



*El sueño es el guía, el compañero, el
dueño que pronostica y predice los
acontecimientos en Nasa Txiwe y en
el mundo. Es el espacio de los espíritus.
Entonces hay dos formas de sueño que
suceden mediante el acto de DORMIR Y ESTAR*

DESPIERTOS.

Yule y Vitonás.

EL ESPÍRITU Y EL SUEÑO

Poética ancestral de Abya Yala

FABIO GÓMEZ CARDONA



En las páginas que siguen quiero compartir unas reflexiones sobre algunas imágenes, figuras, símbolos y concepciones propias de algunas culturas representativas de nuestro continente; me interesa sobre todo explorar la riqueza, la variedad, las diferencias y las semejanzas en las concepciones nativas en torno a dos temas, a saber: el espíritu y el sueño. Para realizar esta exploración, nos vamos a valer de ejemplificaciones tomadas principalmente de los pueblos nasa y misak, ubicados en el departamento del Cauca al suroccidente de Colombia; haremos también referencia a otros pueblos y sociedades indígenas, con el propósito de presentar un panorama amplio de sociedades que nos posibilite aproximarnos a la importancia, vastedad y profundidad de estas concepciones en nuestro continente; obviamente, se hará necesario referirnos también a la pluralidad y la complejidad de las elaboraciones construidas por la sociedad occidental a lo largo de su historia, para tener un término “otro” de comparación entre las múltiples visiones de mundo.

Considero importante presentar a los lectores desde el inicio las premisas que están en el fundamento de este trabajo. La primera es que la visión de mundo dominante en las sociedades, pueblos y culturas de este continente, desde lo más antiguo, hasta nuestros días, corresponde a aquello que en antropología y otras disciplinas científicas se denomina como una cosmovisión chamánica.¹ Chamán —y chamanismo— es un concepto académico, utilizado especialmente por antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores y estudiosos de la religión, y su definición es a veces bastante ambigua por lo genérica o abstracta y por referirse a un fenómeno particularmente complejo, que presenta características específicas y diferenciales en cada comunidad o sociedad concreta. El chamanismo tiene que ver con las concepciones

¹ Muchas son las definiciones adelantadas sobre el chamanismo, dependiendo de los aspectos que a los investigadores les interesa destacar, sean aspectos religiosos, médicos, psicológicos, ecológicos, etc. El lector puede referirse a algunas de ellas, especialmente las propuestas y desarrolladas por Eliade (1983; 2010; 2016), Feri-cgla (1998), Perrin (1998), entre otros.

en torno a la salud y la enfermedad, sus técnicas y modos de sanación, el conocimiento detallado de las plantas, animales y minerales y de sus virtudes; las artes chamánicas pueden involucrar el canto, la música, la danza, la pintura, la teatralidad y un largo etcétera que nos lleva hasta los saberes relativos al cosmos, al clima, a las energías ligadas a los territorios y al dominio de lo espiritual, del tiempo y del espacio:

Los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una vocación o, al menos, de una “crisis religiosa”. [...] los pueblos que se declaran “chamanistas” conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes; [...] son los chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al “Reino de las Sombras” y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes o infernales, grandes o pequeños. (Eliade, 2016, p. 25)

Es claro que la invasión europea efectuada a partir de 1492, la consecuente colonización, y la incorporación de este continente con sus recursos naturales, sus gentes, su acervo de conocimientos al sistema capitalista mundial hasta nuestros días, desestructuró en mucho buena parte de las sociedades nativas, sobre todo aquellas de mayor complejidad social como la azteca, la incaica y la maya, pero es importante también dejar constancia que muchas otras presentaron una tenaz resistencia y si bien se han visto obligadas a establecer reacomodamientos y transacciones culturales, para sobrevivir como pueblos, hoy en día perviven en las selvas, las montañas, los desiertos y aún en medio de las grandes urbes, grupos indígenas más o menos numerosos que conservan muchos elementos culturales autóctonos, su sabiduría ancestral, sus prácticas relativas a la salud, a la enfermedad, a la vida, a la muerte, al intercambio de bienes, etcétera².

