

CAPÍTULO II

EL PADRE CREADOR, LOS ANTEPASADOS Y LOS DEMONIOS



La historia de una tribu indígena, en sus tradiciones aún existentes, no es más que la creencia en la forma de su origen y de los acontecimientos en tiempos míticos, durante los cuales el universo fue creado y azotado por catástrofes, cuando se luchaba contra monstruos y seres demoníacos y cuando se obtuvieron los más importantes medios de subsistencia y las tradiciones. Los verdaderos hechos históricos se pueden deducir de ello, a lo sumo indirectamente.

EL PADRE CREADOR Y JUZIÑAMUI

Es comprensible que los uítotos conciban sus narraciones como la historia de su tribu, pues todos los hechos fueron efectuados por sus propios antepasados, incluso la creación del mundo. Por ello, el creador se llama simplemente *mooma* (padre), aun cuando los primeros hombres nunca recibieron el apelativo de hijos. Ocasionalmente, recibe tal o cual nombre que designa sus cualidades. A diferencia de él, los demás antepasados llevan un nombre fijo después de la palabra *mooma*, a no ser que ésta se suprima del todo.

Los indígenas se han esforzado mucho en explicarse la naturaleza de este dios como inicio del mundo y de toda existencia; un dios que, como se me dijo, no provino de padre ni de madre (compárese: 2, 105). Lo más curioso es el paralelo existente con la Biblia (Ev. San Juan I, 1): "En el principio era ya el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios." Y según ellos: "En el principio la palabra (*naikino*) dio origen al Padre"; así se dice en la narración de la fiesta *yadiko* (62, 1). Esto se

aclara a continuación, cuando le son atribuidas todas las narraciones sagradas al Padre, en especial aquellas que constituyen el fundamento de las fiestas. En este contexto, las palabras se identifican, por así decirlo, con el contenido, constituyéndose como una fuerza ejecutora y autónoma, independiente del Padre Creador. De tal manera que éste representa solamente la encarnación de las palabras.

Según la creación del mundo, “*Rafuema* creó esta narración después de haberla meditado mucho” (*bikino*, 1, 6). *Rafuema* mismo significa ‘el que posee las narraciones’ o, también, ‘el que constituye las narraciones’. En el canto 53 es llamado de manera similar: *Yonera Buineima*: “las plantas florecían cuando el Padre *Yonera Buineima* traía del Inframundo agua pura (sobre la tierra).” El nombre significa ‘el *Buineima* de la información, de la narración’ y se refiere al hecho de que en la correspondiente fiesta, *uuiki*, en la que se celebra la cosecha de todos los frutos, la gente llega con toda clase de frutos para que el dueño de la fiesta les indique cómo se originó cada uno de ellos. A estas preguntas, expuestas con cantos y danzas, aquél responde con las “narraciones del Padre”. El final del respectivo canto 53 hace alusión a este hecho: “Si no existiera la chicha (que es elaborada del fruto de la palma de cananguche), buscaría (el dueño de la fiesta) sin éxito las palabras del Padre, *ikinona moomadí* (acerca del origen de los frutos).” Aquí, las palabras del Padre están identificadas, en cierto modo, con los frutos. En la descripción de la fiesta *uuiki* se aclara también la naturaleza de las palabras (51, 3): “Nosotros escuchamos la narración (*rafuena*) que el Padre nos legó, y nos alegramos cuando la trajimos (a la tierra). Por esa razón bailamos.” El mismo origen le es dado a la fiesta *okima* (31, 1 s.): “Cuando en un comienzo nadie existía aún, el Padre creó las palabras (*naikino*) y nos las legó (*bikino*), así como la planta de la yuca. *Nofeni* y nuestros antepasados trajeron las palabras (*ikino*) a la tierra... *Okinuiema* bailaba sin cesar con las palabras (*ikinodo*).”

Por consiguiente, si queremos entender la frase: “En el principio la palabra dio origen al Padre”, estas sagradas palabras, que el Padre legó, deben existir en cierto modo independientemente de él, y haber existido antes de él. Para los uitotos, estas palabras al parecer son el aspecto más importante en la figura del Padre, e incluso más importante que él mismo, y con toda razón, pues sin el ejercicio religioso, sin las fiestas, caería al suelo el provecho que la divinidad puede conceder. O en otras palabras: en la figura del Padre, la idea del dios ocupa un segundo pla-

no ante la del sacerdote, que es más importante, y la del fundador de la religión, que es más necesario. Si no evidenciáramos la intervención de este dios aún hoy en día en los sucesos del mundo, lo podríamos eliminar sin perjuicio alguno, así como los antepasados sacerdotales de los kágabas de la Sierra Nevada de Santa Marta, los cuales no intervinieron más después de que organizaron el mundo y legaron a sus descendientes los medios ceremoniales para el entendimiento con las fuerzas de la naturaleza.

En efecto, para los indígenas es muy natural concebir las palabras como algo autónomo. Como veremos, es muy común en ellos, por ejemplo, la idea de que la creación de otros seres o cosas ocurre a través de su desprendimiento de alguna parte de la persona del creador; que las personas poseen un espíritu protector (*yoneri*), que es el emisor de las palabras, o espíritus protectores y auxiliares (*aigadigei*), que moran en él (el creador); que los objetos mágicos, que antes no pertenecían a una persona y que fueron creados por los espíritus protectores, él mismo los extrae de su boca después de que son creados; o que alguien convierte a su segundo Yo en animal, para mantenerlo constantemente separado de sí. Cuando cierto personaje mítico había dado muerte al espíritu de su enemigo convertido en un ser gigantesco, y luego trataba de dirigirse a él en forma correcta, es decir, empleando las palabras precisas en la fiesta que seguía a aquel acontecimiento, éstas ya no estaban a su disposición. Entonces, sus espíritus protectores le decían que debían absorber en su cerbatana el alma de su hijo –alma que vivía en el nido de un mochilero como si fuera uno de sus polluelos y que había acumulado saber–, pues el hijo había subido al cielo y allí había perecido míseramente. Fue así como absorbió su alma y encontró las palabras y habló con ellas (13, 164 s.). De manera similar, cuando la palabra crea al Padre, éste produce enseguida el agua (62, 1).

Otro medio para esclarecer el origen del Padre a partir de la nada, nos lo revela su nombre *Naaínuema* (el que representa o posee lo no existente, lo inexplicable, lo imaginario) (1, 1). *Naaíno* significa algo que existe en forma oculta a los sentidos, bajo la apariencia de lo no existente, o algo que sólo se acepta en el pensamiento, un producto de la ilusión, pero no completamente sin existencia. Por ello, *naaíno* se emplea, por ejemplo, para designar la cosa de la cual finalmente el creador forma la tierra (1, 1 ss.). Las preguntas referentes al misterioso origen de los frutos o de los árboles frutales en la fiesta *uwiki* y las narraciones del

dueño de la fiesta contienen también aquella palabra. Se dice, por ejemplo (51, 4): *atidimie naino*¹ *jikanote*, aquél que trae (los frutos), pregunta por su existencia imaginaria, es decir, por el estado anterior a su aparición, o (51, 12): *naino yuaide* (el dueño de la fiesta) cuenta acerca de la existencia imaginaria. Más detallada y clara es, por ejemplo, la expresión *kinena jikanote komuiya-no* (en vez de *naino*) (51, 7): (ellos preguntaban de qué manera se originó el árbol de cananguche a partir de una existencia imaginaria). Finalmente, se emplean también, entre otras, las siguientes combinaciones: *naaino iki*, guardar reproche a alguien (6, 29); *naaino yo*, decir algo irreal, es decir, mentir (24, 19), equivocarse (6, 55); *naaino o*, tomar algo irreal, es decir, aparentar, simular (12, 31, etc.).

La creación del mundo (narración 1) parte del hecho de que el Padre *Naaínuema*, aun sin que nada existiera, tocó una misteriosa (*jana*) figura imaginaria (*naainona fore*) y, estando en trance, la retuvo con ayuda de un hilo de ensueño a través del hálito de su boca. Sin embargo, al examinar el fondo imaginario (*naaino jiyaki*), no había nada. Palpando aquí y allá, adhirió en el vacío (*jinade*) la mágica sustancia pegajosa *arebaiki* y la retuvo, de nuevo en estado de trance, con la materia mágica vaporosa *izeiki*. Luego, aplanó repetidas veces con sus pies el fondo imaginario (*naaino jiyaki*) y se estableció en aquello que había soñado (*nikairani*), que es el nombre de la tierra. Mientras sacaba el agua de su boca (para que la vegetación surgiera), mantenía la existencia imaginaria (*naaino*) en su poder y separaba de la tierra (*biruñu*, esta parte) el cielo (*biko*), es decir, el cielo azul (*mogoguiko*) y el blanco (*koreko*). Después de eso, *Rafuema*, estando al pie del cielo, es decir, en el Inframundo, creó, tras una larga reflexión, esta narración para que nosotros la trajéramos arriba, sobre la tierra. En la tierra (*nanie*) surgieron todos los árboles y lianas, y él creó el grillo, los animales de la selva, que son enumerados individualmente; en el aire, las aves, cuyos nombres nos son dados a conocer igualmente; y en el agua, el sapo pequeño y el grande. En un principio, todos, incluso nosotros, teníamos cola. La avispa se la cortó primero al sapo, luego a los hombres, y cuando la avispa se hubo cansado de cortarla, los restantes se convirtieron en micos churucos, después de haber

1. En este punto se observa una confusión por parte de Preuss entre los términos *naaino* (lo no existente) y *naino* (aquel lugar o aquella época, o sea el tiempo de los orígenes de los frutos y de todas las cosas). Cf. transcripción y traducción de los pasajes correspondientes (Segunda parte). (N. del T.)

sido hombres. Esta especie de mico aparece además en la lista de los mamíferos creados por el Padre (1, 8).

