo soltó para ver cómo se las arreglaba. Pero corrió a tanta velocidad que cayó sobre las rocas y se dañó. Viendo que esto no funcionaría, llevó al antílope a la pradera y lo dejó suelto. Corrió elegantemente y dijo: «Para esto estás hecho.»

Un día decidió que haría una mujer y un niño, y los hizo a ambos de barro. Una vez que hubo moldeado el barro en forma humana, le dijo: «Tú serás gente.» Entonces lo cubrió y se fue. Al volver a la mañana siguiente, retiró la cubierta y vio que las formas de barro habían cambiado un poco. A la segunda mañana habían cambiado más y a la tercera aún más. A la cuarta mañana retiró la cubierta, miró las imágenes y les dijo que se levantaran y anduvieran, y éstas lo hicieron. Fueron hasta el río con su hacedor y él les dijo que su nombre era Viejo.

Mientras permanecían de pie a la orilla del río, la mujer le preguntó a Viejo: «¿Cómo es esto? ¿Viviremos siempre y no habrá final?» Y él contestó: «Nunca lo he pensado, debemos decidirlo. Cogeré este pedacito de excremento seco de búfalo y lo arrojaré al río. Si flota, la gente morirá, pero a los cuatro días volverán a vivir de nuevo; morirán sólo cuatro días. Pero si se hunde, tendrán fin.» Arrojó el pedacito al río y flotó. La mujer se volvió, cogió una piedra y dijo: «No, no va a ser así. Tiraré esta piedra al río y si flota viviremos siempre, pero si se hunde, la gente debe morir, de forma que tengan piedad unos de otros y sientan lástima unos de otros.» La mujer arrojó la piedra al agua y se hundió. «Así sea», dijo Viejo. «Habéis elegido. Y así es como ocurrirá.»

Los primeros hombres eran pobres, estaban desnudos y no sabían cómo vivir, pero Viejo les mostró las raíces y las bayas y les enseñó cómo comerlas, y les dijo que en cierto mes del año podían pelar la corteza de ciertos árboles y comerla y que estaría buena. Les dijo que los animales debían ser su alimento. Hizo todos los pájaros que vuelan y le dijo a la gente que su carne podía comerse. Y de cierta planta decía: «La raíz de esta planta, si sé recolecta en cierto mes del año, es buena para cierta enfermedad.» Y así aprendieron los poderes de todas las hierbas.

Viejo enseñó a la gente cómo hacer armas de caza, y a matar y a carnear el búfalo, y como no es saludable comer la carne cruda, recogió madera blanda, seca y podrida e hizo yesca con ella, después cogió un trozo de madera dura y, agujereándolo con la punta de una flecha, les enseñó cómo hacer fuego con astillas y a cocinar la carne de los animales y comerla.

Después les dijo: «Ahora, si estáis cansados, podéis dormir y obtener poder. Algo llegará a vosotros durante el sueño y os ayudará. Lo que os digan que hagáis los animales que se os aparezcan en el sueño, hacedlo. Debéis obedecerlos. Dejaros guiar por ellos. Si necesitáis ayuda, estáis solos y viajando. Si gritáis pidiendo ayuda, vuestra plegaria será contestada, quizás por las águilas o por el búfalo, o por los osos. Debéis escuchar a cualquier animal que conteste a vuestra plegaria.» Y así fue cómo los primeros hombres se hicieron con el mundo por el poder de sus sueños.

Cuando Tramposo abandonó la tierra al final de sus vagabundeos, hizo una tetera y un plato de piedra, cocinó una comida y dijo: «Ahora, por última vez tomaré una comida sobre la tierra.» Se sentó sobre una roca y su huella se puede ver hasta hoy día. Puedes ver las huellas de sus nalgas, las huellas de sus testículos, las huellas de la tetera y el plato. La roca no está lejos de donde el Missouri entra en el Mississippi. Luego se marchó, entrando primero al océano y luego a los cielos. Ahora está bajo tierra, a cargo del más inferior de los cuatro mundos. Charlatán está a cargo del segundo, Tortuga del tercero y Liebre del mundo en el que vivimos.

Esta ambigua figura, tan fascinante, del tramposo parece que ha sido el personaje mitológico principal de las historias del mundo paleolítico. Un tonto, un cruel, un tramposo lujurioso, un

epítome del principio del desorden, sin embargo, también es un portador de cultura. Y aparece bajo muchos disfraces, tanto animales como humanos. Entre los indios de las Ranuras norteamericanas, su forma usual era Coyote. Entre las tribus de los bosques del norte y el este, era la Gran Liebre, el Maestro Conejo, algunos de cuyos hechos fueron equiparados por los negros de América con un conejo tramposo africano al que conocemos en los cuentos populares como Conejo Br'er. Las tribus de la costa noroeste lo conocían como Cuervo. El Arrendajo Azul es otra de sus formas. En Europa es conocido como Reynard el Zorro; pero también, en un plano mucho más serio, aparece como el demonio.

El cuento pertenece a los yakuts de Siberia:

Satán era el hermano mayor de Cristo, pero malvado, mientras que Cristo era bueno. Y cuando Dios deseó crear la tierra, le dijo a Satán: «Presumes de ser capaz de hacerlo todo y dices que eres más grande que yo. Bien, entonces trae un poco de tierra del fondo del océano.» Satán se zambulló, pero cuando volvió a la superficie vio que el agua se había llevado la tierra de su mano. Se zambulló otras dos veces sin éxito, pero a la cuarta se convirtió en una golondrina y volvió con un poco de fango en el pico. Cristo bendijo este trozo y se convirtió en la tierra. Y la tierra era agradable y plana y lisa. Pero Satán, planeando crear un mundo propio, había escondido un poco de barro en su garganta. Cristo entendió la vileza y le golpeó en la nuca. Y escupió el barro que se convirtió en las montañas, mientras que originalmente todo había sido tan liso como un plato.

En las costumbres de carnaval de Europa, esta figura sobrevive en los numerosos payasos, bufones, demonios, polichinelas y diablillos que interpretan exactamente los papeles de los payasos en los ritos de los indios pueblo, y dan a la fiesta un carácter de día de desorden. Representan, según el punto de vista de los maestros del decoro, el principio del caos, el principio del desorden, la fuerza a la que no le importan los tabúes y romper las ataduras. Pero desde el punto de vista de las esferas más profundas del ser, de donde surgen en última instancia las energías de la vida, este principio no debe ser despreciado. En verdad, de la forma más asombrosa, en el período de la construcción de las catedrales de la Alta Edad Media —como nos ha recordado el doctor Jung en su artículo, «Sobre la psicología de la figura del Tramposo»— había algunas costumbres eclesiásticas extrañas, que reflejaban la mueca de este maestro del caos: especialmente el *lestum asinorum*, que Nietzsche parodió en su capítulo sobre el «Festival del Asno» en *Así habló Zaratustra*. Esta caprichosa fiesta celebraba la huida de la Santa Familia a Egipto, y en la catedral de Beauvais la muchacha que interpretaba el papel de María subía hasta el altar junto con el asno y se colocaba en el lado del Evangelio, y a la terminación de cada parte de la misa pontifical que se celebraba a continuación, toda la congregación rebuznaba. Un códice del siglo XI dice que «Al final de la misa, en lugar de las palabras *Ite missa est* («Id, la misa ha terminado»), el sacerdote debe rebuznar tres veces, y en lugar de las palabras *Deo gratias* («Demos gracias a Dios»), la congregación debe rebuznar tres veces».

Jung opina que «el tramposo es una sombra colectiva, un epítome de todas las huellas inferiores del carácter de los individuos». Sin embargo, este punto de vista se ofrece desde nuestro posterior estilo de pensamiento «atado». En la esfera paleolítica, de donde procede esta figura, era el arquetipo del héroe. El dador de todos los grandes favores, el portador del fuego y el maestro de la humanidad.

Los buriats en la zona del lago Baikal hablan del Gran Espíritu, Sombol-Burkhan, quien cuando se movía sobre las aguas vio un ave acuática nadando con sus doce crías. «Pájaro acuático», dijo, «zambúllete y tráeme tierra, tierra negra en tu pico y barro rojo en tus pies.» El pájaro se zambulló, y Sombol-Burkhan esparció primero barro rojo sobre el agua y sobre éste la tierra negra, y después le dio las gracias al pájaro. «Por siempre vivirás», dijo, «y te zambullirás en el agua».

Esta versión del tema del buceador terrestre es más primitiva que la del cuento de los yakuts

cristianizados. Liberado del dualismo ético del bien y del mal, muestra la fuerza creativa en su inocencia primaria. Pero los ostyaks de la zona del río Yenisei pintan al creador de forma aún más simple, como un chamán. El Gran Chamán Doh —dicen— revoloteaba sobre las aguas con un grupo de cisnes, somormujos y otras aves acuáticas sin encontrar ningún sitio en el que posarse y descansar, cuando pidió a uno de sus pájaros buceadores que se zambullera y cogiera un poco de tierra del fondo. El pájaro se zambulló dos veces antes de traer ni un solo grano. Sin embargo, el Gran Chamán Doh pudo hacer una isla en el mar con este trocito de barro.

Las tribus cazadoras de Norteamérica atribuyen el mismo hecho chamánico de la creación del mundo a su héroe-tramposo paleolítico. En el momento del gran diluvio encontramos esta ambigua figura, flotando sobre una balsa llena de animales, pidiéndoles que se zambullan y suban algo de tierra. Tres lo hacen pero vuelven exhaustos; entonces, un nadador extraordinariamente resistente desciende —un somormujo, una rata almizclera o una tortuga— y pasado mucho tiempo (en algunos cuentos incluso días) vuelve a la superficie con el vientre hacia arriba, prácticamente muerto, pero con un pedacito a su pata. Y entonces, Viejo, Coyote, Cuervo o Gran Liebre, —cualquiera que sea el personaje que representa al tramposo— coge el pedacito de barro y recitando un encantamiento lo coloca sobre la superficie del agua. La partícula aumenta, y en cuatro días crece hasta alcanzar el tamaño de la tierra. Los animales van a la tierra y todo empieza de nuevo.

No parece muy apropiado llamar a una figura así un dios, o incluso pensar de él que es sobrenatural. Es un superchamán. Y encontramos sus equivalentes en los mitos y leyendas de todas las partes del mundo, en cualquier sitio que el chamanismo ha dejado su marca: en Oceanía y África, así como en Siberia y Europa. En Polinesia, Maui es el tramposo. Ya hemos sido testigos de un par de sus hazañas. El conejo Br'er nos ha mostrado algo de su forma Africana, donde también es Anansi, la serpiente. Entre los griegos era Hermes (Mercurio) el que cambiaba de forma y el maestro del camino a la tierra de los muertos, así como Prometeo, el que roba el fuego y se lo entrega a la humanidad. En el mito germánico aparece como el hacedor del mal Loki, cuyo carácter era el fuego y quien, en la época de Ragnarbic, el Crepúsculo de los Dioses, será el que dirija las huestes de Hel.

Podemos imaginar a este héroe-tramposo en su carácter de Coyote, un tarde de pie sobre la cumbre de una montaña, mirando hacia el sur. Y a lo lejos creyó ver una luz. No sabiendo al principio lo que era, supo por adivinación que había visto fuego, decidió que debía conseguir esta maravilla para la humanidad y reunió a un grupo de compañeros: Zorro, Lobo, Antílope, todos los buenos corredores. Y después de viajar durante mucho tiempo alcanzaron la casa de la Gente Fuego, a los que dijeron: «Hemos venido a visitaros, a bailar, a jugar y a tocar.» Y así, en su honor, se hicieron los preparativos para un baile que tendría lugar por la noche. Coyote se preparó un tocado hecho con virutas resinosas de madera de pino, con largas tiras de corteza de cedro que llegaban hasta el suelo. Primero bailó la Gente Fuego, y el fuego estaba muy bajo. Luego Coyote y su gente empezaron a bailar alrededor de la llama y se quejaron de que no veían. La Gente Fuego hizo uno más grande, pero Coyote se quejó cuatro veces, hasta que por último ardió muy fuerte. Entonces, la gente de Coyote simuló que hacía mucho calor y salieron para refrescarse, se prepararon para huir y sólo Coyote permaneció dentro. Hizo salvajes cabriolas hasta que su tocado se prendió, y entonces, simulando que tenía miedo, pidió a la Gente Fuego que lo apagara. Le advirtieron que no bailara tan cerca de las llamas. Pero cuando se acercó a la puerta, balanceó sobre el fuego las largas tiras de su tocado y corrió. La Gente Fuego lo persiguió, pero él le dio el tocado a Antílope, que corrió y se lo pasó al siguiente corredor, y así continuó adelante. La Gente Fuego cogió a los animales uno a uno y los mató, hasta que sólo quedó Coyote, y casi lo cogieron también, pero corrió tras un árbol y le prendió fuego. Desde entonces los hombres hacen fuego con la madera de los árboles.

Esta versión del gran hecho procede de los indios del río Thompson en la Columbia Británica. Los indios creek de Georgia y Alabama, a unas tres mil millas de distancia, presentan a su tramposo Conejo en exactamente la misma aventura, baile incluido, el tocado ardiendo y la carrera de relevos

de los animales, mientras que entre los chilcotin, que están mucho más al norte de las tribus Thompson, el héroe de la misma aventura es Cuervo, de nuevo con el tocado ardiendo, el baile y la carrera de animales.

Sin embargo, aún más al norte, entre los kaska, una primitiva tribu athapascana, que mora en las laderas árticas de las Rocosas en el extremo más alejado de la Columbia Británica, el mito tiene otra variante.

Hace mucho tiempo, el fuego, dice esta gente, estaba en poder de un Oso que tenía una piedra de chispa, con la cual podía obtener fuego cada vez que quería. Pero la gente no tenía fuego porque Oso guardaba la piedra de chispa celosamente, manteniéndola siempre sujeta a su cinturón.

Un día estaba tumbado tranquilamente al lado del fuego en su madriguera cuando un pajarito entró y se le acercó. Oso dijo bruscamente: «¿Qué quieres?»

El pajarito contestó: «Estoy casi congelado. He venido a calentarme.»