La segunda premisa tiene que ver por lo tanto con la antigüedad, la originalidad y la persistencia de la cosmovisión chamánica en este mundo. Los pueblos del Abya Yala, Nuestra Tierra, lograron el

² En mi libro *Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales* (Gómez Cardona, 2016), se estudian estos procesos de resistencia y negociación frente a la sociedad no indígena.

desarrollo de unas avanzadas civilizaciones, en un proceso autónomo, es decir, libre de la influencia o el contacto con las civilizaciones del llamado mundo antiguo³, que se desplegó a lo extenso de este continente y en el tiempo por cerca de cincuenta mil años de historia⁴, hasta la irrupción catastrófica de la conquista europea y el subsiguiente proceso colonizador de saqueo de los recursos naturales y culturales, la des-estructuración de las sociedades autóctonas, y la destrucción física y moral de un alto porcentaje de los seres humanos que aquí existían. Cinco siglos de explotación y miseria, oscuridad, negación, ocultamiento y encubrimiento se cernieron sobre las sociedades originarias, lo cual significó una dura prueba durante la cual se desplegaron creativas estrategias de supervivencia, de negociación, de resistencia y de re-existencia. Al igual que Inkarrí, la antigua deidad andina, cuya cabeza enterrada en el vientre de la Madre Tierra, inició una gradual regeneración de su cuerpo para, una vez completo, retornar con el propósito de restablecer el orden perdido de la sociedad, la naturaleza y el cosmos⁵, asistimos, particularmente en la última mitad del siglo XX e inicios del XXI a una re-generación, a un resurgir de la esperanza, a una especie de renacimiento de los pueblos originarios en sus valores, en sus sabidurías, en sus prácticas económicas, culturales, ecológicas y espirituales.

Considero que la cosmovisión chamánica, la espiritualidad autóctona, los saberes ancestrales y las prácticas asociadas con esta cosmovisión se han erigido como las fortalezas ideológicas, praxiológicas y axiológicas que han posibilitado la pervivencia de los pueblos nativos hasta nuestros días. Como quiera que en la cosmovisión chamánica las ideas relativas al espíritu y al sueño juegan un papel determinante; por tanto, es de crucial importancia adentrarnos en la

³ Lévi-Strauss (1991) desarrolla ampliamente esta idea en *Raza e historia. Antropología estructural. Mito, Sociedad, Humanidades* (p. 304 y ss).

⁴ Los datos sobre la antigüedad del hombre en este continente y constancia de su actividad chamánica, cada vez retroceden más. Las exploraciones y estudios del arte rupestre en Chiribiquete, en Colombia y en la Sierra de Capibara en Brasil, demuestran una antigüedad superior a los treinta mil años Castaño Uribe (2019).

⁵ El mito de Inkarrí fue recopilado, traducido y estudiado por José María Arguedas y Alejandro Ortiz Rescanierre.

exploración de estas ideas, para dimensionar la magnitud de su sentido en el pensamiento, en los valores y en las prácticas de nuestros pueblos.

La idea de “el espíritu” es muy simple y a la vez muy compleja. Es una idea simple en el sentido de que parece ser común a la especie humana desde que tenemos noticias de su existencia hace al menos cincuenta mil años —me estoy refiriendo al homo sapiens-sapiens, el hombre tal como nosotros, que ha dejado huellas de su paso por la tierra en el arte de las cavernas y las paredes de las rocas, un poco por todo el planeta—. La idea de que hay algo en nosotros que nos trasciende, algo inmaterial y sutil cuya existencia podemos deducir de las experiencias del sueño, del trance y de la muerte, está presente en todos los pueblos, en todas las culturas que han desarrollado una experiencia religiosa, una concepción primaria de lo sagrado, dando fundamento a aquello que se ha denominado una cosmovisión chamánica. Pero esta idea a su vez es muy compleja, porque si bien, cada sociedad ha elaborado una idea sobre el espíritu, no todas tienen exactamente la misma concepción y es necesario hacer un largo recorrido por lo que sabemos de diversas sociedades para comprender la complejidad de las concepciones relativas al espíritu⁶. El espíritu puede ser la deidad creadora, puede ser la parte inmaterial y trascendente del ser humano, puede ser una especie de energía o fuerza vital presente en los animales, las plantas, en el mundo mineral y aún en fenómenos de la naturaleza.