En un caso especial, donde se describe el origen del tronco sobre el cual se baila, *yadiko*, y el cual se usa en la fiesta que lleva el mismo nombre, la creación del mundo orgánico en cierto modo se repite brevemente, insinuándose además que el Padre tomó de su propio cuerpo las plantas y los animales. Al mismo tiempo se menciona, también brevemente, el origen del hombre, del cual no se dice nada en la verdadera historia de la creación. “El Padre, o sea la palabra, tras haber creado el agua, creó en ella la planta *nuizi*. Después de haberla desprendido de sí (*dozideite*), colocó una serpiente en el fondo, bajo la superficie del agua... Cuando hubo desprendido de su cuerpo (*dozideite*) la serpiente que él creó, vio que nosotros seríamos los primeros (hombres). Allí se originó (o nació, *komuide*²) nuestro jefe” (62, 1 s.).

En el mito de la creación se afirma que el Padre creó de su saliva el agua para la tierra. Al Padre Creador le es atribuido también otro medio para la creación del agua, invocándola para que cayera del cielo. En la descripción de la fiesta *okima* se dice (31, 8 s.): “Cuando el Padre creó las palabras (es decir, los cantos de la fiesta), tenía un maguaré. Cuando lo tocó, invocó al agua, y puesto que el Padre poseía fuerzas especiales para el agua, hizo que cayera por primera vez del cielo. Cuando cayó, llovía sobre la tierra, sobre nosotros, pues de lo contrario no caería del cielo.” Y del canto 53 se deduce que el Padre Creador envía también actualmente el agua para la vegetación: “Las plantas florecían porque el Padre *Yonera Buineima*, estando en el Inframundo, arrojaba agua pura (sobre la tierra). De *Yonera* —¿de quién más?— provenía el agua para que las plantas florecieran.”

Pero aún más: él mismo se manifiesta todos los años en las flores y en los frutos, pues, como se cuenta inmediatamente a continuación de la cita arriba mencionada, él se dirige al Inframundo después de la cosecha: “El Padre nos engañó: ningún (fruto) colgaría tras su partida hacia el Inframundo (después de la pasada cosecha).” En un sentido más preciso, el alma del Padre Creador es la que penetra en las plantas,

2. *Komuï* no es una palabra que designa a una persona, pues significa nacer, originarse, convertirse, crecer, transformarse. La forma activa *komuïta* es la palabra acostumbrada para “crear”, y significa también hacer crecer, engendrar un hijo y otras cosas más. [P.]

pues “el Padre murió, aun cuando la palabra (de la muerte) todavía no existía” (51, 3). Su alma es también mencionada expresamente en relación con la pelota de caucho (*uuiki*) –el representante de la vegetación– con la cual se juega en la fiesta de los frutos (*uuiki*): “Nosotros bailamos para alegrarnos del alma (*komeki*) del Padre que se halla en la pelota de caucho” (51, 3). En la narración de la fiesta *yadiko* se dice igualmente: “el jefe veía un árbol *foidoroina*, el cual era la representación del alma (*komeki*) del Padre” (62, 2). Pero si es cierto que el alma del Padre se encuentra en los frutos o plantas y que después de la cosecha se dirige al Inframundo, entonces los indígenas con toda razón se expresan de la siguiente manera (51, 33): “Durante la época en que no hay frutos, éstos se dirigen hacia el Padre, bajo la tierra. El alma (*komeki*) de nuestros frutos (o sembrados) se dirige al lugar donde se encuentra el Padre.” Pues su alma es idéntica a la del Padre.

Por consiguiente, tanto la creación como la dotación del mundo y la renovación de las plantas parten del Padre Creador, y a través de la conformación de las fiestas, que se remontan a sus palabras, él asegura la prosperidad. Pero también enseñó al hombre, con su ejemplo, la antropofagia, cuando él, bajo el nombre de Padre *Buineima*, devoraba peces y plantas *Buineizai* que eran, sin embargo, declarados como enemigos vencidos, y cuyos dientes y otras cosas más se conservaban como trofeos (85). Con tal cualidad el Padre Creador aparece únicamente en este pasaje, siendo el verdadero representante de la antropofagia un antepasado, *Juziñamui*, del cual hablaremos enseguida.

En la descripción de la fiesta *uuiki* (51, 1 s.) se dice lo siguiente acerca de este antagonista del Padre Creador: Cuando nuestros antepasados llegaron de la caverna a la superficie de la tierra, “*Juziñamui* se fue de entre nosotros hacia allí arriba, llevando consigo las narraciones y el fuego. Ya que el fuego le era benévolo, no murió. Nosotros, en cambio, sí morimos, pues el fuego que nos dio era pernicioso.” En otro pasaje (2, 119 s.) se cuenta que los restantes jefes conspiraron contra *Kuio* –el nombre terrenal de *Juziñamui*–, dándole muerte con el fuego, porque lo preferían bajo el nombre de *Juziñamui*, que aquél, por consiguiente, adoptó y llevó al cielo. El significado de esto radica en que ellos querían ver a *Juziñamui* en el cielo, donde su actividad está contenida en el nuevo nombre. El fuego que se desató con motivo de tal conspiración era tan vasto que toda la tierra se derrumbó, quemándose también la selva de *Kuio*. Por eso, éste es considerado, al igual que el Padre Crea-

ador, como una especie de hacedor de la tierra, o al menos como el creador de la vegetación, y también se asemeja a él en su calidad de poseedor de las narraciones; pero, por lo demás, este hecho no se enfatiza en ninguna otra parte. Sin embargo, lo aventaja debido a su inmortalidad, pues se tiene conocimiento de la muerte del Padre Creador.

Sobre el mundo de los hombres (*komini ibirei*)³ se encuentra el cielo (*biko*), el mundo de *Juziñamui* (*Juziñamui ibirei*), como se me dijo. A él se llega por el lugar donde sale el sol, *biko buayagomei* (15, 13 s.), una palabra que bien puede significar: la entrada (*igomei*) que divide al cielo. Pero, aunque *Juziñamui* es indiscutiblemente un amo del fuego reluciente, no tiene, por lo pronto, según la creencia de los uitotos, ninguna otra relación con el fuego que aquélla que se establece por analogía con la sangre derramada en la lucha y que se apreciaba en el brillo rojo del sol saliente. Por ello, el nombre de *Juziñamui* significa 'el luchador insaciable', y en el canto 86 aparecen los *juziña nofiko*, es decir, las rocas de la lucha insaciable, sus enemigos. *Juziña jito* significa, análogamente, el hombre de la lucha, el guerrero (103). Como luchador, *Juziñamui* es también especialmente un caníbal y el modelo de esta horrible costumbre practicada por los uitotos. Todo esto lo expresa el canto 86, puesto en boca de él: "Allí abajo, detrás de las tribus de los hombres, está, en primer plano, mi lugar ensangrentado del sol saliente, y en medio del escenario sangriento, al pie de mi árbol de sangre (el lugar de tortura), se halla mi gente *Riaí*. Allí actúan llenos de furia; decapitan (?) a los prisioneros y chamuscan (?) el ave (?). Cerca del cielo, en la corriente de sangre, se encuentran mis rocas batalladoras (los enemigos). Allí abajo, en el centro del poblado, la gente actúa llena de furia y descuartiza (a los prisioneros); allí los cocinan." Vale anotar que, en este contexto, el lugar está situado allí abajo y que, por consiguiente, se identifica directamente con el Inframundo. En efecto, el lugar de la salida del sol y la cueva de la cual provenían los hombres son uno mismo, y cuando en una ocasión los hombres cazaban en cercanías de la cueva llegaron los *Riaí*, la gente de *Juziñamui*, a luchar contra ellos (16, 64 ss., 99 ss.).

Lo especial del canibalismo de *Juziñamui* reside en el hecho de que cocina y devora solamente las cabezas, extrayendo los dientes como la parte que le corresponde, y deja los cuerpos a su gente. Su método de dar muerte a los hombres consiste en halar una misteriosa red (*riafoi*)

3. V. *rabirei*. [P.]

que separa las cabezas del tronco, mientras que los cuerpos caen al suelo (15, 17). En un mito (17, 105 s.) un antepasado, *Nubayamui*, utiliza tal red para vengarse de los enemigos de su hermano, los cuales están entonando en ese preciso momento el canto referido a los dientes de su hermano devorado, y después de ello levanta en la red las cabezas hacia *Juziñamui*, quien las consume. Por consiguiente, éste obra como espíritu protector del canibalismo y de la lucha porque sus acciones son glorificadas en la fiesta *bai*.

Puesto que él es el único dios del cielo de los uitotos, la iglesia lo designó representante del Dios cristiano. Es por ello que su nombre está asociado con los pocos rasgos del cristianismo que se abrieron paso en la cultura uitota. Sin embargo, las consideraciones personales de Pedro no forman parte de estos rasgos cuando él, sintiéndose como cristiano, decía en su único dictado: "Nosotros, los indígenas, emigramos de un lugar y llegamos aquí, sobre la tierra. Al tiempo de esta emigración, los jefes divisaron a *Juziñamui*." Esto quiere decir: Llegando a la tierra, lo vieron en el cielo. Y más adelante: "Ustedes (los blancos) son hijos de este *Juziñamui*. Después de la muerte, el alma de ustedes va allí arriba, al cielo, donde vive *Juziñamui*. Por lo tanto, al mismo lugar irán las madres de ustedes. Nuestras almas van allí abajo, donde nuestro Padre. La situación es ésta: aun cuando las almas de aquellas personas que fueron incineradas después de su muerte van allí arriba, donde *Juziñamui*, nosotros somos los mismos (indígenas) y provenimos del mismo lugar" (27, 1 s.). En efecto, se me decía también en otras oportunidades que las almas de los jefes iban al cielo, pues eran incinerados. Quizá, según esa creencia, sus almas llegaban al cielo, donde *Juziñamui*, en forma análoga a como lo hizo *Kuio*, quien, después de su muerte en las llamas, subió al cielo bajo el nombre de *Juziñamui*. Sin embargo, la incineración tiene también otro significado, un significado mitológico que veremos más adelante. Por lo demás, esta misma palabra, *Juziñamui*, que designa al Dios cristiano, la utiliza Pedro más tarde (27, 28) para referirse al cura.

