

Cruces de Imágenes Míticas en Tradiciones Orales

Luis M. Montenegro P.

Desde hace milenios, una puerta gira cuando el día se pierde y aparece la noche, si el camino humano se topa con el agua que cae y el aire se llena de música. Si se entra por esta huaca, que es palabra que abre más de un sentido en quechua, quizá veremos que nuestros ojos penetrarán como gotas de agua en las tradiciones regionales y temperarán con sus imágenes, pasando a ser un espejo de los hombres que las vivieron como sus verdades. La puerta se aparece en consonancia con lo que le dice Don Juan a Carlos Castañeda en sus *Relatos de Poder*, respecto a las horas vespertinas pensadas como raja entre los mundos.

Nosotros nos adherimos al traspaso de esa imagen de la conciencia colectiva sobre el tiempo cuando algo, ésto, el día deja de ser y cede ocasión a la noche, lo otro, para encontrarnos con lo que viene reforzado con la caída de las aguas y los clamados de pingullos, flautas, rondadores, ritmos de bombo, aires urgentes de cachos, volutas de churos, labios soplando hojas, y en ello vivir la experiencia del real encuentro con la sobrenaturalidad presente en la estética autóctona del sentir la red del encanto atravesando el resquicio y transportándonos hacia otros tiempos, bajo el poder del anómico Duende.

Haber cruzado el agua de la puerta elemental, algo nos relaciona con los Mamos de la Sierra Nevada ligándose a través del agua y la escritura de burbujas en un mate con el tiempo a venir. En nuestro caso, el efecto del agua nos remite hacia atrás, hacia el ánima mítica genésica de las típicas tradiciones orales de la región, cuya existencia desmiente que en Nariño haya una "ausencia de un cuerpo de leyendas y tradiciones auténticas en que se reflejan acontecimientos reales". (1). Si por la aculturación de la conquista se elidió hasta la nada lo autóctono de los Pastos y a ello justifica en parte afirmaciones como la anotada, sin embargo la fuerza fáctica de las tradiciones, como las de Sapuyes, respecto a brujas y brujerías, conectaría la revelación de prácticas hidrománticas en una piedra de rostro humano ubicada en Cuarris, certificables en las cochas o cuencas ahuecadas en la parte superior de tal altar al aire libre. Aunque los

filamentos vibrantes de la identidad ya poco laten fuera de su romanticismo y cuando de ellos se pregunta ya la gente dice que "de eso no se ha oído"; veamos lo que traman los hilos de las imágenes de relatos con fondo de agua.

Entonces, en la naturalidad salvaje de sitios inhóspitos, pero significativamente, como en coherencia con el Duende "junto a quebradas y riachuelos" y "a determinadas horas", irrumpe la imagen lacrimosa, el "llanto de un niño" y el oído, receptor mítico, articula experiencia en aquello que el colectivo ha denominado como "El llorón", también reconocido como Auca o salvaje en quechua, por no haber recibido las aguas del bautizo según la explicación sincrética con dominante externa a las creencias autóctonas. Al interior de éstas, el mismo es visto y sentido al caer de las gotas de agua lluvia ilustrándose de las pajas o las tejas de las viviendas campesinas, contagiando de su temblor a los infantes que lo miran.

Del concreto de una serpiente escultórica por Las Lajas, cuya cabeza humana es pisada, como símbolo del mal vencido por el arcángel cristiano y en consecuencia con otros sentidos, se desprende la movilidad de las tradiciones que por el cercano Piaraquí, refieren cómo se ha visto que una mujer al bañarse en un pozo se convirtió en serpiente y se sumergió en las aguas del Río Guáitara. Si la metamorfosis femenina en ofidio evoca el retorno de Bachué a las aguas de Iguaque, la imagen inicial de la diosa, cargando un niño y siempre asociada a fenómenos atmosféricos de lluvias y tempestades y míticamente situada en lugar inaccesible para los hombres, aparece en las tradiciones referidas por Funes, población cercana al río. Al otro lado del mismo, los habitantes del antiguo territorio de los Pastos, que comienza al cruzar el puente colgante sobre el río, han visto el cuerpo fragmentado de una serpiente de piedra en las laderas de El Pedregal. Hacia arriba, en el cercano Imués, la forma ofídica que asume la piedra anima los relatos que refieren cómo la Virgen de La Luz, cuyo cuadro narrativo allí es venerado, contuvo a la serpiente cuando in illo tempore amenazó al poblado. Coincidiendo con Freud en que "cuando un pueblo es vencido por otro, los dioses de los vencidos suelen convertirse para los vencedores en demonios" (2), ello de hecho así fue con la conquista de los pueblos aborígenes y entonces, ascendiendo hacia el nacimiento del Guáitara en medio del Nudo de Huaca, bajo el puente natural que algunas leyendas atribuyen a factura del Inca Huayna Cápac, la aparición del demonio para realizar pactos de poder con los hombres elude necesariamente a rituales de sentido extraviado en el tiempo. Y sin embargo, como testimonio de una prueba colosal, el hombre venciendo y alterando el curso de la naturaleza, ahí están los relatos por Linares que dan fe del triunfo del Cuchirrabón, desviando con sus chontas el curso del río, "pues el Guáitara corre tras la colina y a la margen derecha de