LA PALABRA “espíritu” tiene tal cantidad de acepciones, que cuesta cierto trabajo tener presente todo lo que significa. Con el nombre de *espíritu* se denomina al principio opuesto a la *materia*. Lleva implícito el concepto de una sustancia inmaterial o existencia, que en el plano superior o universal se denomina “dios”. Esta sustancia inmaterial se concibe también como portadora del fenómeno psíquico y aun de la vida. En contraposición a este concepto existe la antítesis *espíritu-naturaleza*. El concepto de espíritu está, en este caso, limitado a lo sobre o antinatural y carece de una relación sustancial con el alma y la vida. La misma limitación tiene el concepto de Spinoza, según el cual, el espíritu es un *atributo* de la sustancia única. El

⁶ Carl Jung (1984) en *Simbología del espíritu*, presenta, desde la psicología profunda, un recorrido por las elaboraciones religiosas, filosóficas, psicológicas en torno a las imágenes o la fenomenología del espíritu, especialmente en la historia de la civilización occidental.

hilozoísmo va más lejos considerando al espíritu como una cualidad de la materia. (Jung, 1984, pp. 13-14)

Por otra parte, quisiéramos presentar previamente también un esbozo de las ideas acuñadas por la cultura occidental en torno al sueño, igualmente complejas, para tener este punto de referencia y de confrontación, cuando examinemos las ideas de los pueblos indígenas al respecto.

El sueño ha sido entendido en la sociedad moderna y en el ámbito científico como un proceso de pérdida parcial de la conciencia; si bien se ha avanzado en la idea de que existe una conciencia del soñar como existe una conciencia del estado de vigilia y que desde el punto de vista de la neurociencia no hay una diferencia entre el mundo que consideramos real y la realidad del mundo construido por el proceso del soñar. “[...] considero que el estado cerebral global conocido como soñar es también un estado cognoscitivo, aunque no lo es con relación a la realidad externa coexistente, dado que no está modulado por los sentidos” (Llinás, 2002, p. 2).

El sueño es uno de los fenómenos más fascinantes para el hombre de todas las edades; en la historia de las culturas se le ha dedicado un lugar destacado, como uno de los canales de comunicación de los dioses con los hombres, como una vía que posibilita a estos el acceso al mundo sobrenatural, como un modo de sustraerse a la tiranía del mundo cotidiano y proyectarse a un más allá por fuera de las coordenadas del tiempo y del espacio, desde el tiempo primordial de los orígenes, hasta las edades futuras, y de trascender los niveles del mundo y desplazarse por reinos supra e infra terrenales.

Solidario del mito, las culturas antiguas nos han dejado constancia de la importancia concedida al sueño en sus textos sagrados, el sueño es una deidad, o la voz de un dios, expresa su voluntad y tiene la fuerza de un mandato. Así visto es comprensible entonces que el sueño tenga un valor pragmático, por cuanto determina las acciones que el hombre debe efectuar en cumplimiento de tal mandato, tiene un valor cognitivo porque le otorga al hombre un saber sobrenatural sobre el pasado, el presente o el porvenir, sobre el mundo natural o sagrado, y tiene un valor axiológico porque a él se adscribe de manera no racional, una serie de imperativos que constriñen al hombre a actuar,

positiva o negativamente, frente a aquello sobre lo que el sueño le habla o advierte.

Unos cuantos ejemplos, tomados al azar, de la mitología y de la historia de los pueblos, sirven para sustentar lo que hasta el momento hemos venido afirmando.

En la tradición judeocristiana tenemos una primera fuente para la comprensión del sentido mítico de los sueños. Los más importantes líderes y profetas del pueblo de Israel tenían en los sueños una de sus fuentes de inspiración; así encontramos a José, el hijo de Jacob, saliendo de una cárcel en Egipto y ascendiendo rápidamente los escalones de la sociedad hasta convertirse en uno de los favoritos del Faraón, gracias a que su Dios le había concedido la sabiduría que le permitía interpretar los sueños e instituirse de esta manera en ser previsor por excelencia⁷. Ya antes, su propio padre había cambiado su nombre a causa de un sueño en el cual había pasado una terrible noche luchando contra un ángel frente a una escalera que comunicaba el cielo con la tierra; como una consecuencia de este sueño, recibe su nombre y característica fundamental el que va a ser “el pueblo elegido” de Israel, que quiere decir fuerte contra dios⁸. También el profeta Daniel pudo obtener su libertad, gracias a su facultad interpretativa, la cual le permitió augurarle al rey Nabucodonosor la caída de su imperio⁹. El profeta Daniel dejó constancia igualmente de una visión ominosa del fin del mundo, que será retomada varios siglos después por Juan, el visionario de Patmos para dar cuenta del Apocalipsis. Sueños y visiones están íntimamente relacionados en la tradición profética, y hasta cierto punto, así lo va a reconocer el padre de la teoría moderna de los sueños, Sigmund Freud (1973), cuando nos hable del lugar que el sueño y la fantasía —o ensueño— tienen en su teoría del psicoanálisis.