Por otro lado, Rosendo relaciona la narración de la incineración y ascensión de *Kuio*, o sea de *Juziñamui*, y el incendio de los mundos con la idea cristiana de purgatorio (2, 121): "En el Inframundo, él dio al fuego la función de purgatorio (*juyarairai*). Cuando el Padre (*Kuio*) fue víctima del fuego lo denominó purgatorio. Pero nunca pensamos en el purgatorio dotado de poderes mágicos." En esta última frase, él aseve-

ra, por lo tanto, que esta creencia le es extraña al indígena. Sin embargo, puede que exista la convicción de un fuego en el Inframundo, donde gobierna el Padre Creador, pues Pedro da a este Inframundo el nombre de *igori*, lo quemado. Este sería al mismo tiempo el infierno. Otra denominación para el Inframundo del Padre y el infierno es *juyarairai*, cuya última sílaba (-*rai*)⁴ significa así mismo 'fuego', al igual que *rairai* (fuego), que está contenida en la palabra *juyarairai* (purgatorio).

Nos hemos esforzado en comprender las figuras del Padre Creador y del antepasado *Juziñamui*, citando apenas los pasajes donde son mencionados directamente. Pero existen también fuentes indirectas que resultan de la comprensión de los textos, tomados como un conjunto, y aun cuando esta comprensión es posible sólo después del análisis de los mitos y cantos, sería confundir al lector si no anticipara aquí algunos datos. Resulta que ambos seres tienen al mismo tiempo un carácter astral: *Mooma*, como la figura lunar; *Juziñamui*, como la figura solar. Ello aclara la muerte del Padre Creador y de los antepasados, fundada en la posesión del fuego maligno y la inmortalidad de *Juziñamui*, pues su fuego le es benévolo. Esto explica la avidez de *Juziñamui* por las cabezas, ya que a la salida del sol, él, batallador, corta las cabezas de los seres lunares, es decir, de la luna perecedera, que se presenta en los mitos repetidas veces en forma de cabeza o de cráneo. En este contexto no sorprende que el redentor, *Mayari Buineima*, quien también es llamado *Jitoma*, el Sol, vaya hacia él para que reciba de su parte un don guerrero en la batalla contra los seres lunares (9, 29 s.). A pesar de esto, *Mooma* es la deidad principal, más bien quisiera decir el único dios, pues el nacimiento, muerte y renacimiento de la luna es la imagen de toda prosperidad en la tierra, es decir, ella ejerce una influencia en el devenir de todas las cosas. En el fondo, el Padre Creador está de sobra, pues en las fiestas las fases de la luna son representadas simplemente en forma mágica, como veremos en detalle. Pero el hombre necesita de un creador que dé origen al mundo, lo organice e implante las ceremonias. Él es tan necesario y antiguo como la misma influencia mágica sobre el acontecer del mundo. Es posible que él se encargue de la totalidad y vele por ella continuamente, como en el caso de los uitotos y de la religión judeo-cristiana. También existe la posibilidad de que él retroceda des-

4. Preuss transcribe aquí el vocablo *irai*. Sin embargo, se trata del morfema -*rai* que significa fuego eterno, de grandes proporciones. (N. del T.)

pués de la creación y permanezca apartado del mundo, como lo vemos en muchos pueblos primitivos. Como una tercera posibilidad, su obrar puede estar repartido entre muchas personas, cuando las ceremonias, por ejemplo, son implantadas a través de uno o varios sacerdotes ancestrales y cuando muchas cosas benévolas son creadas por ellos, como en el caso de los kágabas. Cuando se cree en el obrar continuo de la deidad, como en nuestro caso, donde el alma del Padre Creador reaparece, según su voluntad, en los frutos y vegetales, la religión habrá alcanzado un grado muy significativo. Sin embargo, esta creencia de los uuitotos demuestra, por otro lado, una gran debilidad, porque el Padre Creador no es una simple personificación de su actividad creadora, sino que su ser y su manera de crear le están prescritos por la naturaleza de la luna, a la que en cierto modo encarna. Por esta razón, su radio de acción y su capacidad de desarrollo están contrarrestados.

A este respecto, hay que mencionar primero su origen a través de la palabra. Para una mejor comprensión de la palabra, la hemos caracterizado, en lo expuesto anteriormente, como algo independiente, en relación con la importancia que tienen las tradiciones para las fiestas. Aparentemente, con ello se alude sólo a la luna oscura, de la cual, conforme a la naturaleza, surge la luna, o sea la figura lunar.

En los textos, la luna oscura está simbolizada como algo vacío, oscuro, como un maguaré, como una batea, una olla, etc. En los mitos, la luna oscura es idéntica al agua y es por ello también la causa del diluvio. Obsérvese en los dos pasajes anteriormente mencionados la estrecha relación entre la palabra, el maguaré y el agua. "El Padre tenía un maguaré cuando creó las palabras (es decir, los cantos de la fiesta *okima*). Invocó el agua cuando lo tocó y, puesto que el Padre poseía fuerzas especiales para el agua, hizo que cayera por primera vez del cielo" (31, 8 s.). De lo dicho anteriormente se deduce que la palabra, el maguaré y la luna oscura son idénticos (62, 1). El maguaré profiere la palabra, y esta palabra, que resuena en el maguaré en todas las fiestas, se identifica, por consiguiente, con las tradiciones referentes a las fiestas. Con toda razón el Padre se origina de la palabra, es decir, de la luna oscura.

La concepción de la luna oscura como algo invisible, misterioso, irreal, pero que a pesar de ello posee algo de real, puesto que de ella proviene la luna naciente, provee también muy seguramente el concepto primordial de lo imaginario, lo irreal de la palabra *naaiño*, cuando los frutos se originan aparentemente de la nada. Este hecho se explica en

los textos de la siguiente manera: el alma del Padre, cuyo lugar, como vimos, debe ser la luna oscura, penetra en los frutos. *Naaínuema*, “el que es o posee lo no existente (lo irreal, lo imaginario)”, se relaciona, por tanto, con la luna oscura, y tal figura, que a su vez resultó de un *naaíno*, creará la tierra en forma similar, a partir de un *naaíno*. De esta manera, el origen de la tierra se debe a un proceso análogo al del surgimiento de la luna naciente a partir de la luna oscura.

LOS ANTEPASADOS

De los pasajes arriba mencionados que aclaran el obrar del alma del Padre, se deduce que él, después de su muerte, vive en el Inframundo. La manera como viven allí abajo los restantes antepasados después de sus acciones, es descrita detalladamente. Por ejemplo, de *Okínuiema*, aquél que bailaba y cantaba sin cesar las palabras del Padre con motivo de la fiesta *okíma*, se dice en la descripción de la fiesta (31, 2 s.): “Aun cuando él nos enseñó las palabras aquí, sobre la tierra, nunca regresó. Él nos las enseñaba sólo durante el tiempo en que permaneció aquí arriba. Ahora él y los antepasados se encuentran allí, inmediatamente debajo de nosotros. Allí tienen ahora su morada y pronuncian las palabras de una hermosa manera. Desde entonces permanecen allí abajo y no mueren nunca más; se encuentran muy bien allí abajo, sin conocer la muerte. Y algún día nosotros iremos allí.”

Sin que se diga nada acerca de su muerte, es muy frecuente que al final de las narraciones (6, 212. 15, 44. 17, 108. 20, 70. 21, 28. 22, 60. 25, 76) el personaje principal masculino se siente al pie o en el fondo del cielo (*biko jenikimo*, o bien, *jiyakimo*). Con ello se designa al Inframundo y, por consiguiente, este hecho alude a la muerte. Pero la muerte es mencionada también como causa (2, 119): “*Nofteni* y todos los jefes se sentaron al pie del cielo (pues) los (hombres) que primero nacieron se quemaron (en el incendio de los mundos).” Y en otra parte (23, 102) se trata de un alma que como tal toma venganza, a causa de la muerte del cuerpo: “El alma de *Jeedo* llegó de allí al pie del cielo, para luego sentarse.” Muy característica es la historia de la muerte de la madre del rendidor *Mayari Buineima*, la cual se quita la vida convirtiéndose en un ratón y cayendo en una trampa. Ella es incinerada y sepultada por sus dos hijos. “Después de ello, y siguiendo su camino, llegaron a la región

Jodadu (Loma de la Rana) y miraron. 'Hermano, aquello que entró por este hueco parece ser nuestra madre (según el informante, se trataba de una rana). Hermano, es nuestra madre. ¡Desenterrémosla!' ... Llorando cavaron allí un hueco... '¡Hermano, mira lo que hay allí en lo profundo!' Cuando aquél se inclinó observó que alguien estaba sentado en la puerta de *Meni* (un antepasado). 'Hermano, no es nuestra madre; es *Jimereigüño*, una mujer de aquella gente (según el informante, la hermana de *Meni*, una rana) ¿Dónde está nuestra madre?' 'Hermano, es nuestra madre; está tejiendo un brazalete' '¡No, hermano, no insistas! ¡Vayámonos!' (9, 23 ss.). La profundidad del Inframundo está ilustrada por la tierra arrojada en el momento de la excavación y que forma una montaña sobre la cual muchos animales se salvan en el diluvio (2, 118).

Al parecer, el verdadero nombre del Inframundo es tomado del nombre de su habitante más importante, el maestro de la fiesta *okima*: *Okinuiema ibirei* (el mundo o la morada de *Okinuiema*). Alguien envía pájaros "allí abajo, al fondo del cielo, donde *Okinuiema*", para buscar a su hijo desaparecido y "al mundo de *Okinuiema*" (13, 51. 54). El Padre Creador no vive en este mundo sino en uno situado más al fondo. En los textos este hecho no se destaca, sino que se dice que él permanece, como los restantes, al pie del cielo (1, 6) y en el fondo del Inframundo (*anaba jiyaki*, 53). Pero él adquiere allí una posición especial, en la medida en que él en un comienzo no llega a la tierra, saliendo de una cueva, como lo hacen los demás (51, 1), sino que éstos traen siempre las palabras de él a la tierra (1, 6. 31, 1. 51, 3). Por lo tanto, en su caso no se establece ninguna diferencia entre su permanencia durante la vida y después de su muerte, e inclusive la muerte no debería existir para él, contrario a lo que se me informó, pues la muerte sólo surgió después de la llegada de los hombres sobre la tierra (53, 1-3).

