

**LA CONCEPCIÓN DEL FUEGO COMO PRINCIPIO FEMENINO EN
LA COSMOGONÍA KAGGABA DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA
MARTA**

HASURY MELL

REPUBLICA DE COLOMBIA

2013

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con Rafael Angarita Cáceres, mi gran consejero y profesor, su profesionalismo y dedicación, hablan por sí mismos. Un reconocimiento especial a Amparo García, Ricardo Bonilla y Jean Pierre Ortega, por brindarme su magnífica compañía en los viajes realizados a la Sierra Nevada de Santa Marta.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
I.....	10
KASAMUNAGUNEN KACGUI: EL MITO DE LA CREACIÓN KAGGABA	
II	32
ALÚNA Y LA MADRE, FUNDAMENTOS DEL MITO KAGGABA DE LA CREACIÓN	
III.....	45
EL USO MATERIAL E INMATERIAL DEL FUEGO EN LA TRIBU KAGGABA	
CONCLUSIONES	56
BIBLIOGRAFÍA.....	59

RESUMEN

TITULO: La Concepción del Fuego como Principio Femenino en la Cosmogonía Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta

AUTOR: Hasury Mell

PALABRAS CLAVES: Fuego, Mito, Kaggaba, Cosmogonía, Madre, Vida, Pensamiento, Filosofía.

CONTENIDO: De la formas de vivir la vida puede decirse efectivamente, que podemos sustraer grandes pensamientos filosóficos. En la cotidianidad de los Kaggaba parece resumirse la estrecha y sempiterna relación de estos hombres con la sabiduría. La relación se examina desde la simbología a que da lugar el mito, pero, también en lo que entienden los indígenas por tal cosa. Por tanto, cuando el foráneo recorre sus misteriosas tierras, da cuenta, de una cultura que expresa una consideración cosmogónica en dependencia con la Madre, la mujer. Y esto es, porque la base de su existencia se expone directamente como la forma sagrada, el embarazo, cuyo valor es comparado con el Fuego porque así como lo hace el corazón; éste mantiene con vida al cuerpo y lo alimenta. Mientras, exista el Fuego, habrá música, bailes, casa; así mismo, nacerán los niños y, el pensamiento de voz a voz se hará más grande. Tal es la herencia filosófica Amerindia, expresa, una erudición que es el vehículo que nos conduce por el camino para entender la otra manera de ver el mundo a partir de la creencia de que el principio es femenino y que no depende de las teorías científicas occidentales, pero, sí que, es algo congénito a la filosofía.

SUMARY

TITLE: The Conception of Fire as Feminine Principle in Kaggaba Cosmogony of the Sierra Nevada de Santa Marta

AUTHOR: Hasury Mell

KEYWORDS: Fire, Myth, Kaggaba, cosmogony, Mother, Life, Thought, Philosophy.

CONTENTS: In the ways of living life effectively applies, we can take away great philosophical thoughts. In the routine of the Kaggaba seems summarized the close and everlasting relationship of these men with wisdom. The relationship is examined from the symbolism that gives rise to the myth, but also in indigenous understand that. Therefore, when the mysterious foreign land runs, accounts, of a culture that expresses a consideration depending cosmogony with Mother, the woman. And this is, because the basis of their existence is directly exposed as how sacred, pregnancy, whose value is compared with the Fire because as does the heart is kept alive the body and feeds. Meanwhile, there is a fire, there will be music, dance, house, likewise, will be born children and the thought of word of mouth will get bigger. Such is the philosophical heritage Amerindian express an erudition that is the vehicle that leads the way to understand the other way of seeing the world from the belief that the feminine principle is not dependent on Western scientific theories, but if that is something congenital to philosophy.

INTRODUCCIÓN

Por el fulgor del fuego

Que ningún ser humano puede mirar sin un asombro antiguo

Jorge Luis Borges, Otro Poema de los Dones

Puede considerarse, efectivamente, que la etnología solo ha podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea –y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos- ha sido *dislocada*, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia.

Jacques Derrida, La Escritura y la Diferencia

Con estas provocativas palabras abre Derrida su examen de los trabajos etnográficos de Lévi-Strauss con los nambikwara, una tribu indígena del Brasil. Pues bien, según Derrida, ese momento de dislocación de la cultura occidental que permitió el estudio y la efracción de formas diferentes de vivir la vida, no puede ser solo objeto de la disciplina a la que se le ha dado el nombre de etnología. En efecto, hay una diversidad de disciplinas interesadas en llevar a cabo ese estudio. Y ello, porque ese momento de descentramiento es, además, filosófico, político, técnico, etc. Por otra parte, algunos contenidos que observa la etnología dentro de su estudio son también parte de otras disciplinas. Así, por ejemplo, la oposición entre la naturaleza y cultura es tematizada por Derrida en el

mismo texto citado como algo congénito a la filosofía, oposición, incluso, más antigua que Platón.

Con la referencia de estos apuntes de Derrida no pretendemos radicalizar la posición, del modo en que lo hace Wallerstein cuando nos invita impensar las ciencias sociales. Según este autor, nuestro ejercicio no puede consistir solamente en repensar. Es necesario, además, impensar las ciencias sociales, ya que muchos de sus supuestos no son sino engañosos y restrictivos, y están muy arraigados en nuestra mente. Uno de esos supuestos tiene que ver con la actual división de las disciplinas de las ciencias sociales. Esta división solo resulta comprensible desde la pretendida y desmedida legitimación política y académica de los centros de enseñanza.¹ Pero, como indicábamos líneas arriba, nuestro objetivo no pretende ir tan lejos, sobre todo porque el postulado epistemológico, por lo menos así lo llama, de Wallerstein requiere una larga discusión que no podemos acometer en este espacio.

Nuestro propósito solo pretende indicar la pertinencia filosófica de la temática. Además, esta investigación utilizó, en su realización, algunos elementos del trabajo etnológico. En primer lugar, estuvimos visitando la Sierra Nevada de Santa Marta² por un periodo de año y medio. Nuestra principal pretensión con las visitas era conocer de primera mano los escenarios en que se desenvuelve el mito de la creación. Allí, realizamos entrevistas y nos valimos de informantes, con el objeto de realizar un profundo estudio del papel del fuego en esa cultura.

Con todo, es necesario apuntar que esta investigación ha estado siempre en guardia para no caer en prejuicios anti-etnológicos. O, por lo menos, contra el más conocido de ellos, la postulación de un ordenamiento teológico e historicista tanto

¹ Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar Las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI Editores, 2003. Pp. 258 ss.

² La SNSM está ubicada al Norte de Colombia tiene una extensión de sesenta y cuatro kilómetros de alto. Cuenta con todos los pisos térmicos. Además, tiene una variedad de especies salvajes tales como: zainos (cerdo de monte), monos aulladores, osos perezosos, serpientes y jaguares entre otros. En sus caminos se encuentran las siguientes curiosidades: treinta y siete ríos, puentes colgantes, terrazas en piedra y tres picos nevados que se pueden observar por vía satelital.

de esa cultura como de la nuestra. Así, siempre hemos estado precavidos a no considerar la cultura kaggaba como la expresión de la inocencia pura, de un pasado idílico perdido para nosotros. Y decimos que este es un prejuicio teológico e historicista, en la medida en que si supones una pureza como punto de partida, vamos a suponer, de igual modo, una linealidad histórica que, por ello mismo, se hace preciso seguir o evitar. Nuestro trabajo, por el contrario, solo pretende mostrar a la cultura kaggaba como una opción de vida, una manera que tienen unos individuos específicos de vivir la vida. Lo anterior no es óbice para que a partir de las consideraciones de los kaggaba se realice una crítica a nuestra cultura.

Esta forma particular de relacionarse con ellos mismos y con el mundo que los rodea se fundamenta completamente en el mito.³ Esta investigación propone realizar un análisis del mito kaggaba de la creación con el objeto de observar el papel que cumple el fuego tanto en el mito como en la cotidianidad de la vida del kaggaba. Desde esta perspectiva, el verso de Jorge Luis Borges que colocábamos de epígrafe a este trabajo se confirma de modo fehaciente. En efecto, no hemos dejado de maravillarnos por el fulgor del fuego, ese elemento que, según los arqueólogos, nos acompaña desde hace quinientos mil años.⁴ Y no hemos dejado de maravillarnos, a tal punto que de todas las temáticas posibles en este mito no dudamos ni un solo instante en hacerla efectiva.

Esta pequeña investigación está dividida en tres capítulos. En el primero de ellos se hace una transcripción del mito de la creación en lengua kaggaba y en español. Además de una intervención entre líneas que deja ver un informe mejorado del mismo. Sea esta la oportunidad para agradecer al Mama Jose Hill por la generosa

³ Es curioso el primer encuentro, porque al ser cuestionados sobre el mito ellos sonríen y preguntan en castellano ¿cómo? “Anda, yo no sé eso a mí no me lo han enseñado”. Ninguna persona mayor (sólo algunos menores que van a la escuela) sabe lo que significa la palabra mito. Por lo tanto, para lograr una comunicación real es conveniente realizar un sinnúmero de aclaraciones al entrevistado. Finalmente, él accede y empieza a narrar los relatos que no tienen límite de tiempo. Uno solo puede durar hasta dos noches seguidas o más.

⁴ Cf. SHUNNAQ, Mohamed. El Fuego: Función Social y Ritual. En: El Fuego. Mitos, Ritos y Realidades. Barcelona: Anthropos, 1997. P. 341.

autorización que nos brindó al permitimos realizar la transcripción del mito en lengua kaggaba. Desde nuestro punto de vista, este capítulo es el más importante de los tres, pues no sólo logra la referida autorización de la autoridad indígena, sino que, además, presenta, para el análisis, y la discusión filosófica, el mito kaggaba de la creación. Al presentar el mito, se pone de presente, también, la forma peculiar que tiene el kaggaba de vivir la vida.

En el segundo capítulo se realiza un análisis de las concepciones de alúna y de Madre en el mito kaggaba de la creación. Este estudio nos permite, por un lado, tematizar de mejor modo a alúna en una variedad semántica en la que prima, como factor común, la distancia en todos los niveles en que pueda ser pensada. Por otra parte, alúna es postulado como el espacio suprasensible anterior a la creación misma. El espacio habitado por la Madre cósmica. En la segunda parte del capítulo se hace un recorrido por las cuatro fases de la vida del kaggaba con el objeto de comprobar la estrecha y sempiterna relación abstracta que mantiene con la Madre durante todo su espacio vital.

En el tercero y último capítulo, proponemos un análisis sobre los usos materiales e inmateriales del fuego. Para efectuar este cometido hemos dividido el capítulo en tres partes. En la primera de ellas expresamos unas consideraciones sobre la sabiduría kaggaba o, en suma, sobre lo que entiende esta tribu por tal cosa y las implicaciones que tiene para la preservación de su cultura. En la segunda parte, se examina la relación entre fuego y pensamiento a partir de la simbología a que da lugar tanto el mito como la vivencia del kaggaba. En la tercera parte, se expone el uso material del fuego en las viviendas junto con su simbología.

Entre otras cosas, se evidenciara a lo largo del texto la inclusión de los pensamientos de los indígenas en forma de citas. Estas intervenciones provienen de algo que se escuchó directamente.

KASAMUNAGUNEN KACGUI □

P1

Eizua Kacgui:

Haba Zallijuelñibunñe,

Tukuchiya, Tukuachiga:

Haba Gaulchováng Naeisdua;

Mulkada, Jangui.

Eizua Kacgui:

Haba, Tukuchiya, Sai

Haba Se-ne-nuláng,

Hate Katakéne-ne-nuláng:

Naskua Búnkua-se

Jale Mulkada: Jangui

Mouchua Kacgui:

Hate Nebi, Mulkada

Naigua Kacgui:

□ Traducción de Hasury Mell

Natue

Maneigua Kacgui:

Haba Sáyagaueye-yumany

Haba Disi-se-yun-taná

Hate Sai-taná- Haba Auine-nuláng;

Jeñe Estotoka Natue:

Zheyinga multaba naurezhi

Kala naurezhi niguato

Gula naurezhi

Zankala naurezhi

Chigua Kacgui:

Haba Enkuáne-ne-nuláng

Eizua Jui Mulkada;

Kashindúkua, Nóana-sé, Námaku

Natue Casa, Zubeji sai-sai-sai

Teyua Kacgui:

Haba Búнкуáne-ne-nuláng

Hate Saichaká

Jeñe Zheyinga Multaba Naurezhi:

Gula Naurezhi Niguato, Casa Naurezhi, Zankala Naurezhi.