Para los griegos, quienes arrebatados por su furor poético llevaron la deificación del mundo hasta un extremo casi insoportable para

⁷ La historia de José en Egipto es contada en el Génesis, capítulo 39 y ss. (Reina-Valera, 1994).

⁸ La historia de Jacob se encuentra igualmente en el Génesis, capítulo 32 y ss. (Reina-Valera, 1994).

⁹ La historia de Daniel interpretando el sueño de Nabucodonosor y luego narrando su sueño y su visión apocalíptica se encuentran el libro de Daniel, a partir del capítulo 2 y del capítulo 7 respectivamente. (Reina-Valera, 1994).

ellos mismos, el Sueño era hijo de la Noche y el Erebo, hermano de la Muerte, y nieto de la Oscuridad y el Caos. En los mitos el Sueño actúa como cómplice de los dioses cuando quieren engañar a los hombres y cometer alguna de sus innumerables fechorías. Así, el Sueño se ha cernido sobre la humanidad prolongando una noche por el triple de su tiempo normal, tan sólo para que Zeus pudiese refocilarse a su amaño con la bella y casta Alcmena, a quien había engañado tomando la figura de su prometido Anfitrión; de toda esta historia escabrosa nació el semidivino Heracles quien atrajo sobre sí las iras eternas de la inmortal Hera¹⁰.

Los filósofos procuraron racionalizar en alguna medida la concepción de los sueños, si bien la teoría popular continúa teniendo una gran aceptación no obstante el surgimiento de las concepciones propias del mundo moderno, científico, racional y positivo.

Es Freud (1973) quien sienta los fundamentos para la comprensión moderna y científica de los sueños, desde el psicoanálisis, concepción que, si bien no abandona totalmente la teoría popular de los sueños, la cual examina minuciosamente en su libro nuclear *La interpretación de los sueños*, la da por superada con la fundación de la teoría psicoanalítica de los sueños. Esta teoría se verá modificada, ampliada y profundizada por el trabajo realizado por Jung, para quien los sueños y su teoría de los arquetipos, están en la base de la nueva psicología compleja. Veamos qué nos dice Jung (1992) a propósito de los sueños:

Entre los muchos problemas de la psicología médica existe un tema de sumo cuidado; el sueño. Sería asimismo una tarea tan interesante como difícil la de tratar el sueño exclusivamente bajo su aspecto médico, vale decir con respecto al diagnóstico y pronóstico de los estados patológicos. El sueño en realidad también se refiere a la salud y a la enfermedad, y como en virtud de su origen inconsciente se nutre del jugo de las percepciones subliminales, puede en ocasiones producir cosas muy dignas de conocerse. A menudo eso me ha resultado útil en casos de difícil diagnóstico diferencial, con síntomas orgánicos y psicógenos. También para el pronóstico son importantes ciertos sueños. [...]

¹⁰ Cf. Robert Graves (1992), Vol I, p. 37 y Vol II, pp. 105 y 207.

El sueño es un trozo de actividad psíquica *involuntaria*, que tiene precisamente tanta conciencia como para poder ser reproducido en el estado de vigilia. Entre los fenómenos psíquicos, el sueño es el que presenta quizás las cosas más “irracionales”. Parece haber recibido un *mínimum* de aquella asociación lógica y jerarquización de valores que muestran los otros contenidos de la conciencia, y por ello resulta menos fácil de ver y comprender. Los sueños que presentan una feliz combinación lógica, moral y estética, son verdaderas excepciones. Por lo general, el sueño es un curioso y extraño producto que se caracteriza por sus muchas “malas cualidades”, como falta de lógica, dudosa moral, formas antiestéticas y evidentes contrasentidos o absurdos. Está bien entonces tildarlo de torpe, disparatado y sin valor. (Jung, 1992, pp. 135-136)

Habiendo pues efectuado este breve recorrido por las concepciones occidentales sobre el espíritu y el sueño, en las líneas que siguen nos proponemos rastrear, como habíamos anunciado previamente, diversas concepciones presentes en algunos de los pueblos de nuestro continente.