La idea de que los muertos regresan a su lugar de origen, bajo la tierra, existe en muchos pueblos⁵, y es posible que la creencia en un reino de los muertos bajo la tierra hubiera tenido como consecuencia la idea de una emigración a partir de él. En nuestro caso se demuestra que la llegada del hombre está en estrecha relación con la aparición del sol y de la luna, pues la cueva de la cual surgieron se halla al oriente, en el punto de la salida del sol. El canto 79 dice: "Con fuerte aletazo él vola-

5. Horatio Hale, "Above and Below". *Journ. Amer. Folklore* III, p. 177 ss. Preuss. Arch. f. Religionsw. VII, p. 234. [P.]

ba río abajo, en el Inframundo, en el fondo del cielo. Cuando amanecía, el dormilón (ave nocturna que es identificada como mujer lunar) volaba con fuerte aletazo hacia el tronco del devenir del día (en el cual se sentó el primer jefe que vino de la cueva." Pero, como vimos, los muertos iban también al fondo del cielo. El redentor *Fiedamona*, luego de su larga odisea, llega finalmente "a *Juizaki*, el lugar donde nuestros antepasados permanecieron por mucho tiempo cuando surgieron del orificio de la cueva" (6, 53). *Fiedamona* libra luego una lucha contra el murciélago que devora a los hombres, y ve el río del Amanecer (*Monei-yei*), considerado como el Amazonas o el mar (6, 91. 118. 155). Finalmente, las tribus de los *Muinani*, que viven río abajo, son denominadas "las primeras, entre nosotros, en originarse" y en llegar a la tierra (18, 1). La sola expresión "río abajo" (*fuiri*) designa muchas veces al Inframundo y con frecuencia está asociada con expresiones que significan 'en el Inframundo' (46. 78. 81. 94. 106 s. 109, etc.). Incluso las líneas divisorias entre la tierra y el Inframundo desaparecen al oriente. Sin embargo, hay también un orificio al occidente que, como se me dijo, no es tan importante como aquél al oriente.

Cuando se pregunta a los uitotos cómo designan el conjunto de las numerosas tribus de su pueblo, ellos responden con la expresión *nairai igobe*, que se refiere a su salida de la tierra por el oriente. En los textos se menciona algunas veces (2, 60. 75. 96) la palabra *nagoberi* (todas las tribus), o simplemente *igobe* (5, 31). Pero *igobe* no significa tribu, sino fuente de agua, puerto, lugar de pesca, o abertura, entrada⁶. La palabra, al parecer, es idéntica a *igomei*, *biko igomei* o *biko buayagomei*, lo que significa fuente de agua o entrada al cielo (*biko*), o bien, entrada que divide (*bo*) al cielo, y que fue designada como el lugar de la salida del sol. La correcta denominación para todas las tribus es *igobe nairai* (tribus de la entrada) (5, 31), para lo cual el singular *nairai igobe* (tribu de la entrada) (5, 52), o simplemente *igobe*, es utilizado como sustituto.

No estoy en capacidad de decir que el surgimiento a partir de una cueva en el oriente, río abajo, nos permita concluir que se trate de una memoria histórica. Pero parece muy dudoso que los uitotos debieran haber permanecido asentados más lejos, río abajo, para llegar a la idea del surgimiento a partir del Inframundo. Lo único seguro es que su idea acerca del río que conduce al Inframundo, se basa en su conoci-

6. V. *igobe* y *nā*. [P.]

miento del Amazonas, o bien, de los ríos que fluyen hacia el oriente, pues el río que se halla en el lugar de la salida del sol no constituye una imagen mítica. Incluso *Moneiyei*, el río del Amanecer, que para ellos, según sus conocimientos geográficos, es evidentemente el Amazonas, encuentra una explicación mitológica diferente, como veremos.

Ahora nos formulamos de nuevo la pregunta de si los difuntos antepasados que viven en el Inframundo pueden ser objeto de vínculos religiosos y de qué manera. Que esto es así, lo manifiesta la narración de la fiesta *okima* (31, 4): "Hablamos y cantamos muchas veces estas palabras a *Okinuiema*, palabras que también son del Padre *Buineima*." Y de los cantos de la fiesta concluimos que desde allí se espera una respuesta. Pues en dicho canto se dice, por ejemplo (35): "¡*Jioya*, la sonajera amarrada a la rodilla para el canto *okima*, en el Inframundo! Allí abajo, el Padre *Okinuiema* ya habló. En un comienzo, la sonajera que se amarra a la rodilla se sentó en el estantillo de la vivienda de *Okinuiema* y se alimentaba en la punta de los arbustos de yuca. La mascota, la sonajera (y al mismo tiempo la libélula), se alimentaba y hablaba hacia arriba, a los hombres sobre la tierra." En este punto, la acción de sentarse está referida a las cosas de las cuales se piensa que son animadas y que son encarnadas por *Okinuiema*, como la sonajera, o sea la libélula. Ellas se renuevan para la fiesta. Al equiparar de esta manera los sucesos de la fiesta con los del Inframundo, se puede afirmar incluso que del Inframundo algo llega a la tierra con ocasión de la fiesta. Así, existe la costumbre de que en la fiesta de la fabricación del maguaré (*juarei*) se envíe a la gente disfrazada de mico maicero –que roba el maíz de las chagras– con el fin de robar víveres para los fabricantes del maguaré. En el canto (77, 1) se dice a este respecto: "Él caminaba allí abajo, en el Inframundo. El Padre *Okinuiema* se sentó allí abajo. Y en un comienzo, en su vivienda se asentó su mascota, el mico maicero, que se había acercado para alimentarse en las puntas de las palmas de chontaduro que estaban junto a la puerta. ¡Deben darle de comer enseguida!"

Con ello se demuestra, por consiguiente, el efecto de los difuntos antepasados sobre los acontecimientos del presente, por lo cual es oportuno calificarlos de dioses o demonios, aun cuando sólo más tarde conoceremos sus particularidades. Hay también antepasados que aquí en la tierra sacan las almas de las costillas de los muertos y las retienen, de tal manera que deben bajar al Inframundo (canto 29). Más adelante, por ejemplo, un "Padre *Kumu*" causa dolor de cabeza, el cual es expul-

sado mediante soplidos y la preparación de una hierba (28). Más tarde, cuando sean expuestas las ideas acerca de las almas, será también más clara la importancia, desde el punto de vista religioso, que tienen los antepasados más jóvenes.

Los antepasados referidos en los mitos aparecen en los cantos rituales con menos frecuencia que otros, de los cuales no se sabe nada en ninguna otra parte. Esto se debe a que los primeros son redentores o creadores cuyo rol se extingue al mismo tiempo que su vida; los segundos, por el contrario, encarnan las cosas o los seres que simbolizan a la luna en cualquiera de sus fases, puesto que tanto los antepasados como el Padre Creador representan seres lunares. Por consiguiente, los antepasados de los mitos son, por lo general, ajenos al culto, aunque los mitos son narrados especialmente en los días que preceden a la fiesta, y el objeto primordial de algunos cantos consiste en invitar, mediante una alusión especial, al dueño de la fiesta a que narre el mito en su totalidad. En una ocasión muy importante son mencionados los nueve jefes más significativos de las tribus (2, 96): *Boyaima*, *Efiziñi*, *Jitoma*, *Kaïmerani*, *Kuiueni*, *Meni*, *Muinajagai*, *Nofïeni*, *Riama*. Pedro mencionó 13, que fueron creados por el Padre "sin mujer alguna" y que eran sus compañeros: *Boyaima*, *Yarokani*, *Jitruni*, *Jitoma*, *Juziñamui*, *Kaïmerani*, *Koregïni*, *Kuiueni*, *Mayarini*, *Meni*, *Nofïeni*, *Riajani*, *Zeïerani*. De estos, *Efiziñi*, *Kaïmerani*, *Koregïni* y *Mayarini* no aparecen en ninguna otra parte, pero *Mayarini* seguramente equivale a *Mayari Buineima*. *Kuiueni* es el Padre de la tribu de los *Jeduei*, y *Nofïeni*, el de los *Nofïdai*, tribus históricas, de las cuales algunos miembros vivían en Niña María. *Koregïni* es el Padre de la tribu de los coreguajes; *Riajani* o *Riama*, un nombre que significa también "uno del pueblo de los *Riai* celestiales, antropófagos", el de los carijonas; y *Meni*, el de los blancos, aparentemente porque *meni* significa al mismo tiempo garza, pues los kágabas también llamaban a los colombianos "garzas blancas".

Ya nos hemos ocupado de la figura tan significativa del antepasado *Juziñamui*. Vale la pena anotar además que *Boyaima* y *Jitoma* son incluidos también entre los jefes antiguos y que, por consiguiente, ocupan un lugar en el Inframundo, aunque representan la luna, o bien, la luna y el sol. *Boyaima* (él enciende el fuego) se deriva de *boyai* (encender un fuego). *Jitoma* es la palabra familiar para designar al sol. En los textos aparecen muchos personajes con el nombre de *Jitoma*, que lo llevan algunas veces como nombre principal, otras como sobrenombre. Pero, a pesar

de ello, muchos poseen cualidades lunares, mientras que otros carecen por completo de importancia en un sentido astral. Sólo en el análisis de los mitos conoceremos estos antepasados.

DEMONIOS Y ALMAS

Así como los antepasados, los personajes demoníacos y mágicos de los mitos se conservan muy escasamente en el culto; sólo aparecen en la medida en que ambos han perdurado como símbolos de la luna. Podemos prescindir aquí de tales seres individuales, que más bien dejaremos para el análisis de los mitos. En esta parte mencionaremos sólo ciertas especies de seres demoníacos, para luego podernos acercar a los mitos con ciertos conceptos básicos. Por lo demás, no siempre es fácil distinguir aquellos demonios de los antepasados, pues, como vimos anteriormente, ambos están entremezclados. El concepto de alma parecería tildar a ambos, después de su muerte, de verdaderos demonios; pero debemos ser cuidadosos, puesto que el alma es, con frecuencia, sólo una circunscripción mítica.

