

# Estudios Teológicos

## REENCUENTRO CON EL ESTRATO INDIGENA DEL HOMBRE LATINOAMERICANO

(Elementos a partir de una simbología aborígen)

En el actual momento eclesial latinoamericano se impone un conocimiento de las culturas nativas como un aporte a la opción pastoral de la evangelización de las culturas, propuesta en Puebla.

Por Víctor Sarmiento  
Profesor de la Facultad de Teología  
de la U. P. B.

Un análisis de los principales símbolos indígenas de la época precolombina y de los grupos nativos existentes puede ser un medio de acceso al estrato indígena del hombre latinoamericano.

Detrás de los símbolos de nuestras sociedades primitivas encontramos toda una tradición espiritual, una serie de valores y actitudes de nuestros antepasados frente a la realidad. Estos símbolos, tras el impacto de la cultura occidental, quedaron ocultos (transformados o deformados) bajo las estructuras del actual hombre latinoamericano.

Un estudio científico-religioso sobre la simbología indígena está llamado a ocupar un lugar destacado dentro de las Facultades de Teología de Latino América, si quieren cumplir su función evangelizadora dentro de nuestras culturas.

Se han producido en este campo algunos estudios importantes\* a los que pretendo unir el presente aporte. Tras recopilar algunos elementos básicos de la simbología universal y destacar su profundo sentido antropológico, iniciaré el estudio sobre simbología indígena por las culturas de los grupos pertenecientes a la familia lingüística chibcha.

---

\* Ramírez, Germán. "Análisis filosófico de la Mitología chibcha". Franciscanum. Bogotá (45): 257-350. Sep.-Dic. 1973. Aportes de la Universidad de San Buenaventura.

Beltrán Peña, Francisco. "La Cosmovisión de los Muiscas". Análisis. Bogotá (24, 25-26, 27-28), correspondientes a Jul.-Dic. 1976, En.-Dic. 1977 y En.-Dic. 1978. Aporte de la Universidad de Santo Tomás.

En el presente artículo sólo trataré la estructura lumínica más arcaica de los muiscas, inserta en el relato mítico de Chiminigagua y amplificada en la cultura de otros pueblos indígenas. La estructura lumínica lunar y solar de los muiscas será objeto de un estudio posterior. Mediante las culturas de los diversos asentamientos chibchas en nuestro territorio colombiano, se podrá elaborar una panorámica simbólica en otra entrega. La familia caribe, el segundo grupo que integró nuestro estrato indígena, tendrá un amplio estudio; lo mismo se podrá afirmar sobre las culturas ubicadas en nuestras selvas amazónicas. Dentro de este aporte, no se puede descuidar el influjo quechua, procedente de regiones ecuatorianas y peruanas.

De esta forma, se podrá hablar de un aporte completo a la simbología indígena latinoamericana a partir de nuestra perspectiva colombiana.

### 0.1 Lo Precolombino y lo Latinoamericano

Un estudio de los símbolos precolombinos nos permitirá abrir las puertas del inframundo del hombre de nuestro continente. El simbolismo de un pueblo llega a constituirse en parte de su estructura mental, a nivel individual, y en fuerzas de organización y mantenimiento a nivel social (1).

Si miramos el pasado de un pueblo es porque nos inquieta su presente y futuro. Si se acude a los esquemas anímico-mentales del hombre precolombino, es porque inquieta saber el "quién" y el "cómo" es el hombre latinoamericano. Un conocimiento del mismo a partir de sus raíces histórico-étnicas aportará datos de interés al cuestionamiento inicial.

Nuestro pueblo amerindio, hace cerca de cinco siglos, adquirió nuevos valores, nuevas ideas y actitudes frente a la realidad, pero a costa de la desaparición del carácter numínico (hechizante) de nuestros símbolos precolombinos. Con todo, no podemos quedarnos en una continua lamentación sobre aquel choque de culturas. Algo positivo será el aceptar nuestra actual personalidad étnica mestiza.

Hay que recuperar el tiempo perdido y redescubrir nuestros valores indígenas, tratando de superar "una manifestación muy generalizada, el aprecio por todo lo que proviene de la cultura blanca a la que por un error curioso se le atribuye una superioridad sobre los otros grupos humanos" (2).

En nuestro continente se está gestando un nuevo tipo de hombre:

---

(1) Jung, C. *El Hombre y sus Símbolos*. Barcelona, Biblioteca Universal Caroll, 1977. p. 90.

(2) Arango, Montoya, Francisco. "El actual hombre colombiano". *Javeriana*, Bogotá. (432): 41. Marzo de 1977.

procede de muchas razas y posee gran parte de las cualidades y defectos de las mismas <sup>(3)</sup>.

El latinoamericano ha adquirido, tras muchos años de indiferencia, una especial sensibilidad frente a las culturas indígenas y al influjo negro. Quiere rastrear sus raíces de sangre y cultura para afianzar su personalidad triétnica ante sí mismo y el conjunto de pueblos y culturas. En esta labor parece urgente que los hombres de nuestro continente “busquen lo indígena no solamente en las áreas que hoy ocupan (los nativos), sino sobre todo en la intimidad de la propia identidad personal; es muy conveniente que, reconocida nuestra procedencia indígena, volvamos a justipreciar los valores culturales ancestrales” <sup>(4)</sup>.

## 1. SENTIDO DEL PRESENTE ESTUDIO EN UNA FACULTAD LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA

Teniendo en cuenta la gran importancia que el episcopado latinoamericano acaba de otorgar en Puebla al conocimiento de nuestras culturas nativas <sup>(5)</sup>, una reflexión sobre estos temas adquiere su ubicación cultural y cristiana dentro de nuestra Iglesia joven.

Puebla recalca la misión de la universidad católica como “un servicio destacado a la Iglesia y a la sociedad” <sup>(6)</sup>. El porvenir de los pueblos de nuestro continente no puede estar ausente de sus universidades católicas, ni mucho menos de sus facultades de Teología. Este implica “una síntesis nueva de lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” <sup>(7)</sup>.

La generación de nuestro pueblo y culturas fue dolorosa y frecuentemente dramática; confluyeron las más diversas razas y culturas formando un mestizaje de etnias y formas de pensamiento. Tras un proceso de superación se gestó una nueva raza <sup>(8)</sup>. De esta forma nuestro episcopado recalca la importancia de los estudios étnico-culturales sobre Latinoamérica.

(3) Como un ejemplo de lo expuesto: el actual pueblo colombiano está integrado en un setenta y seis por ciento por personas que en algún grado poseen sangre indígena y un veintidós por ciento, sangre negra.

(4) Arango Montoya, Francisco. *Op. cit.*, Idem.

(5) Remito al lector al índice analítico del Documento de Puebla; bajo el término “cultura” encontrará las referencias al presente asunto.

(6) Puebla 1058

(7) *Ibid.*, 4

(8) *Ibid.*, 5-6

Puebla contempla con esperanzas el que se "ha comenzado una revaloración de las culturas autóctonas" (9) y sale en su defensa denunciando ciertas aberraciones "a causa de influencias externas dominantes o de la imitación alienante" (10).

### 1.1 Reconocimiento a nuestras culturas indígenas

Nunca nuestros pueblos y culturas precolombinas habían recibido tanta importancia y dignidad, en forma tan explícita como la que nuestro episcopado le ha reconocido:

**'El Espíritu, que llenó el orbe de la tierra, abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; El mismo les ayudó a recibir el Evangelio. . . Se hace, por lo tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del continente'** (11).

Lo anterior no implica el que Puebla sea un llamado al folklorismo, a la arqueología y etnolingüística pura; se trata de un "entender hacia dónde se dirige el movimiento general de la cultura más que a sus enclaves detenidos en el pasado" (12); concretamente, podemos afirmar que lo esencial radica en un "conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de la historia" (13).

Un conocimiento profundo y una revaluación de nuestras culturas indígenas serán como una plataforma general para la "tarea de la evangelización de la cultura en nuestro continente", ya que ésta "debe ser enfocada sobre el telón de fondo de una arraigada tradición cultural. . ." (14).

Puebla intenta el que un asumir nuestra cultura como cristianos latinoamericanos sirva a la construcción del Reino, ya que ésta "no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas" (15). Mientras no asumamos los elementos indígenas insertos en nuestra cultura y en nosotros mismos, éstos no serán redimidos.

El principio general de encarnación propuesto por Puebla implica,

(9) *Ibid.*, 52

(10) *Ibid.*, 53

(11) *Ibid.*, 201

(12) *Ibid.*, 398

(13) *Ibid.*, 397

(14) *Ibid.*, 399

(15) *Ibid.*, 400

entre otras cosas, el “que la Iglesia —obviamente la Iglesia particular— se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta”<sup>(16)</sup>.

## 1.2 Función de las investigaciones históricas o científico-religiosas

El Concilio Vaticano II, al referirse a la participación de los seglares en la obra evangelizadora, tiene palabras que aprueban y estimulan estudios de este tipo:

**“Son dignos de elogio especial los seglares que en las Universidades o en los Institutos científicos, con sus investigaciones históricas o científico-religiosas, promueven el conocimiento de los pueblos y de las religiones, ayudando a los predicadores del Evangelio y preparando el diálogo con los no cristianos”<sup>(17)</sup>.**

Puebla llega a precisar los objetivos de tales investigaciones en nuestro medio: redescubrir y asumir los valores y símbolos de la cultura en nuestro continente, pero a la vez, purificar y exorcizar los “desvalores”<sup>(18)</sup>. Nuestras estructuras culturales (indígenas, africanas e hispano-lusitanas) deben ser sometidas a una crítica<sup>(19)</sup>.

Los estudios científico-religiosos sobre nuestras culturas están llamados a convertirse en una preparación al anuncio del Reino de Dios a nivel continental, llegando a “la crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que, sin serlos, una cultura asume como absolutos”<sup>(20)</sup>.

El investigador cristiano debe trascender “los enclaves detenidos en el pasado” para llegar a alcanzar la raíz de cada cultura y desde allí detectar sus valores fundamentales, con miras a suscitar un cambio de mentalidad que favorezca la “transformación de las estructuras y del ambiente social”<sup>(21)</sup>. Deber suyo será el señalar e interpretar aquellos elementos portadores de las angustias básicas sobre el sentido último de la vida y su vinculación o identificación con la concepción religiosa de la misma. Cada manifestación cultural debe ser captada como elemen-

(16) *Ibid.*, 404

(17) Decreto “Ad Gentes”, 41

(18) Puebla 405

(19) *Idem.*

(20) *Idem.*

(21) *Ibid.*, 388

to que nos puede remitir a la zona más profunda de su emisor o creador (22).

Cada manifestación cultural, si es realmente humana, puede ser entendida como parte de un camino que nos llevará a la zona más profunda de un pueblo determinado, en donde se plantean sus inquietudes fundamentales. De esta forma veremos la cultura como un mundo de inquietudes y significaciones donde la dimensión religiosa desempeña un papel importante. "Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios..." (23).