Linares" (3) como dicen quienes creen en la verdad de este mito etiológico. No se olvida tampoco que con esa confianza en lo atemporal que se concibe lo mítico, existen leyendas que sitúan el cercano origen del Guáitara al tiempo de la llegada de los invasores Españoles, la misma que motivaría el llanto del dador del nombre al río. Esta hiperbólica génesis humana de la linfa acuática se reitera también para explicarse el origen del Lago de la Cocha, formado de las lágrimas del llanto inmenso de un hombre traicionado. En esta versión, o en la que afirma su origen a partir de la escupa de la Vieja del Monte, consorte del Volcán Patascoy, algo aparece relativo a la presencia de la pareja y al modo de su constitución o ausencia, como en el caso del Duende y también en el de la Viuda. De momento, detengamos por un rato esta invasión de otra constante en tradiciones de sustancia mítica, para contemplar cómo, según las versiones más difundidas, sería que a partir del derrame del contenido de agua de un mate, pilche, cuenco o cocha, tal como se dice en quechua y para justificar el nombre del Lago, el agua empieza a crecer y crecer, y multiplicarse hasta alcanzar un volumen de mil quinientos millones de metros cúbicos del elemento esencial para la vida de los seres.

Ahora bien, antes de pasar a otras imágenes de serpientes en otros contextos, fijémonos como pasan a imágenes de piedra los actores en el mito de la Cocha, lo mismo que se narra como metamorfosis de la pareja chibcha de Hunzahua y Noncetá hacia el norte regional, ese mismo que pasó con Anchikara, el cuidador de agua entre los Huarochiri y a Huayllama, la mujer que la solicitaba, compartiendo con el sur andino también la metamorfosis de Pariacaca y Chuquisuso. En Nariño, otros relatos muestran imágenes de personas petrificadas en las formas geológicas; la hija de un gran cacique del Putumayo da nombre y es figura vista en el Volcán Doña Juana; una mujer en cinta está en la Cofradía, cerca a Gualmatán, encantada por haber disgustado al mítico Chispas. Y el Chiles y el Cumbal son dos hermanos que se olvidaron de los cultos solares, en castigo permanecen así, "hasta que la Luna alcance al Sol en la llanura del Cielo".

Apenas las tradiciones orales manifiestan el aspecto ritual y solar de los mitos, como es que en cruce con Bochica, se den literaturizaciones escritas refiriendo como un gran curaca a quien se asimila con el nombre de la deidad chibcha, desaguó la sabana de Túquerres y se petrificó en el Pico Gualcalá. Pero el hecho de que a éste por tradición se lo llame como Dedo de Dios aquí en la tierra, permite el reconocimiento de su forma en las tradiciones incaicas, como obelisco natural o wanca, un doble o réplica aquí en la tierra, de la divinidad en lo alto. Así mismo, en el plano de los eventos sociales de las gentes del Resguardo de Cumbal, que el respaldo de las funciones jerarquizadas para cada vereda corresponda según los solsticios,

dice, cómo aquí en la tierra, "la gente logró meter aspectos de su religión antigua en otras áreas de su vida, para seguir viviéndolas", (4), según lo ha señalado Joan Rappaport en sus estudios de tal comunidad.