Una denominación general para los seres fantasmales, sobrenaturales, es *janaba* o *janai*, que se deriva de *jana* (incomprensible a los sentidos, oculto) (1, 1). *Janakoire* alude al alma de un devorado, una trampa para peces, en la cual se apareció ante su hermano sobreviviente y lo incitó a la venganza (17, 99). *Janakona* es un árbol cuyas hojas ejercen un efecto mágico en la caza (12, 1 y nota; 12, 5 y nota). Los *janai* no tienen una forma definida; son nocturnos y perjudiciales para la gente. En cierta ocasión, una vieja que representa a la luna recibe este nombre. Ella devora muchachos en una cueva y sus compañeros se presentan bajo forma de mamífero: guaras, borugos, armadillos (11, 12 ss. 16. 49). En otra ocasión, se identifican con los sapos que cada noche despedazan a una mujer, la luna, a la cual reconstruyen de nuevo durante el día (12, 15). Por otra parte, es llamada así también una serpiente que seduce a una muchacha durante la noche (25, 27). Los nombres de muchos animales nocturnos también contienen la palabra *jana*, como *janabuyagi*, una enorme mariposa azul, una mariposa crepuscular (91), y *janayari* (jaguar grande).

Los animales de aspecto humano que pretenden a las muchachas, son llamados algunas veces *ia* o *ia kiriki*, el demonio de la cigarra (24, 3

s.), o bien, *ia yitfifai*, que en vez de trabajar duerme siempre en una hamaca, en la copa de los árboles (24, 8 ss.). Otro pretendiente de la misma índole se llama *yogí*, que es un demonio de los zorros (*ianiei yogí*, 24, 12).

Gracias a estas denominaciones se atribuye a los animales una especial cualidad mística. Sin embargo, un término particular para ello no sería en absoluto necesario pues en los mitos es muy común que los animales o las plantas actúen como seres humanos. Incluso a menudo no se sabe si las tribus con nombres de animales o plantas representan tribus humanas o no, ya que no se establece ninguna oposición entre ellas y los hombres y porque aquéllas son consideradas muchas veces como antepasados. Sólo se tiene noticia de su origen en un pasaje en el cual su comportamiento permite reconocerlos como pertenecientes a los otros reinos⁷. Consideremos aquí solamente las aposiciones más generales para los nombres de las tribus o de los seres individuales.

La aposición más acostumbrada es *nairei* (tribu, pueblo, gente), que muchas veces acompaña el nombre de animales y plantas, mientras que el nombre de las verdaderas tribus humanas no lleva por lo general dicha aposición, a pesar de que siempre se alude a ellas a través de la palabra *nairei*. Por ello, parece que la aposición *nairei*, así como también la terminación *fo* (*jofo*, casa), que ocurre con mucha frecuencia, deben realzar en forma intencionada el aspecto humano en las tribus de animales y plantas. De esta manera, en un divertido cuento de animales, en el cual los jaguares son engañados, se habla de la gente tapir, ciervo, jaguar, mico chichico (*Zurujodai*-, *Kigaro*-, *Jikonima*- o *Jiko*-, *Jizifo nairei*, 26, 3. 15. 24. 38), además de la gente cangrejo, caimán, tortuga y pájaro picón (*Ikofo*-, *Naifo*-, *Menifo*-, *Takefo nairei*, 26, 1 s. 34. 38), lo que no es sorprendente en este pasaje. Pero, asimismo, las tribus de animales son descritas en otras partes como verdaderos animales, conforme a sus cualidades, y al mismo tiempo como hombres, por ejemplo, la gente tapir, tintín, mico maicero, murciélago y cucarrón (*Zurujonai*-, *Edoraima*-, *Joyanigaro*-, *Jidokuigaro*-, *Giboma nairei*, 17, 12 s. 13, 163. 10, 35. 25, 11. 9, 46)⁸.

7. Cf. capítulo v, acerca de los nombres de las tribus históricas. [P.]

8. Cf. también: *Naikjodai nairei*, gente rana (8, 28), *Toyima nairei*, gente pájaro (8, 28). Por lo demás, *nairei* es utilizado especialmente por las tribus míticas como *Moneiya Jurama nairei* (11, 33), *Yaroka nairei*, gente bruja (9, 2) o *Jukuqi nairei*, gente alma (30. 105. 107, 3). De las tribus dudosas tienen la aposición *nairei* los *Enokaima* (19, 91), *Moto* (2, 2), *Juzireieini*, gente pueblo de yuca, (17, 34). En cambio,

En el mito referente a una gran serpiente, la luna que crece continuamente, se narra cómo ella devora "a los primeros antepasados (que llegaron a la tierra)", y luego son enumeradas exclusivamente las tribus de las plantas: la gente *Nerefo*, *Burarefo*, *Oberefo* (umarí negro), *Efirefo* (árbol amarillo), *Gagirefo* y *Feyirefo* (5, 25. 30 s.), que el neófito calificará de tribus humanas y que, a decir verdad, de acuerdo con su conducta, se presentan como tales. Es notable también su relación con la salida del sol, pues se menciona repetidas veces "el río al pie del cielo" (Amazonas), a cuyas orillas viven especialmente aquellas tribus devoradas por la serpiente (5, 33. 46. 52). El murciélago, de cuyo campo de acción en el extremo oriente ya se habló (p. 53), devora a la gente *Burarefo*, *Yezerefo* (calabazo), *Jimerefo* (palma de chontaduro) y *Faiberefo* (guarumo), quienes, por tal razón, quemaron sus casas y huyeron (6, 93 ss.). *Fiedamona* anda por la misma región, llega hasta *Juizaki*, cerca de la cueva de los primeros antepasados, y encuentra a la gente *Zekarefo*, *Juizarefo*, *Kaidorefo* y *Juñurefo*, quienes gritan y, sin embargo, se ocultan a su llegada, pues son simple hierba (6, 58. 61. 63. 65. 68). Pero no solamente éstos son declarados como humanos y antepasados, sino que lo son también la gente batea (*Nokama nairei*), los ralladores de yuca (*Dobehñuei*), los cernidores (*Yokofiet*), la paleta para el casabe (*Tofeniet*) y los tiestos (*Zibegiet*), quienes gritan, viven todos en chozas y se mueven por sí solos, según sus actividades acostumbradas (6, 71. 75. 79. 81). Después de eso, *Fiedamona* llega donde la gente prodigiosa *Ñiai*, que vive únicamente del olor de la piña y que, después de arrojar las piñas intactas, las considera como excrementos (6, 84). Su nombre no se puede interpretar.

Una vez más aparecen tales tribus de plantas en la narración de *Kuionima*, quien de acuerdo con su voluntad se presenta como tapir o como ser humano y quien además de devorar a la gente *Burarefo* y *Faiberefo* (guarumo), ya mencionadas, devora también a la gente *Ruzurefo* y *Minokifo* (7, 63). Pero este hecho tiene, de una parte, una explicación natural y es que el tapir se alimenta de plantas. De otra parte, las tribus de plantas son incitadas a la venganza por dos hermanos cuyo padre fue devorado por *Kuionima*. Se trata, además de la gente *Faiberefo*, de la

los *Kaniema nairei* (8, 37 y 18, 2, nota) o *Kanieni*, gente palma de pindo, así como los *Jimona nairei* (17, 51. 18, 16) o *Jimuei* (17, 36. 18, 22) tienen al parecer una explicación histórica como gente de los jefes *Kaniema* y *Jimona*. Cf. capítulo V. [P.]

gente *Nekarefo* (umarí verde), *Tidareini* y *Raorefo* (liana), quienes deben trenzar largas varas para cercar al tapir (7, 102). Ambos hermanos siembran un cultivo donde “crece” la gente *Oberefo* (umarí negro), *Rozirefo* (piña) y *Ruzurefo* (7, 104. 109). Aún más característica es la aposición *Muinani*, cuyo singular es *Muinama*, o sea un/el jefe de los *Muinani*, que significa ‘los que viven río abajo’ y que se opone a la palabra *Iduizai*, ‘los que viven río arriba’ (singular: *Iduima*). Estos dos últimos términos aparecen muy poco (6, 123), mientras que los primeros son muy frecuentes en compañía de un nombre o solos. Y lo particular es que los *Muinani*, así como las tribus de plantas, son señalados como los primeros hombres en llegar a la tierra: “Allí en el mismo lugar vivían juntas las tribus de los *Muinani*, que fueron, entre nosotros, los primeros en nacer: los jefes de los *Ferobe Muinani*, de los *Jitidi Muinani*, de los *Booiko Muinani* y de los *Yeerue Muinani*. Ellos llegaron a esta tierra en el mismo lugar, aquí frente (a la cueva), en *Nofiedie*. En este punto surgió también la gran tribu del jefe *Tee Muinama*” (18, 1). De éstos, los *Jitidi Muinani* son la tribu de los zorros negros que pertenecen a los demonios del zorro (*ianiei yogi* 24, 12. 32). Según el canto 81, ellos viven en el Inframundo, “río abajo, en el Inframundo (*fuiri jiyaki daanaka*), duerme *Jitidiroki*, el jefe de los *Jitidi Muinajoni*” (igualmente 106). A menudo los *Muinani* son asociados también con las tribus de plantas. Por ejemplo, los *Muinani* llegan río arriba donde *Kanifaído*, el jefe de los *Kanieni* (pueblo de las palmas pindo, 18, 2 y nota; 8, 37) y lo devoran. Un tapir devasta los campos de la gente *Juzireieini* (pueblo de la yuca 17, 34), de los *Jimuei* (17, 36), cuyo jefe, *Jimuegi*, es un *Muinama* (18, 6), y de los *Titibe* (mariposa) *Muinani* (17, 43). Primero llega un *Muinama* para llevarse a la hija de *Juyekotirima*; luego llega uno de la gente *Eferefo* (árbol amarillo) (4, 1 s.). Los *Muinani* aparecen también en luchas fabulosas y mágicas. “En el árbol mágico *yaroka* perecen nuestros hermanos, la gente del jefe de los *Tooida Muinani* y *Kuikui Muinani*” (9, 30), afirma el redentor *Mayari Buineima* cuando éste pide a *Juziñamui* una substancia mágica *yaroka* para su lucha contra el árbol. “La tribu del jefe de los *Giri Muinani* no existe más: (el árbol *yaroka*) rompió sus cabezas”, se le comunica a *Mayari Buineima*, a su llegada al árbol (9, 31)⁹. En resumen, los *Muinani*, que, como vimos, incluyen también tribus de animales, son la expresión para lo más antiguo, lo mítico, como las tribus de plantas; pero, al

9. Otros pasajes: v. *Muinama*, *Muinani*. [P.]

parecer, designan al mismo tiempo a los indígenas que viven río abajo, pues Pedro, cada vez que una palabra de los textos le era poco común o desconocida, la atribuía a los *Muinani*¹⁰. Como consecuencia de su significación mítica, la concha para el ambil también lleva el nombre de *Muinama riño*, mujer de un *Muinama*, porque de la concha, que fue encontrada inmediatamente después de la salida de la cueva, proceden el ambil y el almidón de yuca (102). Una excepción la constituye el hecho de que los *Muinani* no fueron los primeros en conocer la yuca, sino que se enteraron de su existencia más tarde que los demás (2, 75).