«Muy bien», dijo Oso, «entra, pero mientras te calientas ven aquí y despiójame».

El invitado asintió. Empezó a saltar por encima de Oso cogiendo los piojos, y mientras lo hacía, picoteaba de cuando en cuando la cuerda que sujetaba la piedra de chispa al cinturón de Oso. Cuando la cuerda estuvo cortada, de pronto el pajarito cogió la piedra y voló.

Todos los animales esperaban fuera, porque habían preparado este robo del fuego. Y estaban todos en fila, uno tras otro. Oso persiguió al pájaro y lo alcanzó justo cuando llegaba al primer animal de la fila, a quien ya le había pasado la piedra de chispa. Y Oso cogió a este animal justo cuando le pasaba la piedra de chispa al siguiente. Y así fue pasando por toda la fila hasta que por fin le llegó a Zorro, quien a toda velocidad escaló a lo alto de una montaña. Pero el oso ya estaba tan cansado que no pudo correr más. Y en la cumbre de la montaña Zorro rompió la piedra de chispa y arrojó un fragmento a cada tribu. Así es como las diferentes tribus de toda la tierra consiguieron el fuego. Y por eso el fuego existe ahora en todas partes, en las rocas y en los bosques.

Una mirada a los mitos de los andamaneses, una raza extremadamente primitiva de negritos pigmeos que moran en unas islas remotas en la bahía de Bengala, nos proporcionará una serie de versiones de la misma leyenda. Una de las más extendidas asigna el hecho al martín pescador. Cuenta cómo el fuego estaba en poder de la figura más poderosa e importante del panteón local, Biliku —una personificación femenina temperamental del poder del monzón del nordeste, maligna y benigna alternativamente, a quien se le atribuye la formación de la tierra. Y los antepasados decidieron robarle el fuego en un momento en que se sabía que estaba dormida. Una noche, el martín pescador voló silenciosamente a su choza y lo cogió. Pero ella se despertó justo cuando él salía y le arrojó una concha que le cortó las alas y la cola. El martín se zambulló en el mar y nadó a un lugar llamado Bet-‘ra-kudu, donde le dio el fuego a uno de los animales, éste se lo pasó a una paloma de alas de bronce y la paloma se lo entregó a los demás. Sin embargo, el martín pescador se convirtió en un hombre a consecuencia de su accidente, mientras que Biliku, airada, abandonó su residencia en la tierra y desde entonces ha vivido en algún lugar en el cielo.

El joven Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, comparó desfavorablemente el mito bíblico de la Caída en el Jardín, con el mito trágico y heroico de Prometeo, que él consideraba típicamente griego. Toda la mitología de la Caída con su concepto de desobediencia a un poder superior, las mentiras engañosas de la serpiente, su seducción, codicia y concupiscencia —para resumir, su constelación de lo que él llamó «afectos femeninos»— representaba para Nietzsche una interpretación de valores humanos que sólo podían llamarse despreciables y viles. Mientras que en

la cruel impiedad del Titán griego —representando la valiente conquista por el hombre de su propia talla cultural y espiritual, desafiando a los celosos dioses— vio un valor esencialmente masculino.

Desde los días de Nietzsche hemos aprendido que el robo del fuego no es un motivo específicamente indoeuropeo; ni la idea de la caída específicamente bíblica. Sin embargo, continúa siendo verdad que representan los polos de la herencia mitológica del mundo occidental. El Titán griego, una sublimación de la imagen del tramposo chamánico, autoconfiado, que frecuentemente termina mal al final de una aventura, ni es condenado por su intransigente desafío a Zeus ni ridiculizado como un tonto por el teatro griego, sino más bien ofrecido como una norma trágica de las relaciones del hombre con los poderes gobernantes del universo natural. Mientras que la Biblia, con su espíritu de piedad sacerdotal, reconociendo igualmente la tensión entre Dios y el hombre, se coloca del lado de Dios y quebranta no sólo el albedrío del hombre, sino también el de la serpiente.

Prometeo sabe lo que ha hecho por la humanidad y se lo grita a Dios en la cara. Los hombres, antes de que él les enseñara, no conocían las artes, sino que se amadrigaban en la oscura tierra y vivían en cuevas como hormigas. No tenían calendario hasta que él les enseñó a conocer la salida y la puesta de las estrellas. Les dio los números, las artes de la escritura y la agricultura, y les enseñó a poner guarniciones al caballo, la metalurgia, la medicina, la adivinación; e incluso el arte de hacer sacrificios a Zeus. En la atrevida obra de Esquilo Prometeo Encadenado oímos la resonancia del insolente desafío del gran Titán:

Con una frase rotunda, odio a cualquier dios
que me dañe a mí que nunca le dañe.

No creas que para obtener una sonrisa de Jove,
extenderé sobre mi alma una suavidad de doncella,
e importunaré al enemigo que más odio
con femenino alzamiento de manos.

Sin embargo, no admiramos menos la orgullosa, aunque humilde, piedad de Job, quien, cuando se le mostró la maravilla del poder que le había tratado injustamente, y que, sin embargo, había hecho el mundo, extendió cenizas sobre su cabeza. «Te conocía de oídas, más ahora te han visto mis ojos», confesó Job ante su Dios, «por eso me retracto y me arrepiento entre polvo y ceniza».

Estas dos tradiciones están mezcladas en la herencia no sólo de Occidente, sino de todas las civilizaciones, y representan los polos de tensión espiritual del hombre: el de la representación sacerdotal del poder que formó el universo como una fuerza más allá de la crítica humana o del desafío, el poder que hizo el sol y la luna, los mares, Leviatán, Behemoth y las montañas, ante quien la actitud adecuada del hombre es el temor reverencial, y, por otra parte, el de la intransigencia del mago autosuficiente, el poder titánico del chamán, el constructor de Babel, a quien no le importa la ira de Dios, el que sabe que es más viejo, más grande y más fuerte que los dioses. Porque en verdad, es el hombre quien ha creado a los dioses, mientras que el poder que creó el universo no es otro que la voluntad que opera en el hombre mismo y sólo en el hombre ha alcanzado la conciencia de su reino, poder y gloria.

Quizá recordemos que Zeus se ofendió cuando Prometeo le engañó en el momento de la ofrenda de un sacrificio. El Titán, habiendo troceado un toro, llenó el estómago de la bestia con carne para él y su gente y envolvió los huesos en sabrosa grasa de forma engañosa y tractiva, y cuando presentó estos dos trozos envueltos al rey de los dioses pidiéndole que eligiera el que deseara, Zeus, engañado, cogió el trozo envuelto en grasa. Al abrirlo y no encontrar nada excepto huesos, Zeus se convirtió en un dios de la ira, y hasta un extremo tan absurdo que quitó a la humanidad el precioso regalo del fuego. Después, Prometeo, el salvador del hombre, lo robó, según una versión, del taller

del dios cojo del fuego y de los herreros, Hefesto; pero según otra versión, del hogar del mismo Zeus, en la cumbre del Olimpo. Prometeo llevó una rama hueca de hinojo que se prendió con las llamas del fuego, y después, moviendo el palo para mantenerlo ardiendo, volvió corriendo. Otra versión cuenta que Prometeo cogió el fuego del sol. En cualquier caso, Zeus se vengó de una forma feroz. Porque hizo que Hefesto encadenara al portador del regalo en la cumbre más alta del Cáucaso, colocó un pilar en el centro como si de una estaca se tratara y envió un águila para que le royera el hígado. Lo que roía durante el día volvía a crecer durante la noche, de forma que la tortura era continua. Pero el castigo terminó, porque Prometeo conocía una profecía de que un día sus cadenas caerían por sí mismas y el mundo-eón de Zeus se disolvería.

La profecía es la misma del Crepúsculo de los Dioses édico, cuando Loki conducirá a las valerosas huestes de Hel:

Entonces ocurrirá lo que parecen grandes noticias: el lobo se tragará al sol y esto parecerá a los hombres un gran mal. El otro lobo alcanzará la luna y él también traerá grandes males, las estrellas desaparecerán de los cielos. Después también ocurrirán estos hechos: toda la tierra temblará, los árboles serán arrancados de la tierra y los peñascos se harán añicos, y todas las trabas y ataduras serán rotas y rasgadas... y Fenris-Lobo avanzará con la boca abierta y su quijada inferior tocará la tierra, pero la superior el cielo; la abrirá aún más si hubiera sitio; sus ojos y nariz llamean. La Serpiente Midgard escupirá tanto veneno que llenará todo el aire y el agua, y él es muy terrible, y estará a un lado del Lobo... Entonces el fresno de Yggdrasil temblará y no quedará nada. Un temor ni en el cielo ni en la tierra. El constreñimiento de los chamanes por los Hactin, por los dioses y sus sacerdotes, que empezó con la victoria del neolítico sobre la forma de vida del paleolítico, quizá pueda estar llegando a su fin —hoy— en este período de transiciones irreversibles de la sociedad desde una base agrícola a una industrial, cuando lo que sustenta la promesa de los beneficios del futuro no es la piedad del plantador, inclinándose humilde-mente ante la voluntad del calendario y de los dioses de la lluvia y el sol, sino la magia del laboratorio, las naves espaciales donde los dioses se sentaron una vez. «¿Es posible? ¡Este viejo santo del bosque no ha oído que Dios está muerto!»

Las palabras de Nietzsche fueron el primer pronunciamiento del Titán prometeico que ahora rompe sus ligaduras en nuestro interior, para la siguiente edad del mundo. Y los sacerdotes de las cadenas de Zeus hacen bien al temblar, porque las ligaduras se están desintegrando solas.

* *De Las máscaras de Dios, mitología primitiva*— ed. Alianza 1991, pp.305-321

28. El gran espíritu entre los indios de Norteamérica

El gran espíritu entre los indios de Norteamérica

Por Abd Al-Wahid Yahia (René Guenon)

Entre los indios de América del Norte, y en todas las tribus sin excepción, existe, además de los ritos de distinto género que tienen un carácter colectivo, la práctica de una adoración solitaria y silenciosa, que se considera como la más profunda y de orden más elevado (1). En efecto, los ritos colectivos poseen siempre, en un grado u otro, algo de relativamente exterior; decimos en un grado u otro, porque, respecto a esto, es necesario naturalmente, como en cualquier otra tradición, establecer una diferencia entre los ritos que podrían calificarse de exotéricos, es decir aquellos en los que todos participan indistintamente, y los ritos iniciáticos.

Además, lejos de excluir a estos ritos o de oponérseles de alguna manera, la adoración de que se trata solamente se les superpone como siendo en cierto modo de otro orden; e incluso es posible legítimamente pensar que para ser verdaderamente eficaz y producir resultados efectivos, debe presuponer la iniciación como condición necesaria (2).

A propósito de esta adoración, se ha hablado en ocasiones de "plegaria" pero eso es evidentemente inexacto, porque no hay en ella ninguna petición, de cualquier naturaleza que ésta pudiera ser. Además, las plegarias que generalmente se formulan en cantos rituales no pueden dirigirse sino a las diversas manifestaciones divinas (3), y vamos a ver que es de otra cosa de lo que aquí se trata en realidad.

Ciertamente sería mucho más justo hablar de "incantación", tomando este término en el sentido que hemos definido en otro lugar (4); podría igualmente decirse que es una "invocación", entendiéndola en un sentido exactamente comparable al del dhikr en la tradición islámica, pero precisando que se trata esencialmente de una invocación silenciosa y completamente interior (5).

He aquí lo que de ella escribe Ch. Eastman (6) "La adoración ante el Gran Misterio era silenciosa, solitaria, sin complicación interior; era silenciosa porque todo discurso es necesariamente débil e imperfecto, así pues las almas de nuestros ancestros alcanzaban a Dios en una adoración sin palabras; era solitaria porque pensaban que Dios está más cerca de nosotros en la soledad, y los sacerdotes no estaban allí para servir de intermediarios entre el hombre y el Creador (7)." No puede, en efecto, haber intermediarios en semejante caso, puesto que esta adoración tiende a establecer una comunicación directa con el Principio supremo, que es designado aquí como el "Gran Misterio".

No solo no es más que en y por el silencio que esta comunicación se puede obtener, ya que el "Gran Misterio" está más allá de toda forma y de toda expresión, sino que el silencio mismo "es el Gran Misterio". ¿Cómo hay que entender exactamente esta afirmación? Primero, puede recordarse a propósito que el verdadero "misterio" es esencial y exclusivamente lo inexpresable, que no puede evidentemente estar representado sino por el silencio (8); pero, además, siendo el "Gran Misterio" lo no manifestado, el mismo silencio, que es propiamente un estado de no manifestación, es así como una participación o una conformidad con la naturaleza del Principio supremo.

Por otra parte, el silencio, referido al Principio, podría decirse que es el Verbo no proferido. Por eso "el silencio sagrado es la voz del Gran Espíritu", en tanto que éste está identificado con el Principio mismo (9); y esta voz, que corresponde a la modalidad principal del sonido que la tradición hindú designa como para o no manifestada (10), es la respuesta al pedido del ser en adoración: pedido y respuesta que son igualmente silenciosas, y son respectivamente una aspiración y una iluminación puramente interiores.

Para que esto sea así, es necesario por otra parte que el silencio sea en realidad algo más que la simple ausencia de cualquier palabra o discurso, así fuesen formulados únicamente de manera enteramente mental. En efecto, ese silencio es esencialmente para los indios "el perfecto equilibrio de las tres partes del ser", es decir de lo que, en la terminología occidental, puede designarse como el espíritu, el alma y el cuerpo, pues el entero ser, en todos los elementos que le constituyen, ha de participar en la adoración para que pueda obtenerse un resultado plenamente válido.

La necesidad de esta condición de equilibrio es fácil de comprender, pues el equilibrio es, en la manifestación misma, como la imagen o el reflejo de la indistinción principal de lo no manifestado, indistinción que está asimismo bien representada por el silencio, de suerte que de ningún modo hay motivo para sorprenderse de la asimilación que así se establece entre éste y el equilibrio (11)

En cuanto a la soledad, conviene ante todo observar que su asociación con el silencio es en cierta manera normal y hasta necesaria, y que, incluso en presencia de otros seres, aquél que hace en sí el silencio perfecto forzosamente se aísla de ellos por eso mismo. Además, silencio y soledad también se hallan implicados uno y otra igualmente en el significado del término sánscrito mauna, que es sin duda, en la tradición hindú, el que se aplica más exactamente a un estado como aquél del que hablamos presentemente (12).