Pero también las aves solares, las guacamayas, las aves del inca o curiwingas, los danzantes de ojo único, lo mismo que los venados de característica similar, que salen de las huacas marcados en las cerámicas Pasto, al igual que las estilizaciones orfebres que pasan trasladadas en nuestras manos y sin determinarse, en el diseño de los billetes emitidos por el Banco de la República, evidencian el olvido de cultos aborígenes, el mismo olvido castigado en los relatos de Chiles, Cumbal, los hermanos, o en la leyenda del curaca mágico de la sabana de Túquerres, donde se sitúa también, sin darse cuenta, el motivado nombre de Guachucal, uno de los primeros poblados asentados por los españoles, ávidos del solar brillo del oro. Las imágenes vienen de un tiempo anterior y de una vida consagrada abajo, al interior de la tierra. Por su poder germinador, sale de la tierra el arder de las huacas, no comoreacción de fuego fatuo ni constrictión a la riqueza del oro indígena. Antes, primero estuvo el ver y apreciar el brote de la vida en determinados tiempos. Por eso se ha codificado en las tradiciones orales el tiempo autóctono de las vísperas del día de los difuntos para referir el encuentro con rebaños de animales que no eran tales, o escuchar el sonido de un campanario imaginado por la forma asumida de la tierra y confiar todavía que los parientes difuntos acudirían al altar donde habrían dejado alimentos y bebidas de su gusto en vida para nutrirse de su subsistencia. También el Día de los Difuntos sería cuando la quietud de la piedra del volcán Doña Juana se conmovería y daría paso a una puerta de fábula, lo mismo que otras montañas srealizan cuando el tiempo es el de la Semana Santa. Y salen también, después de la procesión de la imágenes cristianas, las de la Procesión de la Otra Vida, las mismas que podrían ser vistas si el curioso se untaba en sus páraos lagañas de perro, experiencia certificada en los relatos de las urbes de Pasto, Túquerres e Ipiales, lo mismo que tiempos de cuidado en los campos para no encontrarse con el transporte funerario indígena del guando, el mismo que llamado como cama e'gracia era una amenaza para la vida de los hombres y el cual se cruza con la imagen de la Nave de Los Locos o el Carro de Heno de referencias europeas, para ocasionar la aparición del Carro de la Otra Vida transportando humanos llameantes o descabezados que, en sincretismo, "ellos no eran muertos, vivían todavía" (5). Imágenes tras imágenes, por Mallama canta un gallo a la medianoche del Viernes Santo y evoca el sitio de la fundación del poblado y en la vereda de Minda por Yacuanquer arden unas rocas en forma de castillo y se recuerda un antiguo cacique. En las montañas abiertas se puede ver la usual ri-

queza de la tierra o poblaciones enteras allí encantadas y realizando sin acabarse nunca las mismas labores que hacían cuando vivían en la tierra. No falta el encuentro con un personaje que entrega significativos dones de la tierra al accidental intruso, por ejemplo panes de sal que, como es reconocido, eran objetos de comercio en la vida prehispánica. Este relacionarse con el medio natural como si fuese una realidad humana persiste tras el nombre quechua del Galeras como Tayta-Urco o Cerro Padre, nombre de distinción cósmica y que, como nominación mítica, le viene esencialmente, mejor que Urcunina, un nombre propio para cualquier volcán.

Si los antiguos chamanes al contemplar las piedras del rayo lograban el acceso a saberes de las cosas, el saber de las tradiciones contempla que las poblaciones subterráneas de hallazgo accidental en el circular los caminos de los montes estaban ahí por el embrujo hecho por el Chispas, el mismo que los cazadores veían en medio de la selva del Guamués en el destello nocturno de una móvil piedra preciosa, la cual podría ser el ojo único en la frente de un animal llamado Carbunclo o en metamorfosis de un venado ciclópeo cuya tradición prehispánica se constata en las cerámicas de los Pasto. El Chispas, derivación fonética de Kishpi, que en quechua significa fuego, constituye una presencia que anima la expresión de varios relatos siempre asociados a transformaciones geológicas que se deberían a su poder taumátúrgico; en unos casos encanta a una mujer que no cede a sus deseos, en otros encanta al Guamués en castigo a un incumplimiento matrimonial de una hija del cacique de Males. Y el Guamués aparece otras veces como objeto de deseo al final encantado luego de la contienda del Chispas con otros brujos de nombre variable, Huangas, unas veces, Huascar otras, Malaver en otro caso y otro con el Pipas, su ojo único lo proyecta en la tradición Chibcha de Thomagata y por este nombre, aún más, hacia Centro América. Las tradiciones no hacen más que confirmar que las regiones nariñenses "han sido desde siempre un cruce de vías de migración y comunicación" (6) de las experiencias de cazadores, arrieros y comerciantes herederos de la importante tradición indígena de los mindales, maderos, viajeros y colonizadores; de los tiempos del hombre en la selva se presenta "el duende que desaparece a las personas", uno de los sentidos que destaca el diccionario Inga, pero por otro, articulando en su nombre la maternidad y los arquetipos mezclados de la tierra y el agua, la conocida como Turumama. Ahora se reconoce que la extrema deformidad de sus senos enormes nunca es una caricatura pintoresca sino una manera simbólica de manifestar aquello de lo cual el hombre ha recibido su alimento, idea también presente entre los chibchas y en el nombre de Bachue, que pese al paso de los tiempos y las transformaciones sociales se mantiene en la Vieja