Kasamunaguen Hate Kacgui;

Eizua Mouchua:

Búnkua-sé Tazhiguese

Búnkua-sé Abazh.

Mouchua Kacgui:

Eizua Tazhiguese

Eizua Abazh; Eitagua Búnkua-sé.

Kugua Kacgui:

Haba Ahún-yiká

Zheiyinga Multaba Naurezhi; Janabala Naurezhi

Auigua Kacgui:

Haba Ken-yáje

Hate Ahuínakatana

Kasamunaguen, Hate Kacgui.

Kasamunagunen:

Seihukúkui, Seyankua, Sintána,

Kimáku, Kuncha-vitauéya, Alkíndue,

Jantána, Duesángui.

Jeñe Eizua Hate Kacgui.

Kacgui: Haba Tukuchiya.

Eitagua Kacgui:

Eitagua Búnkua-sé Abuchi

Hate Kalyi Kajala

Nujue: Alnáua.

P2

Haba Golzhiaku Sintána

Zaja Eitagua Kasamunaguen

Sintána Jui Nyídulúma

Eitagua Naskua

Hate Kacgui

Haba Guaza, Gama, Zugui

Naskua Suzhi, Yakua Jiyiji, Zugui.

Haba Zugui miguezhihui

Sintána chukero Zugui

Haba Kazhuma, Kaggaba

Haba Eitagua Sijismunchi

Eitagua Kacgui

Kasamunaguen: Haba Kacgui Abuchi, Haba Kacgui Azhsuchi

Haba Kacgui Kazhkuama, Haba Kacgui Tazhiguese, Haba Kacgui Ui

Haba Kacgui Youzhi, Haba Kacgui Pulyi, Haba Kacgui Neldakalde

Haba Kacgui Abazh.

Hate Kacgui Zubeji

Hate Kacgui Estotoka

Seyankua Gama Sintána

Sintána Nakajoye Segua

Seyankua Jangui Naikuinauai

Haba Jeñe Manakajoyi Nibakum.

1.1.1 EL MITO DE LA CREACIÓN KAGGABA

En lo que se sigue se realizará una reproducción del mito de la creación tal y como la presenta el etnólogo austriaco Gerardo Reichel Dolmatoff en el texto titulado: “Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Tomo II. Páginas 17-22. Además, al texto se le introducirán algunas modificaciones a partir de los conceptos señalados en negrita en las que se realizan una serie de comentarios y críticas a partir del trabajo de campo realizado por la autora con los Kaggaba en la Sierra Nevada de Santa Marta durante los años 2011 a 2013.

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la Madre. Ella era agua y por todas partes y ella era río, laguna, quebrada y mar y así ella estaba en todas partes. Así primero sólo estaba la Madre. Se llamaba Gaulchováng.

La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna. Ella era **espíritu** de lo que iba a venir y ella era **pensamiento** y memoria. Así la Madre existió solo en alúna, en el mundo más abajo, en la última profundidad sola

En primer lugar, nace el pensamiento como una mujer que representa el principio de la tierra y hace que “Todo sea posible”. Dicen los indígenas: “Al principio todos éramos pensamiento y después aparecimos como una sombra; y después en cerámica. Así, todo era Mulkada. El indígena que guarda su tradición sabe que el poder está en la palabra, él dice: “Nez Janguí Hanchigutzi” (Yo siempre estoy Pensando Bonito).

Dada las circunstancias, entendemos que pensar bonito siguiendo lo anterior significa que los Hombres de la selva son conscientes de que la Naturaleza no les pertenece. Al contrario ellos creen que están en la obligación de pedir permiso a la Madre de los animales, de los árboles, de la yuca, del ñame, del guandul, para

que todo se mantenga en equilibrio, pues todo lo que hay en la naturaleza goza de vida y, por tanto, cada vez que se interviene en ella se está realizando un sacrificio.

Sin embargo, tanto en la vivencia como en el ejercicio de la reflexión sólo aquel que reconoce que todo a su alrededor está vivo, que es un gran cuerpo tiene el don de, primero pensar, segundo recibir y tercero pagar lo que toma de la tierra.

La cita del segundo párrafo nos deja ver que el profesor Dolmatoff recurre a la palabra “espíritu” para hacer referencia a la acción del pensamiento. No obstante, guiándonos por las entrevistas hechas al mama Jose Hill o mama “Cantera” (Corregimiento de Palomino- Asentamiento: Kasakumake) queda claro que, esta palabra no se utiliza en su lengua y como dato curioso que, los Arzarios otra tribu de la Sierra si tiene una traducción para el término espíritu. Dice el mama que ellos lo llaman: “Anagüe”. También aclara que, “espíritu- aire” es una palabra utilizada por el blanco⁵ y, por tanto, los kaggaba preservan el término “Jangui-Mulkada” que significa brisa, pensamiento.

De la mano de esta pequeña aclaración, continuaremos con el relato de la creación, ya que su lectura nos llevará a sostener las concepciones que se manejan tanto del mito como de la vivencia del mismo en la actualidad.

Entonces cuando existió así la Madre, se formaron arriba las tierras, los mundos, hasta arriba donde está hoy nuestro mundo. Eran nueve mundos y se formaron así: primero estaba la Madre y el agua y la noche. No había amanecido aún. La Madre se llamaba entonces *Se-ne-nuláng*; también existía un Padre que se llamaba *Katakéne-ne-nuláng*. Ellos tenían un hijo que **llamaban** *Búnkua-se*. Pero ellos no eran gente, ni nada, ni cosa alguna. Ellos eran alúna. Eran espíritu y pensamiento. Eso fue el primer mundo, el primer puesto y el primer estante.

⁵ Este epíteto es utilizado por el mama para referirse al hombre occidental

Para los kaggaba cuando se formó la tierra había un hombre y una mujer y había más indígenas. Ellos tenían un hijo que se llamaba Bunkey. Entonces se formaron en los arboles los hombres y las mujeres y, también en tierra y algunos en animales.

Al realizar los trabajos de campo, una de las cosas que más nos impresionó fue que en la actualidad los indígenas dentro de su conjunto familiar preservan como herencia de generación en generación los nombres mitológicos. Tan marcada aparece esta tradición que, estando en el Instituto técnico agroindustrial del corregimiento de Minca-Santa Marta encontramos a tres jóvenes indios cuyos nombres coinciden con los personajes de varios mitos: Dugunavin, Bunkey y Yuikamey. Ellos afirman, que: “Nuestros nombres pertenecieron a los Antiguos quienes se han convertido en montañas y cerros de la Sierra a donde nosotros vamos hacer pagamento.

Con la referencia a estos apuntes pretendemos contar la posición de la niñez indígena en cuanto nos invita a caminar por la madre tierra que, según su criterio es un derecho de todos, y está arraigado a la necesidad de sentirnos vivos de movernos.

En el siguiente fragmento se realiza un análisis de la concepción de movimiento para los kaggaba en la que prima, como factor común, la relación de la tierra como un gran cuerpo.

Entonces se formó otro mundo más arriba; el segundo mundo. Entonces existía un Padre que era un **tigre**⁶. Pero no era tigre como animal, sino tigre en alúna.

⁶ Nebi: tigre o Jaguar. Este animal cobra gran importancia para la cultura amerindia, pues, es el símbolo que convoca a las fuerzas ocultas de la Naturaleza. Su nombre es fuente de inspiración de los mantras, la fertilidad y de las conversaciones nocturnas. Vea más en: Gómez, Cardona Fabio. “*El jaguar en la literatura Kogi*” (Análisis del complejo simbólico asociado con el Jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura Kogi). Colección Trabajos de Grado meritorios Maestría

Entonces se formó otro mundo más arriba, el tercer mundo. Ya empezó a haber gente. Pero no tenían huesos, ni fuerza. Eran como gusanos y lombrices. Nacieron de la Madre. Entonces se formó el cuarto mundo. Su Madre se llamaba *Sáyagaueye-yumany* y había otra Madre que se llamaba *Disi-se-yun-taná* y había un Padre que se llamaba *Sai-taná*. Este Padre fue el primero que sabía ya cómo iba a ser la gente de nuestro mundo y fue el primero que sabía que iban a tener cuerpo, piernas, brazos y cabezas. Con él estaba la Madre *Auine-nuláng*.

Entonces se formó otro mundo y en este mundo estaba la Madre *Enkuáne-ne-nuláng*. Entonces no había casas todavía pero ahora se formó la primera casa, no con palos y bejucos y paja, sino en alúna, en el espíritu, no más. Entonces ya existía *Kashindúkua*, *Nóana-sé* y *Námaku*. Entonces ya había gente pero aún les faltaba las orejas, los ojos y las narices. Sólo tenían pies. Entonces la Madre mandó que hablaran. Fue la primera vez que gente habló, pero como no tenía lenguaje todavía, iban y decían: *sai-sai-sai* (“noche-noche-noche”). Ya había cinco mundos.

Entonces se formó el sexto mundo, el sexto puesto. Su Madre era *Búнкуáne-ne-nuláng* su Padre era *Saichaká*. Ellos ya iban formando un cuerpo con brazos, pies y cabeza. Entonces empezaron a nacer los Dueños del Mundo. Eran primero dos: el *Búnkua-sé* Azul y el *Búnkua-sé* Negro. Se dividió el mundo en dos partes, en dos lados: el Azul y el Negro, y en cada uno había nueve *Búnkua-sé*. Los del lado Izquierdo eran todos azules y los del Lado Derecho eran todos negros.

Entonces se formó el séptimo mundo y su Madre era *Ahún-yiká*. Entonces el cuerpo aun no tenía sangre pero ahora empezó a formarse sangre. Nacieron más gusanos, sin huesos y sin fuerza. Ya vivió todo lo que iba a vivir luego en nuestro mundo.

en Literatura Colombiana y Latinoamericana. Escuela de Estudios Literarios Universidad del Valle Colombia. Cali: 2010. Capítulo III. P. 69-101.

Entonces se formó el octavo mundo y su Madre se llamaba *Ken-yáje*. Su Padre era *Ahuínakatana*. Entonces nacieron los Padres y Dueños del Mundo. Eran treinta y seis Padres y Dueños del Mundo; eran cuatro veces nueve Padres y Dueños del Mundo. Así nacieron: Seihukúkui, **Seyankua**, Sintána, Kimáku, Kuncha-vitauéya, Alkíndue, Jantána y Duesángui. Ellos fueron los primeros nueve Padres del Mundo. Pero cuando se formó este mundo lo que iba a venir luego, no estaba aún completo. Pero ya casi. Entonces había aún agua en todas partes. Aún no había amanecido.

Volvamos, pues, a la formulación que de modo tan provocativo postulábamos líneas más arriba: la tierra como un gran cuerpo. Esta precisión nos permite una mejor comprensión de las referencias sobre el nacimiento de los dioses y, por tanto, de la estrecha y perenne relación entre Padre y Madre. En efecto, esta cercanía contempla la carga curativa que existe entre pensamiento y cuerpo, y que juega desde el principio un papel importante en la conexión con la energía del acto sexual y la palabra. Así, por ejemplo, Serankua en la mitología cumple su acción divina de tres modos: 1) padre de la tierra 2) médico de los enfermos. En este punto el mama es el encargado de pasar las manos sobre el paciente y decir: “Vamos a pedir la forma a Serankua, a cambiar nuestro corazón y después a cambiar de nuevo todo”. Para efectuar este cometido, luego dice: Serankua, perdónalo... cambia sus ojos, su boca, su cuerpo, su sangre, su pensamiento. etc. 3) Serankua como la autoridad que “sostiene” el mundo para que no ocurran desastres naturales. Esto último, entraña, de modo específico en lo que el mama Hill define como: “Serankua tiene la tierra, esta no tumbando, si Serankua la suelta, hay un desastre, por eso Serankua nos cura, nos disculpa, para que todo sea nuevo en ella”. Con todo, se ve que la función de Serankua puede ser asimilada a la de Atlas en la mitología griega, salvo que en la mitología Kaggaba no se evidencia condena alguna.

A partir, de la referencia a esa relación especial de los kaggaba con los dioses, hacemos una indicación directa a la concepción de la madre y su simbología en el espacio material, la casa y el trabajo de mano de obra.