La multiplicidad, siendo inherente a la manifestación, y acentuándose tanto más, si puede decirse, cuanto más se desciende a grados inferiores de ésta, aleja pues necesariamente de lo no manifestado. Por eso el ser que quiere ponerse en comunicación con el Principio debe ante todo formar la unidad en si mismo, tanto como le es posible, por la armonización y el equilibrio de todos sus elementos, y debe también, al mismo tiempo, aislarse de toda multiplicidad exterior a él.

Realizada así la unificación, inclusive aún no siendo más que relativa en la mayor parte de los casos, no deja de ser, según la medida de las posibilidades actuales del ser, un cierto conformarse a la "no dualidad" del Principio; adquiriendo el aislamiento, en su límite superior, el sentido del término sánscrito kaivalya, que, al expresar al mismo tiempo las ideas de perfección y totalidad, cuando posee toda la plenitud de su significado, llega hasta designar el estado absoluto e incondicionado, el del ser que ha accedido a la Liberación final.

En un grado mucho menos elevado que ése, y que incluso no pertenece todavía sino a las fases preliminares de la realización, puede observarse que, allí donde necesariamente hay dispersión, la soledad, en tanto que se opone a la multiplicidad y coincide con una cierta unidad, es esencialmente concentración; y ya se sabe qué importancia le dan efectivamente a la concentración todas las doctrinas tradicionales sin excepción en tanto que medio y condición indispensable de cualquier realización.

Nos parece poco útil el insistir más sobre este último punto, pero hay otra consecuencia sobre la cual todavía tenemos que llamar más particularmente la atención al terminar: y es que el método del cual se trata, porque se opone a toda dispersión de las potencias del ser, excluye el desarrollo separado y más o menos desordenado de tales o cuales de sus elementos, y en particular el de los elementos psíquicos cultivados en cierto modo por ellos mismos, desarrollo que es contrario siempre a la armonía y el equilibrio del conjunto. Para los indios, según el Sr. Paul Coze, "parece que, para desarrollar el orenda (13), intermediario entre lo material y lo espiritual, es necesario ante todo dominar la materia y tender a lo divino". Lo que en suma equivale a decir que no consideran legítimo abordar el dominio psíquico más que "por lo arriba", pues no se obtienen resultados de ese orden sino de una manera enteramente accesoria y como "por añadidura", lo que en efecto es el único medio de evitar sus peligros; y, añadiremos, esto se halla seguramente tan lejos como es posible de la vulgar "magia" que demasiado a menudo se les ha atribuido, y que es incluso todo lo que han creído ver entre ellos observadores profanos y superficiales, sin duda porque ellos mismos no tenían la menor noción de lo que puede ser la verdadera espiritualidad.

Notas

1 Las informaciones que aquí utilizamos están tomadas principalmente de la obra del Sr. Paul Coze L'Oiseau Tonnerre, de donde igualmente extraemos nuestras citas. Este autor da prueba de una notable simpatía con respecto a los indios y su tradición; la única reserva que habría lugar de hacer, es que parece fuertemente influenciado por las concepciones "metapsiquistas", lo que afecta visiblemente algunas de sus interpretaciones y en especial entraña a veces cierta confusión entre lo psíquico y lo espiritual; pero esta consideración no tiene por otra parte que intervenir en la cuestión de la que nos ocupamos aquí.

2 Va de suyo que, aquí como siempre, entendemos la palabra iniciación exclusivamente en su verdadero sentido, y no en aquél en el que abusivamente emplean este término los etnólogos cuando designan los ritos de agregación a la tribu; habría que tener buen cuidado de distinguir netamente estas dos cosas, que de hecho existen, una y otra, entre los indios.

3 Estas manifestaciones divinas parecen estar, en la tradición de los indios, repartidas lo más habitualmente según una división cuaternaria, conforme un simbolismo cosmológico que se aplica a la vez a los dos puntos de vista macrocósmico y microcósmico.

4 Ver *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXIV.

5 No carece de interés el observar, a propósito de esto, que ciertas turuq islámicas, en particular la de los Naqshabendiyah, practican asimismo un dhikr silencioso.

6 Ch. Eastman, citado por el Sr. Paul Coze, es un siux de origen, que, a pesar de una educación "blanca", parece haber conservado bien la conciencia de su propia tradición; tenemos por lo demás razones para pensar que un caso así se halla en realidad lejos de ser tan excepcional como alguien pudiera creer cuando se atiende a ciertas apariencias enteramente exteriores.

7 El último término, cuyo empleo sin duda se debe aquí únicamente a los hábitos del lenguaje europeo, no es ciertamente exacto si se quiere ir al fondo de las cosas, ya que, en realidad, el "Dios creador" no puede hallarse propiamente más que entre los aspectos manifestados de lo Divino.

8 Ver *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XVII.

9 Hacemos esta restricción porque, en algunos casos, la expresión de "Gran Espíritu", o lo que así se traduce, aparece también como siendo solamente la designación particular de una de las manifestaciones divinas.

10 Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII.

11 Apenas se necesita recordar que la indistinción principal de la que se trata aquí nada tiene en común con lo que también puede designarse con el mismo término pero tomado en un sentido inferior, queremos decir la pura potencialidad indiferenciada de la materia prima.

12 Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, 3a edición, cap. XXIII.

13 Este término orenda pertenece propiamente a la lengua de los iroqueses, sin embargo en las obras europeas se ha tomado la costumbre, por mayor simplicidad, de emplearlo uniformemente en lugar de todos los demás términos de igual significado que se hallan entre los diferentes pueblos indios: lo que él designa es el conjunto de todas las diferentes modalidades de la fuerza psíquica y vital; por consiguiente es casi exactamente el equivalente del prâna de la tradición hindú y del k'i de la tradición extremo oriental.

*Traducido del Cap. V "*Mélanges*" de René Guenon, París, Gallimard, 1976.

29. El gran espíritu entre los indios de Norteamérica

El gran espíritu entre los indios de Norteamérica*
Por Abd Al-Wahid Yahia (René Guenon)

30. Dos mitos fundacionales incas

Dos mitos fundacionales incas*

Adaptación de Lizardo Tavera

El mito de Cuniraya Huiracocha forma parte de los escritos de Francisco de Avila, quien en la primera década del siglo XVII los recolecta en la provincia de Huarochirí. Avila fue encargado como “extirpador de idolatrías”. Tenía la misión de destruir las antiguas creencias andinas y reemplazarlas por la religión católica. Para ello recorrió la sierra de Lima (Huarochirí) con ayudantes andinos, los que escribieron en quechua los mitos y leyendas de esa región. La primera traducción al castellano la hizo José María Arguedas, publicando el libro “Dioses y Hombres de Huarochirí” en 1966. Posteriormente Gerald Taylor hizo una nueva traducción, en 1987, que aparece en el libro “Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII”, de donde hemos adaptado el presente relato.

1. El mito de Cuniraya Huiracocha

Cuentan que en tiempos muy antiguos, Cuniraya Huiracocha se convirtió en un hombre muy pobre, y andaba paseando con su ropa hecha harapos, y sin reconocerlo algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso. Pero Cuniraya Huiracocha era el dios del campo. Con solo decirlo preparaba las chacras para el cultivo y reparaba los andenes. Con el solo hecho de arrojar una flor de cañaveral (llamada pupuna) hacía acequias desde sus fuentes. Así, por su gran poder, humillaba a los demás dioses (huacas) de la región.

Había una vez una mujer llamada Cahuillaca, quien también era huaca, que por ser tan hermosa todos los demás huacas la pretendían. Pero ella siempre los rechazaba. Sucedió que esta mujer, que nunca se había dejado tocar por un hombre, se encontraba tejiendo debajo de un árbol de Lúcumo. Cuniraya que la observaba de lejos pensaba en una manera astuta de acercarse a la bella Cahuillaca. Entonces se convirtió en un pájaro y voló hasta la copa del Lúcumo, donde encontró una lúcuma madura a la que le introdujo su semen, luego la hizo caer del árbol justo al costado de donde Cahuillaca se encontraba tejiendo. Al verla se la comió muy gustosa y de esta manera la bella diosa quedó embarazada sin haber tenido relaciones con ningún hombre.

A los nueve meses, como era de esperarse, Cahuillaca dio a luz. Durante más de un año crió sola a su hijo, pero siempre se interrogaba sobre quién sería el padre. Llamó a todos los Huacas y Huillcas a una reunión para dar respuesta a su pregunta. Cuando supieron de la reunión todos los huacas se alegraron mucho, asistieron muy finamente vestidos y arreglados, convencidos de ser a los que la bella Cahuillaca elegiría. Esta reunión tubo lugar en un pueblo llamado Anchicocha. Al llegar se fueron sentando, y la bella huaca les enseñaba a su hijo y les preguntaba si eran los padres. Pero nadie reconoció al niño. Cuniraya Huiracocha también había asistido, pero como estaba vestido como mendigo Cahuillaca no le preguntó a él pues le parecía imposible que su hijo hubiese sido engendrado por aquel hombre pobre.

Ante la negativa de todos los preguntados de reconocer al niño, Cahuillaca ideó posar en el piso al niño, dejando que ande a gatas solo hasta donde se encuentre su padre. Hizo así, y el niño se dirigió muy contento donde se encontraba Cuniraya Huiracocha. Cuando su madre lo vio, muy encolerizada, gritó: “Ay de mí! Cómo habría podido yo dar a luz el hijo de un hombre tan

miserable?”. Y con estas palabras cogió a su hijo y corrió hacia el mar. Entonces Cuniraya dijo: “Ahora sí me va a amar!” y se vistió con un traje de oro, y la siguió, llamándola para que lo viera. Pero Cahuillaca no volvió para mirarlo, siguió corriendo con la intención de arrojarle al mar por dar a luz el hijo de un hombre tan “horrible y sarnoso”. Al llegar a la orilla, frente a Pachacamac, se arrojó y quedaron convertidos, ella y su hijo, en dos islotes que están muy cerca a la playa.

Como Cuniraya pensaba que Cahuillaca voltearía a verlo, la seguía a distancia llamándola y gritándole continuamente. Entonces se encontró con un cóndor y le preguntó: “Hermano, dónde te encontraste con esa mujer?”, “Aquí cerca está, ya casi la vas alcanzando” le respondió el cóndor. Por darle esa respuesta Cuniraya le dijo al cóndor: “Siempre vivirás alimentándote con todos los animales de la puna, y cuando mueran tú sólo te los comerás, y si alguien te mata, él también morirá”.

El huaca siguió en su carrera en pos de Cahuillaca, encontrándose con una zorrina. “Hermana” le preguntó, “En donde te has encontrado con esa mujer?”

La zorrina le respondió: “Ya no la alcanzarás, está muy lejos”-. Por darle esa mala noticia el huaca le dijo: “Por lo que me has contado, te condeno a que camines sólo de noche, odiada por los hombres y apestando horriblemente”. Más abajo en su camino se encontró con un puma. “Ella todavía anda por aquí; ya te estás acercando” le dijo el puma.

Por darle tan buenas noticias Cuniraya le respondió: “Comerás las llamas del hombre culpable, y si alguien te mata te hará bailar primero en una gran fiesta, y todos los años te sacará sacrificándote una llama” (De este modo Cuniraya le confiere al puma categoría para ser adorado, y manda además que todos los años se celebre una fiesta en su honor, en la que se bailará y se sacrificará una llama en su honor) También se encontró con un zorro. Al preguntarle por Cahuillaca el zorro le dijo que se encontraba ya muy lejos y que no la alcanzaría.

Por esto le dijo al zorro: “Aunque andes a distancia, los hombres llenos de odio te tratarán de zorro malvado y desgraciado. Y cuando te maten te botarán a tí y a tu piel como algo sin valor”. El halcón, con quién también se encontró, le auguró que pronto la alcanzaría. Por ello le contestó el huaca: “Tendrás mucha suerte, y cuando comas primero almorzarás picaflores. El hombre que te mate llorará tu muerte, y sacrificará una llama en tu honor, y bailará poniéndote sobre su cabeza para que resplandezcas allí”.

Enseguida se encontró con unos loros, quienes le dijeron que ya no la alcanzaría. Por ello Cuniraya les maldijo así: “Andareis gritando muy fuerte, y cuando los escuchen, sabiendo que tienen la intención de destruir los cultivos, sin tardar los hombres os ahuyentarán y habrán de vivir sufriendo mucho, odiados por ellos”. De este modo, cada vez que se encontraba con alguien que le daba una buena noticia le auguraba un buen porvenir, y si se encontraba con alguien que le daba malas noticias lo maldecía. De este modo llegó hasta el mar donde se encontraban dos hijas de Pachacamac custodiadas por una serpiente. Pero poco antes, la madre de éstas: Urpayhuachac, había entrado al mar a visitar a Cahuillaca.

Aprovechando esta ausencia Cuniraya violó a la menor de las hijas. Cuando quiso hacer lo mismo con la otra, ésta se transformó en paloma y voló. Es por esto que a su madre le llaman Urpayhuachac: la que pare palomas. En ese tiempo no habían peces en el agua. Solo Urpayhuachac los criaba en un estanque que estaba dentro de su casa. Cuniraya, enfadado porque había ido a visitar a Cahuillaca arrojó todos los peces del estanque al mar. Y es por esto que el mar, ahora, se encuentra poblado de peces. Cuando la hija menor de Urpayhuachac le contó lo que Cuniraya le había hecho, se encolerizó y se decidió por matarlo. Para ello tramó un astuto plan. Urpayhuachac llamó a Cuniraya con el pretexto de quitarle las pulgas. Este aceptó. Pero al mismo tiempo hacía

crecer una gran peña para que le callera encima al huaca y lo aplastara.

Pero éste, con gran astucia, se dio cuenta de las verdaderas intenciones de Urpayhuachac, y huyó del lugar.