Para empezar, quisiera presentar al lector el fragmento inicial del «Poema de la creación» de los murui-muinane, conocidos anteriormente como uitotos o huitotos, pueblo que sobrevivió al atroz etnocidio perpetrado por las compañías explotadoras del caucho a principios del siglo XX en el territorio amazónico.

La primera versión fue recogida por Konrad Theodor Preuss, quien publicó el texto en su lengua original, traducida al alemán en 1921-1923. Posteriormente Ernesto Cardenal hizo una versión personal del mismo valiéndose de algunas libertades poéticas y una traducción anónima al español, en su *Antología de poesía primitiva* (1979). La versión de Cardenal fue retomada para el hermoso libro de Jorge Zalamea *Poesía ignorada y olvidada*, cuya primera edición data de La Habana en 1965. En el libro de Zalamea (1986) se referencian *Diversos artículos sobre las literaturas de los huitotos y los cunas*, publicadas en el diario *El Tiempo* por Cardenal. En este ensayo presentamos la traducción del texto de Preuss publicada por la Editorial de la Universidad Nacional en 1994:

Era la nada, no había cosa alguna. Allí el Padre palpaba lo imaginario, lo misterioso. No había nada. ¿Qué cosa habría? Naainuema, el Padre, en estado de trance, se concentró, buscaba dentro de sí mismo.

¿Qué cosa habría? No había árboles. Rodeado de la nada, el Padre la controló con la ayuda de un hilo soñado y de su aliento. En todas partes reinaba el vacío. El Padre examinaba el fondo de ese vacío, pero no había nada. Recitó la oración de la nada, mas todo era vacío.

Ahora el Padre buscaba aquello que es nuestra vida, el comienzo de nuestra historia, pero sólo había un vacío. Intentaba palpar el fondo de la nada, atarlo con ayuda del hilo soñado, pero todo era vacío. En su estado de trance obtuvo las sustancias mágicas arebaiki e izeiki, con las cuales sujetó el fondo a la nada.

Tomó posesión de la nada, para luego sentarse en aquel plano, que es nuestra tierra, e intentar extenderlo.

Una vez controlada la nada, creó el agua: transformó en agua la saliva de su boca. Luego se sentó en esta parte del universo, que es nuestra tierra, para crear el cielo: tomó una parte de esa tierra y con ella formó el cielo azul y las nubes blancas.

Al pie del cielo, Rafuema, el Padre, buscaba y buscaba dentro de sí mismo, y entonces creó la historia de nuestra existencia y los preceptos para nuestra vida sobre la tierra. (Preuss, 1994, 2ª. parte, pp. 19-21)

Para los Murui-muinane el universo mismo empieza a existir a partir de un sueño. El relato mito-poético explica el origen del mundo gracias a que la deidad suprema, hastiada de su soledad, decidió crear al hombre, pero para eso primero debía crear un fundamento, un mundo; fue así como primero soñó un hilo; con este hilo soñado y dos sustancias mágicas semejante al humo o a un copo de algodón, empezó a tejer una historia, como quien teje un canasto, esta historia era el relato de cómo empezaron a existir las cosas y los seres, la tierra, el cielo, los árboles, los frutos, los peces, las aves y los hombres, es decir, el relato mismo de la creación.

Para los efectos de este ensayo, no es pertinente proceder a una interpretación minuciosa del poema, pero sí queremos, en beneficio de nuestra búsqueda, destacar ciertas imágenes y aspectos relacionados con nuestro tema.

El dios creador es denominado aquí como el Padre y se lo menciona con dos nombres propios: Nainuema y Rafuema; Preuss (1994) explica que en la mitología de este pueblo “es frecuente que un personaje cambie de nombre de acuerdo con sus diferentes funciones” (p. 25). Siguiendo las explicaciones de Preuss, Nainuema significa “el que es la nada”; también “el que representa o posee lo no existente, lo inexplicable, lo imaginario”, y Rafuema significa “el que enseña las buenas costumbres”, “dueño de la palabra” o también “el que posee o constituye las narraciones” (Preuss, 1994). Efectivamente, en este relato y en el pensamiento mismo de este pueblo, la palabra, la narración, es la verdadera instancia generatriz que da origen a todo, incluso al Padre mismo.