La cultura, en cuanto realidad histórica-social, se va transformando por la acción del hombre; para ser transmitida a otros hombres es moldeable pero también moldea, condiciona, enriquece o empobrece al hombre mismo (24). Es aquí donde el cristiano debe intervenir para que "las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia" (25).

Las investigaciones históricas y científico-religiosas elaboradas en nuestro continente deben orientar al pueblo hacia la lectura de los "gérmenes de Verbo", presentes desde las culturas precolombinas hasta las más actuales y autóctonas, ya que el latinoamericano es profundamente religioso mucho antes de ser evangelizado (26).

Tales investigaciones están llamadas a demostrar, sin ningún temor y con el debido rigor científico, cómo esa originalidad histórica-social, mezcla de pueblos y razas, que llamamos América Latina, es el resultado del Evangelio encarnado en nuestro continente (27).

### 1.3 Qué puede aportar un estudio sobre nuestros símbolos étnicos.

Un estudio simbólico-étnico no interesa únicamente al antropólogo, al sociólogo e historiador, sino a todo miembro consciente de su pertenencia a un pueblo determinado, ya que las condiciones culturales y sociales de los países latinoamericanos dependen en muy buena parte de la contribución de grupos étnicos amerindios, africanos e hispanolucitanos.

La mezcla étnica del latinoamericano, como cualquier otra, desborda el campo bioquímico para llegar al horizonte cultural, sociológico

(22) *Ibid.*, 389

(23) *Idem.*

(24) *Cfr.* 392-393

(25) *Ibid.*, 407

(26) *Ibid.*, 171

(27) *Ibid.*, 446

y psicológico de nuestro pueblo. Se intercambia sangre, lengua, valores, símbolos, religión, arte, música, actitudes vitales frente a la realidad.

Pero tal intercambio debe convertirse en una integración real y no en una superposición o supeditación de una etnia nacional frente a las restantes. La labor de integración cultural de etnias no es algo instintivo, innato, es el producto de un aprendizaje de varias generaciones. De un mestizaje biológico impuesto por circunstancias históricas se puede llegar a un consciente mestizaje cultural y social.

Durante cerca de quinientos años, tres grupos étnicos han estado en contacto dentro de nuestro continente (junto con otros grupos menores). Nuevas ideas y valores han pasado de un grupo a otro, dejando una huella clara u oscura, patente o escondida. Nuestro mestizaje cultural y biológico es realmente una riqueza, pero se requiere un conocimiento y una toma de conciencia respecto a dicha personalidad triétnica frente al conjunto universal de pueblos y culturas.

Me permito traer, al respecto, las palabras del último gran "nele" (maestro) de la comunidad nativa de los kunas de San Blas (Panamá), Nele Kantule, fallecido el 3 de septiembre de 1944:

**"Quiero que la cultura de mi raza perdure dentro del marco universal de la cultura de los pueblos del mundo, porque solamente en la expresión cultural de un pueblo está el sello ineludible de su libertad, de su dignidad y del respeto de su pueblo" (28).**

El presente estudio es un intento por clarificar, en parte, las huellas oscuras y no patentes que el indígena ha dejado en el pueblo latinoamericano. Será un doble viaje que, al final, llegará a un mismo punto. Un recorrido hacia nuestro pasado aborigen (visión retrospectiva) y a la vez un viaje hacia nuestro subconsciente mestizo (visión introspectiva) en búsqueda del estrato nativo de la personalidad étnico-cultural del latinoamericano.

Ojalá en un día no muy lejano el hombre de este continente haga suyo el desafío del nele Yabiliquiña (1972): "¿Quién ha dicho que estamos cansados de ser indios?" (29).

#### 1.4 De cuál indígena hablamos en el presente estudio.

No se trata tanto de aquel indígena folklórico que ha adquirido valor por su escasez frente a una demanda actual de nuevos estudios an-

(28) Green, Abadío. **Homenaje a destacados indios kunas en el XXXII aniversario de la muerte de Nele Kantule.** San Blas, Zuir, 1976. p. 5

(29) *Ibid.*, p. 8

tròpologicos; tampoco, de nuestro antepasado precolombino o el que existe hoy en las llamadas "reservas", sino del nativo latente dentro de cada latinoamericano. Es a éste a quien, ante todo, debemos conocer y desarrollar adecuadamente, aprovechando sus elementos positivos, repensándolos dentro de nuestra actual cultura urbano-agraria e industrial.

El blanco, igualmente existente dentro del pueblo latinoamericano, lo encontramos suficientemente manifiesto, culturalizado y desarrollado, a costa de un desconocimiento casi total de todo elemento indígena<sup>(30)</sup>.

Es sobre este indígena, agazapado en nuestro interior y oculto por un cúmulo de conocimientos modernos, a quien me dirigiré tratando de evocarlo desde la conciencia de los posibles lectores latinoamericanos. Mediante un lenguaje universal, arcaico y siempre nuevo, éstos podrán dialogar con aquel nativo que, con derechos de sangre y cultura, mora dentro de nuestra estructura sico-mental.

Solamente cuando hayamos descubierto y dialogado con aquel nativo existente en nuestro interior, podremos volver nuestros ojos y nuestra mente hacia el nativo que mora en lo que se ha llamado "reservas indígenas", sin que éste se sienta humillado por su descendiente "culturalizado".

Citaré textualmente las palabras de uno de nuestros investigadores más autorizados en esta materia, Gerardo Reichel-Dolmatoff:

**"La falla (frente a las culturas indígenas) está en el etnocentrismo ciego de nuestra civilización que niega los valores del otro, que niega todo lo que es diferente. Así, los contactos que establece nuestra cultura con las culturas indígenas están fundados en una posición a priori: ¡Los indios deben aprender todo de nosotros! ¡Nosotros no tenemos que aprender de ellos!"<sup>(31)</sup>.**

Debemos cambiar nuestra mentalidad frente al nativo para que, en la llamada integración latinoamericana, desaparezca toda ideología de negación del otro.

Mediante el lenguaje de simbolismo podremos acercarnos al nativo en forma reverente para integrarlo al despertar de nuestra cultura autóctona, no como un ignorante sino como un maestro. Con todo, se debe evitar una visión romántica, idealizante que puede, igualmente, deformar a nuestro indígena y a su cultura.

Puebla, al referirse a la misión de las universidades latinoamericanas,

(30) Cfr., Puebla 421-428.

(31) Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Estudios Antropológicos*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977. p. 424.

habla de un compromiso dentro de la creación de una nueva América Latina en la que su cultura sea renovada con la fuerza transformadora del Evangelio <sup>(32)</sup>.

## 2. ALGUNOS DATOS PREVIOS A UN ESTUDIO DE LA SIMBOLOGIA INDIGENA

El reencuentro con nuestro estrato indígena puede realizarse con el auxilio de muchas disciplinas, cuyos aportes deben ser integrados dentro de un elemento sistematizador que facilite una visión unitaria. Me atrevo a proponer como dicho "elemento sistematizador" al simbolismo, dada su estructura universal y profundamente humana.

El simbolismo, desde épocas ancestrales, ha sido usado por el hombre de cualquier cultura como un lenguaje que busca una síntesis entre todas las realidades tanto del mundo exterior como interior y de estos dos mundos entre sí. Dentro de un sistema interdisciplinario, el simbolismo tiene aún su capacidad sistematizadora y universal.

Si el hombre a través de formas simbólicas ha ido recopilando, organizando y encerrando toda su experiencia y conceptualización sobre la realidad, podremos analizar tales formas simbólicas como los mejores canales de comunicación entre hombres y culturas de épocas remotas y nosotros que las descubrimos para indagar su significación.

En las formas simbólicas de un pueblo se conserva la esencia de su cultura y la clave para que generaciones posteriores indaguen sobre su pensamiento, valores y sentimientos frente a la realidad que ellos experimentaron y a la historia que construyeron.

Se pueden comparar las formas simbólicas, dentro del campo anímico-mental, con las piezas arqueológicas a un nivel de cultura material. Ambas nos hablan de un hombre, de un pueblo del pasado; evocan un tipo especial de comportamiento, de organización social y de valoración de la existencia.

### 2.1 Breves anotaciones sobre el símbolo.

Como un punto de partida, podremos destacar que el símbolo se encuentra ligado a un profundo intento del hombre por explicitar y definir una realidad compleja, una intuición que va más allá de su contexto inmediato o una experiencia intensa. Para ello acude a un conjunto de imágenes y objetos sensibles, cargándolos de significado humano y trascendental.

(32) Puebla, 1060

### 2.1.1 El hombre, creador de śmbolos.

La creaci3n de śmbolos ha sido una tendencia natural del siquismo humano, en especial en los pueblos primitivos y en los ni1os, quienes lo usan habitualmente.

En los pueblos ind́genas, el śmbolo se encuentra asociado a una cosmovisi3n mágico-religiosa que los lleva a evocar, clarificar y abarcar lo misterioso, lo oculto del mundo que los rodea y de su propia existencia.

El hombre se enfrenta ante realidades tan complejas que no puede acotar ni explicar mediante un razonamiento, lo que obliga a la mente, en especial a la arcaica, a sintetizar todos los aspectos inmediatos y mediatos en una imagen o conjunto de imágenes de elementos retomados del mundo externo, sensible.

Bajo este aspecto, el śmbolo satisface la necesidad del mundo interno del hombre por aprehender los seres que le rodean desde su misma intimidad.

La creaci3n de śmbolos llega a presentarse como una necesidad inherente al ser humano; éstos le han acompa1ado en su b́squeda afanosa de la "otra explicaci3n" de la realidad, aquella que se plantea ḿs allá del aspecto sensible, temporal e inmediato de la misma.

Mediante el śmbolo se intenta captar el sentido de las cosas desde su interior, desde su "ḿs allá" (oculto), para traerlo al "ḿs acá" (patente). En otras palabras, se trata de una "re-presentaci3n" de la realidad captada desde el interior (cara oculta) de la misma.

Esta "re-presentaci3n" se proyecta sobre entidades f́sicas, propias del ambiente natural: disco lunar, lagunas, ra1as, serpientes. . . Pero tales seres son tenidos en cuenta no tanto en su estructura externa sino "representacional", la que los convierte en presagios de otra visi3n y otras dimensiones de la realidad que en ś mismos representan bajo su forma astral, acuática u ofídica.