Desde entonces Cuniraya Huiracocha anda por el mundo engañando a huacas y hombres.

2. El origen de Pariacaca

(Mito prehispánico que relata el origen del dios Pariacaca, principal deidad prehispánica de la actual provincia de Huarochirí, en Lima - Perú.)

Los hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí, y reconocían como sus Curacas (gobernantes) sólo a los más valientes y a los ricos. A estos llamaros los purum runa.

Sabemos que en aquella época, Pariacaca nació de cinco huevos en el cerro Condorcoto (un cerro ubicado entre Huarochirí y San José de Los Chorrillos, provincia de Huarochirí, departamento de Lima).

Un solo hombre, un pobre que se llamaba Huatiacuri, quien era, según se dice, hijo de Pariacaca, fue el primero en ver y saber de este nacimiento.

Según se dice, la gente de ese tiempo lo llamaba Huatiacuri, porque siendo muy pobre, se alimentaba solo con papas huatiadas.

Había un hombre llamado Tamtañamca, que era un poderoso y gran señor. Su casa estaba cubierta de alas de pájaro de plumas rojas y amarillas. Poseía llamas de todas las especies imaginables: amarillas, rojas, azules. Cuando la gente supo de su poder y virtud, llegaron de todas las comunidades para honrarlo y venerarlo. Y él, fingiendo ser un gran sabio (a pesar de sus conocimientos limitados), vivía engañando a mucha gente.

Fue así que Tamtañamca, que se fingía adivino y dios, contrajo una enfermedad muy grave. Mucho tiempo pasó y la gente se preguntaba cómo era posible que un sabio tan capaz estuviese enfermo.

Así como los Huiracochas recurren a los adivinos, o a los doctores, Tamtañamca, que deseaba curarse, llamó a todos los sabios. Sin embargo, ninguno supo dar con la enfermedad que lo aquejaba. Huatiacuri venía desde el mar, y se quedó a dormir en un cerro llamado Latausaco.

Mientras tanto, un zorro que subía se encontró con otro que bajaba y le preguntó así: “Hermano, ¿cómo está la situación arriba?, “lo que está bien, está bien”- le contestó el otro, y prosiguió: “aunque un Señor, un Huillca de Anchicocha, que finge ser un dios y gran sabio, está enfermo, por ello todos los adivinos tratan de dar con el origen de tan extraño mal”.

El zorro que subía volvió a preguntar: “y cómo fue que se contagió con ese mal?”, y el que bajaba le respondió: “mientras su esposa tostaba maíz, saltó un grano de muchos colores, pero antes de tocar el piso tocó las verguenzas de ella, sin embargo, lo recogió y se lo dio a comer a otro hombre. Por eso ahora se le considera adúltera. Por esa culpa hay una serpiente que vive sobre la casa y se los está comiendo. Hay también un sapo de dos cabezas que vive bajo su batán. Y nadie sospecha que son estos quienes enferman a Tamtañamca”.

Este gran Señor que estaba enfermo por haber fingido ser dios, tenía dos hijas. La mayor se había

casado con un hombre muy rico de su Ayllu.

Entonces, Huatiacuri llegó donde se encontraba el Señor enfermo. Cuando estaba cerca le preguntó a todos si hubiese alguien en la comunidad que estuviese enfermo. La hija menor de Tamtañamca le respondió que su padre.

Huatiacuri le dijo: “Cásate conmigo y yo sanaré a tu padre- Pero ella no respondió enseguida la propuesta, fue y le contó a su padre que un pobre le había dicho que lo iba a sanar.

Los sabios que estaban allí, cuando escucharon sus palabras, se echaron a reír y dijeron: ““Estaríamos nosotros aquí curándolo, si un pobre como éste fuese capaz de hacerlo?”-

Tamtañamca, sin embargo, deseaba ante todo sanar, he hizo llamar a Huatiacuri: “Que venga cualquiera que sea capaz de sanarme”- Huatiacuri entró y le dijo: “Si deseas voy a curarte, pero me tienes que dar a tu hija”- El otro, muy contento, aceptó. El esposo de la hija mayor de Tamtañamca, al oír eso, se puso furioso: ““Cómo podré aceptar que la cuñada de un hombre tan poderoso como yo se case con semejante pobre?”-

Sin hacer caso a esos reclamos, Huatiacuri empezó con su labor: “Señor, tu mujer es adúltera, su culpa te ha hecho enfermar. En el techo de tu casa hay dos serpientes que te están comiendo, y también hay un sapo de dos cabezas debajo de tu batán. Tenemos que matarlos a todos para que te cures. En cuanto a ti, tu no eres un auténtico dios, porque si lo fueras no te habrías enfermado de esta manera”-

Al oír esto, Tamtañamca se asustó. En cambio su mujer gritó furiosa: “Este miserable me insultó sin motivo, yo no soy una adúltera”. Pero como el enfermo tenía muchas ganas de curarse, mando que Huatiacuri haga lo que sea necesario. Entonces sacaron a las dos serpientes y las mataron. Entonces Tamtañamca supo que Huatiacuri decía la verdad, y a la mujer no le quedó más que confesar su culpa. Luego levantaron el batán y el sapo de dos cabezas salió volando con rumbo a la quebrada de Anchicocha. Se cree que aún permanece ahí, escondido en un manantial, y cuando los hombres pasan por ese lugar, a veces desaparecen y otras veces enloquecen.

Luego de todo esto, Huatiacuri dijo haber cumplido con su labor, y el enfermó sanó. El día señalado Huatiacuri viajó a Condorcoto, y ahí estaba Pariacaca, en forma de cinco huevos. Entonces el viento comenzó a soplar por primera vez, pues en tiempo anteriores, el viento nunca había soplado. El mismo día del viaje, Tamtañamca - ya sano- le entregó a su hija - conforme lo acordado -, luego emprendieron viaje. Mientras caminaban solos por un paraje cerca al cerro Condorcoto, pecaron. Cuando el esposo de la hija mayor de Tamtañamca se enteró de esto, desafió a Huatiacuri para vencerlo y cubrirlo de vergüenza. Lo retó de la siguiente manera: “Vamos a competir en distintas pruebas, ¿cómo un miserable como tú te atreviste a casarte con la cuñada de un hombre tan poderoso como yo?.

Huatiacuri aceptó el reto, y fue a contarle a su padre Pariacaca (quien aún no nacía y seguía en forma de cinco huevos), todo lo sucedido. “Muy bien”- dijo Pariacaca “cualquier cosa que te proponga, ven enseguida y cuéntamela, yo te aconsejaré”-

He aquí la primera prueba: El hombre poderoso le propuso a Huatiacuri medir su resistencia bailando y bebiendo. Y por supuesto éste fue donde su padre (Pariacaca) a contárselo. “Anda a la otra montaña - le dijo Pariacaca - y transfórmate en un huanaco, échate fingiendo estar muerto. Muy temprano de mañana un zorro y su esposa irán a verte, ella traerá chicha en un poronguito y el traerá su tambor y su antara. Cuando te encuentre, creyendo que estás muerto te comerán. Pero antes que hagan esto, conviértete de nuevo en hombre y grita con todas tus fuerzas, ellos se asustarán tanto

que saldrán huyendo olvidando sus cosas. Con ellas tu asistirás a la competencia”.

Huatiacuri hizo todo lo que su padre le dijo. Al comenzar la competencia, el hombre rico fue el primero en bailar. Aproximadamente doscientas mujeres bailaron para él. Cuando le tocó el turno a Huatiacuri, él entró solo con su esposa a bailar, los dos solitos. Tocaron el tambor que le habían robado al zorro. Pero apenas empezaron, la tierra empezó a temblar. Así ganó en baile. Ahora tocaba beber. Huatiacuri y su esposa se sentaron en el lugar de honor, y todos los hombres presentes se fueron acercando, sirviéndole chicha, uno tras otro sin dejarlos respirar. Cuando le tocó a él servirles chicha a todos los presentes, Huatiacuri sacó el poronguito (el de la zorrina). Todos los presentes se echaron a reír y se burlaban diciendo que era muy pequeño para saciar a tanta gente. Pero apenas les fue sirviendo, uno a uno fueron cayendo sin sentido.

Como había vencido en esta prueba, al día siguiente, el hombre poderoso lo desafió nuevamente. Esta vez el reto consistía en vestirse con las más finas ropas. Nuevamente Huatiacuri fue a consultar con su padre. Pariacaca le dio un traje de nieve. Así venció a su rival deslumbrándolos a todos. Derrotado por segunda vez, ahora el desafío era atraer pumas. Huatiacuri pensó en atraerlos con poesía. Según las instrucciones de su padre, fue muy temprano a un manantial y tajo a un puma rojo. Cuando se puso a bailar con el puma rojo, en el cielo apareció el arco iris, y este es su origen.

Ahora el hombre rico y poderoso quiso competir construyendo una casa grande. Huatiacuri colocó solo los cimientos y pasó el resto del día paseando con su mujer. Pero, durante la noche, todas las aves y las serpientes, todas las que había en el mundo, fueron y construyeron la casa. A la mañana siguiente la casa estaba terminada, y el hombre rico y poderoso se asustó mucho. Desafió a Huatiacuri a una nueva competición: esta vez habían de techar las casas. Todos los huanacos y todas las vicuñas traían paja para el techo del hombre rico. Huatiacuri contrató un gato montes, que las asustó. De este modo ganó nuevamente.

Siguiendo el consejo de su padre, Huatiacuri le dijo al hombre rico: “Yo he aceptado todos tus desafíos y en todos te he vencido, ahora te toca a ti aceptar los desafíos que te proponga yo”. El hombre rico aceptó. “Ahora vamos a bailar vestidos con una cusma azul y huara de algodón blanco”. El hombre rico empezó a bailar, como siempre acostumbraba a hacer. Mientras tanto, Huatiacuri entró corriendo y gritando. El hombre rico se convirtió en venado y salió corriendo. Su esposa corrió detrás de él. Huatiacuri los persiguió, y alcanzó a la mujer en el camino de Anchicocha. La clavó de cabeza en la tierra y la convirtió en piedra. El hombre rico, que lo habían convertido en venado, subió al cerro y desapareció. Desde ese momento los venados son cazados para comer su carne.

Solo después de todo esto, Pariacaca y sus hermanos salieron de los cinco huevos, convertidos en cinco halcones. Al tocar tierra tomaron forma de hombres y empezaron a caminar. Al enterarse de cómo se había portado la gente de esa época y cómo Tamtañamca, fingiendo ser un dios, se había hecho adorar, se enojaron mucho. Se convirtieron en lluvia, arrasando con todas las casas y las llamas hasta el mar, sin dejar que nadie se salve.

Después de cumplir con su castigo, Pariacaca subió al cerro que hoy lleva su nombre.

*Artículo tomado de: <http://www.arqueologia.com.ar/peru/yacana.htm>

31. Del antiguo conocimiento sagrado a la actual tradición científica

Del antiguo conocimiento sagrado a la actual tradición científica

Por Giovanni D'Aloe

Allá donde el Urubamba, tras un recorrido espumeante y turbulento, parece tomarse un respiro, en una revuelta perfectamente circular, alrededor de una verde montaña cónica, en el lado externo de la curva azul del río surge el Machu Pichu, la Vieja Montaña, de escarpados barrancos adornados por gigantescas orquídeas; allá arriba, entre la cima del monte y el desfiladero que lo une con el Huayha Pichu, surge la Ciudad sin Nombre, construida con piedras traídas de muy lejos, precedida por pacientes bancales y dominada por el Inti Huatana, el templo-observatorio del Sol.

Probablemente esta ciudad sagrada peruana (en el sentido de ciudad reservada a la casta sacerdotal) sea la más hermosa que exista en el mundo.

Dividida en sectores, destinados a viviendas, a los templos, a la producción y a la investigación, bendecida por una fuente de agua purísima, cuya canalización se ve facilitada por las escarpadas pendientes, totalmente autosuficiente, la Ciudad sin Nombre ha sido capaz de sustraerse a las más cuidadosas investigaciones (pasaron cerca, sin darse cuenta, todos los buscadores de Eldorado, incluido el legendario Aguirre). Al mismo tiempo, domina el fértil valle del alto Urubamba en la gran altiplanicie en dirección a Cuzco, y la inacabable extensión de las selvas tropicales en dirección a Iquitos, donde el Urubamba corre hacia el Amazonas.

Podía esconder y mantener de 500 a 1.500 personas durante tiempo indefinido. Los últimos sacerdotes y dignatarios Incas la abandonaron por su propia voluntad para ir a morir entre las tribus amazónicas de los Ashaninka (que aún conservan su nombre) después de más de un siglo de dominación española sobre el resto del ex-imperio incaico.

Concebida como residencia y centro de estudio de la seleccionadísima élite sacerdotal inca, la Ciudad sin Nombre (Machu Pichu es el nombre de la montaña donde está construida) posee todas las características ideales de la ciudad sacerdotal. Perfectamente orientada sobre el eje magnético terrestre (el norte magnético y el norte geográfico están exactamente señalados por dos de las esquinas del pequeño obelisco indicador del Inti Huatana), construida en posición dominante, no dependía, como Delfos, de la presencia de peregrinos, ni estaba implicada, como Lhasa, en la dirección política del país.

Sus bancales, estudiados a la perfección para cultivos cíclicos que permitieran el sustento de un determinado número de personas y animales, la hacían perfectamente autosuficiente. Su técnica de construcción, con paredes de piedras cuadradas y tejados de ramas, la hacían prácticamente invisible. Incluso su nombre ha permanecido en secreto hasta nuestros días a diferencia del de otros grandes centros sacerdotales, egipcios (Tebas, Luxor) o Mayas (Chichén Itzá, Uxmal).

En este perfecto y gran «College», la aristocracia incaica desarrollaba sus conocimientos religiosos y científicos.

Aquí, casi con seguridad, se cultivaron muchas de las 160 variedades de papas (patatas) que alimentaban a las poblaciones quechuas de las montañas, aquí se cultivó la coca, ayuda para la respiración a gran altura, y aquí también se descubrieron las variedades de legumbre de contenido proteico superior al de la carne.