Entonces se formó el noveno mundo. Había entonces nueve Búnkua-sé Blancos. Entonces los Padres del Mundo encontraron un árbol grande y en el cielo sobre el mar, hicieron una casa grande. La hicieron de madera y de paja y de bejuco, bien hecha, grande y fuerte, como una **cansamaria** grande (Anexo 1). A esta casa **la** llamaban Alnúa (Alúna). Pero no había tierra aún. Aún no había amanecido.

En lo que toca a esta relación de la casa y el trabajo diremos, en suma, que en la construcción de la cansamaria, el lugar en donde los hombres se reúnen a adorar a la Madre, el indígena no hace otra cosa que representar el cosmos. Pues esto fue lo que nos dejó ver nuestra visita: la casa tiene dos puertas que semejan la boca y el ano, el interior es un cuerpo; los asistentes son los órganos, el fuego el corazón y su forma circular el vientre. También en su interior se pueden observar nueve anillos que sostienen el techo, dos bancos de madera, dos hamacas, dos palos de siete metros cada uno en la entrada.

Pero el otro aspecto, atinente a su arquitectura y que es muy especial, son los amarres utilizados para sostener los palos de la casa. Estos utensilios son hechos con la corteza de los árboles de la Sierra, pues, el árbol según los indígenas es el pelo del cuerpo de ahí que signifique protección.

Ahora bien, es de apuntar que las cansamarias son hechas por y para los varones, y que la mujer tiene sitios propios para el encuentro con las otras mujeres, tales como, la cocina y una casa en donde duermen. Esto se hace con el fin de establecer las funciones que deben cumplir los sexos. No obstante, tanto la casa femenina como la masculina comparten la misma estructura circular, excepto, las dos entradas que mencionábamos líneas arriba.

1.1.2

“Así fue todo eso. Así fue como nació Sintana y Sintána nació así la Madre se arrancó un pelo de debajo de su cuerpo y lo untó con la sangre de su mes. Así formó al primer hombre. Soplando le dio vida. Cuatro veces formó al hombre. Pero el primer hombre estaba sin huesos, el segundo sin cuerpo, el tercero sin fuerza. Pero el cuarto hombre era un hombre como son hoy los hombres”.

Así fue todo eso. Así nació. Primero nació el dedo grande de su pie, luego su pantorrilla, luego su rodilla, luego su muslo, luego el tronco, los brazos y por fin la cabeza. Pero no tenía lengua aún y no podía hablar. Entonces la Madre le formó la lengua. Así nació el primer hombre. La Madre lo **bautizó** y lo llamo Sintána.

En medio del mar había una casa pequeña. Se llamaba *Nyídulúma* “Espuma de agua”. En esta casa nació Sintána. Sintána nació en el mar. Nació en la Casa de Espuma, en la obscuridad, en el agua. Tenía miedo de **nacer**. No había tierra aún, ni gente, ni animales, ni plantas, ni comida. No había sol ni luna. Todo estaba oscuro.

En el comentario anterior hacíamos alusión a la importancia que tiene la casa específicamente en la simbología kaggaba. Pues, dentro de la casa la función del mito es fundamental para entender los temas relacionados con los rituales y la relación sempiterna entre su representante el mama quien es el colaborador religioso de la comunidad y la madre.

De lo preliminar, puede decirse que la casa tiene una base sagrada en la que por medio de trabajos tradicionales y de rezos nocturnos el pensamiento, la energía y la totalidad se vuelven rito. Así, por ejemplo, el mama Jose Hill durante una

entrevista nos explicó que el bautizo se hace de la siguiente forma: en un primer momento los padres del bebé van a la casa del mama para que este inicie los trabajos de purificación. La primera sección se hace en cuatro días, la segunda sección dura seis días, luego siete; y los últimos son nueve días. Al finalizar los trabajos, el mama se lleva al pequeño muy temprano (antes de que salga el sol) al río para echarle agua en el cuerpo (lo baña) y con esto se consuma el bautizo. Finalmente, la persona encargada de seguir bañando al infante hasta que él sea capaz de hacerlo por sus propios medios es la hermanita mayor quien todas las mañanas lo mete en una mochila, se la cuelga en la cabeza y repite el rito en el río.

Dada esta comprobación de la vivencia del rito en los kaggaba, diremos, que en el mundo fuera del vientre materno existe un ciclo que repite de modo permanente la cercanía con el más allá. Y ello porque estas etapas corresponden a los actos preparatorios para ubicarse definitivamente en un nuevo nacimiento. En el siguiente fragmento volvemos al acto de nacer y su importancia:

Cuando Sintána nació la Madre no tenía marido. Su marido era un bastón de madera y con éste ella se hacía la cosa. Un día la Madre resulto gorda (**embarazada**) y nueve meses después pario nueve hijos. Así nacieron los Padres y Dueños del Mundo, de la Madre. Así nacieron Sintána, Seihukúkui, Seyánkua, Kímaku, Kunchavitauéya, Aldauhuíku, Jantána y Duesángui.

Como se ha venido insistiendo la visión cosmogónica se define por la simbología de la madre. Por ello, el indígena indica: “kasamunagunen jeisuama” (Todos nacimos en el círculo) la forma sagrada que también es “Zaja Eitagua” (luna llena), es decir, “todo circular; como la casa, la semilla, la mochila y la energía de la mujer”.

Sin embargo, el mito dicta, que mujer y hombre deben caracterizarse por tener objetos que los diferencien el uno del otro. Para lograr explicar mejor esta razón es necesario que analicemos la próxima cita:

La Madre parecía entonces como un hombre. Tenía barba y bigote y llevaba **mochilas** y **poporo**, como los hombres. Ella ordenó a sus hijos a hacer oficios de mujer como traer agua, cocinar, y lavar ropa. Eso no estaba bien. Así los hijos no la respetaban. Se burlaban de ella. Pero un día, la Madre **entregó** su poporo sus mochilas a sus hijos y también bigote y barba. Se puso a traer agua ella misma, a cocinar y a lavar ropa. Así estaba bien. Así sus hijos la respetaban.

Esta separación de oficios, sigue vigente gracias a que la mujer asegura que se encuentra en armonía con sus costumbres. Así, por ejemplo, “Mariela Hill” (Corregimiento de Palomino- Kasakumake), mientras teje una mochila blanca con rayas negras discierne sobre su quehacer. Ella hace una analogía y nos explica del siguiente modo la relación que tiene su trabajo con la sabiduría: “el motivo que los trae a ustedes a aprender las cosas que nosotros hacemos es su estudio; vienen contentos, pero saben que aquí hay garrapatas y hace calor; ese es su oficio, soportar estas condiciones. Vean que se parece a la energía de tejer, porqué, en cada puntada se ven los pensamientos que tenemos las Mujeres. Luego, lo veo yo cuando termino la mochila y, se la doy a mi marido para que él la lleve en su pecho muy cerca al corazón”.

En este terreno al que hemos llegado tal es la importancia de la mujer que su cuerpo representa la insignia que equivale a la vida, a la fertilidad. El símbolo es el poporo que en cada una de las acciones del hombre está siempre presente. Para entender dicha relación primero veamos que es el poporo. El poporo es una calabaza que simboliza la unión entre la mujer y el hombre (como si estuvieran teniendo relaciones). La parte superior representa el pene y tiene un orificio que simboliza un ombligo por donde es metido el chukero (un palito). La parte inferior

es el útero (Zumeiña). Al poporo se pone cal (el semen) cuyo proceso se hace al quemar nueve caracuchas de mar. También hoja de coca (mujer-Jayu) que es masticada o mambeada y por último ambil (hombre) o tabaco, el cual, es chupado.

Entre otras cosas, además de ser un símbolo sexual el poporo es la manifestación del pensamiento masculino. En efecto, si un hombre llega a desobedecer las leyes de la tribu o a faltar a su compromiso marital, de inmediato el poporo sufre fisuras en su parte superior (en el pene). Lo que deja al descubierto que sus pensamientos son turbios y, por otro lado, el poporo en la mano significa el compromiso con ella, estar casado. Empero, antes de tener compañera el hombre recibe el poporo, porqué, este objeto es la vía metafísica por medio de la cual hace pagamento⁷. Este es un canal que funciona con los pensamientos, así: el hombre va caminando, y va pidiendo, y va diciendo mentalmente: “Haba, dame comida, dame una familia, dame una casa en donde yo pueda vivir con mi mujer”.

Con la entrega del poporo se marca el inicio de la vida reproductiva del hombre, la entrega está dada en forma de ceremonia, se toca la gaita (instrumento musical aerófono de la Costa Caribe *colombiana* de ancestro indígena) y, se canta todo el día hasta la noche. Y en la oscuridad el hombre recibe el poporo de ahí que sea él quien tiene el poder de velar en la cansamaria. La entrega la hace el mama diciendo: “Zhigui mizhigui” (toma el poder de la madre natural). Y el que lo recibe dice: “Zugui miguezihigui” (lo he recibido).

Gracias al poporo, la palabra del hombre se vuelve mantra que atrae a la mujer, el poder de la voz la llama desde lejos y permite que ella sepa que la está pensando aun cuando no la vea.

Entonces aún no había mujeres. Los hijos de la Madre no tenían mujeres y cada uno estaba **casado** con una cosa: el uno con la olla, el otro con el

⁷ Ver más sobre este concepto en: Capítulo III. 3.1. P. 48. Del presente texto.

telar, el otro con la piedra de moler. Ellos no sabían que era mujer. Molían tierra y pensaban que era mujer.

Para el kaggaba todo hombre debe de tener una mujer a su lado, pues, es ella quien encarna la protección materna el “Manasegua”, es decir, el casamiento. Este ritual es oficiado por el mama, se organiza en ocho días. Sin embargo, sólo después de que el hombre haya terminado los trabajos designados por el Hate (Padre de la mujer). Estos trabajos incluyen labores de campo (el padre dispone cuatro hectáreas de tierra, y las llena de madera para que el pretendiente la corte durante un tiempo establecido) y largas noches en vela durante un año lunar (10 meses). Cuando el pretendiente ha terminado los oficios, luego, debe permanecer en estado de meditación durante cuatro días, en donde, solo se levanta para tomar agua cuando el sol este puesto en el cenit.

Hasta aquí, vemos que entre los trabajos tradicionales que realizan los hombres para que el pensamiento se purifique, una de las cosas que más llama la atención es la disposición del tiempo que consagran para conseguir una mujer. Además de lo apuntado, podríamos decir, que ellos son poetas arrastrados por sus musas.

Entonces después de nueve meses. La Madre pario otra vez. Así fue todo eso. Sintána cogió el palito del poporo y puso en el ombligo de la Madre un pelo, una uña de ella y una piedra chiquita, llamada *kággaba-kuítsi* y empujando con el palito del poporo lo hizo entrar en el cuerpo de la Madre. Así la Madre estuvo en cinta. La Madre pario nueve hijas, las nueve tierras. Así nacieron Nabobá, Séi-nake, Hul-dáke y Kalbexa. Así la Madre tuvo nueve hijas, las nueve tierras. Así nació la Tierra Blanca, la Tierra Roja, la Tierra Amarilla, la Tierra Azul, la Tierra Arenosa, la Tierra Quemada, la Tierra como ceniza, la Tierra Rocosa y la Tierra Negra.

Cuando nacieron los Padres del mundo ellos empezaron a secar la tierra. Empujaron el mar más allá e hicieron zanjas para secar el piso y canoas

para navegar por el agua. La Madre bebió la mitad del mar. Montañas se formaban de la tierra y el agua se retiró.

Cuando los Padres del Mundo hicieron la casa en el cielo, se reunieron y **bailaron y cantaron** y decidieron hacer la tierra. Sintána dijo a la Madre: “Madre, dame mujer; dame una de tus hijas como mujer”. Entonces la Madre le dio la Tierra Blanca, su primera hija. Pero la Tierra Blanca era como ceniza y no servía. Entonces Sintána pidió otra vez y la Madre le dio la Tierra Quemada. Pero está tampoco servía y era seca y dura. Entonces Sintána pidió otra vez y la Madre le dio la Tierra Azul. Pero esta tierra era como almidón y tampoco servía. Sintána pidió otra vez y la Madre le dio la Tierra Arenosa, pero ella era como la orilla del mar y no servía tampoco. Entonces Sintána pidió de nuevo otra tierra y la Madre le dio la Tierra Amarilla. Pero esta tierra era como barro para hacer ollas y tampoco servía. Sintána dijo: “Madre, dame buenas tierras, dame una de tus hijas”. Pero la Madre dijo: “No tengo más hijas”. Pero no era verdad. Detrás de siete puertas, en el último cuarto de siete cuartos, estaba la Tierra Negra encerrada (nació de siete meses). Era la mejor, la más bonita, era buena tierra de siembra. Seyánkua se puso a bailar para que le dieran otra tierra nueva; Sintána pidió otra tierra nueva; todos pidieron otra tierra nueva. Pero la Madre dijo: “No tengo más hijas”.