### 2.1.2 El signo y su funcionalidad simb3lica.

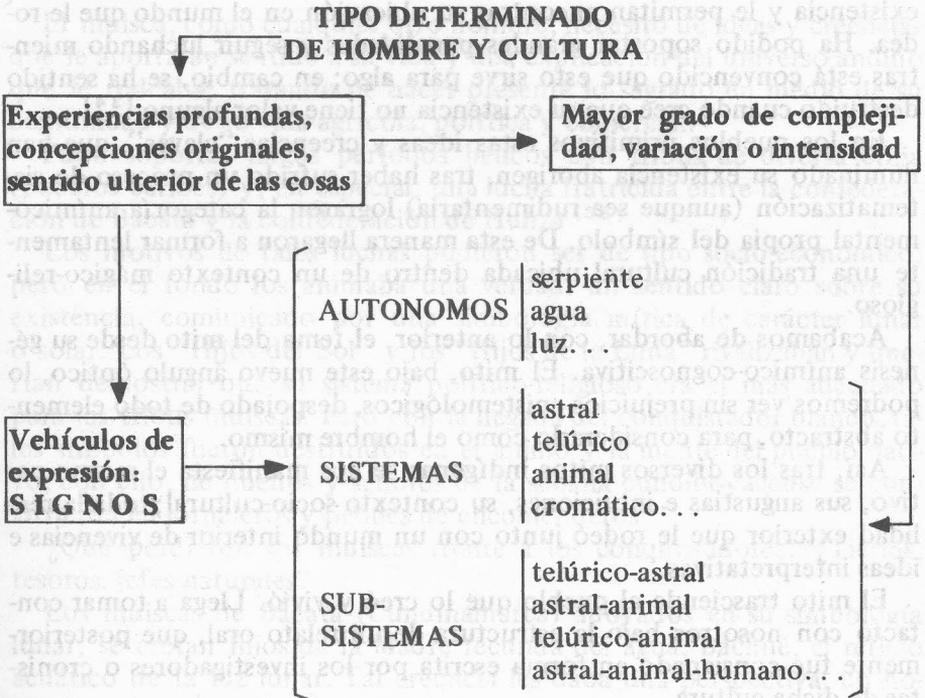
Del śmbolo solamente captamos, en forma inmediata, su manifestaci3n externa: el signo. Un animal o un astro, cargado de representatividad por un grupo humano, se convierte en manifestaci3n externa que induce a quien lo capte, bajo su naturaleza de signo, hacia la textura interna y la explicaci3n ulterior, no de tal animal o astro, sino de la realidad misma.

Los śmbolos insertos en la vivencia o intuici3n no de un individuo sino de todo un pueblo, requieren un tipo especial de signos.

Todo signo tiene un carácter "relacional" con una realidad o vivencia interior. Dicho carácter puede ser: a) convencional no inmanente o inmanente a la realidad simb3lica que representa; b) accidental, ligado a la realidad simb3lica únicamente por una experiencia individual y

c) universal si su relación con lo que quiere significar es intrínseca y se refiere a una vivencia general de todo un grupo. Los signos usados para una simbología cultural poseen este último carácter relacional.

Estos signos universales se convierten en "vehículos de expresión" de un mundo de experiencias internas, de actitudes anímico-mentales, de intuiciones sobre el sentido de la realidad que nos remiten a un tipo de hombre y cultura determinada.



El anterior esquema intenta presentar la complejidad y riqueza del signo al servicio de una estructura simbólica.

El signo llega a presentarse como una entidad compleja integrada por dos niveles: el de "expresión" (lo significante) y el de "contenido" (lo significado). El primer nivel puede ser observable, es una entidad física (el disco solar, la rana, el agua); pero ya dentro de un nivel de contenido, podemos afirmar que "el signo no existe nunca como entidad física observable" (33). Este último nivel nos conduce directamente a la realidad misma del símbolo, mediante un seguimiento de un conjunto articulado de relaciones.

(33) Eco, Umberto. **Signo**. Barcelona, Labor, 1976. p. 170.

El seguimiento de dicho conjunto de relaciones debe hacerse, dentro del campo interpretativo, teniendo en cuenta el contenido cultural del pueblo en estudio, ya que varias culturas pueden usar las mismas entidades f́sicas (luz, agua), pero apuntando hacia un mundo de significaciones diferentes. Hay que evitar el destruir el contenido étnico-histórico de la simbología de un pueblo.

## 2.2 Símbolos y relatos míticos ind́genas

El hombre ha necesitado de ideas y creencias que den sentido a su existencia y le permitan encontrar su ubicación en el mundo que le rodea. Ha podido soportar grandes penalidades y seguir luchando mientras está convencido que esto sirve para algo; en cambio, se ha sentido destruido cuando cree que su existencia no tiene valor alguno <sup>(34)</sup>.

En los pueblos primitivos estas ideas y creencias "claves", que han iluminado su existencia aborigen, tras haber sufrido un proceso de sistematización (aunque sea rudimentaria) lograron la categoría anímico-mental propia del símbolo. De esta manera llegaron a formar lentamente una tradición cultural ubicada dentro de un contexto mágico-religioso.

Acabamos de abordar, con lo anterior, el tema del mito desde su génesis anímico-cognoscitiva. El mito, bajo este nuevo ángulo óptico, lo podremos ver sin prejuicios epistemológicos, despojado de todo elemento abstracto, para considerarlo como el hombre mismo.

Así, tras los diversos mitos ind́genas se nos manifiesta el mismo nativo, sus angustias e intuiciones, su contexto socio-cultural; toda la realidad exterior que le rodeó junto con un mundo interior de vivencias e ideas interpretativas.

El mito trasciende al pueblo que lo creó y vivió. Llega a tomar contacto con nosotros bajo la estructura de un relato oral, que posteriormente fue consignado en forma escrita por los investigadores o cronistas de dicha cultura.

### 2.2.1 Estructura simbólica de un relato mítico.

Según Mircea Eliade, los relatos míticos pueden denominarse "documentos simbólicos". En efecto, dichos relatos están constituidos fundamentalmente por símbolos, los que son expresados bajo el ropaje de personajes-signos y acciones-signos.

Un relato mítico nos puede remontar hasta sus primitivos narradores y, de aquí, llevar hasta sus creadores, sus sueños y visiones frente a la realidad.

(34) Jung, C. *Op. cit.*, p. 84.

Nuestra mente moderna suele sospechar sobre la realidad de los personajes míticos y de sus gestas; suele creer que sus dioses o héroes civilizadores no serían más que antiguas tradiciones exageradas sobre caciques, guerreros o sacerdotes quienes hacía mucho tiempo fueron enterrados por otros indígenas. Llegamos a esta visión porque nuestra mente occidentalizada ha despojado al personaje mítico de su carácter simbólico y ha sacado al relato mismo del contexto cultural del pueblo que lo creó y vivió.

### 2.2.2 Nivel simbólico de los relatos míticos muisca (chibchas).

El muisca, como cualquier otro hombre, necesitó de ideas y creencias que le aportaran sentido a su vida y una explicación del universo andino que le rodeaba, tratando de hacer presente lo sagrado en medio de su comunidad y de su vida agrícola, política y comercial.

Pudo soportar largos períodos bélicos con tribus de diversa étnia (pueblos caribes) y, en especial, una lucha fratricida entre la confederación de Bacatá y la confederación de Hunza<sup>(35)</sup>.

Los motivos de tales luchas pudieron ser de tipo socio-económico, pero en el fondo los animaba una verdad, un sentido claro sobre su existencia, comunicado por una simbología mítica de carácter lunar o solar. Los "Hijos del Sol" y los "Hijos de la Luna" rivalizaban y querían demostrar que su sistema político-religioso era el más adecuado para las tribus muisca. Pero con la llegada del conquistador blanco, tales símbolos fueron destruidos en el ánimo y la mente del pueblo nativo; con ello, de dueños y señores de la sabana cundiboyacense se convirtieron en jornaleros y peones de encomenderos.

¿Qué perdieron los muisca frente a los conquistadores? ¿Tierras, tesoros, jefes naturales?

Los muisca de Bacatá (Cundinamarca) apoyados en su simbología lunar, se creían hijos de la Madre fecunda del agua, Bachué, el reflejo acuático de la luz lunar. Tal creencia les daba una perspectiva, un horizonte sobre el que proyectaban su existencia, sus afanes e ideales políticos, más allá de su reino y cacicazgos, de su producción agrícola y textil, traspasando su fecunda y fría sabana.

Los anteriores elementos eran motivo de orgullo para el nativo, pero sus símbolos religiosos, que fomentaron progreso y cultura, les hablaban de una existencia que se prolongaba en el seno de la diosa madre. Al concluir su paso por la sabana de Bacatá, los esperaba, en las profundidades de la laguna sagrada, su madre ancestral para llevarlos a una región siempre iluminada<sup>(36)</sup>.

(35) Cfr., Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los Chibchas a la Colonia y a la República*. Bogotá, Internacionales, 1978. p. 107-108.

(36) Cfr., Restrepo, Vicente. *Los Chibchas antes de la Conquista española*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972. pp. 110-114.

### 2.2.3 Nivel funcional del simbolismo muisca.

La actitud anímico-mental anotada puede ser objeto de cuestionamiento por nuestra cultura actual, pero era más aceptable que la de muchas personas de nuestra civilización que se consideran vencidas, frustradas y sin ningún sentido o valor para otorgarle a la vida.

Si los muisca hubiesen estado convencidos de que no eran más que unos orfebres y tejedores de mantas, y quizá unos orfebres y agricultores aceptables<sup>(37)</sup>, sus confederaciones no habrían llegado a un alto nivel de desarrollo, superado únicamente en la América precolombina por los aztecas, mayas e incas.

Sus ilusiones, fantasías, instintos básicos; sus actitudes y formas de pensamiento; su comportamiento agrario-artesanal y político fueron "iluminados" y "encausados" (nunca enajenados) por sus símbolos. Estos se posesionaron del nativo muisca, convirtiéndolo en algo más que un simple artesano andino.

Según lo anterior, sus seres míticos como Chiminigagua, Bachué, Huitaca, Bochicha, Goranchacha. . . deben ser analizados como grandes símbolos étnicos de nuestro pasado aborígen. No son fruto de una mente nativa ingenua o de una fantasía acalorada, sino de nuestro contexto prehistórico-vital. Hemos momificado nuestro pasado precolombino y con él, el dinamismo indígena frente a la vida y los destinos autóctonos y autónomos de nuestros pueblos latinoamericanos.

### 2.3 Criterios interpretativos de los símbolos míticos.

Me limitaré a presentar someramente los aportes que al respecto hacen cuatro autoridades en la materia. Aquí encontraremos unos elementos interpretativos de carácter técnico.

#### 2.3.1 Criterio de Mircea Eliade.<sup>(38)</sup>

En el estudio de la mitología y la simbología, como en cualquier otra disciplina, se compara para relacionar y distinguir, pero sin que ello implique una destrucción del carácter histórico-étnico de un símbolo mítico.

Eliade destaca el que todo mito o símbolo se presenta siempre ante su posible intérprete como elemento culturizado y modificado por situaciones espacio-temporales. Igualmente afirma que el mito es la concretización inmediata de todo el mundo simbólico del hombre.

(37) Hernández Rodríguez, Guillermo. *Op. cit.*, pp. 43, 50, 61.

(38) Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid, Guadarrama, 1969. pp. 253-260.

La interpretación de los símbolos no puede ser únicamente un estudio sobre elementos propios de pueblos y culturas desaparecidos, a la luz de un "provincialismo intelectual" de la cultura europea. Mas bien tales símbolos deben ser tratados como elementos vivos que nos enrután hacia realidades enraizadas en lo más profundo de los pueblos y culturas actuales <sup>(39)</sup>.

### 2.3.2 Criterio de Carlos Jung. <sup>(40)</sup>

Como requisito previo a una posible interpretación de símbolos, éstos deben de tomar vida y sólo la tomarán tras una paciente búsqueda del "por qué" y del "cómo" adquirieron significado para el grupo que los asumió.