La inmensa reserva arbórea de la selva preamazónica, el clima tropical atemperado por la altura y el magnífico espectáculo de la salida del sol por las montañas hicieron de la Ciudad sin Nombre el centro de ciencia agrícola más importante que probablemente haya existido nunca. Incluso hoy día debemos nuestra supervivencia a los conocimientos aquí adquiridos. Realmente es difícil concebir la nutrición de una población de alta densidad sin la patata, el tomate o el maíz, cultivados, seleccionados y perfeccionados en las universidades agrícolas de Teotihuacán y Chichen Itzá, pero sobre todo en nuestra Ciudad sin Nombre. Además de esto, los sacerdotes formados en las pendientes del Machu Pichu controlaban la tercera parte de toda la producción del imperio incaico (la primera correspondía al Inca y a su ejército, la segunda a los productores), mediante la cual no sólo evitaban las carestías sino que estaban en condiciones de realizar excelentes operaciones económicas.

La sabiduría concentrada en manos de estos brahmanes incas les permitía actuar puntualmente sobre la vida de cada ciudadano del imperio, pero sin ejercer ningún poder político ni estar condicionados en ningún aspecto. Cuando el tosco Pizarro y sus conquistadores invadieron el Imperio, interviniendo en una guerra de sucesión entre Huasca (el Inca legítimo) y su hermano Atahualpa (el usurpador), estos sacerdotes no inventaron ningún arma contra los invasores, se retiraron al Machu Pichu, para después dispersarse por la selva, donde el Urubamba vierte sus aguas en el Amazonas.

Su misteriosa escritura simbólica, tal vez oculta entre los bordados de sus mantos ceremoniales, calló para siempre.

Este tipo de castas sacerdotales, en las que quizás Herman Hesse se inspiró para su «Castalia» y su «Juego de los abalorios», eran la norma del mundo antiguo. Su poder derivaba del monopolio de la ciencia. Durante milenios únicamente los sacerdotes supieron regular los ciclos agrícolas según la sucesión de las estaciones y las fases lunares. Sólo ellos podían garantizar la conservación de las reservas necesarias para superar las crisis (las vacas flacas) en los silos subterráneos de los templos. Las ciencias naturales, astronómicas y matemáticas eran su prerrogativa más celosamente guardada y no se conoce ningún caso de traición al secreto.

El sacerdocio y por ende el acceso a los conocimientos superiores, sólo se obtenía al término de una larga y difícil iniciación, cuyo esoterismo era ante todo educación en el silencio. Los misterios no eran solamente teofánicos, sino también científicos; su divulgación se consideraba no sólo sacrílega, sino además peligrosa para toda la colectividad.

En el mundo antiguo, históricamente, no ha ocurrido jamás que la ciencia haya sido utilizada con fines destructivos.

Y sin embargo, se trataba de conocimientos acerca de las leyes naturales, por lo tanto fácilmente transformables en tecnología. Se debería reflexionar sobre el hecho de que las únicas aplicaciones tecnológicas permitidas por las castas sacerdotales fueron las agrícolas y las arquitectónicas, siendo su sabiduría muy superior.

Existe toda una literatura acerca de la creencia de que los hombres de la antigüedad no podían llegar solos a determinadas conquistas (y de ahí la pretendida intervención de los extraterrestes). En verdad, la acústica de los estadios construidos por los Mayas sólo se podría obtener mediante el conocimiento de los ultrasonidos, la altura de la Gran Pirámide es una exacta fracción de la distancia entre la tierra y la luna, y los observatorios solares de Chichen Itzá o del Machu Pichu están orientados hacia el Norte magnético con mayor precisión que el observatorio de Greenwich.

Las matemáticas de los brahmanes hindúes —inventores del cero— y de los «magos» medos y babilonios estaban sin duda a la altura de nuestras mejores escuelas normales. Por otra parte, quien haya ido a Stonehenge (a dos horas de tren de Londres) no puede creer que se trate de algo pensado y realizado en un país «bárbaro» y en el Neolítico.

Sin embargo, los sacerdotes del templo de Amón, evocadores del «ghibli» y los de Delfos, señores del rayo, siguieron influyendo en la política del Mediterráneo incluso en tiempos perfectamente conocidos por nosotros y, desde luego, si César, Ciro o Alejandro rindieron homenaje a dichos templos no fue por mérito de los extraterrestres.

La verdad es que todas las manifestaciones culturales que nos han llegado desde el noveno milenio a.C. (cuando, al parecer, se realizaron las primeras observaciones astronómicas) hasta la mitad del primer milenio (es decir a la llegada de la democracia en Grecia) son expresión de restringidos grupos sacerdotales, cuyos conocimientos se transmitían exclusivamente por vía esotérica (y, por lo tanto, se han perdido en gran parte).

Los primeros en poseer una cultura «laica» fueron los Griegos y también ellos con una gran cautela, por lo menos al principio, si es cierto que la escuela pitagórica, madre de esta cultura, iniciaba al neófito con el silencio durante un período de dos a cinco años.

También en Grecia se daban cuenta del peligro que hay en una indiscriminada difusión del conocimiento. Los inventores del mito de Prometeo tenían buen cuidado de expresarse mediante oscuras metáforas cuando se trataba de las leyes fundamentales de la naturaleza. Así, las leyes de la gravedad, formuladas por el mismo Pitágoras con la metáfora de las vibraciones musicales (que más adelante retomará Platón), debieron esperar a Newton para formularse de forma más clara; y las leyes químicas de la formación de las moléculas, metafóricamente expresadas por Demócrito en términos de «simpatía atómica», siguieron siendo desconocidas para los más (es decir, para los no alquimistas) durante otros dos siglos

Por lo tanto, el auténtico «pecado» de los Griegos no fue el de haber difundido conocimientos secretos, sino el de haber confundido el conocimiento con el ejercicio directo del poder.

Los catastróficos intentos políticos de Pitágoras y de Platón demuestran la violación de una estricta línea de demarcación entre el ejercicio del poder y el dominio de la ciencia, lo que con Aristóteles se manifestará ya muy claramente.

No sólo el Estagirita puso la Sabiduría al servicio del Poder —como pedagogo de Alejandro el Macedonio— sino que utilizó esta «traición» para destruir, con el imperio del Gran Rey, la antiquísima escuela de los Magos y para infligir un duro golpe a la casta sacerdotal egipcia que fue (excesivamente) generosa madre de la cultura griega.

La parábola del Helenismo, que se inició con el incendio de Persépolis, concluyó con el incendio de la biblioteca de Alejandría; el primero, realizado por el discípulo mismo de Aristóteles, demostró la fundamental función destructiva de una ciencia al servicio del poder, mientras que el segundo, en la ciudad de su nombre, demostró que una cultura basada en la escritura podía ser destruida tan fácilmente como otra basada en la tradición oral.

Para comprender en qué ambiente se han «inventado» la agricultura, la astronomía, la domesticación de animales, la rueda, la pintura, la escritura, etc., no es suficiente hacer referencia al concepto de «casta»: es necesario integrarlo en los de «orden» y «escuela iniciática».

En un principio, estos conceptos coincidían en la vocación iniciática individual. Sólo cuando, con el

brahmanismo, el sacerdocio se hace hereditario, fue necesaria la institución de grupos más restringidos y organizados, seleccionados a partir de datos personales. Surgieron las órdenes sacerdotales y monásticas, con sus escuelas, sin las cuales no se habría producido la difusión de las grandes religiones reformadoras ni tampoco el progreso cultural inherente a las mismas; éstas fueron la de los Magos en Persia, la de Tebas en Egipto, la Budista y Jainista en la India, la Taoísta en la China y otras (por el contrario, los Levitas siguieron como casta).

Fuera de las castas y de las escuelas sacerdotales no había posibilidad alguna de cultura. Pero de la misma manera que fomentaban la investigación teórica, actuaban como freno de las aplicaciones tecnológicas. En este sentido, son ejemplares la historia de la rueda en América y de la pólvora y la imprenta en China. La primera, símbolo del Cielo y del Sol - por lo tanto sagrada- no pudo ser utilizada para el transporte ni por los Mayas, ni los Aztecas, ni tampoco por los Incas. La segunda, generadora del fuego, sólo se empleó en China para fuegos artificiales en ocasión de festividades religiosas, pero no para fabricar cañones. En cuanto a la imprenta, todo el mundo sabe que ya se conocía desde los tiempos de Marco Polo, pero hubo quien impidió su difusión más aún su inevitable desarrollo en prensa tipográfica.

Mientras tanto, en Occidente la «traición» aristotélica había provocado una difusión incontrolada de conocimientos tecnológicos; en esa época cualquier tirano, cualquier estúpido y cualquier criminal podía utilizar esos instrumentos «mágicos» que en el resto del mundo estaban todavía bajo el férreo control de las escuelas sacerdotales.

Estas diferencias provocaron fatalmente la destrucción de todas las civilizaciones «tradicionales» en cuanto entraron en contacto con la fáustica cultura de Occidente, cultura libre de todo control moral: los cañones del semianalfabeto Pizarro dirigidos contra los templos-fortaleza de los Incas.

La imposición de la tecnología como «civilización global» llevaba en sí misma el germen de la autodestrucción de la humanidad. En 1945, en América, un grupo de los mejores científicos del mundo, bajo el mando de un general del ejército de los Estados Unidos, construyó el primer ingenio nuclear, que después hizo estallar un «tabaquero» (el Presidente Truman tenía precisamente esta calificación profesional) sobre las ciudades imperiales japonesas.

De este modo los incendios de Persépolis y de Alejandría se reavivan en los de Hiroshima y Nagasaki. Con ello esta jerarquía naturaliter humana, incluida la de las inteligencias puras, fue definitivamente suprimida.

Tengamos en cuenta que la ciencia médica ha quedado como la única entre las ciencias naturales que exige de sus practicantes al menos un juramento, el de Esculapio (residuo, también éste, de una antigua orden sacerdotal), por el que los conocimientos aprendidos se utilizarán para el bienestar de la humanidad.

Ningún juramento parecido se pide a los demás científicos, que, por el contrario, se ven obligados a jurar —si quieren acceder a la enseñanza universitaria— fidelidad al Estado en cuyas universidades realizarán su investigación. ¡Como si la sabiduría, o incluso el conocimiento técnico más sencillo, no fuese patrimonio de todos los hombres y no de un solo pueblo o de un grupo de poder!

Hacia el final de la segunda guerra mundial, Hermann Hesse en *El juego de los abalorios* atisbó una posibilidad de salvación en la disociación de todos los hombres de ciencia de cualquier forma de poder político o económico y en su convergencia en una orden: la Castalia.

Su mensaje no fue entendido. Pero ahora hay que repetirlo más claramente; es evidente que se ha de volver a plantear un control no sólo intelectual, sino también moral en el acceso a los

conocimientos. Quien desee aprender, deberá primero ser educado para callar y, convencido después, bajo el vínculo de los más sagrados juramentos, de que ha de utilizar la ciencia aprendida únicamente en favor de la humanidad en su conjunto.

Es necesario impedir que la ciencia sea empleada como instrumento de guerra, de poder y de beneficio por parte de personas no cualificadas. Solamente los hombres de ciencia podrán hacer que se perdone la traición de Aristóteles y al mismo tiempo protegerse de la posibilidad de convertirse en ciegos servidores de los generales y los industriales.

El mundo científico deberá reorganizarse bajo forma de orden autosuficiente.

La venta de unas pocas innovaciones inocuas a precio justo bastaría para financiar todas las investigaciones, cuyas finalidades científicas —el conocimiento puro— deben mantenerse a distancia de las finalidades operativas (la tecnología).

Por el contrario, las actuales comunidades científicas se basan en principios de acceso indiscriminado a los conocimientos mediante una selección puramente mental (por lo tanto de base muy amplia), en la máxima difusión de los resultados de la investigación científica —garantizada por publicaciones especializadas aunque de fácil acceso— en congresos, concursos, etc. y sus posibilidades de aplicación (garantizadas por el sistema de patentes) y, por último, en la tutela del secreto y de la exclusiva de sus aplicaciones únicamente industriales.

Es muy importante subrayar que la única tutela jurídica del conocimiento actúa cuando éste ya está fuera del alcance de los científicos y es propiedad de industriales y financieros.

¡Esta es realmente la auténtica finalidad de la polémica contra el oscurantismo! Pero no acaba aquí la cosa, los derechos de autor que tienen vigencia en el campo de la creación artística y literaria, están condicionados en el de la ciencia por la divulgación de los conocimientos precisamente por medio de las patentes. He aquí un sistema que desposee a sus creadores del conocimiento científico y tecnológico para dárselo... ¿a quién?

El eterno conflicto entre Brahmanes y Ksatriyas, entre depositarios del conocimiento sacerdotal y del poder real, que tuvo su culminación mística con el Avatar Visnuítico de Parasurama y la histórica con el encuentro entre Alejandro Magno y Aristóteles, hoy día se ha terminado con la omnipotencia de Mammon -el dinero- que domina tanto el Conocimiento como el Poder, obligando al primero a ceder sus secretos a vulgares especuladores y al segundo a ceder su carisma a vulgares demagogos e intrigantes.

De esta forma, los "clérigos", en la ilusión galileana de reivindicar su "libertad de investigar" ante las "autorictates" represivas, se han convertido en los siervos de Mammon, colaborando —aunque como subordinados— en la destrucción de la Tierra.

¡Con saludos a la "magnifique sorti e progressive"! (1)

Nota:

(1). El autor hace aquí referencia ("la magnífica suerte y progresista") a un conocido verso de Giacomo Leopardi, cuya obra reivindica, entre otros temas, el valor de la mitología, e ironiza a menudo —adelantándose a nuestro tiempo— sobre el progreso científico (N. de la R.)

32. El traumatismo de la conquista

El traumatismo de la conquista *

Por Nathan Wachtel

En nuestra memoria colectiva, la aventura de los conquistadores evoca imágenes de triunfo, de riqueza y de gloria, y aparece como una epopeya. La historiografía occidental asocia el «descubrimiento de América» a los conceptos de «Renacimiento» y de «tiempos modernos»; la expedición de Colón coincide con la imagen de una nueva era. Pero se trata de una nueva era para Europa. Desde la perspectiva de los indios vencidos, la Conquista significa un final: la ruina de sus civilizaciones. Para «descubrir» realmente América, el historiador nacido en la sociedad de los vencedores debe despojarse de sus hábitos mentales y, en cierto modo, salirse de sí mismo. Preguntemos directamente entonces a las fuentes indígenas.