Ahora bien, en lo que corresponde a la danza y el canto, indicaremos, que no son manifestaciones religiosas enseñadas de hombre a hombre, sino que son una inspiración del pensamiento. Así, por ejemplo, en los cantos y mantras que son los llamados ancestrales a los animales, tales como el Jaguar y el pájaro. Se postula, la energía del apareamiento. Estos sonidos se repiten varias veces mientras se toca el tambor; se baila haciendo un círculo con los pies. Así, primero, dos pasos hacia la derecha y después dos a la izquierda para cerrar el círculo. Tal es la importancia de este acontecimiento que se relaciona con el poder de la adivinación.

Entonces los nueve Padres del Mundo se pusieron a **adivinar** y vieron que la Madre tenía todavía la Tierra Negra encerrada detrás de siete puertas. También adivinaron que Sintána podía sacarla. Entonces los Padres se pararon en las cuatro esquinas del mundo, en su casa en el cielo, y Sintána se paró en la mitad y empezó a bailar. Los Kurcha tocaron trompeta. Entonces Sintána empezó a cantar: “*inda-u-o*, ahora voy a tener aquí mi cansamaria”. Así cantó. Cuando cantó así la Tierra Negra se levantó cuando oyó el canto. Sintána cantó para llamarla: “*Ahía-hé-hé-hé*”. Cuando Sintána cantó así, la Tierra Negra salió. Sintána la cogió, se fueron.

El termino adivinar al que se refieren los indígenas no se relaciona con hacer brujería eso es algo que ellos ni se imaginan que existe. Este es en cambio, un trabajo del que depende la armonía con la Naturaleza, con él se garantiza la estabilidad de las tierras y la vida del Hombre dentro de ellas.

En otro aspecto, tiene que ver con predecir a buena hora una solución para que se conserven en orden los pensamientos y, que cada cosa siga ocupando el lugar que le pertenece en la tierra: las piedras, los minerales, los ríos, las quebradas, los animales. En suma, la acción de adivinar en primer lugar, es propia de los mamas, pero también de los demás nativos que poseen una manera más sencilla de hacerlo. Así, por ejemplo, ellos dicen que cuando viene una visita el fogón empieza a hervir con más fuerza. Esto les da una intuición, saben qué buscan las personas que vienen caminando. Por tanto, si la visita es agradable dicen: “Las brasas están alegres”, pero, si no lo es, entonces desaparecen del pueblo para que cuando lleguen los visitantes no encuentren a nadie con quien hablar. Es así, porqué escondiéndose se protegen.

Una de las cosas más importantes para el indígena es la seguridad, el equilibrio, por eso, dentro de su cultura existen comisarios y cabos, los cuales, se encargan de velar por el orden en la aldea.

Cuando la Madre se dio cuenta de que se fue la Tierra Negra, se fue a quejarse donde Jalyintána. Jalyintána mandó su **Cabo** para perseguir a los dos. El Cabo era el lagarto. Subió a una loma y se puso las manos en las caderas y cantó: “*heye-hé-hé-he*”. Pero Sintána y la Tierra Negra ya están lejos.

Dentro del contexto de autoridad, el cabo, es el encargado de aprobar las visitas de civilizados al asentamiento indígena. Su función consta en hacer cumplir las normas, en hacer efectivas las denuncias. Cuando está ausente, su hijo varón toma su lugar (para la comunidad esto tiene que ser así, pero para nosotros siempre será una sorpresa). Si bien, nuestro concepto de autoridad define que las órdenes provienen siempre de alguien que sea adulto. Lo quiero explicar acudiendo a una experiencia vivida en la visita a Kasakumake. Llegando al pueblo con tres investigadores, nos encontramos a un niño aparentemente de nueve años, su mirada era penetrante y, nos dijo: ¿Quién los invito? ¿Por qué están aquí? Seguido dijo: “Yo soy el hijo de la autoridad”. Finalmente, luego de responder a sus preguntas y de preparar algo de comer nos contó que existen otros cabos que no son como los humanos, sino que están hechos en piedra y se encuentran en los ríos y en el camino como símbolo de que el lugar está protegido. Además dijo que su forma consta de dos partes, una parte superior que es triangular y otra inferior con una base cuadrada.

Entre tanto, cuando le preguntamos qué significaba para él el cabo de piedra el niño nos dijo que: “el cabo de piedra nos avisa si hay peligro en el camino, él cambia los pensamientos de quienes vienen a la Sierra a llevarse las cosas que le pertenecen a nuestra cultura”.

Lo anterior halla su explicación en el hecho de que, los indígenas tienen como principio dejar en su lugar las cosas que se encuentran en la tierra para que la madre no se enfurezca y siga siendo comprensiva con sus hijos. Por tanto, el kaggaba no toma nada sin permiso, primero lo pide con su poporo.

Así Sintána se fue con Sei-nake, la hija más joven de la Madre. En todas partes donde pisaba ella, se formaba tierra negra. Pero la misma Madre denunció a su hijo pero también tenía lastima de él. Así la Madre dio a Sintána un mapa de la tierra para que no se perdiera. Cada vez cuando venía el cabo de Jalyintána por un camino, Sintána iba por otro camino. Así la Madre pero al mismo tiempo lo defendió. Se fue donde Búnkua-se y dijo: “¿Qué hago para que no cojan a mi hijo?” Entonces Búnkua-se dio a Sintána un mapa más grande para que no se perdiera. Pero el Cabo de Jalyintána iba buscando en todas partes y por fin casi cogió a Sintána. Entonces Seyankua fue corriendo y metió a Sintána en su poporo y se lo puso en su mochila. Entonces vino el Cabo y dijo: “Tú has visto a Sintána”; “No lo vi”, dijo Seiyankua. “¿No lo tiene allí en tu mochila?”, pregunto el Cabo. “No, no lo tengo”, contesto Seyánkua. Entonces dijo el Cabo: “Tal vez lo tienes dentro de tu poporo”. “No, allá tengo **cal**, nada más”, dijo Seyánkua. Entonces Jalyintána se puso a adivinar y adivinó que Seyánkua lo tenía en su poporo. Búnkua-sé supo de eso y fue a avisar a Seyánkua y dijo: “Sácalo de tu poporo y ponlo en la mitad de tu pecho, en tu **corazón**” Así hizo Seyánkua y así salvaron de nuevo a Sintána.

En lo que toca a lo que se le pide a la madre, diremos, que la cal del poporo es la semilla que fecunda la ilusión de obtener algo, tal como, una casa, una mujer, un cultivo. Este deseo, se cumple en “Naikuinauai” (corazón) que es un referente a la conexión de la madre con los hijos. Una unión que es fuego y fogón que prepara la comida y, es luz, que refleja la sabiduría en la cansamaria.

Dada esta explicación dicen los indígenas que: “el otro sea un animal, una planta, un civilizado, la esposa, el esposo, el hijo, la hija, en general la Naka (familia) son hermanos suyos por qué su corazón es uno sólo”. Así, por ejemplo, reza en su idioma que: “Nez naikuinauai segua janagueliji” (El mío de corazón, mío de seguridad, mío abusando)

En este orden de ideas, la primera fase de protección inicia de hermano a hermano, luego de hombre a animal y por último de hombre a la tierra. Veamos por qué:

Entonces Kulcha-vitaúeya se fue también y dijo que iba a buscar a Sintána. Así todos los Padres trabajaron para salvar a Sintána y a la Tierra Negra. Fue una lucha muy grande. Otra vez los Padres encontraron al Cabo Jalyintána y éste pregunto por Sintána “Por allá lo vimos”, dijeron los Padres. El Cabo se fue pero no encontró nada. Entonces también Kashindú-kua, Noána-sé y Gaul-jabéin dijeron que iban a buscar a Sintána. En estos tiempos la tierra no estaba dura aún y era como barro y se movía donde uno pisaba. Ellos hicieron todo esto para endurecer la tierra.

Ya iban muchos buscando a Sintána y Sei-nake. Seihukúkui iba adelante y cantó pero no tenía lenguaje aún, cantó en otra lengua. Seyánkua iba atrás y en medio iba Sintána. Kuncha-vitauéya ya iba solo, tocando corneta. Así iban hasta que llegaron al Fin del Mundo. Kuncha- vitaúeya hizo una canoa y todos se embarcaron. Entonces vino el Cabo de Jalyintána y preguntó: “¿Es éste Sintána? Pero los otros dijeron: No, éste no es”. Por fin salieron y entonces la canoa se volvió el Padre de las Enfermedades. Por eso cuando uno está enfermo, uno se siente como mareado en canoa. Entonces, cuando los Padres salieron de nuevo a la tierra, dijeron: “¿Cómo vamos a llamar este lugar”? y lo llamaron Sangaradó. Y todos dijeron: “Eso será el Padre de las Enfermedades”. Entonces se fueron de nuevo. Kuncha-vitaúeya cogió su corneta azul y se fue tocando. Por fin los Padres del Mundo llegaron con Sintána a donde estaba la Madre. La saludaron. “¿A dónde está mi hijo”? preguntaba la Madre. “Aquí está”, dijeron. Sintána dijo: “Madre, tuve mucho miedo. Casi que me cogieron y casi que me perdí”. Entonces dijo la Madre: “No te afanes, mi hijo. Siempre te voy a salvar. Nunca tengas miedo”. Los demás estaban parados con los brazos cruzados

y oyeron todo. Entonces Sintána empezó a **llorar**. Fue la primera vez que la gente lloró.

Dadas las anteriores aclaraciones, encontramos, en último lugar una manifestación muy importante sobre las emociones de los kaggaba. Si, en efecto, son hombres movidos por la sensibilidad del amor materno. Un breve examen de su conducta durante la visita a la Sierra nos dejó claro que existen entre ellos manifestaciones de cariño que conmueven al observador. Por ejemplo, en lo referente al llanto, supimos, que tiene dos significados: por un lado masculino, pues, refleja la agitación de un hombre cuando recuerda el amor que siente hacia una mujer. Pero, por el otro universal en la medida en expresa el miedo que sienten los seres humanos al nacer, pues, todos lloramos al hacerlo.

De esto último, sabemos por las narraciones de los indígenas que al nacer sentimos miedo porque salimos del vientre de la Madre, de la forma Sagrada. Pero, que por otro lado, cuando morimos volvemos a estar dichosos a llorar otra vez de felicidad por qué retornamos al origen, a lo femenino.

Para terminar, con la cita final del mito se responden las posibles preguntas que pudieran quedar en torno de la relación de la madre con el hijo. Y eso es porque este fragmento deja claro que la madre les entregó la tierra a sus hijos para que ellos gozaran de sus riquezas:

Si preguntan en donde fue todo eso, dícales que fue debajo de este cielo.
Si preguntan por qué cantaron, dícales que fue para que nuestros hermanos tuvieran buenas tierras. Si preguntan cómo fue todo eso, dícales que fue para que todos seamos hermanos y para que cada uno haga lo que le dé la gana.

II

ALÚNA Y LA MADRE, FUNDAMENTOS DEL MITO KAGGABA DE LA CREACIÓN

2 El mito

Como se ha señalado desde la introducción, nuestra principal pretensión consiste en mostrar el fundamental papel que cumple el fuego tanto en el mito como en las acciones y vida de los kaggaba, en la medida en que ellas se desprenden y se sustentan en su tradición oral. Para la consecución de este objetivo se hace necesario que observemos atentamente lo que ocurre en la narración mítica. Así, al comenzar a leer el mito Kaggaba de la creación nos encontramos con la siguiente formulación:

Primero estaba el mar. Todo estaba oscuro. No había sol ni luna, ni gente, ni animales, ni plantas. Sólo el mar estaba en todas partes. El mar era la Madre. Ella era agua y agua por todas partes y ella era río, laguna, quebrada y mar y así ella estaba en todas partes. Así primero sólo estaba la Madre. Se llamaba Gaulchováng.