Los símbolos, al igual que los seres vivos, cuando se convierten en cadáveres, son químicamente iguales, pero los individuos y los elementos vivos, ya no lo son

### 2.3.3 Criterio de Eric Fromm. <sup>(41)</sup>

El lenguaje simbólico expresa ideas religiosas y filosóficas, unidas a experiencias anímicas de un grupo o individuo; si separamos este lenguaje del grupo o individuo que los intuyó originariamente, habremos perdido su verdadero significado.

Así como en nuestro lenguaje fónico existen idiomas y dialectos, de igual forma encontramos en este campo un idioma universal simbólico y una gran variedad de "dialectos simbólicos". El significado de un símbolo se encuentra influido por una serie de condiciones de tipo nómade, agrario, urbano, político. . . , llegando a determinar contenidos propios de una región y pueblo.

### 2.3.4 Criterio de Lévi-Strauss. <sup>(42)</sup>

La estructura mítica y su función simbólica, que la acompaña, nos conducen a las estructuras etnológicas, señalándonos el sentido de éstas últimas. De tal forma que todo esfuerzo de la ciencia social, si quiere acercarse a un mejor conocimiento del hombre, debe penetrar el sistema simbólico del pueblo en estudio.

(39) Cfr., Duch, Luis. *Ciencia de la Religión y Mito. Estudios sobre la interpretación del mito.* Montserrat, Publicaciones de la Abadía, 1974. pp. 170-180.

(40) Jung, C. *Op. cit.*, pp. 89-98.

(41) Fromm, Erich. *El Lenguaje Olvidado.* 6ed. Buenos Aires, Hachette, 1974. pp. 17-26.

(42) Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural.* 6ed. Buenos Aires, Eudeba, 1976. pp. 49-50.

Las estructuras simbólicas están sometidas a unas mismas leyes, lo que facilita en parte su estudio; pero no son las mismas estructuras valaderas para todo pueblo y materia, ya que el mundo del simbolismo es infinitamente diverso y rico en contenido, como lo es el hombre y sus diferentes culturas <sup>(43)</sup>.

El símbolo mítico llega a ser verdadero, no tanto por su contenido sino por las relaciones lógicas que establece dentro de la cultura a la cual pertenece <sup>(44)</sup>.

#### 2.4 Aplicación de los criterios señalados a nuestros símbolos indígenas.

Con base en los anteriores criterios intentaré abordar los más importantes símbolos de nuestras culturas precolombinas, incluyendo culturas indígenas actuales. Pero antes de iniciar esta labor, conviene revisar la actitud con la cual nos vamos a acercar al símbolo y a su contexto inmediato, el relato mítico.

Estos no pueden ser considerados como descripciones precientíficas e ingenuas del mundo físico, ni como una divinización de seres y elementos de la naturaleza: rana, sol, luna, tormenta. Ante todo, son, por su funcionalidad, una serie de "señales" anímico-mentales que nos inducen a una "significación ulterior" de carácter fisológico-religioso, sico-social e histórico sobre la realidad tal como la captó y reinterpretó el hombre o la colectividad en el momento de ser elaborados.

El simbolismo indígena aunque usa signos astrales, telúricos, animales y vegetales, no intenta en ningún momento divinizar tales elementos (astros, ranas, serpientes. . .), sólo los emplea en función de una significación profunda de la realidad.

Debemos reconocer que, en una interpretación de símbolos precolombinos, nos encontramos ante una deficiente documentación, ya que los cronistas y misioneros de la época, con varias excepciones, no estaban capacitados para comprender este importante material mítico <sup>(45)</sup>.

Para salvar, en parte, tal deficiencia, debemos analizar los símbolos precolombinos dentro de todas las formas que han llegado hasta nosotros: relatos míticos, leyendas, cuentos y referencias de los cronistas. Previamente hay que ubicarlos dentro de los reconocimientos arqueológicos e históricos que podamos disponer.

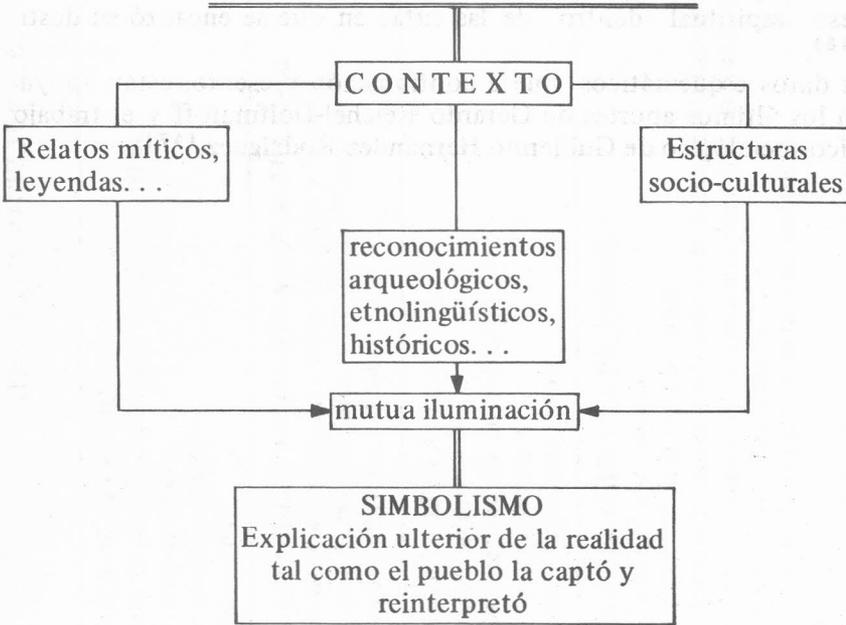
Mediante una gráfica, explicaré el método concreto que se ha empleado para este tipo de estudio.

(43) *Ibid.*, pp. 182-185.

(44) *Cfr.*, *Op. cit.* Cap. XII, pp. 210-218.

(45) Pérez de Barradas, José. *Los Muiscas antes de la conquista*. Vol. II. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951. p. 370.

## ANÁLISIS DE SIGNOS Y SIMBOLOS DE UN PUEBLO DEL PASADO



### 3. SIMBOLOGIA CHIBCHA: SIMBOLOGIA LUMINICA MUISCA

Como paso previo a una detectación y análisis de los signos y los símbolos del pueblo muisca, conviene ubicarnos dentro del contexto espacio-temporal del poblamiento nativo en el territorio colombiano, para presentar sintéticamente sus estructuras socio-culturales. De esta forma, será factible una visión de las estructuras anímico-mentales, adecuadas a cada período del mundo muisca.

#### 3.1 Contexto espacio-temporal del poblamiento indígena dentro del territorio colombiano.

La ubicación estratégica del territorio colombiano lo convirtió, en épocas precolombinas, en un lugar de paso obligatorio a las múltiples migraciones de pueblos nativos, que dejaron la huella de sus diversas culturas. La riqueza étnico-cultural que esto representó para nuestro territorio no es fácil de calcular; una simple información sobre la misma implicaría decenas de años, gran número de antropólogos y muchos libros para recopilar la gran mayoría de los datos.

Infinidad de pueblos, desde el 18.000 antes de nuestra era, habían iniciado, en América del Sur, grandes culturas y, tras un sucesivo desarrollo, habían sido sustituidas por otras, extrañas e invasoras, pero igualmente indígenas (caso de la nación chibcha). Esto daría origen a un fe-

nómeno casi continental, en las proximidades del arribo de la raza y cultura europea: "los pueblos habían agotado ya las posibilidades de progreso espiritual dentro de las rutas en que se encauzó su destino" (46).

Los datos esquemáticos, que a continuación presento, están apoyados en los últimos aportes de Gerardo Reichel-Dolmatoff y el trabajo histórico-sociológico de Guillermo Hernández Rodríguez (47).

(46) López de Mesa, Luis. *Disertación sociológica*. Medellín, Bedout, 1970. p. 195.

(47) Reichel-Dolmatoff, Gerardo. "Colombia indígena-período hispanico" en *Manuel de Historia de Colombia*. T. I. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978. pp. 35-104 y Hernández Rodríguez, Guillermo. *Op. cit.*, pp. 22, 82-85, 97-114.

| PERIODO   | FECHA APROXIMADA                | ASENTAMIENTOS  | PATRONES SOCIO-CULTURALES  |
|---|---------------------------------|--|--|
| P<br>A<br>L<br>E<br>O<br>L<br>I<br>T<br>I<br>C<br>O | 18.000 a.c.<br>↑<br>12.000 a.c. | Costas y llanuras del futuro territorio colombiano           | <b>EPOCA DE OCUPACION</b><br>Fecha de entrada del hombre en América del Sur.<br>Culturas concheras.<br>Cazadores incipientes.<br>Nomadismo.  |
|   | 12.000 u<br>↑<br>10.500 a.c.    | Altiplanos andinos de Cundiboyacá                            | <b>ADAPTACION Y ASCENSION A LOS ALTIPLANOS</b><br>Habitat: grandes bosques; clima templado y húmedo.<br>Ascenso de pueblos desde la Orinoquía: "Caquetíos".<br>Caza de herbívoros extintos.  |
|   | 10.500 a.c.<br>↑<br>6.000 a.c.  | Región del Abra y Tequendama (Cundinamarca)                  | <b>CULTURA LITICA</b><br>Seminomadismo<br>Caza y recolección de frutos.<br>Entierros colectivos.<br>Lenta formación de clanes.   |
|   | 6.000 a.c.<br>↑<br>4.000 a.c.   | Valle del río Hunza Costa Atlántica<br><br>Selvas amazónicas | <b>CULTURA AGRICOLA INCIPIENTE</b><br>Inicios de vida sedentaria.<br>Foco cultural en la costa atlántica.<br>Agricultura intensiva y vida aldeana en la Amazonía Colombiana.<br>Grandes migraciones de la Amazonía hacia altiplanos andinos.<br>Comienzos de la cerámica (?)<br>Lenta retirada de pueblos de la costa atlántica.<br>Matriarcado.<br>Federación de clanes.<br>Ingreso de los muiscas al altiplano de Cundiboyacá. |

| PERIODO                                   | FECHA APROXIMADA              | ASENTAMIENTOS  | PATRONES SOCIO-CULTURALES   |
|---|-------------------------------|--|---|
| F<br>O<br>R<br>M<br>A<br>T<br>I<br>V<br>O | 4.000 a.c.<br>↕<br>3.000 a.c. | Altiplano<br>Cundiboyacá   | <b>NUEVAS MIGRACIONES HACIA ALTIPLANOS ANDINOS</b><br>Migraciones del Amazonas al norte de Tunja (Boyacá).<br>Mestizaje muisca en Boyacá.<br>Rivalidad entre clanes.<br>Incremento relativo en la agricultura.  |
|   | 3.000 a.c.<br>↕<br>2.000 a.c. | Valle río Hunza,<br>Valle río Sogamuxi.<br>Región Tundama.<br>Valle río Suárez | <b>RIVALIDAD POLITICO-RELIGIOSA ENTRE CLANES.</b><br>Desarrollo lento de la agricultura.<br>Desarrollo de la cerámica.<br>Desarrollo del matriarcado en Cundinamarca y decadencia del mismo en región de Boyacá.  |
|   | 2.000 a.c.<br>↕<br>1.000 a.c. | Altiplano Sur<br>(Cundinamarca)<br>Altiplano Norte<br>(Boyacá)                 | <b>PREDOMINIO DE CLANES ANCESTRALES</b><br>Región Sur: el clan totémico de la luna sostiene, desde Chía, el matriarcado.<br>Región Norte: Clan totémico del sol influye desde Iraka (Sogamuxi) aliado al clan patriarcal de Hunza (Tunja).<br>Ingreso del maíz en la agricultura y alimentación muisca. |