Derrotados, el choque psicológico sufrido por los indios no se reduce a la irrupción de lo desconocido; lo extraño de los españoles se manifiesta de acuerdo con una modalidad particular: la violencia. La derrota significa en todas partes la ruina de las antiguas tradiciones. Incluso los indios que prestaron su ayuda a los españoles con el fin de utilizarlos como instrumento al servicio de sus intereses políticos, vieron cómo en última instancia sus aliados se volvían contra ellos y les imponían la ley cristiana. Por tanto, los dioses mueren en todas partes. El traumatismo de la Conquista se define por una especie de «desposesión», un hundimiento del universo tradicional.

1. La violencia

Saqueos, masacres, incendios, es la experiencia del fin de un mundo. Pero se trata de un fin sangriento, de un mundo asesinado. Ningún comentario sabría expresar mejor el asombro de los indios que los propios textos indígenas. Escuchemos este canto nahuatl que con una asombrosa intensidad dramática evoca la caída de México.

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
Enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.

La obsesión de la muerte, presente a lo largo de todo este canto, se profundiza a través del sentimiento de que un hecho irremediable ha herido a los indios en su destino colectivo; es su civilización lo que desaparece entre las lágrimas y la humareda:

El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco
... ¿A dónde vamos?, ¡oh amigos! Luego ¿fue verdad?
Ya abandonan la ciudad de México:
el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...
Llorad, amigos míos,

tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicana.

2. La muerte de los dioses

En efecto, la derrota posee un alcance religioso y cósmico para los vencidos; significa que los dioses antiguos perdieron su potencia sobrenatural. Los aztecas se consideraban como el pueblo elegido de Huizilopochtli, dios solar de la guerra; tenían por destino someter a su ley a todos los pueblos que rodeaban México en las cuatro direcciones. En consecuencia, la caída de la ciudad implica algo infinitamente más grave que una derrota militar; con ella se cierra el reino del Sol. A partir de entonces la vida terrestre pierde todo sentido, y ya que los dioses están muertos, sólo les resta a los indios morir también:

¡Déjenos pues ya morir,
déjenos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto!

La evidencia de la muerte de los dioses aparece confirmada, después de la derrota, por la enseñanza que imparten los españoles. Estos pretenden llevar consigo el conocimiento del verdadero dios, destruyen impunemente templos y estatuas y revelan a los vencidos que hasta entonces se han limitado a adorar falsos ídolos. Toda la cultura azteca se encuentra repentinamente aniquilada. De ahí un sentimiento de confusión y como un grito de incredulidad:

Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es ésta,
la que habláis,
por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos.
Porque nuestros progenitores,
los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,
no solían hablar así...
Y ahora, nosotros
¿destruiremos
la antigua regla de vida?...
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no creemos aún,
no lo tomamos por verdad,
(aun cuando) os ofendamos.

Los mayas conocen el mismo hundimiento del universo tradicional. El Chilam Balam, aunque caracterizado por fuertes influencias cristianas, afirma, sin embargo, que los antiguos dioses han existido realmente. Pero añade que eran mortales. Los antepasados los adoraron, pero la revelación de la verdadera fe ha puesto fin a su reino:

Aunque los antiguos dioses fuesen perecederos, eran dioses. Ha caducado ya el tiempo de su adoración. Han sido disipados por la bendición del señor del cielo, cuando se cumplió la redención del mundo, cuando resucitó el verdadero Dios, cuando bendijo los cielos y la tierra.

¡Vuestros dioses se han derrumbado, hombres mayas! ¡Los habéis adorado sin esperanza!.

El reino de los dioses se encuentra, por tanto, limitado en la duración. Los mayas elaboran una

notable racionalización de la Conquista, fundada sobre la representación cíclica del tiempo. Es bien conocido el grado de exactitud del calendario maya. Las crónicas de la Conquista ejemplifican el mismo cuidado por la precisión temporal y anotan meticulosamente la fecha exacta de los acontecimientos. La llegada de los blancos marca el fin de un ciclo, mientras que por el mismo movimiento se abre un ciclo nuevo: destino ineluctable, inscrito en la sucesión de los Katun. En el mismo instante se confunden la muerte de los dioses antiguos y el nacimiento del Dios cristiano. El Chilam Balam asocia en una misma profecía el tema del comienzo y el del crepúsculo:

Onze Abau, primera fundación de la tierra por los blancos. El onze Ahau es el comienzo de la cuenta de los katuns...

¡Será para nosotros el crepúsculo cuando llegue!...

Amenazador es el aspecto del rostro de su Dios. Todo cuanto enseña, todo cuanto dice, es: «Vais a morir!».

La Conquista, «carga del Katun», aparece así grabada en el tiempo, contenida de alguna manera en el curso de los siglos. Ahora bien, esta interpretación temporal se duplica con imágenes espaciales, cuya figura nuclear resulta encarnada por el sol, divinidad esencial de la religión maya. La teoría de la Conquista se amplifica en una visión dramática que engloba el destino del universo:

Este es el rostro del katun, del trece Ahau. La faz del sol se romperá. Caerá desintegrándose sobre los dioses de ahora. El sol será mordido cinco días y esto será visto. He aquí la representación del trece Ahau.

Un signo que da Dios es el de que sucederá que muera el rey de este país.

Esto está en el origen de la Silla del segundo tiempo, del reino del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte...

...¡Castrar al Sol! Esto es lo que han venido a hacer los extranjeros.

Imágenes de la caída y de la rotura del sol, fuente de toda la vida; temas de la agresión y de la castración; pruebas de la muerte, de los dioses y de los indios: la «revolución» del tiempo es vivida como una catástrofe absoluta. En este sentido, podemos decir que la Conquista provoca un verdadero traumatismo colectivo.

Sólo sobrevive el recuerdo de la civilización perdida; el traumatismo se prolonga después de la Conquista, en la nostalgia referida a las costumbres abandonadas. Esta nostalgia se experimenta cotidianamente al nivel elemental, tan importante entre los mayas, de la medida del tiempo. Es sorprendente observar cómo el Chilam Balam o el Memorial de Sololá insisten en conservar la antigua cronología de los katun, mientras la crónica de Chak Xulub Chen adopta el calendario cristiano; pero precisamente este último texto evoca con tristeza la tradición ya muerta, aquella que ordenaba erigir una estela cada veinte años para determinar el comienzo de cada katun:

Este año se terminó de nevar el katun; a saber, se terminó de poner en Pie la piedra pública que por cada veinte tunes que venían, se ponía en pie la Piedra pública antes de que llegaran los señores extranjeros, los españoles aquí, a la comarca. Desde que vinieron los españoles fue que no se hizo nunca más.

Con los katun desaparecen los puntos de referencia tanto materiales como espirituales, las representaciones espaciales y temporales. Hundimiento de una visión del mundo que llega incluso a

sus categorías mentales más íntimas.

El Perú ejemplifica hechos análogos: la derrota se experimenta como una catástrofe de amplitud igualmente cósmica, pero con un matiz particular: aquí el choque coincide con la muerte del hijo del Sol, el Inca. Este asegura la mediación entre los dioses y los hombres, y es adorado como un dios: representa de alguna manera el centro carnal del universo, cuya armonía garantiza. Una vez asesinado este centro, desaparece el punto de referencia viviente del mundo, y es ese orden universal lo que resulta brutalmente destruido. He ahí la causa de que la elegía por la muerte de Atahualpa cante la participación de la naturaleza en el drama de la Conquista; la tierra se niega a devorar el cadáver del Inca, los precipicios y las rocas tiemblan y entonan cantos fúnebres; las lágrimas se reúnen en torrentes; el sol se oscurece; la luna, enferma, se encoge, y el tiempo mismo se reduce a un parpadeo.

Y todo y todos se esconden, desaparecen padeciendo.

Lo que la elegía describe es, entonces, el nacimiento de una especie de caos. Los elementos se rebelan y lloran; el mundo se retuerce sobre sí mismo; la duración se constriñe en un instante casi nulo; la noche se extiende, y una ausencia infinita envuelve a todas las cosas. Es como un vacío que se hace más profundo cada vez, como una nada que se abre y donde el universo se sume. Sólo resta el dolor.

3. Duelo y locura

Después de la muerte de los dioses, los españoles imponen su dominación a los indios. ¿Cómo interpretan éstos la nueva era que así comienza?

Los incas viven la dominación española —la ausencia del emperador— a la vez como martirio y como soledad. La elegía a la muerte de Atahualpa los describe llorando y delirando, sin saber hasta qué volverse. Porque la sombra que les protegía ha muerto se ven abrumados por el sentimiento de una falta que ninguna cosa puede colmar. Privados del padre que los guiaba, llevan ahora una vida errante y dispersa, pisoteados por los extranjeros. Literalmente, ahora son sólo huérfanos oprimidos. De ahí el estado de duelo y frustración:

Con el martirio de la separación infinita el corazón se rompe.

Los indios suplican al Inca muerto que abra nuevamente sus ojos, que extienda nuevamente hacia ellos sus «manos magnánimas», a fin de restablecer entre ellos y el mundo la armonía perdida.

Entre los mayas, el recuerdo transmuta la época de la antigua civilización en una verdadera Edad de Oro, mientras que la dominación española se concibe como desencadenamiento de todos los males; el tiempo de los blancos es la inversión simétrica del tiempo de los antepasados. Este tiempo representaba el orden y la medida; una vez destruido, el presente sólo puede ser «tiempo loco».

Cuando pensamos en el papel fundamental del calendario en la cultura maya, el tema de la locura del tiempo reviste una fuerza asombrosa y no puede designar sino un caos absoluto. Por lo mismo, el Dios cristiano, aunque «verdadero», debe ser negado, pues enseña la mentira y el pecado; los españoles oprimen a los indios bajo el peso del tributo y los reducen a esclavitud; es la era del sufrimiento y la miseria, de la discordia y la guerra, de la enfermedad y de la muerte. En términos generales, no se trata tanto de una falta o de una ausencia —como entre los incas—, sino de una acumulación de elementos negativos. En la descripción de este mundo absurdo, los conceptos se encadenan con arreglo a parejas antinómicas, de manera que la oposición tiempo de la locura/tiempo de los antepasados recubre fisuras en todos los niveles: intelectuales, morales,

sociales y biológicos.

Con todo, escapa a este análisis (como sucede con toda abstracción) la cualidad particular e insustituible de la historicidad concreta; hay un estilo original, una singularidad de lo vivido, que ninguna formulación puede explicitar completamente. Comprender la visión de los vencidos exige que nos impregnemos de toda la poesía y también de toda la violencia de los testimonios indígenas. Dejemos, pues, que los documentos sigan hablando; escuchemos la voz emocionante del Chilam Balam:

Entonces todo era bueno, y ellos (los dioses) fueron abatidos.

Había sabiduría en ellos... no había pecado entonces... había una santa devoción en ellos. Sanos vivían. No había enfermedad entonces; no había dolores de huesos, no había fiebres, no había viruela, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había enflaquecimiento. Sus cuerpos estaban entonces rectamente erguidos.

No es esto lo que han hecho los señores blancos cuando llegaron aquí. Han enseñado el miedo y han venido a mancillar las flores. Para que viviese su flor, han hundido y agotado la flor de los otros.

...Mancillada está la vida, y muere el corazón de las flores ... falsos son Sus reyes, tiranos sobre sus tronos, avaros de sus flores... ¡Asaltantes de los días, ofensores de la noche, verdugos del mundo!...

No hay verdad en la palabra de los extranjeros.

Es solamente por causa del tiempo loco y por causa de los sacerdotes locos que la tristeza ha entrado en nosotros, que ha entrado en nosotros el cristianismo. Porque los muy cristianos han venido aquí con el dios verdadero; pero fue el comienzo de nuestra miseria, el comienzo del tributo, el comienzo del ayuno, la causa de la miseria de la cual ha surgido la discordia oculta, el comienzo de la expoliación, el comienzo de la esclavitud por deudas, el comienzo de las deudas colgadas a las espaldas, el comienzo de la disputa continua, el comienzo del sufrimiento.

Hemos descrito el traumatismo sufrido por los indios a través de los textos, es decir, de un modo bastante empírico. Sin duda, ese traumatismo podría ser definido en términos más rigurosamente psicoanalíticos. Los temas de la castración del Sol, del abandono por el padre, del duelo y la soledad nos llevan por esa vía. Sin embargo, no podemos aventurarnos a seguirla, al menos en este estadio del trabajo, por dos razones. Por una parte, la aplicación de los métodos psicoanalíticos a la historia, a pesar de las investigaciones actuales, se encuentra en un estadio embrionario, cuyos resultados son poco seguros. Por otra parte, una empresa semejante exigiría un análisis más detallado de las estructuras mentales propias de cada sociedad, cuando nosotros nos hemos limitado a sobrevolar la literatura indígena relativa a la Conquista en áreas culturales muy alejadas, desde México al Perú. Por tanto, en este capítulo nos proponíamos solamente una especie de toma de contacto con el problema, un descentramiento mental indispensable para comprender la visión de los vencidos. Nos bastará, pues, por el momento, haber evidenciado el hecho mismo del traumatismo, así como sus consecuencias. Los indios tienen la sensación de que su cultura ha muerto y experimentan una frustración particular, que corresponde a una verdadera «desposesión del mundo». Este traumatismo se perpetúa durante el período colonial, y hasta nuestros días, en la medida en que los indios continúan viviendo la dominación española como un estado inferior de sentimiento y humillación.

* *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*, Alianza editorial pp. 54-61.