La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria. Así la madre existió solo en alúna, en el mundo más bajo, en la última profundidad, sola.⁸

⁸ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 17. El propio Reichel-Dolmatoff aclara en la introducción al Tomo I de la obra citada que el nombre con el que se conoce a esta tribu y que sirve de título a su

De la mano de este pequeño fragmento, correspondiente a los dos primeros párrafos del mito de la creación, intentaremos profundizar en las concepciones que se manejan tanto al nivel del mito como de la vivencia de los postulados de alúna y de madre. Pues estas nociones nos conducen por un camino idóneo que nos permite acceder, de mejor modo, a nuestro objetivo principal.

2.1 Alúna

Una lectura apresurada del mito de la creación nos llevaría a sostener que para los Kaggaba el elemento fundamental es el agua, tal y como parece indicarlo el inicio del mito que transcribimos líneas arriba. En efecto, la narración mítica comienza con la siguiente indicación: “Primero estaba el mar...” Si atendemos a la encadenación de las líneas, vamos a constatar que esta cosmogonía se encarga de subrayar y hacer dirigir lo que parece ser el elemento agua a alúna. En efecto, al final de la cita vemos de modo claro que se concluye con la referencia de que la madre (la primera indicación al mar, a la ausencia de luz, de sol, de gente de animales y de plantas) era alúna. Alúna es lo primero y, como venimos insistiendo, desde esa lectura apresurada pareciera indicar que se trata única y exclusivamente del elemento agua. Tan marcada aparece esta afirmación que el mito se encarga de negar todo lo demás. En efecto, todo es oscuridad, no hay sol (elementos que pudieran hacer alguna referencia al fuego, por ejemplo). Así como tampoco hay personas ni animales ni plantas.

texto (kogi) en lengua koguan es kaggaba. Los indígenas, por su parte, se llaman a sí mismos kaggaba (piedra). En nuestro estudio, cada vez que hacemos referencia a esta tribu preservamos el nombre dado por ellos mismos, es decir, kaggaba. A nuestro modo de ver, este es un hecho de vital importancia que deja ver cierto sesgo en la investigación emprendida por el etnólogo austriaco, toda vez que sus dos textos, aunque importantes y referentes para cualquier investigación sobre esta tribu, están plagado de prejuicios occidentales que llevan, en algunos casos, a disminuir la concepción de vida del kaggaba y, en otros, a adscribir a esta tribu una serie de presupuestos teológicos o filosóficos que, a primera vista, están totalmente ausentes en el mundo kaggaba.

Sin embargo, nada más lejos tanto de la vivencia como de la interpretación del mito de la creación. Aquí es conveniente señalar la impronta que adquiere el primer sustantivo para los kaggaba. Tal es su importancia que el mito no es en ningún momento algo que se pueda referir sin más ni más. No, este mito tiene toda una centralidad marcada por la ritualidad. Solo se dice en un lugar específico: la cansamaría y con una organización tanto de los objetos como de las personas. Además, la narración se lleva a cabo en una hora pactada y prefijada: la noche. El kaggaba, pues, al referir su cosmogonía la vive, la siente, la tiene por sendero y sentido de su vida. En cada una de sus acciones está siempre presente, pues, en líneas generales, su vida está orientada por pensar, recibir y hacer pago. Triada de elementos que, por un lado, se extraen y se sustentan en el mito de la creación y, por otro, son puestas por los kaggaba como guías de cada una de sus acciones.

Aleccionados por lo anterior, queda claro que la interpretación del mito de la creación está sujeta y se corresponde fielmente con la vivencia efectiva de la narración. Es justo en este terreno de la interpretación en el que constatamos que erigir al elemento agua como sustento, primer elemento o fundamentación de la cosmogonía kaggaba no solo es el resultado de una lectura apresurada, sino que, a la postre, lo confirmaremos como abiertamente desacertado. Y ello, porque, en realidad:

El concepto de Alúna se relaciona con un mundo de lo no visible o espiritual, del puro pensamiento, de la pura idea. En un nivel significa pensamiento y en otro océano. Al hablar del pensamiento como un océano, se dice de algo primordial que precede a la creación misma. Según esto, para el indígena como lo dicta el mito de la creación todo el Cosmos fue creado en Alúna, en un espacio trascendental.⁹

⁹ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo I.* Bogotá: Procultura, 1985. P. 96.

La cita nos deja ver “claramente” el sentido de la palabra cuando en el mito de la creación se dice que “La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna”. En efecto, en el segundo párrafo del mito se continúa la descripción de la Madre antes de empezar la creación. Por ello, el mejor término para expresar ese mundo de lo no visible que precede, incluso a la creación misma, es alúna. En este punto, también, queda absolutamente desecha la suposición de que los kaggaba contemplasen al agua como primer elemento de la creación. Pues la cita nos muestra de modo fehaciente que el término “océano” se utiliza, precisamente, como una referencia completamente inmaterial al periodo anterior a la creación. Al hacer un cambio en el tiempo, al transportarnos al presente del indígena, es decir, al considerar la realidad concreta en el mundo que lo rodea, el kaggaba notará que la relación con su entorno material no es más que un signo de aquello que verdaderamente tiene valor en alúna. Vistas así las cosas, en la relación del indígena con el mundo pudiera observarse una suerte de platonismo; ya que se manifiesta de modo claro la supeditación del mundo concreto y, por tanto, la primacía del mundo de lo suprasensible.

No obstante lo consignado, los kaggaba no solo refieren alúna al primer momento y a la distinción de los dos mundos, sino que preservan este término con una gran cantidad de sentidos que tienen, a nuestro modo de ver, como factor común y, por tanto, determinante a la distancia en todos los niveles en que pueda ser pensada. Con el objeto de corroborar esta formulación, veamos algunos ejemplos presentados por Reichel-Dolmatoff en el Tomo II: “(...) Un individuo quiere hacer una ofrenda a cierta personificación religiosa. Esta ofrenda debe efectuarse en determinado lugar pero el individuo vive lejos de él. Entonces simplemente hace la ofrenda en *alúna* (...).”¹⁰ En efecto, aquí el hombre salva la distancia de los lugares en que debió y se hizo la ofrenda realizando su acto en alúna. El segundo ejemplo presentado por el autor es el siguiente: “(...) un hombre encuentra una mujer que no había visto antes y desarrolla alrededor de ella fantasías sexuales,

¹⁰ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 95.

sin haberle ni siquiera hablado o saludado. Este hombre peca “en *alúna*” y debe confesarse y purificarse enseguida (...).¹¹ Aquí, el factor de la distancia se constata en la lejanía entre pensamiento y realidad. El hombre deseó a la mujer que no conocía, que ni siquiera había saludado, en suma, con la que no tenía contacto alguno en el mundo real, de la que era absolutamente distante. Por ello, su conducta se hace pecaminosa en *alúna*. Un tercer ejemplo planteado por el autor va en la misma dirección de lo dicho sobre el anterior: “(...) un hombre quiere construir una casa. Aún no ha empezado a trabajar o a traer la madera pero ya ve en su imaginación la casa, tal como quiere que sea. La ve “en *alúna*” (...).¹² Se trata de la misma distancia entre pensamiento y realidad, pero ahora nos encontramos con el feliz acontecimiento de la ilusión, del hombre que quiere llevar a cabo la construcción de su casa que, aun sin estar hecha, puede ser contemplada en *alúna*.

Una vez constatado que *alúna* hace referencia a ese espacio inmaterial del periodo anterior a la creación habitado por la Madre y que, además, presenta un complejo panorama semántico en el diario vivir del indígena, se hace necesario acometer un análisis que profundice en lo concerniente a la concepción de Madre desde la presentación que se hace de ella en el mito kaggaba de la creación.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

2.1.2 La Concepción Kaggaba de Madre

Al acercarnos a los kaggaba, una de las cosas que más nos impresiona es la inexistencia de la muerte. Los kaggaba nunca mueren. Vista de este modo, la formulación pareciera ser la más resuelta y radical de las frases de la lucha por la resistencia indígena a la creciente occidentalización a que es sometido el mundo en el que viven. No negamos que algo (o quizá mucho) de lucha política entrañe esta locución. Sin embargo, para los kaggaba y para nuestro tema de estudio, la formulación adquiere, además, visos profundamente míticos expresados en rituales que explican su existencia en el mundo y, por tanto, su relación consigo mismos y con la naturaleza. Entraña, pues, un modo específico, y podríamos quizá decir que único, de relacionarse con las demás personas, con los animales y las plantas.

Desde el momento de la referencia a esa relación especial de los kaggaba consigo mismos y con la naturaleza, hacemos una indicación directa a la concepción de madre. Tal cosa es innegable, al punto de que aun en nuestro lenguaje ordinario estamos siempre tentados a realizar dos cosas. En primer lugar, en muchas ocasiones hacemos la conjunción del sustantivo madre al de naturaleza. Otras veces, en segundo lugar, utilizamos el término madre por antonomasia de naturaleza. Estos dos puntos se constatan de mejor modo, si en alguna situación tenemos la oportunidad de escuchar a algún indígena, sin importar la tribu a que pertenezca. Así, para referir la concepción de madre en la consideración de mundo kaggaba postularemos dos niveles que hemos dado en llamar: el nexo con la madre biológica y la ligazón con la madre cósmica.

2.1.3 La madre biológica

Volvamos, pues, a la formulación que de modo tan provocativo postulábamos líneas arriba: los kaggaba nunca mueren. Sí, en efecto, los kaggaba nunca mueren, pero nacen muchas veces. Vista así, con este complemento, la frase resulta mucho más provocativa, y también mucho más ambigua, que la anterior. Ante la perplejidad a la que nos vemos abocados por lo consignado solo se pueden formular algunas preguntas: ¿cuál es el sentido de esta expresión?, ¿qué debe ocurrir, entonces, para que una vez nacido sea posible volver a nacer sin experimentar el tormento o la felicidad de la muerte?, en suma, ¿cómo es posible que se nazca muchas veces sin que se muera ninguna? Un breve examen a la concepción de madre biológica manejado por los kaggaba nos permitirá proponer algún ensayo de respuesta a estas inquietudes.

Según Reichel-Dolmatoff, la vida de los kaggaba está sujeta a cuatro fases sucesivas¹³. Aquí es importante apuntar que no se trata del periodo de la vida tal y como en nuestra cultura se entiende esta formulación. Para el kaggaba, lo que nosotros llamamos el más allá o el estado después de la muerte también hace parte integrante del periodo vital. En este orden de ideas, la primera fase inicia en el momento de la concepción y encuentra al parto como punto culminante, en el sentido de aquí se inicia la segunda fase o el segundo nacimiento. La vida tiene, entonces, un primer periodo de desenvolvimiento, de desarrollo y de crecimiento, en todos los sentidos, en el útero materno. Esta fase, para el kaggaba, puede ser vista como una suerte de propedéutica, unas primeras enseñanzas sobre el mundo que ya prefigura y capacita su desenvolvimiento fuera del útero de la madre. Esta precisión nos permite una mejor comprensión de las continuas referencias realizadas por los kaggaba a la ligazón con el útero y, por tanto, también con la madre.

¹³ Cf. Ibid. Pp. 89-90.

Dada esta comprobación en la vivencia y en el encuentro con los kaggaba, Reichel-Dolmatoff se ve tentado a postular para esta tribu una relación análoga a la presentada por Foucault en esa fase del saber occidental iniciada a finales del siglo XVI¹⁴. En efecto, en líneas generales, el etnólogo austriaco dictamina una relación entre microcosmos y macrocosmos operada desde el reino de la semejanza. Así, el etnólogo austriaco indica:

Estos son los dos extremos: se mira el horizonte infinito o se mira el microcosmos de una cuenta de collar, de una semilla, de un hilo de algodón. El término medio sería la casa, la mujer, la cerca, la olla en el fogón; en este término se vive corporalmente; sobre todo eso pasa la vista, pero no se detiene, no observa (...).

El término medio es otra realidad, la de la existencia diaria, pero también ella es una réplica del cosmos, representando su estructura tan llena de significados (...).¹⁵

Para el etnólogo austriaco, el microcosmos se constata en el momento de la ofrenda a los dioses gracias a la mirada del indígena que en un gesto simbólico pretende conectar la inmensidad (el infinito) con sus ofrendas que postulan la relación (macrocosmos-microcosmos) que se constata en la cuenta de collar, la semilla o el hilo de algodón como imagen de la totalidad del cosmos. Hasta aquí, según Reichel-Dolmatoff, el indígena no hace otra cosa que reproducir el saber que Foucault llama clásico. Sin embargo, no duda en postular un confuso término medio entre los dos extremos. Este término medio, según sus palabras, corresponde al espacio en el que se desarrolla la vida. Pero, en un último movimiento, acaba por postularlo como un microcosmos con relación al macrocosmos y, también, como un macrocosmos si se atiende al microcosmos y se descuenta el infinito.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI Editores, 1978. Pp. 26-52.