| PERIODO | FECHA APROXIMADA                 | ASENTAMIENTOS                                | PATRONES SOCIO-CULTURALES  |
|---------|----------------------------------|--|--|
| CLASICO | 1.000 a.c.<br>↑<br>↓<br>150 d.c. | Cundiboyacá<br><br>Tundama.<br><br>Guanentá. | <b>CONFEDERACION DE CLANES</b><br>-Confederación del Bacatá: comprendía diez y ocho (18) tribus, influjo religioso del clan de Chía (lunar).<br>-Confederación de Hunza: integrada, por lo menos, por diez (10) tribus conocidas; influjo del clan de Iraka (solar).<br>-Confederación de Iraka: formada por seis (6) tribus conocidas y otras más; gobierno teocrático.<br>-Confederación del Tundama: once (11) tribus guerreras la integraban, ubicadas al norte de Hunza.<br>-Confederación del Guanentá: formada por trece (13) tribus (¿chibchas?); prestaba ayuda militar, junto con la anterior, a la confederación de Hunza. Ubicación: norte de Tundama.<br>-Tribus no confederadas: Tinjacá, Sáchica, Chipatá y Saboyá. Colonización maicera. |
|         | 150 d.c.<br>↑<br>↓<br>1.300 d.c. | Cundiboyacá                                  | <b>EVOLUCION HACIA SISTEMA DE CLASES.</b><br>Líderes de alta jerarquía sacerdotal o militar.<br>Dominio del Zipa, apoyado en el carácter religioso-matriarcal del clan Chía. (región Sur).<br>Dominio militar del Zaque de Hunza, respaldado por el poder religioso-solar del Sogamoso o Iraka (Sumo Sacerdote del Sol).<br>Rivalidad entre el Zaque y el Zipa.  |

| PERIODO  | FECHA APROXIMADA | ASENTAMIENTOS | PATRONES SOCIO-CULTURALES  |
|--|------------------|---------------|--|
| P<br>O<br>S<br>C<br>L<br>A<br>S<br>I<br>C<br>O | 1.300 d.c.       | Cundiboyacá   | <b>FORMACION DE ESTADOS MUISCAS.</b><br>Fortalecimiento interno de cacicazgos.<br>Lucha intensa entre el Zipa y el Zaque.<br>Estado o Reino (en formación) del Zipa; centro, Bacatá; ubicación: suroccidente.<br>Estado o Reino (incipiente) del Zaque: centro, Hunza; ubicación: nororiente.<br>Campañas militares para extender territorio y dominio de estos dos Reinos sobre otros grupos muisca.<br>Epoca de alianzas e incursiones bélicas entre dichos Reinos.<br>Sistema de tributo al zipa y al zaque.<br>Desarrollo de la orfebrería.<br>Pugna socio-religiosa entre los "Hijos de la Luna" y los "Hijos del Sol". |
|  | 1.500 d.c.       |               |  |
| C<br>E<br>N<br>T<br>R<br>O<br>P<br>E<br>O      | 1.537 d.c.       | Cundiboyacá   | <b>INTERRUPCION Y CRISIS ETNICA</b><br>Contacto con la cultura europea.<br>Imposición socio-política del blanco.<br>Reticencia étnica indígena.<br>Ultimos representantes de un poder autóctono: Sagipa y Quemuenchatocha.<br>Marginalidad socio-cultural y político-económica del nativo.   |
|  | 1.500 d.c.       |               |  |
| PERIODO  | FECHA APROXIMADA | ASENTAMIENTOS | PATRONES SOCIO-CULTURALES  |

### 3.2 Períodos anímico-mentales del pueblo muisca y sus respectivos signos mítico-religiosos.

#### 1) Período animista (contexto: paleoindio):

*Signos:* Nubes, tormentas, rayos, truenos;  
oscuridad misteriosa, luz mágica;  
animales grandes (aves negras);  
negro-noche; luminoso-día.

El indígena se halla inmerso en la naturaleza.

#### 2) Período totémico (contexto: formativo):

*Signos:* Luna, sol, lucero;  
rana, dragoncillo, serpiente, araña,  
lechuza, cuervo, venado, pájaros.

El indígena, inmerso en su clan y tradición ancestral.

#### 3) Período antropocéntrico (contexto: clásico):

*Signos:* Luna, agua, mujer-madre, infante-esposo-padre, serpientes;  
Sol, mujer-madre, esmeralda-infante, hijo del sol.

El indígena, inmerso en la integración de clanes.

#### 4) Período sistemático o institucional (contexto: finales del clásico y posclásico):

*Signos:* Luna-Chía, Mujer-Guatavita, laguna-araña-dragoncillo-  
mundo de ultratumba-luz;  
Zhúe (Bochica)-mensajero de Súa (Sol) Iraka-representante  
de Zhúe.  
Bochica-salvador, Huitaca-mujer mala;  
luna, agua, Zipa; sol, esmeralda, Zaque.

El indígena, inmerso en la lucha de los dos Reinos.

### 3.3 Acercamiento a la simbología premuisca animista.

Quizá, el único relato mítico que nos pueda hablar de dicho período premuisca sea el de Chiminigagua. Examinando detenidamente su contexto geográfico-mítico y sus signos-simbólicos lo podremos ubicar en la época del paleoindio. Con el fin de poder leer e interpretar adecuadamente este único texto que se nos ha legado de tal época, se impone una metodología apropiada.

#### 3.3.1 Tres dimensiones de un relato mítico <sup>(48)</sup>.

Todo relato mítico tiene tres tipos de lectura, que apuntan a tres di-

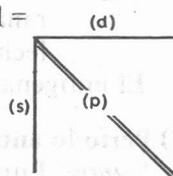
(48) Cfr., Lévi-Strauss, Claude: *Op. cit.*, cap. XI "La estructura de los mitos". pp. 186-210.

menciones o visiones. Estas nos ayudarán a una interpretación más cercana de la real.

1) *Lectura diacrónica*: es la forma usual de lectura, de izquierda a derecha, frase tras frase; la lectura se realiza sobre un eje diacrónico (→); los mitemas (unidades de la estructura de un relato mítico) aparecen a intervalos.

2) *Lectura sincrónica*: de arriba hacia abajo, los mitemas recobran su reagrupación natural; lectura sobre un eje sincrónico (↓).

3) *Lectura de profundidad*: Los mitemas rompen su estructura para dar paso a un profundo simbolismo del que han sido simplemente instrumentos; la lectura se realiza según un eje diagonal =



### 3.3.2 Lectura diacrónica del relato mítico de Chiminigagua <sup>(49)</sup>.

A-1 Cuando era noche, antes de que hubiera nada de este mundo,  
A-2 estaba la luz metida allá en una cosa grande: Chiminigagua.

B-1 Después que esta luz,  
B-2 que estaba metida en Chiminigagua,  
B-1 salió,  
B-3 comenzó a amanecer;

C-1 Chiminigagua comenzó a mostrar la luz que en sí tenía,  
C-2 y dando luego principio,  
C-3 comenzó a crear cosas en aquella primera luz.

D-1 Las primeras que creó fueron unas aves negras grandes  
D-2 a las cuales mandó al punto que tuvieran ser,  
D-3 que fuesen por todo el mundo echando aliento o aire por los  
picos,  
D-4 el cual aire todo era lúcido y resplandeciente;

E-1 con que habiendo hecho lo que les mandaron  
E-2 quedó todo el mundo claro e iluminado, como está ahora.

### 3.3.3 Lectura sincrónica del mismo texto:

Signo convencional: (~) = sustitución por equivalencia de contenido simbólico.

(49) Simón, fr. Pedro. *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. T. I. Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos. 1953. pp. 227-228. He omitido algunos comentarios de fr. Pedro interpolados en el texto mítico.

| SIGNOS  | SUSTITUCION DE SIGNOS Y CONTENIDOS  |
|---|---|
| NOCHE (A-1)   | Noche ~ oscuridad ~ inexistencia.   |
| MUNDO SIN NADA (A-1)                                  | Mundo sin nada ~ oscuridad total ~ inexistencia total.  |
| LUZ (A-2)   | Luz ~ claridad ~ existencia.  |
| LUZ METIDA (A-2)                                      | Luz metida ~ claridad oculta por la oscuridad ~ existencia luchando ante la inexistencia  |
| COSA GRANDE (A-2)                                     | [ Cosa grande ~ nube oscura ~ nube de tempestad ] ~ nube que oculta dentro de sí la luz diurna (solar) y la luz nocturna (luna) ~ elemento portador de luz ~ elemento portador de vida. |
| CHIMINIGAGUA (A-2)                                    | Chiminigagua ~ cosa grande ~ espíritu portador de luz.<br>(Chimini = chie = luz en idioma chibcha)<br>Luz ~ claridad ~ existencia.  |
| LUZ QUE SALE (B-1)                                    | Luz que sale ~ claridad que se hace visible ~ existencia que se inicia.   |
| LUZ METIDA EN CHIMINIGAGUA (B-2)                      | Luz metida en Chiminigagua ~ claridad oculta en el espíritu portador de la luz ~ existencia gestándose en útero cósmico.<br>(Ampliación de A-2).  |
| AMANECER QUE COMIENZA (B-3)                           | [ Amanecer que comienza ~ claridad que hace desaparecer la oscuridad ] ~ existencia que anula la inexistencia ~ origen de la vida en el mundo.  |
| CHIMINIGAGUA MUESTRA LUZ QUE TENIA DENTRO DE SI (C-1) | Chiminigagua muestra luz que tenía dentro de sí ~ nube tormentosa se abre para lanzar su luz (rayos) en medio de una oscuridad total ~ espíritu portador de la vida, pariéndola.        |
| DAR PRINCIPIO (C-2)                                   | Dar principio ~ parir lo que se había gestado durante largo tiempo en el útero.   |