Si los *Muinani* constituyen las primeras tribus mágicas que llegaron a la tierra, los *Buneizai* o *Buineizai*, cuyo singular es *Buineima*, designan a los seres que por lo general no son antepasados y que viven bajo tierra, pero especialmente bajo el agua. Esto lo indica también su nombre: 'los que viven bajo el agua', derivado de *bui* (sumergirse, estar bajo el agua). En primer lugar, son tribus de peces y algunas tribus de plantas, de manera que los *Buineizai* se oponen a los *Riai* (singular: *Riama*), que son seres alados, aves, insectos voladores y gente del dios del cielo, *Juziñamui*. Aun cuando los redentores, es decir, los antepasados, en la tierra no son llamados *Buineima*, el nombre de los antepasados que viven en el Inframundo lleva con mucha frecuencia la aposición *Buineima*. Tal vez esto sea así porque viven también bajo la tierra. Un caso excepcional es el nombre del redentor *Mayari Buineima* y de su padre, *Kudi Buineima*, seguramente porque una de las acciones del primero consiste en hacer un hueco profundo a través del cual se puede observar el Inframundo (9, 24 s.). Este empleo de *Buineima* corresponde a otro parecido en el nombre de *Baikora* (cavador de huecos) *Buineizai*, quienes junto con muchas tribus de plantas son invitados a tomar parte en la conspiración contra el tapir *Kuionima*, para que armen una trampa y así darle caza (7, 102). Puesto que *Buineima* significa también 'sabio, conocedor de algo' (28, nota), quizá así se explique el nombre de una tribu, *Kiriti Buineizai*, como la poseedora de la substancia mágica *kiritiño* (6, 1. 26) que causa la locura.

En los pasajes que suministran algunos pormenores, los peces y plantas *Buineizai* son introducidos como seres que hablan y viven en condiciones humanas, conservando, sin embargo, su carácter de peces,

10. Cf. también: Rocha, *Memorandum*, p. 75, quien menciona a los Muinanos en el bajo Caquetá (Yapurá). [P.]

etc. *Jikoéríma*, por ejemplo, da a lamer ambil a los *Ímigi* (piraña) *Buineizai*, como se hace con los hombres, para que aquéllos den muerte a alguien (10, 50. 54). Un loro, "sentado a la puerta de los *Yezere* (calabaza) *Buineizai*", cogía y picaba los frutos. El jefe de aquéllos, *Nayerekudu*, se quejaba de ello: "La mascota de *Yaere* está arrancando los frutos del calabazo; no queda siquiera uno", y lo golpeó con un palo, etc. (3, 10 s.). De otra parte, los *Jifigi* (ají) *Buineizai* "crecen" (*komuíde*) (7, 104), y *Nofidakai* se alegra del árbol de chontaduro (*jimena*) y de sus *Jimegi* (chontaduro) *Buineizai*, los frutos (9, 3). Cuando se narra la manera como el Padre *Buineima*, el Padre Creador, se alimenta de estas tribus de plantas y de peces, casi se puede pensar en la antropofagia. "El Padre *Buineima* comía repetidas veces *Mitiri* (guamo) *Buineizai*, y los colmillos de los Guamos enemigos yacían (como trofeos). El Padre *Buineima* comía con frecuencia *Jirue* (pez) *Buineizai*, y el cabello de los enemigos estaba amontonado en su morada. El Padre *Buineima* comía frecuentemente *Gonono* (caña brava) *Buineizai*, cuyas calaveras yacían allí" (85, 9 ss.).

Criaturas extraordinarias que tienen relación con el agua, son también llamadas *Buineima*. La gran serpiente de agua (la luna), siendo aún diminuta, es colocada en una olla pequeña. "En la olla pequeña se convirtió luego en agua, pues ella misma era un *Buineima* en su agua" (5, 12). "Nuestro Padre" *Buineizeni* (el *Buineima* paralizado) se había convertido en serpiente (5, 1, 7). *Jidoroma* persigue a un mico churuco blanco (*guami*) que se convierte en una gota de rocío en la noche, se trepa hasta el extremo de una rama, que se extiende sobre un lago, y finalmente salta al agua. "De allí se fue el churuco blanco hasta el *Buineima* que lo había enviado sobre la tierra" y el cazador dijo: "Este churuco blanco es un *Buineima*" (21, 11 s.).

Los peces *Buineizai* guardan una relación intrínseca con las plantas *Buineizai*, en la medida en que ellos poseen frutos de los cuales carecen los hombres. Un Pez *Buineima*, quien junto con sus compañeros puede aparecer como pez o como humano, se casa con la hija de *Juyekotrima* y la conduce bajo el agua, donde se le da de comer maní, maíz y chontaduro. Con ocasión de una visita a la superficie de la tierra sólo se le permite llevar frutos cocidos; pero en cambio come semillas de chontaduro crudo que, después de expulsarlas de su cuerpo, puede sembrarlas allí arriba (4, 4. 13. 22 ss.). En otra narración, un *Zikire* (bambú) *Buineima* deja embarazada a la hija de *Jitiruni*. Cuando ella en una fiesta se come un pez cheo, él la reprende: "¿Por qué te comiste a uno de

nuestra gente (*kai komiedi*, en realidad: a nuestro hombre)?” Por tal razón, él se manifiesta como un familiar cercano de los peces *Buineizai*. Ahora ella trae la planta de la yuca, que se convierte en árbol gigantesco, el árbol de la abundancia (*moniya amena*), en cuya copa se dan toda clase de frutos (2, 2s. 20. 22. 30. 34 s. 97. 99).

“Los hombres, los *Jiruida* (hormiga) *Buineizai*” ocupan un lugar especial en el Inframundo, pues la expresión *Buineima*, por lo demás, se acompaña del nombre de personalidades particulares que son consideradas como “Padre”. La inclusión de las hormigas en el Inframundo se fundamenta, al parecer, en su forma de vida bajo tierra. En el canto 82 se les atribuye también la posesión de los frutos de caimarón. Es así como apreciamos el paralelo que guardan con los peces y plantas *Buineizai* de los ejemplos ya mencionados. La fertilidad llega a la tierra proveniente del Inframundo, como se deduce de la narración de *Junuduño* (la mujer piña): “*Junuduño* llegó (de la caverna) sobre la tierra con todas (las plantas). Ella trajo hermosas plantas de piña y las sembró en un claro. Ella trajo la raíz de la yuca.” Allí, donde ella vive, prosperan los campos (13, 1 s. 8).

Los *Buineizai*, que viven bajo tierra, están en pugna con los hombres; su cólera por la muerte de uno de los suyos, un pez, es la causa, por ejemplo, del diluvio, pues los peces revuelven las aguas (4, 35 ss.); sin embargo, a veces se establecen buenas relaciones entre ellos. Los *Riai* o *Riakaizai* (singular: *Riama*, o bien, *Riakai*), los habitantes del cielo y la gente de *Juziñamui*, por el contrario, están en constante disputa con el hombre, así como lo indica su nombre, que deriva de *ri*, comer (carne). Ellos son los antropófagos por excelencia, lo mismo que su jefe. Se presentan como animales o como hombrecillos, “como muchachos” (16, 66). El amigo de *Juziñamui* es el gallinazo (*Urueirai*) que junto con su gente (*Urueizai*) devora los cuerpos, ya en descomposición, de los hombres decapitados por *Juziñamui*. Para ello son ayudados por los otros hombres de *Juziñamui*, quienes se convierten en *ino*-gallinazos, así como los primeros se transforman en *uruei*-gallinazos (15, 18 s. 26 s.). Cierta vez, *Jitiruni* aplasta un pequeño tábano (*jiribema*), un *Riama*. Para vengar su muerte, llegan dos loros (*erada*) que, tras haber sido el blanco de unos dardos, se convierten en un muchacho, *Dobozeiroki*, y en una muchacha. Ambos devoran a miembros de la familia de *Jitiruni*, y cuando *Dobozeiroki* es atraído con astucia hasta un alto árbol, para que muera de hambre, “su gente”, “las avispas del cielo, los *Riai*” (*mona buregi*

riamaza) lo alimentan. Finalmente muere a causa de la mordida de una serpiente y luego es quemado. Precisamente sobre el humo que se levanta "las mujeres *Riai* (*Riañodî*) venían llorando. Se fueron llorando hasta el lugar de la salida del sol, en el cielo, y de allí llegaron a la tierra." Las mujeres mariposa y avispón (*tîtiëidi riñonieidi junuñueina*) llo- ran sobre las cenizas y luego las llevan consigo. Enfrentamientos entre hordas de seres celestiales y los nacidos en la tierra tienen lugar, debido aún, en el fondo, al tábano aplastado en un comienzo, hasta que aquél- los son vencidos, quedando apenas algunos malhechores aislados que deben ser eliminados, entre ellos el *Riama Fagodareî* (pescador), quien pesca a los hombres y los hala hacia arriba (16, 1. 10 ss. 33 ss. 57. 66 ss. 82. 87. 89 s. 99 ss. 121 ss.). En otros mitos se narra también cómo los hombres ascienden al cielo de diversas maneras, siendo los *Riai* siem- pre los autores de tal ascensión, aun cuando esto no se dice en todos los casos (13, 37. 14, 37. 15, 13). En su relación con los hombres, el bien nunca proviene de los *Riai*, los habitantes del cielo, como sí sucede en el caso de los *Buineizai*, que viven bajo tierra. Sólo en una oportunidad se apela al *Riama Yaikareî*, quien posee la red *yaikafoî*, para que con ésta cace a un tapir (17, 67).