del Monte lo mismo que en la Llorona. Antes de pasar solo a espanto para el hombre foráneo a la selva, la Vieja aparece dando génesis al Lago de la Cocha a partir de un formidable escupitajo suyo y la versión no urbana como madre filicida de la Llorona, conserva sus rasgos de naturaleza madre, pues aparece aullando por los alrededores del Lago por sus hijos, los árboles talados y apaga la hoguera de los dedicados a la fabricación de carbón. Aún todavía, en el encuentro de antiguos noctámbulos y bebedores con una mujer seductora, que avanza delante de quien la sigue como en el aire y luego se revela como el espanto de una calavera, llevando luego a los hombres a pozos y quebradas, no se pierde la simbólica del agua y la fecundidad que también se reitera cuando el lugar de miedo a que lleva a sus víctimas es la fosa de algún cementerio, si en la etimología del mismo se oculta el sentido de ser "cámara nupcial", según Gilbert Durand. Si en la ascendencia de la Vieja de Monte es entre los sionas un uatti o porque "desaparece personas" es un duende en la comunidad Inga, el nombre que la comunidad ha elaborado como Viuda para ésta última aparición y según sus actos, buscando pareja, será este hilo, el de la relación de pareja sin satisfacción lo que la sitúa en idéntico bando que el del Duende.

Planteado el hilo anterior, entonces aparece rodando abajo de caminos y cursos simbólicos y boteando de lado a lado en las paredes de los contextos individuales y comunitarios, una imagen de informe atadura, bulto inicialmente, que en cualquier desplazamiento de imagen mantiene la constante del par y el ligar es de bestias, gatos sacándose pedazos y chillidos, gruñentes puercos o perros en cópula latiendo y aullando. La gente sabe y los llama como los compadres, considerando el lazo inicial que como humanos establecieron antes de convertirse en animales de nombre gagones o perros castellanos, una metamorfosis consecuente con el haber sobrepuesto sus relaciones individuales, irrumpiendo las del importante sello del compadrazgo. Por el situarse en el afuera de las reglas comunales, algunas tradiciones orales implican que el Llorón hereda y pena el castigo del afuera y el ser Auca o salvaje, clandestino y agresivo, por ser fruto de relaciones análogas, excluido y con la afección del mal de la caída, resultando que el ser sin bautizo deviene una codificación sincrética que se aprovecha del apego aborígen a los valores de la minka o comunidad, en quechua. El desapego como desobediencia se castiga con la petrificación de Doña Juana en el volcán de su nombre y lo mismo motivaría el antecedente de la pareja en la génesis de La Cocha, señalándose como incesto la relación de Hunzahua y Noncetá. Y aunque el mismo sea solo la causa de la colonial aparición de la Mula, una transposición española registrada en el Lazarillo de Tormes, que igualmente progresaría en el indígena acatamiento en forma de las reglas de parentesco.

Sincretismo entonces, el mismo anima la madera de imágenes santas en pugna por nostálgico retorno al lugar de su aparición original, o bien, en la fe autóctona de la fecundidad protegida, cuando alguna imagen mariana viaja en favor de las mujeres en trabajos de parto. Alterada la filiación de la riqueza de la fecundidad, entonces desfilan imágenes cristianas cubiertas de billetes en las alturas andinas, como en Iles, de donde han salido las huacas, figuras femeninas en posición de alumbramiento.