[...] 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 importantes 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. (Preuss, 1994)

Podemos detenernos también un poco en la ocurrencia en el poema de expresiones como “lo imaginario”, “lo misterioso”, el estado de trance del Padre en el proceso de la creación, el acto de soñar y construir el universo a partir de aquello que se ha soñado. En la versión de Ernesto Cardenal se utilizan expresiones como “un fantasma nada más existía”, “el padre tocó una quimera”, “cogió algo misterioso”, “Mediante un sueño el Padre Nainuema retuvo la quimera” (Cardenal, 1987, pp. 72-74). Recordemos que “fantasma” es uno de los términos para denominar al espíritu, específicamente, el espíritu o espectro de alguien que ha fallecido; por otra parte, como tendremos la ocasión de verlo más adelante, “lo misterioso” está implicado también en la concepción misma de la divinidad de la tribu lakota; una de las traducciones posibles para el nombre de la deidad *Wakan Tanka*, el Gran Espíritu, podría ser Gran Misterio (Frithjof Schuon, en *La introducción a la Pipa Sagrada*, de Alce Negro, p. 10). El estado de trance y el acto de soñar nos remiten a algunas de las principales actividades que caracterizan

al chamán en las diversas culturas como lo podemos constatar por Eliade, Perrin, y otros investigadores del chamanismo¹¹.

Aluna es un concepto clave de la religión del pueblo Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, una de cuyas acepciones tiene que ver con lo que se traduciría como “espíritu”. La palabra aluna se utiliza con frecuencia en los relatos míticos para referirse a una existencia inmaterial de los seres y las cosas, previa a su existencia material.

Haba Aluna, la Madre Espíritu, es la deidad creadora, La diosa Madre Universal, que dio origen al universo y a los seres, creándolos primero en aluna, en el pensamiento, y luego como seres materiales tangibles. Ella misma, su cuerpo, es el universo. Los primeros seres de la creación, hombres-jaguars, fueron creados por la Madre, en aluna, en espíritu y solamente después de un largo proceso, llegaron a tener su existencia terrenal; igualmente, en las historias de estos Padres ancestrales de la tribu, se narra cómo algunos de ellos al morir, sólo murió su cuerpo humano, pero su espíritu jaguar siguió vivo y oculto, en aluna, en las montañas, en espera que llegue el día de la destrucción final del mundo. Gerardo Reichel-Dolmatoff explica así el concepto de aluna:

Traduciendo esta palabra al castellano. Los Kogi dicen: “espíritu, memoria, pensamiento, vida, voluntad, alma, intención.

En los mitos el concepto de aluna aparece con frecuencia, sobre todo en el sentido de la “creación en aluna”. A veces aluna se aplica a todo lo “antiguo” e invisible, todo lo que no tenga forma concreta. Aquí ya nos acercamos más a su verdadero valor. Lo que es concreto es solo un símbolo mientras que el verdadero valor y la esencia existen en aluna. El símbolo presupone la existencia primordial del aluna y así una piedra en el camino no es en realidad una piedra sino es solo el símbolo para una piedra que existe en aluna. (...)

¹¹ Michel Perrin (1997) ha estudiado el tema en profundidad entre los wayúu en su libro, *Los practicantes del sueño*, y es el coordinador del volumen *Antropología y experiencias del sueño*. v. Bibliografía

Debemos tener en cuenta el aspecto etimológico de alúna. En forma de verbo la palabra alúna, alúni. Arlúnyi significa querer, desear, amar, cohabitar, gustar. (Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, p. 95)

Una revisión de la ocurrencia del vocablo aluna en un fragmento del mito de la creación de los kogui, le permitirá al lector hacerse una idea aproximada de la importancia de este concepto y de su sentido fundamental:

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

La Madre no era gente, ni nada, ni cosa alguna. Ella era alúna. Ella era espíritu de lo que iba a venir y ella era pensamiento y memoria. Así la Madre existió sólo en alúna, en el mundo más bajo, en la última profundidad, sola. (Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, p. 16)

Vemos pues que el concepto de aluna, relacionado con el concepto de espíritu, ocupa un lugar central en las concepciones de los kogui sobre el universo y sobre la acción del hombre en el mismo. Es una idea poderosa de la cosmovisión y de la cosmo-acción. Presento al lector a título de resumen algunas ideas consignadas en un ensayo anterior sobre el concepto de aluna:

Esta es una expresión que designa una actividad intelectual y que abarca mucho más que el acto de pensar; alúna significa pensamiento, espíritu, memoria, idea; pero también deseo, planificación de algo o proyección. El Universo fue creado primero en alúna por la Madre Primordial y sus primeros hijos y luego se materializó en la multiplicidad de los seres. Ese es el modelo del accionar humano; todo debe ser pensado, imaginado proyectado mentalmente, antes de ser efectuado: la construcción de un templo o de una casa, la elaboración de un tejido, el arreglo de un camino, el trabajo en el campo de cultivo. Todo debe ser realizado primero en alúna para que salga bien; es una enseñanza que imparten los Mamas y las personas adultas a los jóvenes desde su tierna edad. Pero alúna es

también concebido como una fuerza y un poder, es el poder creativo de la mente, del espíritu, de la fuerza del deseo; de ahí que el hombre debe ejercer un control sobre su pensamiento para no desencadenar actos nefastos o indeseados. “Piensa bien” es uno de los mandamientos o enseñanzas que los Mamas aconsejan a niños y adultos. Por eso, el hombre debe meditar constantemente, concentrar la energía de su espíritu en la “Ley de la Madre” que le permite vivir en armonía con las fuerzas del cosmos y de la naturaleza; el consumo ritualizado y cotidiano de la hoja de coca le confiere a los hombres el estado físico y mental necesario para efectuar esa labor, para meditar, memorizar las historias sagradas y las leyes, para adquirir, preservar y transmitir la sabiduría ancestral. Por eso, para los pueblos de la Sierra Nevada, el prestigio y la autoridad no se sustentan con la riqueza material ni con las posesiones, sino con el saber. (Gómez Cardona, 2015, p. 251)

Veamos el vínculo que une el concepto de alúna con la concepción del sueño entre los kogui. Según Reichel-Dolmatoff, las concepciones de los kogui con relación al sueño o los sueños parecen ser muy limitadas y a diferencia de otras culturas donde los sueños tienen una importancia familiar y colectiva, estos conciernen sobre todo al individuo y el significado que se les atribuye es en general igualmente limitado.

La interpretación de los sueños no es tema que se discuta en público sino que cada individuo interpreta lo que ha soñado según los símbolos y sus significados que son altamente estereotipados en la cultura.

[...]

La muerte, el hambre y la sexualidad, son el tema de los sueños y de acuerdo con ellos se interpretan sus símbolos. Casi no hay variación en su interpretación entre distintos informadores sino que están de acuerdo sobre el significado. (Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo I, pp. 264-265)

Uno podría preguntarse lícitamente, si esta supuesta limitación es real en la cultura o se debe más bien a la limitación de la información con que cuenta el antropólogo quien así parece confesarlo: “Desafortunadamente no nos ha sido posible recoger junto con los sueños las asociaciones necesarias para hacer este material utilizable para un análisis psicológico” (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 264). En

este sentido nos parece válida y pertinente la reflexión que hace Michel Perrin:

Todas las sociedades conciben un “espacio de los sueños”, con propiedades características, imaginando formas de comunicación con, y en este espacio. Si es cierto que hay pocas teorías indígenas sobre tal tema —o no será que los antropólogos han omitido recogerlas?— Las formas con que cada sociedad intenta modificar, desviar o eliminar los actos o hechos, vistos o previstos en sueños, revelan la existencia de ideas implícitas originales elaboradas a partir de una concepción general que supone un mundo dividido en dos partes: “este-mundo” y un “otro-mundo” (“sagrado”, “sobrenatural”); dividido en dos a la imagen del hombre, hecho de cuerpo y alma, y en el cual se oponen la apariencia inmediata y las fuerzas ocultas. (Perrin, 1990, p. 8)

Me parece importante destacar aquí, que en las concepciones y prácticas religiosas de los kogui, existen otras técnicas de las que se vale el mama —chamán, en la sociedad kogui— y que en otros grupos indígenas están asociadas, son identificadas y comprendidas dentro del concepto del sueño; compárese por ejemplo con las concepciones de los misak y de los nasa que se presentarán más adelante; me estoy refiriendo a las prácticas de adivinación ejercidas frecuentemente por los mamas, una especie de trance a través de la meditación durante el desarrollo de los distintos rituales, y la interpretación de signos y señales en el mundo o en el cuerpo; estas prácticas adquieren su sentido y su validez, con fundamento en el concepto de aluna, que ya hemos examinado, y en otros conceptos claves de la religión y de la cosmovisión como son el concepto de yuluka —estar de acuerdo—, y los conceptos de sewa o seguridad, y los pagos u ofrendas a la Madre Universal. Cuando un mama u otra persona medita, está procediendo a establecer una comunicación en alúna, espiritualmente, con la Madre o con alguna otra entidad sobrenatural concebidas como Padres y Madres; por medio de esta meditación o comunicación con los seres del mundo espiritual, se está ejerciendo el “yuluka”, el “poner de acuerdo”, que es la búsqueda propiciatoria de una identidad, de un llegar a ser uno mismo con dicha entidad; cosa semejante a la que ocurre cuando en los mitos y en los ritos se hace uso de las máscaras;