Hasta qué punto estos grupos tienen una significación astral, lo sa- bremos especialmente en los mitos. Entre ellos se destacan los *Muinani* y los *Buineizai*, quienes guardan estrechas relaciones con la luna y su devenir. Debido a que estos grupos están inseridos en el pasado mítico, de ellos sólo se conserva, por así decirlo, su recuerdo, al igual que de los redentores. Con las almas (*komeki*) sucede algo distinto, aunque los mitos también aportan material a este respecto. El grupo de espíritus protectores y auxiliadores (*aigadigei*), que también fueron considerados como almas de los muertos, y el así llamado segundo Yo, se presentan sólo en los mitos. Por eso, parece que estas dos figuras míticas pertene- cen sólo al pasado: los primeros, como auxiliadores de personas desta- cadas, o como redentores, que ya no existen más; el segundo Yo, tal vez como una idea relacionada con las fases de la luna.

Aigadigei es una forma plural; el singular, *aiga*, nunca se menciona. Su aspecto tampoco se describe. Todas mis preguntas acerca de su ori- gen fueron evadidas con la afirmación de que se trataba de almas de los muertos. El único pasaje en los mitos que narra cómo se adquieren tales espíritus protectores, no coincide con ello: *Nofietoma* "creó el árbol *jana- ko*", cuyas hojas se machacan y su jugo se mezcla con achiote, con el fin

de ser untado en el cuerpo como sustancia mágica para la caza. *Janako* contiene la palabra *jana*, oculto, incomprendible a los sentidos. “Como venganza por haber creado el árbol *janako*, éste creó (*komuitate*) los sapos *ooño*, y debajo de la vivienda croaban los sapos *jigiño*.” A este respecto, observa el intérprete: “Las ranas provienen supuestamente del jugo exprimido de las hojas” - “Luego, como venganza, las ranas se tendieron en la vivienda misma, ya que *Nofietoma* había creado el árbol *karai* (*janako*)... *Nofietoma* se apoderó de las almas (*komeki*) de las ranas *jigiño* y las tomó como espíritus auxiliares (*aigadigeina ote*).” Más adelante se dice de nuevo: “A su regreso tomó las ranas *jigiño* y nunca más llegaba a casa sin botín.” El cráneo de su mujer, después de muerta, se posa en su hombro. Él trata en vano de quitárselo de encima. “Luego, *Nofietoma* se embriagó (con *ambil*) y sus espíritus protectores (*ie aigadigei*) le hablaron: ‘*Nofietoma*, de ninguna manera puedes llevar a cabo tu intento con el cráneo de tu mujer pues se ha adherido con la sustancia pegajosa *arebaiki* que ella misma preparó. Tú la has dejado perecer y ahora, en estas circunstancias, eres un hombre infeliz, ya que te es imposible comer’” (12, 28 ss.).

Según lo anterior, parece que estos espíritus protectores son almas de cualquier ser, por ejemplo de animales, o sencillamente son animales de los que la gente se ha apoderado a la fuerza. Esta concepción se confirma en otros ejemplos, cuando los espíritus son enviados por quien los posee, convertidos en escarabajos o en ratones, para llevar a cabo sus planes (v. más abajo). El siguiente ejemplo corresponde exactamente a aquellas características de los espíritus protectores, aunque aquí el auxiliar es sólo uno, el cual, sin embargo, no recibe el nombre de *aiga*, sino el de *tooí* (animal manso, mascota): “Después de eso, *Nofigireima* se embriagó y creó la planta *ameozi*, de cuya alma se apoderó. Luego, la colocó en medio de la aldea y dio de comer al rayo (*ameo*), o sea el alma cautiva” (13, 64)¹¹.

En nuestro primer caso, pueda que los espíritus protectores sean atrapados con el objeto de hacerlos prestar una ayuda para la cacería. Por lo demás, aconsejan y ayudan indiferentemente a quien los posee y le son fieles para siempre. Los consejos se dan con frecuencia, después de que su poseedor se ha embriagado con *ambil*, el cual se emplea como una sustancia mágica en todas las situaciones difíciles. También es

11. Cf. capítulo IV, fiesta *meni*. [P.]

frecuente que suministren una simple aclaración de la situación, sin que se dé consejo alguno, como en el siguiente caso: Luego de haber tratado en vano de deshacerse del cráneo sumergiéndose en el agua, los espíritus protectores de *Nofietoma* le hablan: “*Nofietoma*, ¡llévalo hasta la trampa para peces!” Y allí, mediante su poder de persuasión, logra deshacerse de él y huye bajo el agua, a través de la abertura de la trampa en la cual se coloca la nasa (12, 40 ss). Ellos no le han dado una instrucción detallada, como sucede generalmente, pero aquello que dicen conduce a su salvación. En otro pasaje tales espíritus protectores reciben el nombre adecuado de *yoneri* (hablador), que es un singular (13, 40). El calificativo es aquí tanto más justo cuanto que el espíritu protector sólo da explicaciones a su poseedor, sin prestarle ayuda más tarde por medio de algún consejo. El desarrollo es el siguiente: *Nofizazinama* y su mujer fueron elevados al cielo en la hamaca en que dormían. Su mujer cae cuando se levanta de ella, y él, al despertarse, la llama. “En aquel instante su espíritu protector le dice: ‘*Nofizazinama*, estás en una situación infeliz. Puesto que tu padre cometió el error de absorber los ojos de *Monayagona* con su cerbatana, *Monayagona* te elevó hasta el cielo. ¿Dónde está tu mujer, a la que llamas? Ella se estrelló contra nuestra tierra y se convirtió en arena... Los brujos *Riai* y los *Yurugui Riai*, ambos habitantes del cielo, te devorarán. ¿Qué será de ti?’” (13, 40 ss.).

Con frecuencia los espíritus protectores hablan de objetos que sirven para la ejecución de sus consejos e informan detalladamente dónde se pueden encontrar. “Ocurrido aquello, *Nofigireima* se embriagó y buscó, mediante sus espíritus protectores, las raíces (para narcotizar los peces). Sus espíritus protectores decían: ‘Allí, al otro lado, están las raíces; las de este lado no son fuertes. Por eso cava allí, donde hay algunas’” (13, 136; cf.: 19, 22 s.). Pero cuando se trata de una sustancia mágica, después de haberla creado ellos mismos, dicen a su amo que él debe prepararla y extraerla de su cuerpo. Esto se evidencia, por ejemplo, en lo que sigue: *Nonueteima* había talado árboles y les había prendido fuego; ahora estaba rodeado por las llamas. “‘Ahora te quemas, *Nonueteima*’, decían sus espíritus protectores, ‘pero nosotros hemos creado una sustancia mágica ‘colibrí’. Prepara la sustancia y, cuando la hayas extraído (de la boca), conviértete en un colibrí’... Por tal razón, tomó ambil, se convirtió en colibrí y se alejó de allí volando” (19, 71). Frente a los espíritus protectores el poseedor toma una posición independiente, negándoles muchas veces credibilidad a sus opiniones: “En aquel instante

le hablaban sus espíritus protectores: '*Nonueteima*, observa lo que *Nofiniyeiki* hará contigo'. 'Él no me hará nada pues sabré defenderme. ¿Qué podrá hacerme? Nada, pues tengo poderes mágicos', replicaba" (13, 9; cf.: 55).

El lugar de permanencia de los espíritus protectores no se menciona; sin embargo, deben hallarse junto al poseedor y también pueden ser enviados por éste a cumplir cualquier encargo. "*Riama* envió a sus espíritus auxiliares, convertidos en escarabajos, hasta aquel árbol ('el árbol de la abundancia', cargado de frutos)... Los espíritus auxiliares de *Riama* habían trozado (las ramas con sus frutos) y las arrojaron a la gente; él las empacó y las llevó consigo, mientras que la gente recogía los trocitos" (2, 109. 114). O también: "Luego, *Monayagona* envió a los espíritus auxiliares, quienes, convertidos en ratones, devastaron el sembrado" (13, 10). "Después, él y su mujer se durmieron; fue cuando *Monayagona* los elevó al cielo con ayuda de sus espíritus protectores."

El origen de estos espíritus protectores y auxiliares es probablemente una racionalización del simple poder mágico de las personas, de su omniscencia y de su efecto mágico a gran distancia. Además, el envío de animales corresponde a la forma como el Padre Creador segrega de sí mismo los objetos que han de crearse (p. 49), o como otros seres desprenden de su cuerpo objetos mágicos o animales para fines especiales. Es así como *Jikobiagi* saca (de su cuerpo) hormigas que arroja en el bosque, en el camino de *Fiedamona*, para que éste las encuentre (6, 181). Quisiera formular la hipótesis de que esta teoría del desprendimiento se deriva, entre otras cosas, del surgimiento de la luna creciente a partir de la luna oscura, de la misma manera como es descrito el surgimiento de la luna creciente, en forma de mico maicero, de las costillas de la luna vieja, del padre *Yarokani*, en cuya cabeza aquél viene a alimentarse (77, 2).

Un fenómeno relacionado con lo anterior es la creencia de los indígenas en otro Yo (*ie jigagi* o *naimie jigagi*: su otro Yo), del cual sólo se tiene conocimiento en los textos de los mitos y, en verdad, sólo cuando el otro Yo está separado constantemente del verdadero, tras lo cual ambas partes llevan una existencia totalmente independiente. El motivo de la separación está dado por un cambio importante en el destino. Una persona, por ejemplo, que se está ahogando durante la pesca, es sacada de las aguas y se recupera. "Después de aquel suceso, convirtió a su otro Yo en gallineta de monte. Luego regresó con su mujer a casa" (23, 88 s.). "Allí (en el Inframundo) nació *Nofiekajítoma*, quien construyó esta vi-

vienda (igual a la que nosotros poseemos). Cuando ya estaba lista, *Nofiniyeiki* (devorador de piedras) trasladó a su otro Yo, es decir, a la vivienda, hasta aquí arriba, sobre la tierra”, etc. (19, 1 s.). Del primer Yo no se habla más, sólo del segundo. Según el intérprete, ambos constituyen una misma persona. Aún más: Una mujer, después de una larga odisea en la que pierde a su hermana, regresa a casa y reprocha a su padre ser el causante de los males. Luego, ella se transforma en loro y se aleja volando. “Su otro Yo, convertido en nutria, cayó en el puerto y se alejó nadando en el agua. Su padre lo transformó y dijo: ‘¡Convíertete en nutria para que los descendientes te vean cuando lleguen más tarde sobre la tierra!’” (25, 74 s.). *Deeijoma*, el vencedor de la gran serpiente, se convierte en águila y quiere devorar a sus dos hijas pues éstas se comieron sus huevos que estaban en el nido. A los gritos de las hijas, los habitantes del pueblo arman una trampa en la que aquél cae. “Por eso, su otro Yo se convirtió en gavilán” (5, 60). Así termina el relato.