También ánimas y curas descabezados que recurren a la ayuda de seres humanos para el cruce en su espalda de cauces como el Guáitara o un río de Pupiales, evidencian fundamentos aborígenes concernientes a la relación entre el agua y la muerte; unos serían vinculados a las aguas desviadas para perforar en su cauce las huacas de los principales; otros los correlacionados con el baño de difuntos en ríos para que las aguas arrastrasen por su poder de vida, el mal substanciado de la muerte. En el dominio del sincretismo aborígen, entonces se manifiesta el empeño del Cuchirrabón por desviar al Guáitara, en cruce con las prácticas chibchas recordadas por Vicente Restrepo (7), o, en los registros del cronista Cieza de León que dicen que Huayna Cápac, el Inca invasor de los territorios ahora nominados como de Nariño, fue enterrado en un Angus-mayu o Río del Señor o Ango, o Cacique, un asunto que motiva las preocupaciones de la paleohistoria en nombre del avance incaico y la guaquería, por el hecho de haberse nominado -y el nombrar mítico es el ser de lo que es, a un río nariñense con tal denominación el Angasmayo de nuestro conocimiento actual.

Asuntos de poder, los del dominar cauces de agua se justifican por la constatación documental arqueológica; lo hicieron los aztecas, los incas, los mayas, los chibchas, los zenúes dominando las crecientes de los ríos Cauca y Magdalena, los hombres de América ya concedores del poder y del control de las aguas y su necesidad substancial para propiciar la germinación de la vida en la tierra.

En estos tiempos se habría sobrepasado ya la indeterminación del hombre inmerso en un mundo de adentros y afueras indiferenciados, sujeto en la selva de destinos designados por principios substanciales imaginados en el sentir y la mentalidad humana, con la desmesura de la serpiente que desaparece a los hombres amazónicos y que en su nombre como Sachamama o Madre Selva en quechua, plasma como mito en la serpiente su universal "simbolización de las fuerzas fecundas de la naturaleza" y el ser "un antiguo símbolo acuático que representa desde la lejana antigüedad del pensamiento humano, la fuerza de la vida que hace germinar y crecer las plantas, es decir, las fuerzas poderosas que dominan la vida" (8), tal como se reitera en el pensamiento antropológico y se demuestra como valor tras las

imágenes de serpiente en las tradiciones de la región. Como mito, resuelve la oposición entre el bien genésico y el mal aniquilador y ello también se articula desde el nombre y los actos, su figuración y los índices que relacionan a la Turumama regional con la Bachué de los Chibchas y ser éstos "textos de la madre tierra":

"Entonces, si en una definición de diccionario actual, -es decir-, en una conceptualización separada de los tiempos en que la Turumama era una experiencia en vivo que se sentía en los extravíos del mundo vegetal -se dice como "duende que oculta a una persona", con el término "duende" sabemos que se quiere decir UATI o sea, una expresión que sirve para aludir aquello que nosotros conocemos como "espíritu", para tomar distancia, a partir de esta concepción, con el mero figurarse un ser individual y concreto ..." (9).

Fuera ya del tiempo sagrado cuando la Turumama era una verdad en sí, sus múltiples descripciones no logran rebasar el pintoresquismo que se transcribe en recopilaciones orales y traducciones artesanales solo fascinadas por la desmesura física y no la simbólica. Se desconoce que en la forma del pensamiento mítico algo está formando parte del todo y que el sentido de la experiencia individual se integra en la tradición colectiva. Participe del mito, el invasor del ajeno espacio de la selva sufriría la experiencia del caos y la rareza extrema del universo nuevo. Tratando sus percepciones de la realidad, sus emociones nada felices permitirían el paso del ancestral temor primario de la Vieja de Monte, madre terrible devoradora de corazones o emasculante de testículos, ubícua en todo lado de la selva, en las cúpulas de los árboles o los restos de los troncos, en rocas o en significativos barrizales. La lucha contra ella acude a lo simbolizado en el acero -que corta la madera-, en el fuego -que incinera lo vegetal- pero más significativamente en la superación colectiva o de minga en los insultos, que también comportan la superación emotiva de los hombres y cierta eficacia mágica en la palabra. Por último, porque su ingestión de rescoldos y cenizas simbolizaría reivindicar su don regenerador de lo que antes fue parte suya, es decir vegetación y substancia, explicaría el por qué algunas tradiciones refieren cómo las agresiones de perrerazos de los humanos "se iban en el aire", es decir, perteneciente a la categoría de los seres espirituales llamados UATIS entre los sionas, pero con familiaridad en la lengua quechua. No sobra reconocer también que justificándose una filiación de la Vieja en la Turumama, G. Bachelard enfile una relación entre barro y ceniza.