¹⁵ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Ika. Notas Etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1991. P. 165.

En lo que toca a esta relación diremos, en suma, que el etnólogo austriaco mantiene el procedimiento empleado por Aristóteles en el Capítulo VIII del Libro II de la *Ética a Nicómaco*¹⁶, pero trasladando lo que se decía allí sobre las virtudes éticas a la relación entre macrocosmos y microcosmos. En efecto, Aristóteles propone una serie de ejemplos en los que se constata que en términos de la acción ética nos es dable encontrar dos extremos y un término medio. Cada uno de ellos, dice el estagirita, se postula como contrario de los demás. Así, los extremos se postulan como contrarios absolutos; mientras que el término medio es, de igual modo, contrario de cada uno de los extremos, pues si lo observamos desde el defecto lo veremos como un exceso y, por el contrario, si se le considera desde el exceso se identifica como defecto.

La segunda fase inicia en el momento del parto. Aun cuando, como es apenas lógico, el kaggaba empieza su transitar en el mundo fuera del vientre materno, ello no quiere decir, en modo alguno, que se efectúe una separación de la madre. Estas palabras de Reichel-Dolmatoff no lo ponen de presente:

(...)El hecho del parto no significa para los kogi que todo lazo con su madre queda roto y que el niño existe ahora como un ser aparte sino, por el contrario, el parto y el siguiente desarrollo físico y psíquico del individuo se considera como una repetición de la primera existencia intrauterina, conectando así madre e hijo estrechamente y permanentemente en un sentido corporal y abstracto (...).¹⁷

Según la cita, cualquier observador ajeno a esta cultura supondrá una total dependencia o, cuanto menos, una gran cercanía física y mental del kaggaba con su madre. Pues esto es lo que nos indica el autor: que madre e hijo quedan conectados en una cercanía que dura para siempre en los niveles físico y abstracto. Retengamos esta parte de la formulación en la relación entre madre e

¹⁶ ARISTÓTLES. *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985. P. 174.

¹⁷ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 89.

hijo. Reichel-Dolmatoff nos habla de un vínculo tan estrecho que casi se podría suponer que se trata de una sola persona. Vistas así las cosas, y dada la hipótesis de la separación, la existencia se haría insoportable, por no decir que imposible. En efecto, no se puede desarrollar ningún tipo de existencia si un vivir está condicionado a la ligazón corporal con otra persona, y mucho más si se tiene en cuenta que tal unión se postula de modo permanente. Aquí no se formula cosa distinta a una total dependencia de las personas en las dos direcciones: de madre a hijo y de hijo a progenitora.

Sin embargo, en nuestra estadía en territorio kaggaba pudimos constatar que no hay entre madre e hijo una relación corporal estrecha y permanente. Es más, la relación entre los dos se limita a mucho menos de lo que nuestra cultura pudiere considerar como necesario. Así, por ejemplo, la madre solo cumple con el hijo la función de amamantarlo. Cuando este periodo termina, el hijo es entregado a la nalañi munchi (su hermana mayor) que se encarga de brindarle todos los cuidados en el periodo de la crianza. Pero, si por alguna razón se carece de nalañi munchi, entonces, los cuidados de la crianza son brindados por una tía del infante, que por lo general es, tan solo, dos o tres años mayor. Esta constatación del desarrollo del niño deja ver que lo formulado por Reichel-Dolmatoff sobre la estrecha y perenne cercanía entre la madre y el hijo está completamente por fuera de las concepciones y de las vivencias del kaggaba.

Pero el otro aspecto, el atinente a la estrecha y permanente relación del kaggaba con su madre en el nivel abstracto sí que se da. Y el kaggaba lo atestigua constantemente con sus palabras y sus acciones. En nuestra estadía en la Sierra Nevada de Santa Marta pudimos constatar que los indígenas duermen en hamacas. Estos utensilios son postulados como envoltorios referentes al útero materno y, además, el hilo de la hamaca se postula como una prefiguración del cordón umbilical, es decir, aquello que los mantiene unidos a la madre. La relación de este hecho crucial demuestra de modo fehaciente la segunda parte de la formulación de nuestro autor. En efecto, el kaggaba está estrecha y

permanentemente ligado a su madre pero solo en un nivel abstracto. Allí donde hay incertidumbre, en el periodo del sueño, el kaggaba se asegura con la madre tanto en el útero como en el cordón umbilical, los dos componentes imprescindibles de su hamaca. Así, la hamaca se convierte en la figura que de mejor modo, en la vivencia, puede explicar la abstracta pero estrecha relación.

En las otras dos fases de la vida del kaggaba se encuentran más cerca de lo que se ha dado en llamar la madre cósmica. Y ello porque estas etapas corresponden a los actos preparatorios para instalarse definitivamente en su seno.

2.1.4 La madre cósmica

La tercera fase corresponde a lo que en nuestra cultura denominamos la muerte. Los kaggaba observan este hecho como un nuevo acontecimiento, un nacer otro que se despliega hasta la entrada en la cuarta fase, la interiorización en el mundo de los muertos. En esta última fase, según Reichel-Dolmatoff: "(...) el individuo puede quedar definitivamente unido a la Madre, o puede renacer otra vez en nuestro mundo, de acuerdo con ella (...)." ¹⁸ Esta es otra de las muchas afirmaciones de nuestro autor que fueron contradichas por los kaggaba en nuestra visita. Esta tribu desconoce por completo los contenidos semánticos tanto de la transmigración como de la reencarnación. Ellos no creen en lo que de modo tan jovial se expresa como un volver después de la muerte. Para ellos, este acontecimiento de la cuarta fase sella definitivamente la unión con la madre.

Esta unión, sigue el mismo derrotero mítico del proceso vital del kaggaba. Halla, a nuestro modo de ver, su expresión cumbre en el volver de Guxtsé narrada en el

¹⁸ *Ibidem*.

mito kaggaba del fuego, por la importancia que tiene para nuestro estudio se hace conveniente citarlo en su totalidad:

Sintána vivía en la playa del mar. Pero no tenía fuego. Entonces pidió a la madre que le diera fuego para preparar su comida, pero la Madre dijo: “No te daré fuego porque hace daño”. Entonces Sintána pidió otra vez a la madre y dijo: “Madre dame fuego”. Pero la madre contestó: “No te lo daré”. Por fin, cuando Sintána le pidió otra vez, la madre parió un niño. Lo llamó *Guxtsé-Fuego*.

Sintána había subido de la playa hacia la montaña. Allá encontró a muchos árboles pero no encontró comida. Encontró mucha piedra pero no encontró fuego. Algunas piedras finas tenían algo de fuego y también algunos árboles pero no era buen fuego. Entonces Sintána estaba con mucha hambre. Quiso comer pero el árbol de guayabo le dijo: “No me comas, yo no te sirvo”. La macana dijo: “No me comas; tengo espinas”.

Entonces bajó *Guxtsé* a la tierra. A donde pisaba se quemó el monte. Entonces *Guxtsé* cogió su arco y sus flechas y disparó hacia el Norte, el Este, el Sur y el Oeste. A donde cayeron sus flechas allá hubo fuego. Entonces *Guxtsé* se fue otra vez y se subió a donde la madre y se quedó con ella.¹⁹

El mito narra el modo en que los hombres obtienen el fuego de la madre. La madre da a su hijo *Guxtsé-Fuego*. Pero una vez se cumple su trajinar por el mundo, el hijo regresa a la madre. Vuelve a ella y se queda para siempre. Lo que acontece con el fuego en esta narración es lo mismo que acontece con cada uno de los kaggaba: la sempiterna unión con la madre cósmica representada por el kaggaba debajo del mundo, sobre una gran piedra. En este lugar prodiga cuidados y alimentos a los cuatro hombres que sostienen el universo.

¹⁹ Ibid. Pp. 64-65.

Es de apuntar que la madre cósmica recibe cuatro nombres: Gaulchováng, Kasúmma, Shivilyuvang y Seyubáng. Con el objeto de establecer la semántica del nombre de la madre, nuestro autor relaciona las terminaciones vang, bang y mang con los nombres míticos femeninos derivados de mangui, bangui, shi-mángui. A estos nombres se les adscribe la carga semántica de envolver y amarrar. En el nombre Gaulchováng se constata la raíz gaulcho o gulcho que está directamente relacionada con kulcha (semilla o semen). Kulcha, además, se relaciona de modo directo con gauksé, gukse (fuego), ²⁰ de ahí el nombre del héroe del mito que anteriormente presentábamos: *Guxtsé*.

En el siguiente capítulo, propuesto con el objeto de observar los usos materiales e inmateriales del fuego, ahondaremos en esta relación postulada a partir del examen etimológico de los diferentes nombres de la diosa. Esta relación, nos permitirá, en último término, contemplar el fundamental papel que juega el fuego tanto en el mito de la creación como en la organización de la vida del kaggaba y, por tanto, en su postura frente al mundo.

²⁰ Cf. Ibid. P. 91.

III

EL USO MATERIAL E INMATERIAL DEL FUEGO EN LA TRIBU KAGGABA

3. Definición del Fuego

El Fuego al que se refieren los indígenas obedece a una interpretación particular que no es, en modo alguno, dependiente de las teorías científicas occidentales sobre el origen de la vida, su tematización se corresponde, por ello mismo, con una manera de concebir el universo a partir de la creencia de que el principio es femenino, tal y como se exponía en el capítulo anterior en el estudio acometido sobre alúna y la Madre. Los resultados aquí obtenidos servirán a la Filosofía para crear un espacio abierto a la cultura, con el ánimo de hacer estudios que revelen, recreen y discutan la postura de mundo y de vida de nuestros ancestros.

En este capítulo volveremos a citar algunos apartes del mito de la creación, con el objeto de abordar la posibilidad de distinguir los tipos de funciones que cumple el Fuego dentro de la cultura Kaggaba. Para lograr dicha tarea expresaremos, en primer lugar, unas pequeñas notas sobre la sabiduría kaggaba. En segundo lugar, realizaremos una tematización del fuego como la sustancia del pensamiento, es decir, como el núcleo de lo inmaterial (la energía, la voz, los sueños). Finalmente, ahondaremos en una explicación que nos ponga de presente el uso material en el contexto de la iluminación de la Casa y la relación de las caracuchas del poporo con la fertilidad masculina. A esto último lo llamaremos en adelante la simbología de la Madre Gaulchováng.

3.1 La Sabiduría kaggaba

Como se ha venido insistiendo desde el principio de esta pequeña investigación, la visión cosmogónica kaggaba se define por la simbología de la Madre o la realidad de un pueblo que siente el mito como algo que está vivo en el fuego, la energía circular que por antonomasia permanece encendida en las experiencias de la vida como un ideal místico formado de la triada: “pensar, recibir y pagar”.

En las anécdotas que nos fueron relatadas por los kaggaba sobre los grandes sabios, encontramos que la sabiduría se define por la capacidad de hacer “pagamento”, un término que se utiliza para hablar de la alimentación que los hijos deben dar a la Madre como entrega por lo recibido. Los kaggaba no dudan en afirmar que: “Ella se alimenta de piedras preciosas, pero, también de los pensamientos de los hombres”. Sin embargo, siguen argumentando, a causa del caos ambiental ocasionado por la civilización, los Mamas en sus trabajos de adivinación han convenido enseñarle a los hermanos menores (los occidentales) sobre su conocimiento para que ellos lleven sus mensajes y la gente entienda por qué se deben suspender las excavaciones y los robos de los pagamentos.

Lo anterior halla su explicación en el hecho de que, para los indígenas, las piedras y los minerales son los “órganos” de la tierra, lo que calma su apetito y preserva la armonía de su mundo, ya que cuenta con la prerrogativa de prevenir desastres naturales. Se postulan, en última instancia, como la llama ígnea de la naturaleza. Gracias a lo anterior, tematizan la naturaleza como un ser vivo que se encoleriza y reclama lo que le pertenece a través de desastres.