33. Acta de la reconstrucción de la nación Aymara-Qhechwa

Acta de la reconstrucción de la nación Aymara-Qhechwa

Manifiesto de Jach'ak'achi

Con motivo del reciente día de la hispanidad, publicamos el llamado *Manifiesto de Jach'ak'achi*, realizado el 9 de abril del presente año por miembros de la comunidad aymara-quechua con el objetivo último de reconstruir la nación Qullana: la recuperación de territorios históricamente robados, y la proclamación de independencia del estado boliviano. Se trata de un documento único y de máxima importancia, un autentico canto de combate, realizado en un momento en que la lucha por los derechos de los pueblos se enfrenta a la violencia globalizadora, ese intento de acabar con las diferencias culturales para imponer un modelo mercantilista a escala planetaria. Que Al-lâh los proteja.

El Manifiesto de Jach'ak'achi surge en un momento muy crítico de nuestra lucha, un momento en el que el marginamiento socio-cultural y la pobreza crónica que seguimos padeciendo desde la época de la colonia hasta nuestros días, se ha mezclado, con la violencia y la represión. Una vez más, nos ha manchado de sangre, de dolor y de impotencia, frente a un Estado boliviano colonialista y neoliberal que sigue dando la espalda a los intereses del pueblo.

El Manifiesto de Jach'ak'achi al sonido del Pututu convoca a todos los pueblos de las Montañas del Qhanti, para hacer escuchar al mundo las voces indignadas de los pueblos milenarios aymara-qhichwas, que se alzan por encima de nuestras cordilleras para honrar a nuestros muertos e inválidos caídos en las últimas movilizaciones de abril y de septiembre del año 2000.

No podemos seguir callando y soportando la injusticia y la violencia con la que nos han tratado históricamente los diferentes gobiernos de turno desde la época de la colonia, la república hasta los actuales gobiernos neo-liberales de hoy. Ha llegado el momento de denunciar y de hacer respetar nuestros derechos milenarios a la autodeterminación y la autonomía de nuestras Naciones originarias.

El Manifiesto de Jach'ak'achi es la palabra de un Pueblo heroico, que desde las Montañas del Qhanti, hace sentir su total rechazo a las condiciones socio-económicas y político-culturales que estamos sufriendo. Estamos unidos como siempre y con la conciencia cultural mas despierta que nunca, no vamos a permitir mas atropellos y con esta fuerza e indignación que sentimos ahora nos manifestamos por el respeto y la valoración a nuestra identidad cultural; por la libre determinación; por nuestra autonomía territorial y por el respeto a nuestra cosmovisión espiritual.

— POR EL RESPETO A LA IDENTIDAD CULTURAL DE NUESTROS PUEBLOS

Nosotros los aymara-qhichwas somos habitantes milenarios de este territorio llamado Qullasuyu, hemos nacido a la vida con raíces profundas en este continente americano, del vientre fecundo de nuestra Pachamama.

Con mucho respeto y en armonía con la naturaleza nuestros ancestros han desarrollado nuestra propia filosofía de vida, nuestra ciencia y tecnología, nuestra espiritualidad. Durante milenios hemos sabido cultivar la vida en abundancia, sin explotar ni dañar a la naturaleza ni a nuestra comunidad.

Cuando llegaron los españoles, ávidos del oro y la plata, no han respetado ni han comprendido nuestra propia forma de ser, pensar y hacer, han usurpado nuestra Tierra y dominado nuestro territorio, han esclavizado y explotado para su propio servicio a nuestros abuelos, han saqueado nuestras riquezas naturales y nos han tratado de imponer su propia cultura. Pero no han logrado, todavía seguimos vivos y estamos en pie, enraizados en nuestro territorio y en nuestra cultura, hemos sobrevivido al genocidio y una vez más exigimos respeto y valoración a nuestra propia identidad cultural milenaria.

— **POR LA LIBRE DETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS**

Nuestros ancestros han sabido forjar nuestro destino de acuerdo a nuestro propio pensamiento, a nuestra propia planificación de nuestro espacio territorial, de acuerdo a nuestros propios principios de reciprocidad, intercambio y complementariedad de la economía, de acuerdo a nuestras propias características culturales y espirituales, para la prosperidad y felicidad de nuestros pueblos.

Entonces, en el nuevo Pachakuti, de acuerdo con el Convenio 169/1989 de la O.I.T., queremos que se nos deje la Libre Determinación, porque queremos ser los autores y actores de nuestro destino.

— **POR NUESTRA AUTONOMÍA TERRITORIAL**

El territorio para nosotros es sagrado, y con esta visión nuestros ancestros han sabido ocupar y planificar su administración, pero, ¿por qué consigna geopolítica, los invasores colonialistas han venido a apropiarse de nuestro territorio y siguen tratando de enseñarnos como manejar nuestra tierra sagrada con otras visiones que no son las nuestras?.

Los Estados latinoamericanos de origen colonial, se han apropiado de nuestro territorio y han inventado sus "patrias" de conveniencia y han planificado guerras de disputa territorial, donde los qhichwa-aymaras disfrazados de soldados hemos muerto por miles entre dos fuegos, pero en beneficio del propietario.

En virtud del Convenio 169/1989 de la O.I.T. queremos que el Estado boliviano respete nuestra tierra y territorio, queremos la autonomía para administrarlos y volver a restaurar el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza para beneficio de todos.

— **POR EL RESPETO A NUESTRA COSMOVISIÓN ESPIRITUAL**

Los pueblos originarios de la Montaña del Qhanti, siempre nos hemos considerado como una parte más de la totalidad del cosmos, por eso convivimos de igual a igual con la naturaleza y con nuestros semejantes. Nunca hemos tenido el ego de considerarnos los "reyes de la creación", es por eso que surge en nuestra vivencia espiritual, el respeto y la armonía con la vida de la naturaleza y la comunidad.

Sin embargo, desde la colonia hasta la actualidad hemos venido soportando el atropello sistemático a nuestra conciencia espiritual, por parte de la iglesia católica y la iglesia protestante, exigimos el derecho a vivir nuestra propia cosmovisión espiritual.

Primera parte: nuestros orígenes milenarios: somos la nación aymara-qhichwa

Los Aymara-qhichwas somos los hijos de los hijos del ancestral Pueblo Qulläna. Somos una Nación con conciencia de nuestra historia e identidad cultural propias de nuestro espacio-tiempo.

Nuestra cultura pervive a través del tiempo: en nuestras lenguas maternas, en nuestros mitos de origen de la vida, en nuestra ciencia y tecnología, en nuestro arte y artesanía y en nuestra vivencia ritual de hombres y mujeres que continuamos habitando las extensas planicies del altiplano andino, protegidos por nuestros APUS: Illampu, Illimani, Pachiri, Qaqa-aqi, Saxama y otros de la Cordillera del Qhanti y del lago sagrado Titiqarqa.

Somos los milenarios herederos del patrimonio territorial y de la unidad comunitaria que se plasma en mitos y símbolos unificadores de nuestra NACIÓN. A lo largo de nuestra historia hemos sufrido la colonización de los españoles, quienes han despedazado nuestro territorio entre los encomenderos y hacendados, y en la época republicana lo han dividido bajo el control de Estados latinoamericanos: Bolivia, Perú, Chile, Argentina y Paraguay.

Qulläna fue el territorio de nuestra patria ancestral, luego fue el Qullasuyu, una Nación confederada del Tawantinsuyu. Una Nación construida sobre la base de un pensamiento holístico y una convivencia armónica entre los humanos. Respetamos a la Naturaleza y a la Nación (Jaqipacha) como polos complementarios y recíprocos.

Durante la Colonia y la República, hasta los gobiernos neoliberales de hoy, nuestro Pueblo ha sobrevivido a las constantes masacres, atentados a sus usos y costumbres, y desmembraciones territoriales. Los Estados latinoamericanos por consigna continental han emprendido duros embates para desfigurar nuestro patrimonio territorial y cultural.

Sin embargo, por más que lo intentaron, los gobiernos de turno no lograron exterminarnos de la faz de la tierra, tal como lo deseaban. No podrán hacerlo nunca porque los aymara-qhichwas tenemos raíces profundas en las montañas nevadas de nuestro entorno telúrico y porque guardamos el TAYPIQALA (Tiwanaku) nuestro glorioso pasado en el fondo de nuestra memoria colectiva.

Nuestro pensamiento nos guía hacia la restauración del QULLASUYU, como un modelo de Nación-Estado, aunque los valores de la civilización y cultura occidentales, permanentemente nos ocasionan enfrentamientos fratricidas, provocados por los agentes de la politiquería criolla y de la iglesia cristiana, históricos aliados para la explotación y el exterminio físico y cultural del Indio.

Segunda parte: Jach'ak'achi 2000: tempestad indígena en las montañas del Qhanti

Nosotros, ¿somos la otra Bolivia?. No. Nosotros somos el Qullasuyu. Los gobiernos bolivianos hablan de "integrarnos" a la civilización y a la nación boliviana. ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren?. La nación boliviana como tal no existe por si misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los "bolivianos" no son mas que un remedo de las culturas occidentales.

Los aymara-qhichwas de hoy, a cada golpe de RACISMO, estamos más convencidos de nuestra causa: Pueblo con cultura, tierra y territorio. Ahora nadie podrá convencernos que somos "ciudadanos bolivianos", porque no tenemos los mismos derechos ni libertades de los bolivianos neocolonizadores y neoliberales de hoy.

El año 2000 amaneció con nubarrones negros en el horizonte andino, lo que la prensa del mundo indígena calificó como la "Tempestad Indígena en las montañas del Qhanti" al gran levantamiento y triunfo del Pueblo Qhichwa-aymara en Cochabamba y Jach'ak'achi, contra el gobierno neoliberal de Hugo Banzer Suárez.

Nuevamente el PUEBLO AYMARA-QHICHWA está movilizado, porque el gobierno neoliberal de Bolivia, en vez de cumplir los compromisos contraídos, prefiere afilar cuchillos, para pasar a

degüello a sus enemigos, ¿quiénes son sus enemigos?. Nosotros los que padecemos la pobreza, el hambre y la muerte por inanición. Los que somos gasificados en las calles, perseguidos en las carreteras y masacrados en T'ulata (1974), en Amaypampa y Qhapasirka (1996), en Cochabamba, Chapari y JACH'AK'ACHI (2000).

Ahora en recordación luctuosa de la Masacre de JACH'AK'ACHI del 9 de abril de 2000 y en homenaje a nuestros hermanos muertos, torturados e inválidos y por el derecho a la vida y a nuestra cultura milenaria, suscribimos el presente MANIFIESTO DE JACH'AK'ACHI, subrayando la situación socio-político-económica desastrosa imperante en Bolivia, en desmedro de los pueblos aymara-qhichwas.

Desde los sangrientos días de abril y de septiembre 2000, en nuestras comunidades estamos viviendo un permanente estado de suspenso, como el prelude de algo mas grave que se cierna sobre nuestras cabezas. Hasta hoy no podemos borrar de nuestras retinas las escenas de terror que hemos visto en aquellos días, las circunstancias de terror que vivieron nuestros ancianos y madres con hijos, permanecen en nuestra memoria colectiva y nos causa delirio el recordar el escenario telúrico del Umasuyu, invadido por soldados drogados y armados para masacrarnos.

La avanzada punitiva del ejército boliviano en Umasuyu y el vuelo rasante de avionetas militares por encima de nuestras cabezas, nos ha hecho recuerdo del año 1870, cuando el Gral. Melgarejo, ordenara la masacre de nuestros abuelos en Jach'ak'achi y comunidades aymaras del norte del Lago Titiqarqa, igual que el Dr. Urrialagoitia en 1951, el Gral Banzer en 1974, los Grales. Natusch Busch y García Meza en 1979 y 1980, los Lics. Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas en 1996 y otros hechos de genocidio.

Esa tempestad se desató en los Andes orientales (abril 2000) y la ciudad de Cochabamba fue el escenario de la derrota de AGUAS DEL TUNARI, una empresa transnacional usurera, favorecida por el gobierno y defendida por las FF.AA. de Bolivia. El año 2000 declinó en los Andes occidentales (Sept.2000) siendo JACH'AK'ACHI el escenario más radical de resistencia, donde se logró doblegar al gobierno que firmó un compromiso de 50 PUNTOS reivindicativos para el movimiento indígena el 7 de octubre de 2000. Cochabamba y Jach'ak'achi han sido dos epicentros con efectos espirales para todo el territorio Aymara-qhichwa.

Tercera parte: La colonia y la república: nuestra resistencia pacífica

A fines del siglo XVIII, los españoles, no pudieron controlar los levantamientos indígenas que fueron cada vez mas unidos y coordinados, encabezados por los grandes Mallkus: hermanos Katari en Chayanta-Bolivia, Tupaq Amaru y Micaela Bastidas en Cusco-Perú, Tupaq Katari y Wartulina Sisa en Chuqiyapu-Bolivia, Tomás Paniri en Ataqama-Chile y otros que condenaron a muerte a la decadente colonia española que al cabo de pocos años se derrumbó.

A fines del siglo XIX el Ejército Aymara del Mallku Sarati Willka, derrotó al ejército republicano que defendía los intereses feudalistas centrados en torno a la capital Sucre. Pero el Liberalismo criollo pugnante de aquel tiempo, se apresuró en capturar el poder político y establecerse en La Paz, para dirigir la captura y el asesinato de Willka Sarti y la desarticulación de su ejército.

En las sangrientas jornadas, antes y después del 9 de abril de 1952, el Pueblo Aymara-qhichwa tomó las armas contra la casta gobernante de la época y la derrotó; pero la astucia criolla del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) capitalizó nuestro triunfo, se apoderó del gobierno y vio la forma de eternizarse en él, alternando sus "olañetas y melgarejos" en el Palacio Quemado, hasta el día de hoy.

El mundo occidental a través del tiempo y espacio, ha practicado siempre una guerra sucia. Las guerras en Europa no contemplan faltas ni sanciones, con tal de vencer "cualquier medio es justificado", así pasó en la Guerra del Golfo (1990) cuando Estados Unidos a la cabeza de sus 23 aliados, han atacado cobardemente a Irak y lo han humillado, por el interés de saquear su petróleo.

Han pasado los 500 años de la colonización española y la neocolonización republicana y la guerra sucia y racista continúa en las Montañas del Qhanti. Los Pueblos Indígenas denunciamos que en el año 2000 una vez más hemos sido víctimas de una guerra no declarada del gobierno boliviano, una guerra de armas desiguales contra las poblaciones de tierra adentro, una guerra soberbia hacia nuestras necesidades vitales, una guerra a puertas cerradas, donde el gobierno ciego y sordo a nuestras demandas, nos ha masacrado.