Es en la música donde se da la entidad única entre cuerpo y alma, una y otra cosa, lo mismo. Y la música tiene sus motivos en los relatos sobre el Duende. Dejando entre paréntesis el nombre que lo emparen-

ta y fascina a imaginar sus actos según tradiciones europeas, su raigambre autóctona se constata por la presencia en las huacas de los Pastos de caracoles o churos no únicamente asociados a la estética exclusiva del oído, cuanto también a la del tocar, palpar, poseer totalmente, como subraya el maestro Luis Antonio Escobar:

"El caso excepcional es el de las culturas de la región que comprende el Sur de Colombia y el Norte del Ecuador. Allí existieron varias culturas precolombianas que se distinguieron por el inmenso amor al caracol como instrumento y como forma expresiva. Los Pasto, Nariño o Quillacinga debieron recibir influencias recíprocas con las que, poco a poco, sintetizaron caracoles verdaderamente hermosos" (10).

Dejando entre paréntesis la conexión de la forma del espiral inscrita en el caracol con el símbolo de Quetzacoalt y que aparece en numerosas cerámicas Pastos, fijémonos solamente en que el Duende se anuncia tocándolo y si no es ese su instrumento, empero siempre si a la música se relaciona. No olvidar tampoco que en las cascadas es donde mejor se asocia eso de que el agua canta o tiene voces y que en el pensamiento mítico, Cassirer precisa que tal distinción, "sensible o mental, no se detiene en modo alguno en el punto en el que se originó, sino que tiene la tendencia a operar a partir de él" (11) hasta recuperar su identificación en la tradición colectiva. Si en el simbolismo universal de las deformaciones de las extremidades se alude a la condición vegetal del ser, en el Duende, el que sean invertidas aludiría tanto a la inmovilidad o la retención de sus víctimas, como a la inversión del orden de las cosas, el paso al desorden, del adentro al afuera, al caos, como dice R. Caillois, "retorno a la época de la fluidez y la confusión" (12) y por eso, el Duende regala excrementos de res, de oveja o de caballo como alimento, implicándose también en el simbolismo, rosquillas, argollas, aros y aún aretes facturados por entrecenas de fibras vegetales. En el sincretismo que explaya la acción del tramaje, aparecen esteras, cedazos, jigras, aventadores y crines de caballos y cabellos de humanos. Se recuerda también, que el hilo ratifica ese pasaje simbólico del adentro al afuera, del superar dificultades o crearlas, lo mismo que su remedio, el del corte.

Para dejar de usar el nombre europeo y el cual corresponde a una tela también llamada restaño, del observar que sus actos lo definen como tentador, persuasor, seductor, que incita y reduce (incluso seca, como para asociarlo al restaño de la sangre de sus víctimas) al afuera fluido de los hilos de agua, buscando en quechua las palabras para definir tales acciones se encuentra que huaticana como adjetivo quiere decir tentador y aún más, que en el verbo huaticana se incluyen

las acepciones del "tentar, atisbar, ojear, probar, engañar, persuadir, instigar, espiar, acechar, seducir, incitar, provocar, reducir" (13). Y no existe relato del personaje que no se incluya en alguna de las acepciones integradas en el quechua. Cuando se pudo integrar a la Turumama provisionalmente como "duende", luego se encontró que era un uati o espíritu entre los sionas y recientemente por Males, empezó a desvanecerse su anomia, cuando apareció denominado como Vatrifusa, justificándose la transformación de la U fonética en V al pasarse a la escritura, manteniéndose la cercanía con ser Uati.