Por ello, el kaggaba hace que su pensamiento tenga como principio el cuidado de los recursos naturales; ya que su preservación se hace absolutamente necesaria para el normal desenvolvimiento de su vida. Este objetivo solo se puede llevar a feliz término mediante la conciencia plena de que “La Madre es la dueña de Todo. Ella nos da el bejuco, la madera para hacer la casa, la comida, el totumo, el

nacimiento de las cosechas y de los niños. Si podemos respetar esto con seguridad habrán menos enfermedades y viviremos mucho más”, aseguran los indígenas.

3.1.2 La mujer-fuego: fertilizadora del pensamiento

“Nez Jangui Hanchigutzi”²¹ representa la frase primigenia de la cosmogonía Kaggaba, que define al Hombre como hijo de la Madre Universal. “Janguí” (pensar) es el primer eslabón del mito: *“La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento”*²². Además de lo apuntado en el capítulo anterior, aquí se constata el inicio del proceso de participación del individuo con el cosmos; se prepara el círculo (embarazo) de la fertilidad y el equilibrio con lo natural.

El pensamiento es “Sukla”, semilla en la tierra, que origina la estructura del conocimiento humano bajo la dirección de la mujer o “Madre de Todo”, es usual que ella sea más fuerte que el hombre: es quien tiene la *energía*²³ y visualiza la imagen del círculo mientras que clava el huso y teje los pensamientos, especialmente aquellos que se refieren a la palabra de sus hijos: *“La Madre mandó que hablaran. Fue la primera vez que gente habló, pero como no tenía lenguaje todavía, iban y decían: sai-sai-sai (“noche-noche-noche”)*²⁴. Luego de la donación, después de que a los hombres les es dado el lenguaje, la voz se torna

²¹ Pensar bonito

²² REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 17.

²³ Aquí energía es lo mismo que Mujer. Significa vida, movimiento. Dice Dugunawin Torres que: “La mujer es más fuerte que el hombre. Ella va tejiendo mochila, carga con comida, con agua, con el bebe en la cabeza y va descalza caminando como por cinco o seis horas”

²⁴ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 18.

mantra²⁵ que nace del pensamiento como un llamado genético, como una realidad tácita.

Gracias al mantra, el poder de la voz tiende a agitar las fuerzas ocultas de la naturaleza hasta llegar a alúna, el escenario suprasensible del que hablábamos en el capítulo anterior. En Alúna²⁶, propuesto también como la forma en espiral en donde vive la Madre con sus hijas. Cada una de las cuales representa las nueve Tierras, los niveles del pensamiento, que con las vibraciones de la palabra producen en la mente humana un estado de iluminación espiritual o dos modos de soñar: “(...) Sintána empezó a cantar: “inda-u-o, ahora voy a tener aquí mi cansamaria”. Así cantó. Cuando cantó así la Tierra Negra se levantó cuando oyó el canto. Sintána cantó para llamarla: “Ahía-hé-hé-hé”. Cuando Sintána cantó así, la Tierra Negra salió. Sintána la cogió, se fueron”²⁷.

Ahora bien, ¿cuáles son esos dos niveles en que se sueña? O, mejor todavía ¿qué significa soñar para los habitantes de esta tribu? A Dugunawin Torres, uno de nuestros informantes kaggaba en el Instituto Agroindustrial de Minca²⁸, luego de referirle un sueño, en una posición seria y mística (casi que en una transposición del plano de lo sensible), como si fuese a revelar un gran secreto, y en efecto así fue, nos relató lo siguiente: “en nuestra cultura es muy diferente, cuando soñamos. Por ejemplo, estamos durmiendo y soñamos que nos gusta una Mujer, que nos parece bonita. Entonces, debemos hacer trabajo tradicional porque eso nos puede llevar a otra cosa. Nosotros soñamos de dos maneras. 1) Dormir: uno siente que están pasando cosas. 2) Pensar en el futuro: soñar despierto; lo

²⁵ Dentro de los muchos mantras, es posible observar como ejemplo el Mantra a la luna (Interpretado por el Mama Jose Hill): “Zaja-mmm-Zaja-ke-Zaja-keee-mmm-naque kueike-Zaja-teee-uuummm” (se repite tres veces).

²⁶ Aquí conviene tener presente que “El aspecto etimológico de la palabra Alúna es: en forma de verbo significa alúna, alúni, arlúnyi (querer, desear, amar, cohabitar, gustar; na-arldúnye-me gusta). La raíz de la palabra se deriva de un concepto de fertilización o creación: jula-clase, especie, sukla-semilla, retoño, el primer tallo que nace; jele-maduro, séiji-ser, existir. REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo I.* Bogotá: Procultura, 1985. P. .

²⁷ *Ibíd.* p. 20.

²⁸ Ubicado en el corregimiento de Minca, Santa Marta.

que uno quiere que sea: bueno si usted quiere un lugar bonito para vivir y ser feliz con su mujer ese es un sueño y usted lo tiene si lo pide *en alúna*. En esta bella y profunda narración se constata, por demás, lo preceptuado sobre la distancia como factor común de alúna expuesto en el capítulo anterior.

Hasta aquí, vemos que los sueños son una suerte de realidades metafísicas que tienen su máximo esplendor en el escenario de Alúna. Allí llegan, en último lugar, las energías particulares y se enlazan en cadena integrando el gran círculo que inicia²⁹ el viaje de la creación en un “espacio oscuro”³⁰, es decir, el lugar en el que madre e hijo nuevamente están juntos cohabitando: “*Sintána cogió el palito del poporo y puso en el ombligo de la Madre un pelo, una uña de ella y una piedra chiquita, llamada kággaba-kuítsi y empujando con el palito del poporo lo hizo entrar en el cuerpo de la Madre. Así la Madre estuvo en cinta*”³¹.

Finalmente, se hace necesario precisar que los cánones del pensamiento Kaggaba se establecen por “Manasegua”, es decir, por unión: la Madre y el hijo, la esposa y el esposo, el Padre y la Madre, Todo “Eitagua”-Nueve. El círculo=Pensamiento, que Fertiliza la tierra, que cuida a la Mujer, que la alimenta, que recibe, que paga, que no abusa de nada. Sólo de corazón, de emoción: “¿A dónde está mi hijo?” preguntaba la Madre. “Aquí está”, dijeron. Sintána dijo: “Madre, tuve mucho miedo. Casi que me cogieron y casi que me perdí”. Entonces dijo la Madre: “No te afanes, mi hijo. Siempre te voy a salvar. Nunca tengas miedo”³². En conjunto, sabemos que existe una razón inquebrantable entre el mundo físico y la sustancia (Mujer-Fuego) que lo mantiene vivo, que lo exhorta a que se mueva, a que exista; esa razón es la Ley Universal que para los indígenas dicta lo siguiente: “Nosotros tenemos deber ante la Madre, y nuestro único

²⁹ Ver la interpretación del ciclo reproductivo. Ibid. Pp. 253 ss.

³⁰ Es conveniente aclarar que en este párrafo el uso de las palabras “espacio oscuro” se hace para hablar del poporo, elemento que establece la conexión con Alúna. Pues, poporo representa la Mujer, la protección, el útero.

³¹ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 20.

³² REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 22.

derecho es el de vivir y morir. Debemos dejar las cosas que hay en la Tierra. Debemos dejarla como está, no tenemos derecho a destruirla”.

3.1.3 La Simbología de la Madre Gaulchováng

Los símbolos que intervienen en la relación del Hombre con la Madre manifiestan el carácter emocional de los Kaggaba en la medida en que son obras que brotan de la misma Naturaleza de su Ser. Por tanto, el sentimiento hacia lo femenino tiene un carácter cosmogónico que se constata en la práctica en la construcción y la posterior iluminación de la Casa. También se hace posible observarlo en la fertilidad masculina. Finalmente, puede ser visto en el ritual de quemar las nueve caracuchas para hacer cal. Lo anterior se une a la consideración de todo aquello que está dentro del cuerpo de la mujer y que, por ello mismo, la distingue de lo que pudiera considerarse como eminentemente masculino, es decir, el semen.

Específicamente en la simbología Kaggaba se hallan comprendidos, en primer lugar, el material del pensamiento y, en segundo lugar, los ritos que rememoran al fuego como actividad vital o proyección del círculo Sagrado, del espacio oscuro en donde nace el gran cuerpo: El Universo. Tal es así que durante las celebraciones de iniciación, bautizo y matrimonio se le hace entrega al hombre de las insignias que lo hacen miembro del mundo de los antiguos. Estas son: el poporo, el agua y la mujer que en un sentido figurado representan el fuego, es decir, la luz que alumbró los pensamientos, que hace posible la fertilidad y que es, además, el corazón de la Casa.

Para el Kaggaba sus distintivos ancestrales encarnan la protección Materna. Así, el hombre que quiere estar en armonía con la Naturaleza dice al Mama: “Niuyin Segua Nakajoya Gilzeka” (necesito seguridad) para cultivar, para que la cosecha

esté sana y la pueda vender. Además, en el sentido mitológico, la Segua³³ o seguridad es más femenina que masculina, ya que es postulada como el órgano sexual femenino de donde sale la sustancia-agua-sangre que da origen a la vida humana.

Así fue todo eso. Así fue como nació Sintána y Sintána nació así la Madre se arrancó un pelo de debajo de su cuerpo y lo untó con la sangre de su mes. Así formó al primer hombre. Soplando le dio vida. Cuatro veces formó al hombre. Pero el primer hombre estaba sin huesos, el segundo sin cuerpo, el tercero sin fuerza. Pero el cuarto hombre era un hombre como son hoy los hombres”. Así fue todo eso. Así nació. Primero nació el dedo grande de su pie, luego su pantorrilla, luego su rodilla, luego su muslo, luego el tronco, los brazos y por fin la cabeza.³⁴

Como vemos, el enunciado la simbología de la Madre Gaulchováng se refiere al problema de la fertilidad y la interpretación que le da la tribu Kaggaba a través del mito. En últimas, es la alegoría del sentimiento absoluto, que se basa en la necesidad humana de estar eternamente en conexión con el movimiento original del Cosmos y su raíz, “Janguí Mulkada”: el pensamiento, es decir, esa unión estrecha y sempiterna con la madre de que hablábamos en el capítulo anterior.

3.1.4 El fuego de la casa

Los Kaggaba atribuyen al Fuego el carácter de Dios que de día es humo que cura la madera de la Casa y es fogón que prepara los alimentos. En la noche, el reflejo de la Razón en la Cansamaria. Aunque el Fuego no se prolongue por mucho

³³ Lazo blanco que pone el Mama (en ciertas ocasiones como, por ejemplo, el fin del calendario lunar: veintiuno de diciembre) en las muñecas de la mano; es de apuntar que en algunas ocasiones también lo hace la Haba. La segua tiene dos piedras que varían de color de acuerdo al órgano sexual del asegurado. También son protecciones para el camino para que las serpientes dejen pasar al transeúnte.

³⁴ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 19.

tiempo, puesto que, tiende a consumirse, los indígenas reciben de la Madre la obligación de mantenerlo encendido siempre en el hogar. Es por eso que no se imaginan que pueda apagarse algún día³⁵. Para ellos la Casa es un cuerpo, los asistentes los órganos y la llama el corazón. Además, el fuego simboliza la fertilidad del hombre en su relación con las nueve caracuchas del Poporo.

Dada la importancia que posee el fuego, su ubicación en la casa ocupa el lugar central. De este modo, el fuego simboliza el corazón, es decir, el órgano que mantiene vivo el cuerpo y que determina la salud del mismo. Dentro de la casa, nuestros sentidos detectan tanto el olor que se va creando por la fogata como el sonido de cantos y de tambores. El ambiente se carga de alegría, hay guarapo³⁶ para beber. Con la embriaguez por el líquido empiezan a escucharse historias, los asistentes entran, entonces, en una experiencia mítica que dentro de su propia lógica refleja la aproximación con lo sobrenatural.