Este “otro Yo” no tiene nada que ver con las partes del cuerpo que son transformadas o se transforman en cualquier animal o planta (6, 154 s. 8, 49. 23, 76), ni con el alma (*komeki*), pues el alma adquiere importancia sólo después de la muerte. En todo caso, no se dice nada de ella, aun cuando *komeki* es utilizado en otro sentido, el de corazón, pecho, memoria, pensamiento. Sólo cuando, por ejemplo, *Nofteni*, por medio de un sueño, hace venir del Inframundo hasta la superficie de la tierra al hacha en forma de loro, se podría pensar en la complicidad del alma, según la acostumbrada e injustificada creencia. Lo cierto es que no existe la más mínima evidencia de ello. Sin embargo, que el alma exista ya durante la vida, se puede deducir de las palabras de los espíritus protectores de *Nofigireima* (13, 164): “Tu hijo fue elevado al cielo y por eso murió, víctima de todo signo de desgracia. Pero su alma acumuló sabiduría.” Esto podía suceder sólo durante la vida.

En efecto, durante la vida el alma permanece en las costillas y, a la muerte, es extraída de allí por un antepasado (29). De otra parte, se me informó que las almas de todos los habitantes del pueblo que aún viven, están contenidas en el maguaré. Pero ambos datos tienen quizá un común denominador que se ajusta a la concepción que los uitotos tienen de los astros, pues el maguaré, como ya sabemos, es una imagen de la luna oscura, de la cual surge la luna creciente, así como el alma surge de las costillas de los muertos (Cf. capítulo IV).

El aspecto exterior del alma de los hombres es descrito en los mitos frecuentemente como fiel imagen de los seres vivos. De ello mencionaré aquí algunos ejemplos, pero aclaro desde ya que el resurgimiento del alma es sobre todo, y con mucha frecuencia, sólo una perífrasis del renacimiento de un ser lunar en luna nueva. En un mito, el alma de una persona que fue devorada es retirada supuestamente de la tarima de martirio, lugar donde murió la víctima. Dicha alma lleva el nombre de *komeki*, o también *komefako*, presumiblemente de *komeki fako* (alma a la que se dio muerte), aun cuando en realidad es al poseedor a quien se dio muerte (18, 3). Pero en otro pasaje *komefako* es, en efecto, el nombre de un alma muerta (13, 164). Ahora hago la descripción del alma: El alma de *Kanifaido*, quien ha sido devorado, fue traída a su habitación. "El alma de *Kanifaido* arrojó en la habitación, a través de una abertura, semillas de ají que le fueron lanzadas (cuando su cuerpo era devorado con salsa de ají) a la cara (*uieko akaranimo*). La mujer se acercó a su esposo y dijo: '*Kanifaido*, ¿eres tú? Si es así, debo llorar. Pues si te han devorado, ¿cómo es que estás vivo?' Luego, en la hamaca acercó a su esposo y lo colocó en su pecho... Pero, puesto que la mujer (a causa de la dulce presión del amor) asustaba al alma de su esposo, apenas había sido traída, ésta se fue de allí" al Inframundo (18, 38. 40 ss.). En otra oportunidad, el alma de una persona devorada adopta la forma de un ser humano y de esta manera se presenta ante su hermano, come pescado crudo y le pide vengar su muerte quemando el alma y utilizando las cenizas para ciertos fines mágicos. En este mito el alma se llama *kava*, posiblemente: 'él se cocinaba', es decir, el cuerpo del muerto (17, 96 ss.).

Lo más común es que el alma adopte la forma anteriormente mencionada, pero también puede aparecer como un ser humano gigantesco o diminuto, o como animal, por ejemplo como gusano. Aparece en los mitos sólo después de una muerte violenta, con el fin de vengarse, y puede presentarse de nuevo, dado el caso que el alma también muera, como el alma del alma. En otros casos no se sabe nada más después de la muerte del alma. Algunos ejemplos pueden ilustrar lo anterior. Por culpa de *Zibunaforo*, *Jeeo* cayó de un árbol y murió. "'Ahora regresa su alma, pues *Jeeo* posee poderes mágicos', dijo él." El alma llega corriendo, se trepa hasta el techo, ya que la puerta está cerrada, y exige su lanza, la cual le es entregada por *Zibunaforo*. Con ella perfora repetidas veces una batea que *Zibunaforo* había colocado en la hamaca, en reem-

plazo de sí mismo, y luego se va al Inframundo convencida de haber dado muerte a su oponente (23, 99 ss.; cf. 25, 55 ss.). El alma de *Dobozei-roki* permanece en la semilla de una sonajera; cada noche maltrata los genitales de la esposa de su enemigo, por culpa del cual fue mordido por una serpiente venenosa. Al partir la nuez por la hendidura, el alma muere (16, 92 ss.). El alma del *Kudi Buineima* devorado, llamada *mati*, aparece como gusano en la herida infectada de la pierna de uno de sus enemigos (9, 1 s. 17). *Amenakuduma* fue quemado mientras dormía, y su alma se venga arrojando un gusano en la pintura que se ha aplicado el hijo de *Nofigireima*, su enemigo. Mientras que éste no duerme del dolor y refresca la herida con el paso del aire, colocándose para ello en el marco de la puerta, el alma, convertida en gigante, pone ambas piernas frente a dos viviendas y sus rodillas sobrepasan la altura de las casas. Dirigiendo su cabeza de un lado a otro anuncia la muerte a los que la escuchan, mientras que aquéllos que duermen sueñan exactamente lo mismo. Es por ello que el alma es llamada *Nikairama*, de *nikai* (soñar). Otra noche, cuando ella regresa, se le amarra en cada pierna los extremos de una larga sogá, de manera que al partir, en la mañana, es posible seguirla hasta una palma hueca de cumare, en donde se esconde. La gente tumba el árbol, dando muerte al alma, y luego la devora. Pero el alma surge de nuevo en forma de un sinnúmero de larvas de avispa; la gente las recoge y se las come, razón por la cual todos comienzan a vomitar y a revolcarse en la tierra, para convertirse finalmente en zaño (13, 152-179).

Las almas también se presentan en la vida diaria como causantes de enfermedades. “Abajo, en el río, nos hablaba el padre *Duekuema*, quien es humano. Primero nos habló su penacho” (108), es decir, el penacho del pájaro coongo que canta en la noche y representa al alma de un antepasado que causa enfermedades. Por lo demás, se sabe de almas que causan enfermedades solamente en manos de los brujos. *Aima Jukugimui* es el brujo que se ocupa de las almas, ya sea arrojándolas al aire, por ejemplo, en forma de gotas de lluvia (107, 3. 109), o bien atrapándolas con la mano para poner fin a su efecto maligno. Mediante el frotamiento adquieren una forma semejante a una pequeña piedra, luego se las encierra en una semilla de cumare que se sella y después se entierra. Según me dijeron, los objetos mágicos *jujezai* (río abajo, en el Inframundo) del canto 109 son considerados igualmente como almas que se presentan de diversas formas, por ejemplo, como animales y agua; y el pueblo de la substancia mágica

guerrera (*Yaroka nairei*), contra el cual luchó *Mayari Buineima* (9, 1 ss.), es llamado en el canto 105 *Jukuçi nairei*, es decir, gente de almas, pueblo de almas. En todos estos casos no se necesita pensar en almas de seres humanos muertos, pues el arriba mencionado *Dobozeiroki* era un *Riama*, y *Kuionima*, que en realidad es un tapir, y que también posee alma. Después de su muerte, su cabeza se convierte en jaguar, y al darle muerte a éste, el alma lo abandona y se pasea de nuevo como un jaguar, devorando tapires (7, 167. 179).

Las almas de los jefes muertos visitan a sus hijos, así se me dijo, y hablan con ellos mediante el sueño. Ellos también toman parte en las asambleas, sin ser vistos, y, al igual que los demás, lamen el ambil que se encuentra en la concha.

LA VISIÓN DEL MUNDO

El mundo, el lugar que corresponde a todos estos seres, consta de cinco partes superpuestas, de las cuales algunas han sido ya mencionadas. Sin embargo, conozcámoslas en la forma como están interrelacionadas. En el centro se halla el mundo de los hombres (*komini iko*) o *anadiiko*, es decir, 'el mundo situado debajo del cielo' (31, 9). Recibe también el nombre de *nikairani* (lo soñado, la imagen onírica), y *biruño* (esta parte) (2, 5). Sobre él existen dos cielos y, debajo, dos Inframundos.

En el primer cielo, *biko*, se distingue uno azul (*mogoguiko*) y uno blanco (*koreko*) (2, 5). Pero, por otro lado, se mencionaron tres partes de este cielo, donde la más importante es *Juziñamui ibirei* (el mundo de *Juziñamui*), el dios del cielo; sobre ésta se halla el cielo luminoso (*reredeiko*, posiblemente de *reia*, amarillo), que en el mito 13, 53. 55 está claramente separado de la morada de *Juziñamui*; y abajo, *jiarereiko*, quizá el cielo rojo, de *jiarei* (rojo). Este último es el cielo que nosotros vemos, gracias al cual el sol no calienta tan fuerte; de lo contrario, todos nos quemaríamos. El cielo luminoso, sobre el sol, es siempre claro. Cuando se mira al sol, éste se ve como un cristal que la mirada puede traspasar.

El cielo más alto está habitado por un ser dotado de poderes mágicos, similar a una araña, cuyo nombre es *Ziinamo*. Por tal razón, el cielo se llama *Ziinamo iyako*, cielo para *Ziinamo*. De él no sabemos nada más.

El primer Inframundo, aquél de los antepasados, lleva el nombre, como ya sabemos (p. 56), de *Okinuema ibirei* (el mundo de *Okinuema*). Debajo de éste se encuentra la morada del Padre Creador, el mundo inferior, que se llama *juyarai* o *igori* y que está lleno de fuego (p. 53).