Lo mismo sucede con un dato de Samaniego, cuando al ser que realizaba las gracias que le son atribuidas fue nombrado como Batioja. Ser uati entonces, significa reconocerlo perteneciente a un renglón categorial en las creencias indígenas, pero categorizado por un poder que le permite retener a sus víctimas, anular los impulsos por liberarse y por el contrario, generando el par de lo opuesto, la irreprimible determinación de está ahí, junto a los hilos de agua o bien, permanecer junto al Uati, colgado en el aire, pendiente de un pelo, tal cual es otro índice contenido en las tradiciones. Dicho de otra manera, diluida la voluntad del individuo en y por la somatización de las elaboraciones colectivas del mito, tampoco sólo una fe o creencia regional, pues el acto de "desaparecer personas" permite su asociación con las "gentes del agua" o Yacurunas, antropomorfizaciones amazónicas como hipotéticos paradigmas concesores del sentido sustancial del Uati, e índices informantes a su modo, de la supuesta ascendencia amazónica de los hombres de los Andes de nuestra regionalidad. Invariable la constante del buscar personas y poseerlas. Entonces resulta un índice paladino que en algún relato aparezca con un lazo o sogá al hombro, significándose a sí mismo como ser sin pareja, es decir, soltero, pues en quechua la sogá o guasca, escrita como waska o uasca, exactamente quiere decir soltero. Sin saberse a qué contexto cultural se refiere Roger Caillóis, éste anota:

"Nada hay que rebata en la mente del indígena la categoría dual, cuya huella se revela por todas partes. No concibe la unidad; todo lo que es, sólo existe para sus ojos para formar parte de una pareja." (14).

Si ello no se realiza, aparecerá entonces la significación negativa tal como agrega Caillóis:

"El individuo aislado, sacado de la dualidad fundamental, es un ser perdido, un errante (subrayados en el original). No constituye una unidad, sino el despojo aislado de una totalidad viviente". (15).

Muestras regionales de la participación en la necesidad de lo dual se evidencian en las tradiciones de la génesis del Lago de La Cocha, que incluyen pareja para dar razón a la etiología del mito, similar como se ha dicho a lo de Hunzahua y Noncetá; Doña Juana iba buscando pareja cuando se petrificó, lo mismo que El Chispas encanta personas y paisajes por alguna razón de incumplimiento de pareja; desde su mismo nombre La Viuda carece de pareja y por eso la busca y en los gagones igual, son parejas que han constituido otro modo de aparejarse. Abstrayendo lo dual que significa la pareja, ello se aprecia en los relatos de poblaciones encantadas en el vientre de la tierra que ahí viven haciendo lo mismo y sin acabarse nunca, duplicando lo que hacían en la superficie de la tierra. El duplicaje es evidente también como realización en las Procesiones de la Otra Vida y la arqueología lo comprueba, cuando constata, en sus investigaciones de tumbas de los Pastos, el cómo se pretendía asimilar la vida de los difuntos a la de los vivos, los mismos que dejaban alimentos, bebidas, riquezas, cosas de agrado, igual que mujeres como parejas del muerto, copias de gente, como dice Cieza de León, o el mismo ritual en vísperas del Día de Difuntos, cuando se preparan comidas especiales para los muertos que se alimentan de su sustancia. El duplicaje de la vida-muerte abajo de la tierra, exactamente relacionado con los desarrollos agrícolas, se convierte en otro índice explicativo del por qué, en los casos en que la tradición relativa al Uati-Duende, narra cómo los enduendados sufrían el letargo y la pereza y se iban o se situaban junto a las tullpas. No era tanto la búsqueda del calor, puesto que el mal del Duende se estima que se manifiesta como frío, cuanto sí la atracción poderosa de lo de abajo, movimiento simbólico también presente en las cascadas, por cuanto se han comprobado en las investigaciones arqueológicas, el hecho de que las tullpas de las habitaciones de los Pastos en alguna época, se habían hecho arriba, sobre las entradas de las tumbas, cuyo conducto hacia abajo, era huaca hacia la vida de los muertos. Ya en el mundo de abajo rescatado por la arqueología, el duplicaje parece ser una norma de un cierto tiempo de los fabricantes de la cerámica funeraria y de la orfebrería continente de los diseños de los Pastos. Incluso toponimias. Es así como la emergencia suscitada en el año de 1989, por el Galeras, permitió darse cuenta de que Toro Bajo, el nombre del lugar donde se sitúan las dependencias principales de la Universidad de Nariño, un lugar especialmente cenagoso, tenía el antecedente del nominar topológico indígena, en cuando al suspenderse una Urbanización, ella estaba en las faldas del Tayta-Urco, en un sitio que nominado como Toro Alto, no señalaba el nombre ningún animal, sino el dar cuenta de un barro de arriba y de un barro de abajo, porque turu o barro, se había deformado en toro.