La función del mito es primordial para entender esta puesta en escena como una ceremonia en la que sobresale la protección y la participación de seres fantásticos; los colaboradores en la tarea de preservar en armonía el cuerpo y las relaciones interpersonales. Recordemos, por ejemplo, que en el mito del fuego transcrito en el capítulo anterior, Guxtsé baja a la tierra y después se va con la madre. Pero Guxtsé no es lo más importante, todos los personajes que aparecen dentro del mito tienen la misma importancia. Lo mismo ocurre en los demás mitos. Por ello, al estar dentro de la Casa los asistentes encarnan también a los padres del mundo:

³⁵ Estando en la casa del Mama Jose Hill, su nieto Otoniel recibió como regalo de uno de los investigadores una mechera de gas. Él se quedó absorto mirando el fuego que salía al frotar la piedra, sin embargo, al pasar los días, cuando todos habíamos olvidado el obsequio, el niño nos sorprendió con gran asombro al referir de modo incrédulo: "se apagó", ¿acaso no es eterno?. Como hecho anecdótico del diario vivir del kaggaba, también conviene tener en cuenta que, ahora bien, de la civilización, los Kaggaba adoptaron las linternas para alumbrar el camino en las noches. Es cierto que su uso se ha prolongado, pero este objeto no deja de ser más que un utensilio práctico que trajo el Hombre blanco. Lo que ilumina la Razón se llama Götze (fuego), la luz de los dioses cuyo significado trasciende las formas occidentales de alumbrar los espacios: el bombillo, la lámpara entre otros.

³⁶ Bebida fermentada de caña.

Sintána, Seihukúkui, Seyankua, Kimáku, Kuncha-vitauéya, Alkíndue, Jantána y Duesángui, se convierten en una Unidad, en un solo cuerpo.

Llegados a este punto constatamos que en la casa nos vemos frente a dos planos. El primer de ellos está representado por la Casa y su construcción³⁷. Ya que son, de algún modo, el código que tienen los kaggaba para permanecer conectados al Fuego divino: *“Entonces los Padres del Mundo encontraron un árbol grande y en el cielo sobre el mar, hicieron una casa grande. La hicieron de madera y de paja y de bejuco, bien hecha, grande y fuerte, como una cansamaria grande”*³⁸. El segundo plano se deja ver en las fuerzas físicas y mentales del hombre, es decir, en la mano de obra. Solo si obran estos dos planos, puede decirse que la casa tiene una base completamente sólida, es decir, un entorno cosmogónico y simbólico que representa la memoria de un pueblo y su máxima: “estar de acuerdo” con la naturaleza.

3.1.5 Las nueve caracuchas³⁹ del poporo: la fertilidad masculina

“Eizua, Haba Zallijuelñibunñe” (primero estaba el mar). Esta frase con la que inicia el mito de la creación nos pone de presente la existencia de la primera Madre. En ella se formó el pensamiento, la energía y la Totalidad. Así, dicen los indígenas en

³⁷ Cabe resaltar que la casa al igual que un recién nacido es bautizada. Para la construcción de la misma se mezcla agua con tierra para hacer los muros, también se utilizan hojas de palma de cera para hacer el techo. Además, participan los familiares y los hombres del pueblo. Las mujeres preparan la comida y durante la minga, como también se le conoce a este ejemplo de unión de mano de obra se reparten envueltos de maíz y guarapo.

³⁸ REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. P. 18.

³⁹ Esta palabra hace referencia a las caracolas de mar. Los indígenas las recogen en la playa y luego las queman a temperaturas muy altas. De este proceso extraen la cal que al entrar en contacto con la saliva y la hoja de coca hace que la parte superior del poporo tome una forma ovalada, de vientre. Véase más en: PINTO, Leidy. “La misión de la Madre-Serpiente”. Revista Trastos. Bucaramanga: 2012. No. 3. ISSN. 19007353.

tanto se les cuestiona sobre el mito del origen. Cada tribu⁴⁰ de la SNSM le da sentido propio a las historias de los Antiguos, pero, dentro de sus actividades cotidianas comparten el ritual de ir al mar a recoger caracuchas. En este rito, interviene la vida del océano, lo que expulsa a la orilla, y que luego se transforma al ser quemado en semen para el poporo. Durante el ritual, el hombre se aleja de los demás como si estuviera recogiendo sus pensamientos. La Mujer se queda con los niños observando el horizonte azul. Luego, todos juntos se van a la aldea y allí el hombre prepara un fogón: hace un cajón con dos tapas de nueve palos cada una, les mete las caracuchas (nueve) y, por último, amarra las puntas. Cuando el Fuego las ha desintegrado, toma la cal y la introduce en el poporo.

El poporo tiene su propia simbología. Representa el vínculo de los órganos sexuales del hombre y la mujer, es decir, la fase de la creación y, por tanto, de la fertilidad. Este adminículo, además, simboliza, por un lado, el nacimiento de la vida y, por otro, concretiza el mundo kaggaba, en la medida en que define las funciones de los dos sexos en la Tierra:

La Madre parecía entonces como un hombre. Tenía barba y bigote y llevaba mochilas y poporo, como los hombres. Ella ordenó a sus hijos a hacer oficios de mujer como traer agua, cocinar, y lavar ropa. Eso no estaba bien. Así los hijos no la respetaban. Se burlaban de ella. Pero un día, la Madre entregó su poporo, sus mochilas a sus hijos y también bigote y barba. Se puso a traer agua ella misma, a cocinar y a lavar ropa. Así estaba bien. Así sus hijos la respetaban⁴¹.

⁴⁰ En la actualidad se conservan cuatro tribus: Arzarios, Wiwas, Kaggaba y Kankuamos. Sus vestidos son blancos en homenaje a la nieve.

⁴¹ Ibid. P. 19.

En efecto, la cita no hace sino mostrar los diferentes roles que debe cumplir cada uno de los miembros de la tribu según sus sexos. Los hombres llevan mochila y poporo, mientras que las mujeres, por su parte, traen agua, cocinan y lavan ropa. La diferencia se marca completamente en el hecho de que solo mediante la realización de los oficios propios del sexo es posible encontrar respeto en la comunidad. Asimismo, la capacidad de ofrecer una prole numerosa⁴² se hace más fuerte en los hombres porque ellos se dedican a la tarea de “Pensar”. Lo hacen, mientras trabajan, mientras comen, mientras velan. Al mismo tiempo, llevan a cuestas la responsabilidad de ser “la semilla⁴³ que fertiliza”.

Esta responsabilidad hace que el hombre tenga la carga de transportar la energía de la mujer en la mochila, en el vestido y en el poporo (Jayu, Ambil, Cal). Lo demás, es decir, el producto de su pensamiento mana al tener relaciones sexuales⁴⁴. En este sentido, los hombres ven como una fortuna tener Mujer: *“Entonces aún no había mujeres. Los hijos de la Madre no tenían mujeres y cada uno estaba casado con una cosa: el uno con la olla, el otro con el telar, el otro con la piedra de moler. Ellos no sabían que era mujer. Molían tierra y pensaban que era mujer”*⁴⁵. Por tanto, bromean cuando se les pregunta cuántos hijos tienen. Dicen: “Anda, yo recogiendo mucho en la vida, bastante caracuchas”.

⁴² Por ejemplo, el Mama Jose Hill de sesenta y seis años (Según censo del gobierno): tiene ocho hijos (as) entre los 16 y 30 años y veinticuatro nietos. Es difícil de creer, pero en el dos mil diez nació Carmen, la número nueve.

⁴³ El semen

⁴⁴ Los actos sexuales no se realizan en ninguna casa, porque el hombre jamás duerme al lado de su Mujer. Solo en luna llena los dos se dirigen a las cosechas y allí tienen sus encuentros íntimos.

⁴⁵ *Ibíd.* P.19.

CONCLUSIONES

El análisis que hemos emprendido sobre el elemento fuego en el mito de la creación kaggaba, nos lleva a plantear las siguientes conclusiones:

1.

La profundización propuesta sobre las concepciones de alúna y de madre mostró que estas dos nociones comparten una relación fundamental tanto en el mito como en la vivencia del indígena en lo atinente a sus concepciones y usos del fuego. Al postular la importancia de un elemento, en este caso el fuego, parece ser que en los kaggaba se constata lo que se pudiera observar en cualquier otra cultura al atender a sus mitos y filosofías cosmogónicas. En efecto, “En los mitos y filosofías cosmogónicas de lo que se trata es del conocimiento de lo primero y de lo último, del orden –único y total- de la vida, del enigma del mundo, y estar interesado en ello es el presupuesto necesario para comprenderse a sí mismo en la medida del mundo y poder actuar en él (...).”⁴⁶ Observada la cuestión así, en términos generales, nos vemos obligados a decir que, realmente, lo que ocurre con el mito de la creación es, precisamente, lo presentado por los autores como un dar cuenta de todo lo existente. Pero en lo que definitivamente sí se diferencian con otras maneras de considerar el mundo y la vida es con la peculiar situación que se le ha adscrito al fuego, tanto dentro del mito como en los usos materiales e inmateriales que se ha hecho de este elemento en cada uno de los actos del kaggaba. Ya que esto es, precisamente, lo que particulariza su concepción de vida y de mundo.

⁴⁶ BÖHME, Gernot & BÖHME, Hartman. Fuego, Agua, Tierra, Aire. Una Historia de la Cultura de los Elementos. Barcelona: Herder, 1998. Pp. 31-32.

2.

Los usos materiales e inmateriales del fuego, es decir, la incorporación de este elemento por parte del kaggaba para su diario vivir, nos mostró toda una simbología que parte desde el análisis etimológico de las diversas maneras de nombrar a la Madre hasta la representación del elemento material en la aldea y en su casa, pasando, como quedó claro, por la presencia del fuego tanto en su ajuar como en sus elementos rituales. Tan central es la consideración del fuego en la cultura kaggaba que, en última instancia, nos permitió observar la ordenación de su propia casa en la comparación que se realiza con el cuerpo. Para el kaggaba, entonces, su casa es un cuerpo, en el que el órgano más importante es el fuego, un símbolo del corazón, el órgano que anima y permite la supervivencia. De otra parte, el estudio de este elemento también nos mostró y fundamentó la división de tareas entre el hombre y la mujer en la cultura kaggaba.

3.

Con todo, el camino recorrido nos muestra que esta pequeña investigación no está culminada. Y no lo está, por lo menos, en dos niveles. El primer nivel exige que se acometa un minucioso estudio de, por lo menos, los otros treinta y seis mitos relacionados por Reichel-Dolmatoff.⁴⁷ Este análisis tendría por objeto mostrar, en la totalidad de la mitología kaggaba, tanto la presencia que ocupa el elemento fuego como su importancia. El otro nivel está expresado en el diálogo que pudiera hacerse con otras mitologías y filosofías cosmogónicas en las que el fuego parece ocupar, de igual modo, un lugar central. Tal es el caso, por ejemplo, de Heráclito al considerar este elemento. Así, en el fragmento No. 30, el filósofo de Éfeso expresa lo siguiente: “Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego

⁴⁷ Cf. REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985. Pp. 15-82.

eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.”⁴⁸ En este fragmento no queda claro si, por un lado, Heráclito esté haciendo referencia al fuego en su materialidad, es decir, a la sustancia que quema, al fulgor que nos maravilla o si, por el contrario, use este elemento en un sentido metafórico de lo que es, en su teoría, el mundo. Con todo, también se hace dable pensar que se trate de una conjunción de los aspectos. Pues bien, este problema de interpretación va a ser, como se indicaba líneas arriba, el gozne que permita la lectura comparada con lo establecido por los kaggaba.

⁴⁸ MONDOLFO, Rodolfo. Heráclito. Textos y Problemas de su Interpretación. México: Siglo XXI Editores, 1978. P. 34.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTLES. *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1985.

BÖHME, Gernot & BÖHME, Hartman. *Fuego, Agua, Tierra, Aire. Una Historia de la Cultura de los Elementos*. Barcelona: Herder, 1998.

DERRIDA, Jacques. *La Estructura, el Signo y el Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas*. En: *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

CARDONA, Fabio. *El jaguar en la literatura Kogi*” (Análisis del complejo simbólico asociado con el Jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura Kogi). Colección Trabajos de Grado meritorios Maestría en Literatura Colombiana y Latinoamericana. Escuela de Estudios Literarios Universidad del Valle Colombia. Cali: 2010.

FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI Editores, 1978.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y Problemas de su Interpretación*. México: Siglo XXI Editores, 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo I*. Bogotá: Procultura, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogi. Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo II*. Bogotá: Procultura, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Ika. Notas Etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1991.

PINTO, Leidy. “*La Misión de la Madre-Serpiente*”. En: *Revista Trastos*. Bucaramanga: 2012. No. 3. ISSN. 19007353.

SHUNNAQ, Mohamed. El Fuego: Función Social y Ritual. En: El Fuego. Mitos, Ritos y Realidades. Barcelona: Anthropos, 1997.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Impensar Las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI Editores, 2003.