Por esta guerra interna injusta, el gobierno de Bolivia siempre encuentra justificativos ante la opinión pública nacional e internacional. Arguye la "razón de Estado democrático". Presenta dos caras: una que se enorgullece de su diversidad cultural y otra que se enfurece, ataca, castiga y mata. En este tiempo nos desafía "arma con arma" pero los aymara-qhichwas no tenemos armas y nos defendemos con palos y piedras, aunque siempre llevamos la peor parte.

Cada ataque que sufrimos nos golpea en lo mas profundo de la vida comunitaria, porque los policías y soldados que tienen la orden de reprimirnos son nuestros propios hijos o hermanos, entonces nos vemos enfrentados y obligados a agredirnos entre hermanos, hijos del mismo vientre de la PACHAMAMA.

Nosotros aceptamos el aporte cultural del occidente, aceptamos la convivencia pacífica, con complementariedad y reciprocidad de valores materiales y espirituales; pero no aceptamos los "modelos económico-políticos" foráneos que la casta quiere ensayar sobre nuestras espaldas. Nosotros conocemos nuestra historia y vamos a seguir el camino trazado por nuestros Mallkus y Amawt'as, hasta alcanzar la Libre Determinación de nuestro Pueblo.

Cuarta parte: factores conflictivos permanentes

La realidad actual está caracterizada por una serie de conflictos que se agudizan, debido a las consecuencias del neoliberalismo y globalización en torno a los intereses económico-políticos de la casta gobernante de Bolivia:

EL RACISMO: Bolivia ha sido creada por los españoles realistas o pragmáticos "patriotas de la hora 25" y los aymara-qhichwas no fueron tomados en cuenta para nada. Los fundadores formaron la "casta gobernante" auto-calificada de "alta sociedad", y a través del tiempo esa "casta" ha venido mestizándose con una sucesión de inmigrantes euroasiáticos. Esos mestizos se han hecho más "bolivianos" que cualquiera, para disponer del poder político y para explotar las riquezas a manos llenas.

En el tiempo transcurrido, ellos han venido teorizando una "nueva Bolivia" y un "hombre nuevo". La "nueva Bolivia" significa una Bolivia sin "indios" y el "hombre nuevo" significa el "mestizo euroasiático". Hasta la Guerra del Chaco, los aymara-qhichwas no éramos reconocidos como "bolivianos", pero hoy nos carnetizan como "ciudadanos bolivianos", cuando en realidad somos "ciudadanos de papel" y bolivianos sin categoría.

LA POLITIQUERIA: La casta gobernante de euroasiáticos juega a la politiquería, forma decenas de taxipartidos, con siglas atractivas, ideologías importadas y discursos levantamuertos. Esos partidos en pugna interna turnan sus "olañetas y melgarejos" en la silla presidencial. Aparentan ser muy democráticos, hacen que los aymara-qhichwas votemos, pero los "honorables" eligen al

presidente en el cómputo parlamentario. El "poder económico-político" ha sido siempre la "cosa nostra" de la casta gobernante y nosotros los indígenas por unos regalitos: gorritas, banderitas, camisetas, pelotitas, copitas... hemos sido la masa votante incondicional.

LA TIERRA Y LOS RECURSOS NATURALES: La casta gobernante boliviana, dispone de este país como de su feudo, es una casta angurriente, cuanto más tiene mucho más quiere. Acapara extensas tierras de cultivo y pastoreo y con ingentes recursos naturales en el subsuelo. Para explotarlos con grandes ganancias y coimas, licita y adjudica a empresas transnacionales. A mediados del siglo XIX el Gral. Melgarejo y el melgarejismo han sido los defensores "a sangre y fuego" de los intereses feudales de esa casta y ahora entre los siglos XX y XXI el Gral. Banzer y el banzerismo son los gananciosos defensores "a como dé lugar" de las concesiones, ventas, capitalizaciones y tercializaciones de los recursos naturales en favor de Estados Unidos, Chile y Brasil.

LA BUROCRACIA GUBERNAMENTAL.-El gobierno del país está en la ciudad de La Paz, ahí está la gran burocracia gubernamental que retarda o acelera los demandas en proporción a la coima y la filiación partidaria; ahí se atan y se desatan los intereses de los partidos políticos de la megacoalición; ahí están los ministros que se enriquecen con las comisiones millonarias para facilitar las licitaciones en favor de las empresas transnacionales; ahí están los banqueros que quiebran cuando quieren; ahí están los diputados y senadores levantamano que lucran a la sombra de sus partidos y al margen de los intereses del Pueblo al que dicen representar. Entonces, La Paz es la cueva de "los cuarenta", en ella proliferan los problemas y convergen los afectados para hacer escuchar sus demandas, aunque se moleste la casta en nombre de la "paz ciudadana".

SOLUCIONES ENGAÑOSAS.- Después de 1952 los gobiernos de turno han buscado contentarnos con medidas paliativas y paternalistas como el voto universal, la bolivianización, la Reforma Agraria, la Participación Popular, la municipalización, la multiétnicidad, el bilingüismo, etc. Todas estas medidas de mala fe, convergen en la llamada INTEGRACION, palabra hueca y huera que está basada sobre el RACISMO contra nuestro Pueblo Indígena. Todas esas medidas legales no consultadas con los aymara-qhichwas, son engañosas.

LA ECONOMIA DEL PILLAJE.- La economía aymara-qhichwa pre-colonial se basaba en el equilibrio de las necesidades del Pueblo y los recursos naturales. En previsión de escasez por causas naturales, en cada saya, ayllu y marka había depósitos o almacenes comunes. Pero la economía española basada sobre el dinero, la usura y la concentración de bienes en pocas manos, permitía la multiplicación de terratenientes, minatenientes y obratenientes que vivían a costa, sudor y muerte de millones de indios mit'ayus. Sabemos que en el primer censo de la Colonia en 1548, en lo que resultó ser Perú y Bolivia, se contó 8'285.000 habitantes y cuando se hizo el primer censo de la República en 1831, en Bolivia apenas se contó 1'088.768 habitantes. Bolivia está asentada sobre ese modelo económico, por eso siendo un país de ingentes recursos naturales, tiene una población pobre rayana a la miseria.

EXTENSAS TIERRAS REGALADAS o VENDIDAS.- El Neocolonialismo hizo de Bolivia, un país atrasado y pobre, asistido y corrupto. Los colonizadores en situación de gobierno de turno, han vendido los territorios : Apolobamba, Acre, Matto Grosso, Chaco Boreal, Chaco Central, Puna de Ataqama y Ataqama (Litoral). En los últimos 50 años han regalado o vendido 37 millones de hectáreas de tierras en los llanos orientales: Dr. Paz Estensoro (1953-1964), 6 millones, Gral. Barrientos Ortuño (1964-1969), 4 millones, Gral. Banzer Suárez (1971-1978), 17 millones, Gral. García Meza (1980-1981), 10 millones y otros. Ultimamente con el pretexto de Capitalización han entregado los hidrocarburos al PETROBRASIL y las empresas estratégicas del Estado a empresas transnacionales del USA, Chile y Brasil.

EL DECRETO 21060.- El capitalismo de Estado, después de nacionalizar la gran minería (1952), la centralizó en la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), ésta promocionó nuevos "patifios, hoschids y aramayos", como Sánchez de Lozada y otros, quienes luego de servirse de ella, la destrozaron con el Decreto 21060. Este decreto es otro recurso político-jurídico-económico neoliberal de la casta gobernante. Con él se lanzó el Neoliberalismo como un Modelo Económico para Bolivia: miles de mineros y fabriles fueron despedidos, el libre mercado mató la pequeña industria y fuentes de trabajo, los pequeños agricultores fueron abandonados, etc. Así el gobierno boliviano, muy servil al modelo ha creado un ejército desarmado de desocupados, controlado por otro ejército armado, mercenario del BID, FMI, BM y otros.

LAS EMPRESAS DEL ESTADO.- COMIBOL, LAB, YPFB, ENFE, ENTEL y otras, con motivo de capitalización, virtualmente fueron vendidas a precio de regalo a empresas transnacionales y a sus aliados bolivianos. El gobierno de Banzer y sus tecnócratas de la Harvard se han enriquecido, sin importarles que Bolivia agoniza de muerte.

Estos y otros aspectos son factores de permanente conflicto, porque afectan a la vida misma de nuestros Pueblos y en este país no habrá paz mientras el gobierno se preste para el ensayo de los "modelos político-económicos" foráneos.

Quinta parte: el camino recorrido: hechos y documentos ideológicos

El actual Movimiento Político del Pueblo Aymara-qhichwa tiene el propósito fundamental de reanimar la lucha de resistencia pacífica, sostenida a lo largo de 500 años de colonia-república. Este movimiento se honra en levantar una vez mas la Wiphala de los grandes Mallkus contra las arremetidas racistas de los "olañetas y melgarejos" de Bolivia.

Luego de la gran traición del MNR. de 1952, hemos vivido bajo la sombra integracionista del Convenio 107/1957 de la O.I.T. y cristianamente resignados a desaparecer "por amor a la patria de los bolivianos", cuando en la Isla de Barbados (enero 1971) un selecto grupo de científicos sociales indigenistas, dio a conocer para todo el mundo la famosa DECLARACION DE BARBADOS, un documento que acusa al ESTADO anglo-latinoamericano, a las MISIONES CRISTIANAS católico-protestantes y a la ANTROPOLOGIA, como los causantes intelectuales y materiales de la muerte y desaparición paulatina de los Pueblos Indios en América.

Este documento no fue conocido por los pueblos indígenas durante muchos años, así por ejemplo en mayo de 1971, se lanzó la TESIS INDIA de Fausto Reinaga, sin haber conocido la mencionada Declaración; de igual manera en julio de 1973, los aymara-qhichwas rubricamos el MANIFESTO DE TIWANAKU sin tener idea del respaldo que teníamos con la DECLARACIÓN DE BARBADOS. Este documento sólo fue conocido por los pueblos concernidos, después del I Parlamento Indio Americano del Cono Sur, realizado en el Paraguay (octubre 1974).

Luego, en 1975 se llevó a cabo el "I Congreso Mundial de los Pueblos Indígenas" en Canadá y se nos abrió los ojos sobre los pueblos indígenas del mundo y la necesidad de unirnos para ingresar al seno prohibido de las Naciones Unidas (ONU). En septiembre de 1977, los Pueblos Indios de América, congregados en los extramuros de las Naciones Unidas en Ginebra, forzamos la apertura de puertas, entramos y nos posesionamos del foro y la palestra, para plantear directamente nuestros problemas.

Al mismo tiempo en el Qullasuyu, surge el Movimiento Indio Tupaq Katari (MITKA) que llevó la candidatura Aymara-qhichwa en las elecciones forzadas de 1978, 1979 y 1980, haciendo prevalecer "el derecho de ser elector y ser elegido". Luego de aquel hecho irreversible, el Movimiento Indianista y Katarista ha

avanzado por caminos tortuosos al encuentro de la personalidad de su PUEBLO, reivindicando principalmente la TIERRA y TERRITORIO.

En el "I Congreso de Movimientos Indios de Sud América" (Ollantaytambo 1980), se encargo al Consejo Indio de Sud América (CISA) para hacer prevalecer las "Resoluciones de Ollantaytambo" en las Naciones Unidas. El CISA cumplió su cometido, logró su status consultivo ante el ECOSOC, propuso y logró el Convenio 169/1989 de la OIT., propuso la creación de un Fondo que resultó ser el FONDO INDIGENA (1992), propuso y logró la Declaración del DECENIO INDIGENA (1994-2004), participó activamente en el Proyecto de DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS y actualmente sostiene la instalación de un FORO PERMANENTE de los Pueblos Indígenas de nivel ECOSOC en las Naciones Unidas.

En el año 2000, en el JACH'A UMASUYU en torno a la milenaria Capital JACH'AK'ACHI, nuevamente ha estallado la lucha contra el Neoliberalismo y la Globalización, que buscan nuestro empobrecimiento hasta la genuflexión y nuestra desaparición en nombre de la INTEGRACION.

EL MANIFIESTO DE JACH'AK'ACHI es la magnificación de la DECLARACION DE JACH'AK'ACHI (6/X/2000),la DECLARACION DE HEROES y MARTIRES AYMARAS DE 2000,(12/XI/2000) y otros.

Contra todas las tendencias neonatalistas, estos hechos trascendentales y documentos ideológicos indican que no estamos en el punto cero, hay distancias vencidas y hay batallas ganadas.

Son hitos que orientan el derrotero a seguir hasta la victoria final. Pero por todos los medios el gobierno y la casta gobernante combaten contra esta historia o la ignoran . Sin embargo, estos documentos han servido de base para la plataforma jurídica internacional de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas.

Los Aymara-qhichwas nos sentimos identificados y solidarios con todos los frentes de lucha por nuestras reivindicaciones históricas y culturales y nos sentimos hermanados con todos los sectores laborales, aplaudimos la invaluable presencia de los medios de comunicación como la TV y la prensa oral y escrita que en nuestras jornadas de lucha de abril y septiembre del año 2000, nos han acompañado como testigos de todos los atropellos que nuestras comunidades indígenas han venido sufriendo.

Nosotros buscamos la unidad del Pueblo para que juntos podamos luchar por el logro de nuestras reivindicaciones de respeto a nuestra identidad cultural como Nación Qullana.

/Qullāna al Mallku Tupaq Katari y Wartulina Sisa/.

*/Qullāna al Mallku Pawlu Sarti Willka/
/Qullāna al Amawt'a Leandro Nina Quispe/.*

*/Qullāna al Amawt'a Awilinu Siñani/
/Qullāna al Mallku Lawryanu Machaqa y Mama Modesta/.*

*/Jallālla Qullasuy marka/
/Kawsachum Tawantinsuyu/.*

/Jawilla Umasuyunkir jilat-kullakanaka/.

Jach'ak'achi marka, 9 de abril de 2001.