| SIGNOS   | SUSTITUCION DE SIGNOS Y CONTENIDOS   |
|--|--|
| <p>COMIENZO DE LA CREACION DE LAS COSAS EN LA PRIMERA LUZ (C-3)</p>                            | <p>Comienzo de la creación de las cosas en aquella luz primera ~ nacimiento de los seres mediante aquel parto primordial.<br/><i>Figura alegórica:</i> rayo que razga la oscuridad total de aquella noche inicial y alumbra a los seres que moraban bajo la oscuridad.</p>                                 |
| <p>AVES NEGRAS GRANDES (primeras criaturas) (D-1)</p>  | <p>Primeras criaturas que salen de la nube oscura ~ seres oscuros, hijos de la luz.<br/><i>Muyhyxio</i> (Chibcha) = cosa negra ~ cualidad atribuida a Chiminigagua.<br/>Aves negras grandes ~ seres atmosféricos, primogénitos de “aquella cosa grande y negra”.</p>                                       |
| <p>CHIMINIGAGUA ORDENA A LAS AVES GRANDES Y NEGRAS QUE INMEDIATAMENTE TENGAN SER (D-2)</p>     | <p>Chiminigagua ordena... ~ ordena a las primeras hijas de la luz que existan en cuanto tales.<br/>Existir (ser) en cuanto hijas de la luz ~ existencia real de un ser ~ tener en su interior aire (aliento) lúcido, resplandeciente.</p>  |
| <p>CHIMINIGAGUA ORDENA A LAS AVES IR POR TODO EL MUNDO ECHANDO ALIENTO POR LOS PICOS (D-3)</p> | <p>Chiminigagua ordena... (segunda orden a sus primogénitas) ~ ordena a las aves que iluminen (dar existencia) a todos los otros seres del mundo-en-tinieblas (sin vida).<br/>Las aves a semejanza de Chiminigagua, su progenitor, son negras y grandes, portan en su interior la luz (la existencia).</p> |
| <p>AIRE LUCIDO Y RESPLANDECIENTE (D-4)</p>   | <p>Aire lúcido y resplandeciente ~ rayos que con su resplandor iluminan la oscuridad ~ aliento, aire portador de vida.</p>   |
| <p>LAS AVES CUMPLIERON LA ORDEN (E-1)</p>  | <p>Aves cumplen la orden de Chiminigagua ~ seres casi sagrados ~ mensajeros de la luz primera ~ engendadores y parteros de los seres de este mundo.</p>  |
| <p>QUEDO TODO EL MUNDO CLARO E ILUMINADO COMO ESTA AHORA (E-2)</p>                             | <p>Quedar todo el mundo como está ahora, claro e iluminado ~ mundo sin oscuridad, sin inexistencia sobre él ~ mundo iluminado ~ mundo con seres vivos.</p>   |



logía, acudiré a posibles aportes de lengua chibcha\* y su nexa con otras lenguas precolombinas.

La clave interpretativa se podrá intuir sólo tras aclarar algo sobre el término chibcha de **Chiminigagua**.

### 3.3.4.1 Significación aproximativa del término “Chiminigagua”.

Existen varias posibilidades, que impiden el tomar una, rechazando las demás, pues éstas son vestigios de épocas en las que aún podía ser lengua hablada. Expondré tales posibilidades, las que aportarán una significación aproximativa sobre la palabra “Chiminigagua”.

\* Sobre la llamada lengua chibcha, conviene anotar lo siguiente: en cada poblado políticamente importante se hablaba un dialecto; esto a causa de que la nación chibcha, en el altiplano andino, no alcanzó a tener unidad de gobierno. Según los datos recogidos por Uricoechea en su “Gramática de la Lengua Chibcha” (Introducción, p. XXXVIII) junto con esta lengua se hablaban los dialectos tunjano (hunzano), duit (tundama), tunebo, muzo, morcote, guacico, chita, sínsiga e itoco.

| OPCION | TERMINO CHIBCHA            | EQUIVALENCIA ESPAÑOLA          | TRADUCCIÓN LIBRE   | SIGNIFICACION APROXIMATIVA  |
|--------|----------------------------|--------------------------------|--|---|
| A (50) | CHIMINIGAGUA               |                                |  |   |
|        | chimini o chim<br>gagua    | luz<br>proceder de,<br>hijo de | Espíritu que procede de otro superior: el de la luz                              | Espíritu hijo de la Luz.  |
| B (51) | CHIMINIGAGUA               |                                |  |   |
|        | Chimini = chie<br>gagua    | luz<br>portador de             | Portador de luz.   | Elemento o ser sagrado portador de luz.   |
| C (52) | CHIMINIGAGUA               |                                |  |   |
|        | chimini<br>gagua           | luz<br>poseedor de             | Espíritu que envió aire lúcido al mundo, quedando éste iluminado como ahora.     | El sol, pues éste es el que da aquella luz; cosa que no advirtieron los nativos, confundiéndolo con un espíritu o dios universal. |
| D (53) | REMICHINGAGUA              |                                |  |   |
|        | dialecto duit              |                                |  |   |
|        | chi                        | ser                            |  |   |
|        | gua<br>rasa                | rayo<br>sol                    | Espíritu o deidad lumínica: sol y/o rayo.  | Espíritu que puede transformarse (o manifestarse) en sol y rayo.  |
| E (54) | CHIMGAGUA o<br>CHIMZAPAGUA |                                |  |   |
|        | Chim*                      | Luz                            |  |   |
|        | gagua                      | hijo de                        | Espíritu o deidad hijo de la primera persona de la trinidad muisca: Luz del Sol. | Espíritu hijo del Sol.  |
|        | gua (duit)                 | rayo                           | (Rayo = Mensajero de la luz celeste)   | Mensajero del Sol en forma de rayo.   |

(50) Triana, Miguel. *La Civilización Chibcha*. Bogotá, sin editorial, 1922. pp. 44-45. Acosta Ortégón, J. *El Idioma Chibcha. Aborígenes de Cundinamarca*. Bogotá, Imprenta del Departamento, 1938. p. 139 - Cfr. Pérez de Barradas, José. *Op. cit.*, T. II. p. 374.

(51) Pérez de Barradas, José. *Ibid.*, p. 375.

(52) Simón, fr. Pedro. *Op. cit.*, T. II p. 228 y 284.

(53) Lehmann, W., autor de "Zentral Amerika" (Berlín, 1920) e "Historia del Arte del Antigua Perú" (Barcelona, 1924). Citado por Pérez de Barradas, José. *Op. cit.*, p. 373.

(54) Pérez de Barradas. *Ibid.*, T. I p. 150 y T. II pp. 374, 438-439.

\* Chimgagua sería concebido como una de las personas de la trinidad muisca, junto con Chim (la persona divina más importante) y Chimchacum. Se representaban por una figura con tres cabezas (Cfr., Simón, fr. Pedro. *Op. cit.*, T. II p. 283 y Zamora, fr. Alonso de. *Historia de la Provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*. T. I Bogotá, Biblioteca de Cultura Colombiana, 1945. p. 319).

| OPCION            | TERMINO CHIBCHA                 | EQUIVALENCIA ESPAÑOLA                                  | TRADUCCION LIBRE  | SIGNIFICACION APROXIMATIVA   |
|-------------------|---------------------------------|--|---|--|
| F (55)            | CHIMINIGAGUA                    | Luz sagrada, celeste y creadora.                       | Deidad o Espíritu de la Luz celeste, creadora del Sol y de la Luna, su mujer. | Espíritu lumínico, celeste y creador de Astros.                              |
|                   | Chimini                         |  |   |  |
| G (56)            | CHIMINICAHUA o CHIMINIGUAGUA    | alimento, comida, sustento.                            | Partícula referida a una deidad dadora de todos los bienes.                   | Espíritu de la luz solar que fecunda la tierra y otorga los bienes agrarios. |
|                   | Lengua nahoia y maya: gua o hua |  |   |  |
|                   | Leng. quiché: ahua              | jefe o deidad  | Nombre de un día del calendario quiché, dedicado a la deidad agraria.         |  |
|                   | cahua                           | el que come  |   |  |
| Leng. maya: cauac | actividad agraria               | Una de las funciones o atributos de la deidad agraria. |   |  |

(55) Restrepo, Vicente. *Los Chibchas antes de la Conquista Española*. Bogotá, Biblioteca del Banco Popular, 1972. p. 63.

(56) Giradr, Rafael: "El colapso maya y los Nahoas". Ponencia en la VII Asamblea de Antropología. Chiapas, México, 1959. Citado por Domingo Martínez Paredéz en "Un continente y una Cultura. Unidad filológica de la América Prehispana". México, Orión, 1967. pp. 164-166. No obstante, conviene tomar las anteriores afirmaciones de Gerard con ciertas reservas, si es que aún continúa vigente lo que Vicente Restrepo afirmó en su obra, ya citada, en 1895: "El escaso conocimiento de la lengua chibcha dificulta los estudios de lingüística americana comparada" (p. 61).

### 3.3.4.2 Significación aproximativa del símbolo mítico contenido en Chiminigagua.

Tras acudir al aporte de una "lingüística precolombina", conviene rastrear la mitología indígena en búsqueda de alguna ampliación simbólica. Consideraré, primero, algunos mitos de grupos pertenecientes a la familia lingüística chibcha o que han tenido influjo de ésta, ampliando, luego, la perspectiva a un contexto extrachibcha.

#### 3.3.4.2.1 Contexto mítico chibcha.

##### 3.3.4.2.1.1 Mitología arhuaca (Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia): "Atij'úfriva": la Madre de la Luz.

Un antiguo relato entre los arhuacos (grupo existente) conserva reminiscencias de lo que pudo haber sido la versión original del relato sobre Chiminigagua, pero mediante una figura antropomorfa.

Una indígena anciana, tras engendrar dos seres luminosos, los oculta en una cueva. Aunque trata de esconderlos en el interior de la cueva oscura, ésta se llena de resplandor, atrayendo la curiosidad de los arhuacos, quienes los desconocían. La cueva se convierte, entonces, en un tabú para los nativos; lo que indica el carácter sagrado de los hijos.

Mas, los arhuacos tratan de penetrar en la cueva, rompiendo de ésta forma el tabú. El castigo no se hace esperar: los profanadores quedan ciegos y más tarde son convertidos en piedras. Inmediatamente, un hombre-luz sale de aquella cueva portadora de luminosidad y vuela hacia el cielo; desde allí ilumina al mundo con su resplandor. Más tarde, sale una mujer-luz y sigue a su hermano hasta el cielo; durante la noche nos muestra su luz <sup>(57)</sup>.

En el relato encontramos:

- Seres lumínicos engendrados por una mujer (hijos de la Luz),
- un segundo personaje denominado "Madre de la Luz",
- la imagen de una cosa grande y oscura donde estuvo oculta la luz,
- salida de la luz de aquel lugar oscuro que la guardó,
- seres lumínicos que se transforman en sol y luna,
- mundo que es iluminado por la acción (proyección) de estos seres,
- sugerencia de un mundo en tinieblas antes de esta acción iluminadora,

el nombre de la progenitora de los seres lumínicos conlleva la idea de luz solar (j'uí = sol).

---

(57) Vinales, José de. "Indios Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta". *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Bogotá. Vol. V (1): 65, 1952.

### 3.3.4.2.1.2 Mitología cat́a (grupo cat́o, existente en Antioquia y Choć, Colombia).

Aunque no pertenecen a la familia chibcha, algunos autores sospechan un remoto influjo <sup>(58)</sup>. En su mitología encontramos datos de interés cuando nos hablan del origen de sus dioses y del mundo <sup>(59)</sup>.