Con la substancia simbólica del agua que cae, o bien porque el agua arrastra el mal de la muerte de algún difunto en ella lustrado, el mal de la soltería del Uati se señalaría también en su pequeñez o carencia de desarrollo, ser no completo, ser excluido, ser del afuera. Sus búsquedas siempre evidencian la demanda alrevesada, agresiva, al estilo del llamado "amor pastuso", tirando terrones, frutos mordidos, excrementos en las comidas, tratando de compensar, remediar la carencia de la pareja. Una vez conseguida su posesión, su amor no da vida, seca el líquido vital de la sangre, tal como el Boráro del Amazonas chupa la pulpa de sus víctimas o el Jurijuri el cerebro. Ambos se imaginan también con sus extremidades al revés, tal como al revés era el baile de los Bororó a la muerte de un soltero, como lo registra Levi-Strauss, para prevenir que el difunto regresara a buscar la pareja que no pudo conseguir cuando vivía.

En el contexto simbólico de la disolución se encuentran tanto la caída de las aguas como el secar la vida de la sangre y la voluntad propia de restituirse el individuo a su propia autonomía.

Por eso, sin tratar las curas reconstituyentes de tipo cristiano, las mismas que provocan la emergencia del aspecto burlón del Uati, los rituales de ancestro aborígen convocan lo inverso del revés, frente al agua de muerte las aguas de la vida, recurriéndose a la sangre bovina -que antaño pudo ser de animales huacas, camélidos consagrados al Inca o al Sol- y a la simbólica cobertura de la víctima en sus cueros, como para provocar el renacimiento, el ascenso después de la caída. Y en los casos extremos, por magia contaminante, sería la fuente de la vida de los seres humanos, es decir la placenta, la que lograría el triunfo de los valores de la vida sobre los de la muerte y la sequía, activándose el cordón de lo que trasmittía el alimento o el avío del niño o Huahuajuhul, que era el nombre quechua de la placenta. De los mitos hemos pasado a los ritos.

Y de los rituales necesarios para consagrar las huacas indígenas y todo lo que en ellas habla, viajan otras imágenes y arquetipos para participarnos el universo conceptual de los hombres de estas tierras. Su simbólico estudio está por hacerse.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- ROMOLI, Kathleen. Tribus de la Antigua jurisdicción de Pasto en el Siglo XVI; Ins. Col. de Cultura, Rev. Col de Antropología N° XXI, Bogotá, 1978, pag. 14.
- 2.- FREUD, Sigmund. Psicoanálisis Aplicado, Alianza, Madrid, 1974, p. 71.
- 3.- MARTINEZ, Manuel E. A la Búsqueda de un Mito, Escuela de Post-grado, Univ. de Nariño, Inédito, 1986.
- 4.- RAPPAPORT, Joan. El Camino de las Tres Varas de Mando, conferencia, Escuela de Post-grado, Etno-literatura, Univ. de Nariño, Junio de 1988.
- 5.- N.N. Campesino de Paltapamba, Consacá, Inv. Presencia Mítica en Nariño, U. de N.
- 6.- ROMOLI, K. Op. Cit. P. 14.
- 7.- RESTREPO, Vicente. Los Chibchas antes de la Conquista Española. Bib. Banco Popular, vol. 26, Bogotá 1972, pag. 149.
- 8.- PALMA, Milagros. Los Encantos de la Isla de Ometepe, en Magazín Dominical de El Espectador No. 122, VIII, 28, 1985, p. 16
- 9.- MONTENEGRO PEREZ, Luis. En los Textos de la tierra Madre, Reto, Rev. Cultural de Diario del Sur, 21, V, 1989, Pasto.
- 10.- ESCOBAR, Luis A. La Música Precolombina en Colombia, en Historia de Colombia, Tomo II, Salvat, Bogotá 1988, pags. 226—227
- 11.- CASSIRER, Ernest. Esencia y Efecto del Concepto de Símbolo. F. C. E. México 1975, pag. 45.
- 12.- CAILLOIS, Roger. El Hombre y lo Sagrado, F.C.E. México, 1984, pag. 139.

13.— TORRES FERNANDEZ DE CORDOVA, Glauco. Diccionario Ki-

chua Castellano, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Nucleo del Azuay,
Cuenca 1982.

14.— CAILLOIS, Op. Cit., pag. 94.

15.— Ibid, pag. 956.