La teogonía cat́a nos habla de tres dioses principales: Tatzitzetze, Trtruircá y Caragab́.

#### *Tatzitzetze:*

- Padre de los dioses,
- ser preexistente (se creó a sí mismo),
- da origen a Caragab́ a partir de un elemento interno (la saliva).

#### *Trtruircá:*

- Posible proyección de Tatzitzetze,
- dueño de un mundo oscuro, semejante a “un globo envuelto en sombras”,
- en el interior de este mundo oscuro, existen personas que nunca envejecen.

#### *Caragab́:*

- Dios hijo de Tatzitzetze,
- dueño del mundo habitado por los cat́os.

La naturaleza de estos dioses es semejante a la del fuego; podían permanecer dentro de un horno encendido sin sufrir quemaduras, antes bien su cuerpo rejuvenecía y se cubría de unas como chaquiras de oro.

El relato cat́o sobre el origen del mundo nos habla de otro dios, Chirinchadeuba:

- produce el mundo a partir de su propio pensamiento sagrado;
- el mundo se presenta como una emanación de la mente divina.

### 3.3.4.2.1.3 Mitología tuneba (grupo tunebo, chibcha; ubicado en el norte de Santander, Colombia).

Un relato muy antiguo, narrado por un anciano brujo (kareka), nos aporta otra nueva perspectiva de la “noche mítica” del pueblo chibcha:

(58) Jijón y Caamaño, Jacinto. *Las Culturas Andinas en Colombia*. Bogotá, Biblioteca del Banco Popular, 1974. pp. 35-39. - López de Mesa, Luis. *Op. cit.*, p. 212.

(59) Santa Teresa, Severino de. *Los indios Cat́os, los indios Cunas*. Medellín, Imprenta Departamental, 1959. pp. 19-22.

“En el principio  
había otro mundo,  
y cualquier día se oscureció toda la tierra  
y murieron todos los hombres  
y no quedó sino una viejecita kareka,  
que duró como cien años en plena oscuridad.

Sucedió que un día oyó unos gritos  
que por tres veces preguntaron  
si había alguien en el mundo,  
y como ella no contestara  
dijeron que si nadie contestaba  
se seguiría la oscuridad.

La viejecita, oyendo esto,  
contestó que ella existía.  
Inmediatamente, la oscuridad se fue acabando  
hasta que llegó el día  
y empezó a salir el sol”.

La tuneba, al ver la luz, entró en su casa y, tras prender el fuego, se acostó quedándose dormida y del sueño pasó a la muerte.

“Cuando la viejecita acababa de morir  
llegaron dos seres: un tunebo y una tuneba,  
quienes eran los que habían gritado por tres veces,  
y se posesionaron del rancho,  
y esos fueron los primeros hombres  
de la nueva época.

Cuando huyeron las tinieblas  
y llegaron la luz y el sol,  
los primeros hombres hicieron coro con los animales  
y largamente cantaron de alegría”<sup>(60)</sup>.

Entre otros muchos elementos del relato, podemos destacar:

- un mundo inicial, iluminado y habitado por hombres y animales;
- este mundo se oscurece totalmente sin existir razón aparente;
- lo anterior origina la muerte de todos los seres humanos;
- permanencia de la oscuridad absoluta durante mucho tiempo;
- posibilidad de que el mundo vuelva a ser iluminado;

(60) Betania, María de. *Mitos, Leyendas y Costumbres de los indígenas colombianos*. Madrid. Coleusa, 1964. p. 80-81.

- posibilidad condicionada a la supervivencia de algún ser humano;
- la oscuridad se va acabando ante la llegada del día y la salida del sol,
- la luz que empieza a iluminar no procede del fuego ni del sol;
- esta luz antecede cualquier otra luz y la origina; posiblemente se trate de la luz del alba, que anuncia la luz solar.

Se pueden descubrir otros aspectos que conviene anotar:

- la luz regresaría al mundo en el caso de que existiera algún ser humano, de lo contrario, seguiría la oscuridad;
- cuando muere el único sobreviviente, en medio de un sueño (símbolo frecuente de un parto importante), salen de entre las tinieblas (¿del vientre de la anciana?) dos seres que habían vivido en el interior mismo de la oscuridad;
- se habla de una nueva época en el mundo a partir de estos dos seres que nacen de la oscuridad y se convierten en procreadores de una nueva humanidad tuneba.

### 3.3.4.2.2. Contexto mítico extrachibcha.

Con el fin de que en nuestra lectura de profundidad, del relato mítico de Chiminigagua, captemos una perspectiva ajustada, en lo posible, a la mentalidad indígena, hemos intentado algunas relecturas del relato muisca en esquemas de influencia chibcha. Ahora, para ampliar tales relecturas, acudiremos a la mitología de otros pueblos precolombinos, contemporáneos a los muiscas.

Para quien trate de introducirse en el mundo precolombino, llegará a descubrir en el continente indígena una gran unidad en datos arqueológicos, étnicos y lingüísticos; pero especialmente en lo que podemos llamar un pensamiento "teológico-filosófico" <sup>(61)</sup>.

Dicha unidad de pensamiento, conlleva (posiblemente) una estructura anímico-mental similar en el hombre precolombino. Esto nos podría llevar a deducir la homogeneidad (relativa) de actitudes y respuestas frente a la naturaleza, la vida y el hombre mismo, lo que se proyectaría en un sistema básico de signos y relatos míticos, con infinidad de variantes o versiones propias del contexto socio-cultural de cada grupo precolombino.

#### 3.3.4.2.2.1 Mitología maya-quiché (Guatemala): Popol-Vuh.

El "Libro del Consejo" recoge una larga tradición oral que nos conduce a estratos antiguos del pensamiento simbólico precolombino.

---

(61) Cfr. Martínez Paredez, Domingo. Op. cit. Cap. VIII "Culturas mexicanas y culturas andinas". pp. 146-171.

“Aquí comenzamos la historia antigua. . .  
 el antiguo relato del principio, del origen. . .  
 la aclaración de lo que estaba escondido,  
 de lo que fue iluminado por los Constructores,  
 los Formadores, los Procreadores, los Engendrados. . .

Pintaremos (lo que pasó)  
 antes de la Palabra de Dios,  
 antes del Cristianismo;  
 lo reproduciremos porque no se tiene (ya más)  
 la visión del Libro del Libro del Consejo (de los Jefes),  
 la visión del alba,  
 de la llegada de ultramar,  
 de nuestra vida en la sombra,  
 la visión del alba de la vida,  
 como se dice” (62).

En la versión española que se ha empleado, encontramos unas notas aclaratorias de algunas expresiones del texto anterior.

Visión del alba:

*alba* = zac (quiché);

- equivalentes de “zac” = blanco, blancura, alba del día (signo);
- simbolismo = comienzo de una cosa, especialmente de la vida sedentaria;

– esta vida sedentaria conlleva las ideas de bello, bueno, belleza, felicidad. . .

Vida en la sombra:

*sombra* = signo opuesto a “alba”;

- signos equivalentes = negro, oscuridad, noche;
- simbolismo = los tiempos anteriores a la vida sedentaria (tiempo de las emigraciones).

de las emigraciones).

Con relación a los dioses:

estos son llamados “Padres de la vida”, “Luz de las tinieblas”, “Luz de los hijos”.

En su primer libro el Popol-Vuh nos describe un lugar donde todo era invisible, inmóvil; sólo existía la quietud y el silencio en medio de las tinieblas y de la noche de sombras. Sobre tal lugar oscuro estaban

---

(62) Anónimo. *Popol-Vuh*. 4ed. Traducción española de Miguel Angel Asturias y J. M. González de Mendoza. Buenos Aires, Losada, 1973. p. 11. - Este libro, considerado el Génesis indígena, es conocido por fr. Francisco Ximénez (s. XVIII) y hace la primera versión al castellano en columnas paralelas con el texto pictográfico quiché. Esta versión es traducida, en el mismo siglo, al alemán y al francés. Actualmente pueden existir más de treinta versiones a otros idiomas. La más autorizada fue realizada en francés por Georges Raynaud (París). A ésta acudieron el guatemalteco Miguel Angel Asturias y el mexicano González de Mendoza y en 1927 realizaron la presente versión.

los Poderosos del Cielo, los Procreadores, los Engendradores envueltos en plumas verdes como una especie de Serpientes y/o Pájaros.

Los dioses se reunen en consejo y en aquella noche pronuncian su Palabra de Sabiduría y de mando:

“Hablaron;  
entonces celebraron consejo,  
entonces pensaron, se comprendieron,  
unieron sus palabras, sus sabidurías.  
Entonces se mostraron,  
meditaron en el momento del alba. . .” (P-V. 2).

La solemnidad del relato nos indica que se aproxima algo importante: el comienzo de la luz, el inicio de una nueva civilización (sedentaria) y el final de la noche, de la oscuridad (época de las emigraciones).

Los dioses piensan y hablan sobre la forma de hacer surgir la existencia en medio de la noche. Pero ¿quién y cómo se llevará a efecto? Es, entonces, cuando aparecen en el relato unos nuevos personajes sagrados: los Espíritus del Cielo (los Maestros Gigantes). Sus nombres simbólicos son: el Gigante Relámpago, la Huella del Relámpago y el Resplandor del Relámpago.

“Entonces se reunieron con ellos (los tres Espíritus del Cielo)  
los Dominadores, los Poderosos del Cielo. . .  
Que la tierra nazca, se dijeron.  
Que la germinación se haga,  
que el alba se haga en el cielo, en la tierra. . .  
Tierra, dijeron,  
y en seguida nació.

Solamente una niebla,  
solamente una nube  
fue el nacimiento de la tierra. . .  
Primero nacieron  
la tierra, los montes, las llanuras;  
se pusieron en camino las aguas. . .

Así fue el nacimiento de la tierra  
cuando nació por orden  
de los Espíritus del Cielo,  
de los Espíritus de la Tierra,  
pues así se llaman  
los primeros que la fecundaron. . .” (P-V. 2).

El texto es bastante dicente con respecto a una posible ampliación maya-quiché del relato de Chiminigagua: signos y mitemas similares, que expresan cierta unidad anímico-mental entre nuestros precolombinos.

### 3.3.4.2.2 Mitología aimará (altiplanos andinos del Perú y Bolivia).

Una de las deidades más antiguas es Illa Tecce (Luz Eterna), la cual se denominó, recientemente, como Vira-Cocha (dios de Pirua). A esta deidad "Pirua, el primer poblador de estas provincias, adoró, y de quien toda la tierra e imperio tomó nombre de Pirua, que los españoles corrumptamente dicen Perú o Pirú" (63).

Nos encontramos frente a un dios clave para la mitología de este pueblo. Illa Tecce (Luz Eterna) implica varios sentidos simbólicos: resplandor, abismo y fundamento en el que están todas las cosas.

"Illa Tecce" o el conocido "Vira-Cocha" sale del fondo del lago de Titicaca, dando origen al Cielo, a la Tierra y a algunos hombres. Posteriormente, desaparece de la tierra dejándola en plena oscuridad. Mucho tiempo más tarde regresa con unos mensajeros suyos y da origen, con la ayuda de ellos, al sol y a la luna. Recorre toda la tierra ya iluminada haciendo salir a las gentes en los lugares donde debían ir a poblar (64).

Podemos destacar:

- La existencia inicial de un mundo iluminado por la presencia de Vira-Cocha;
- un mundo sumido en la oscuridad, por mucho tiempo, ante la ausencia de este dios;
- Vira-Cocha es el resplandor, el abismo y fundamento de los seres;
- en la acción iluminadora intervienen unos Mensajeros de la deidad.

### 3.4 Anotaciones sobre el nivel más antiguo del pensamiento simbólico muisca.

Hemos tratado de acercarnos a la mentalidad animista premuisca, destacando la forma cómo este pueblo y toda la familia chibcha, junto con otras familias precolombinas, retomaron un esquema simbólico-mítico arcaico y, quizá, universal en el continente indígena: el "animismo lumínico" del paleoindio.

El simbolismo-animista-paleoindio no es el producto de mentes aterradas ante las fuerzas y fenómenos naturales, ni el querer colocar un "espíritu" detrás de cada elemento y ser de la naturaleza, para así quitarse la pesadilla de un mundo ininteligible.

Las primeras conceptualizaciones de lo sagrado indican la idea de un "Espíritu que en sí encierra la Luz". Hemos constatado cómo el signo

(63) Valera, Blas. *Las Costumbres Antiguas del Perú e Historia de los Incas*. T. I Lima, 1945. p. 5. Citado por Alicia Nydia Lahourcade en su obra "La Creación del Hombre en las Grandes Religiones de América Precolombina". Madrid, Cultura Hispánica, 1970. p. 142.

(64) Cfr., Lahourcade, Alicia Nydia. *Op. cit.*, Cuarta parte: "La creación del Hombre en la Religión Incaica". pp. 129-173.

de la luz implica un simbolismo realista, hist́rico: el final de una ́poca llena de oscuridad e incertidumbre (la vida ńmade de las migraciones) y el inicio de lo que pudo significar el "alba del d́a" (la vida sedentaria).

El peŕodo paleoindio recoge un largo proceso de cerca de catorce mil (14.000) ańos, en el que se suceden multiplicidad de acontecimientos dif́ciles de sintetizar y narrar para el precolombino, por lo que acude al lenguaje simb́lico y en unos pocos signos vierte toda su vivencia y expectativas frente al futuro de su pueblo. Pasará como un legado del pasado que estimulará a otros hombres de su pueblo hacia la plenitud del d́a dentro de la oscuridad de su prehistoria amerindia.

Una posible lectura de tal simbolismo del "animismo amerindio" (premisca) seŕa el siguiente:

- 1) Noche, nada de este mundo, vida en la sombra:
  - Salida del territorio ancestral para iniciar una larga migración en búsqueda de lugares mejores para su pueblo;
  - ocupación de territorios desconocidos, tráns haber atravesado regiones inh́spitas;
  - nomadismo, alimentación incipiente;
  - lenta adaptación al medio geográfico;
  - ascensión a los altiplanos;
  - seminomadismo, primeros pasos hacia el clan.
- 2) Comienzo del amanecer, visión del alba, vida en la luz:
  - Inicios de la vida sedentaria;
  - pasos hacia una vida agŕcola y aldeana;
  - formación definitiva de clanes;
  - matriarcado;
  - pasos incipientes hacia una federación de clanes.

#### 3.4.1 Simbolismo de Chiminigagua.

El penetrar un poco dentro del sistema simb́lico más antiguo del chibcha y en general del precolombino, nos ha permitido acercarnos a un mejor conocimiento de dicho hombre. Hemos evitado la destrucción del carácter hist́rico-étnico del simbolismo animista paleoindio. Lógicamente, el camino es largo y sólo se puede avanzar mediante los reconocimientos arqueológicos, etnolingüísticos e hist́ricos. Estamos iniciando el camino hacia una simbología paleoindia.

Como requisito previo a una posible interpretación del simbolismo contenido en "Chiminigagua", he tratado, someramente, que éste tome vida, buscando el "por qué" y el "cómo" adquirió significado en el grupo chibcha y, en general, en el pueblo precolombino. Podemos intuir sobre qué "dialecto simb́lico" vamos a trabajar, antes de intentar una traducción aproximativa tras siglos de distancia.

A esta altura de nuestro estudio, nos podemos preguntar:

— ¿Chiminigagua significó el nombre de un Espíritu Sagrado?

— ¿Fue, mas bien, un pueblo que logró el alba de su cultura?

— o quizá, ¿un dios que sintetizó en su simbolismo todo el esfuerzo de un pueblo que se superó y a la vez un estímulo sagrado hacia la constancia en tal esfuerzo?

Sería prematura cualquier respuesta. Me limitaré a intentar, con base en los elementos anteriores, una versión aproximativa.

### 3.4.1.1 Estructura del simbolismo mítico de Chiminigagua.

El simbolismo está ubicado dentro de un esquema meteorológico, casi retomado del medio ambiente del altiplano andino. El escenario externo es la misma “naturaleza” de los Andes: nubes, que lentamente cubren el firmamento, van tomando una tonalidad plomiza hasta unirse compactamente para formar una sola gran-nube-negra. El horizonte se oscurece, presagiando una tormenta. Parece haber llegado la noche en pleno día. La luz solar queda como metida dentro de la gran-nube-negra de tempestad.

La oscuridad sólo es interrumpida por el resplandor del rayo. Este resplandor, rápidamente desaparece. Gran silencio y tinieblas. Un ruido sordo recorre todo el firmamento, imitando el aleteo de grandes aves; aves negras pues sus figuras no se ven. Nuevos rayos de aire lúcido y resplandeciente en diversos lugares de la oscuridad, cual aliento echado por los picos de aquellas aves imaginarias.

De pronto, la tormenta termina, la nube-tormentosa se rasga y el horizonte (montañas, planicie y sus habitantes) queda claro e iluminado.

### 3.4.1.2 Contenido vertido en el anterior esquema.

Dentro del esquema meteorológico anterior, el nativo encerró una experiencia profundamente humana; experiencia tomada del medio ambiente geo-histórico de su etnia, la cual, tras muchos años de penosas migraciones, encontró un lugar apto para crear allí el “inicio del alba”, el comienzo de una vida sedentaria y, posteriormente, agrícola.

La oscuridad, la noche de su pueblo había quedado atrás. Ahora, se encontraba ante un mundo iluminado, lleno de vida y belleza, obra de su esfuerzo y de sus antepasados.

El símbolo mítico condensa para el precolombino una manera de estar presente y activo en el mundo de la naturaleza, del hombre, de su pueblo y de su progreso.

### 3.4.2 El simbolismo religioso del precolombino.

Cuando el nativo vertía la experiencia y la visión de su historia en esquemas simbólicos de carácter religioso (Espíritus lumínicos, Mensaje-

ros, Procreadores de la Vida. . .) no estaba obrando bajo la alucinación de una religiosidad mal entendida. Su pensamiento simbólico-religioso no lo hacía huir de su realidad geográfica e histórica.

Estos hombres, autodenominados Hijos de la Luz, de la Serpiente Emplumada, del Aguila o del Jaguar, partieron en nombre de sus dioses a la conquista de territorios propicios para su gente; una vez en ellos, cultivaron la tierra, moldearon la arcilla, trabajaron el oro, crearon una organización social y un régimen político que admiró a los conquistadores españoles.

Manténían la fe y los valores de sus antepasados; para que estos elementos, que les habían estimulado en su progreso, se transmitiesen con mayor seguridad para llegar hasta las generaciones posteriores, eran "guardados" en símbolos religiosos; de esta forma sus descendientes los recibirían como legado de los dioses.

Las creencias y tradiciones religiosas nativas no humillaron al precolombino, al contrario, los hacía sentirse, autoestimarse como hombres fuertes, dignos de ser llamados "hijos de los dioses". Lógicamente, la vivencia religiosa de nuestros precolombinos atravesaría todas las etapas evolutivas propias del grupo humano: animismo, naturalismo, fetichismo, totemismo, magismo, antropocentrismo. . . Etapas siempre dentro de un contexto étnico-histórico.

Si muchos pueblos indígenas no lograron un desarrollo aproximativo a una vivencia plenamente religiosa, y se estancaron en una etapa intermedia (fetichismo, magismo. . .) no fue a causa de un proceso interno a su etnia y a su historia, sino por el fuerte impacto de la cultura europea que los marginó, impidiendo un progreso natural y autóctono.

### A MANERA DE CONCLUSIONES

Voluntariamente quiero romper el término "conclusión", usado metodológicamente al llegar a esta parte final de un trabajo. No creo que en esta materia del simbolismo y en especial del simbolismo precolombino, se tenga alguna palabra, alguna afirmación, que se pueda catalogar como "conclusiva". Sólo he pretendido, en este primer capítulo (inconcluso) dedicado al período animista de nuestra simbología precolombina, en especial la chibcha, aportar unos datos que faciliten, ante todo, el reconocimiento de nuestro estrato indígena y posteriormente un iniciar el camino de reencuentro con el mismo.

Como trabajo elaborado en una Facultad Latinoamericana de Teología, lo enfoqué, dentro de la mayor honestidad científica, como una contribución a la opción pastoral de la evangelización de las culturas latinoamericanas, propuesta por nuestro episcopado en Puebla.

Se puede prever la importancia de una "simbología indígena", no sólo en lo referente a un mejor conocimiento del precolombino, sino en

especial del latinoamericano, heredero de una larga historia y cultura nativas.

La simbología indígena conlleva el alma y el dinamismo del precolombino, junto con una visión autóctona y realista de la vida e historia de los hombres del continente centro-sudamericano.

Los estudios históricos y antropológicos religiosos están llamados a contribuir a la unidad y desarrollo del hombre latinoamericano. Un hombre aún no integrado y múltiple: el hombre de piedra (el indígena), el hombre de arena (el negro), el hombre de tierra (el campesino) y el hombre de asfalto (el de las grandes urbes).

Espero que, después de este rápido análisis (no definitivo), cada lector, especialmente el latinoamericano y quien admire a nuestro pueblo, elabore sus propias deducciones.

Aquel indígena que duerme tras cada hombre de nuestro continente, deberá despertar. Era a él a quien dirigía estas anotaciones; a ese nativo que llevamos dentro y quien cree en el carácter dinámico y liberador de lo autóctono; a ese indígena que sabe que todo movimiento que quiera redimir a sus descendientes, no podrá ignorar el pasado precolombino profundamente religioso y el presente latinoamericano que participa del mismo carácter.

Realmente, sobre la religiosidad de nuestro pueblo tienen mucho que opinar los antropólogos, sociólogos e historiadores. No se ignora, desde un centro latinoamericano de reflexión cristiana, que la religiosidad popular puede llevar al latinoamericano a asumir actitudes de conformismo, de superstición y fetichismo; pero no se puede callar el potencial humano que puede desarrollar una religiosidad popular, liberada de sus fallas, ya que en símbolos y en vivencias profundamente religiosas nos legaron nuestros antepasados precolombinos su historia y el destino de este continente.