si un personaje se pone la máscara de la lluvia, se pone de acuerdo con la lluvia, se identifica con ella, es la lluvia misma. “Cuando uno ‘está de acuerdo’ con alguna cosa, uno es ‘igual, lo mismo’, es decir uno hace parte de la cosa y adquiere sus características” (Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, p. 95).

Esta concepción amplia del sueño, que no omite diferenciación con otros estados de conciencia, como la visión, el ensueño, el trance, la encontramos también en las tradiciones de los pueblos nativos de Norteamérica, entre cuyos ritos más importantes se encuentra “la imploración de una visión”, tal y como nos lo cuenta Hehaka Sapa, Alce Negro, en sus extraordinarias narraciones recogidas en *Alce Negro habla* y en *La Pipa Sagrada* (Neihardt, 2000).

Según explica Alce Negro, “la imploración de una visión” —hanblecheyapi—, es un modo de oración que constituye el aspecto más importante de la religión y de la vida de los sioux; es un ritual complejo al que se someten los individuos, hombres y mujeres, desde la infancia y en general a lo largo de su vida, mediante la cual se implora al Gran Espíritu —*Wakan Tanka*— algún favor como la fuerza para soportar una prueba, la salud para algún pariente enfermo, valor y protección para ir a la guerra; se pide sabiduría y también se expresan las gracias ante la divinidad; en general se pide no por un individuo aislado sino por todo el pueblo; por toda la nación. A través de las grandes visiones, interpretadas por los hombres santos *wichasha wakan*— la nación recibe grandes favores que transforman su vida y su destino, como los grandes rituales: la danza del sol, el parentesco, la iniciación de la joven, etc.

Pero la razón más importante para implorar es, sin duda, que ello nos ayuda a darnos cuenta de nuestra unidad con todas las cosas, a comprender que todas las cosas son nuestros parientes y entonces, en su nombre, rogamos al Gran Espíritu que nos dé el conocimiento del Sí mismo, Él que es la fuente de todo y que es más grande que todo (Brown, 1953, p. 65).

La imploración de una visión involucra una serie de pasos que implican varios días para su realización; en general el implorante, con su calumet o pipa sagrada, se dirige en primer lugar al Hombre Santo para solicitarle su guía; en compañía de otras personas de la

tribu se oficia una ceremonia de purificación en el *inipi*, en la cual el Hombre Santo solicita al Gran Espíritu que acepte al implorante y le envíe una visión; posteriormente el implorante se dirige a un lugar solitario, donde por varios días ayunará, semidesnudo, y deberá estar atento a todo cuanto vea, especialmente aves, insectos, cuadrúpedos o fenómenos de la naturaleza como la lluvia, los seres del trueno, los vientos, las estrellas etc., y siguiendo los pasos prescritos por el hombre santo, hasta que finalmente el Gran Espíritu se le manifieste en una gran visión que puede llegarle mientras duerme o en un trance somnoliento; sólo después de que esto haya ocurrido, debe regresar a su pueblo, para en otra ceremonia colectiva de purificación, narrar todo lo visto y lo acontecido día a día, visión que será interpretada por el Hombre Santo, pero sobre la cual el implorante deberá reflexionar el resto de su vida. Una visión o una gran visión, sin embargo, puede acontecer en un estado alterado como la enfermedad, o en sueños febriles, como ocurrió al propio Alce Negro en su infancia, antes de los diez años; no obstante, él mantuvo en secreto estas visiones hasta que fue adulto, y al ser interpretadas por los hombres santos y escenificada por su tribu en un ritual, le confirieron a Alce Negro el poder de sanación y posteriormente el convertirse también en Hombre Santo. “[...] con mucha frecuencia, las visiones más poderosas acuden durante el sueño” (Brown, 1953, p. 76). Así pues, el sueño, la ensoñación y la visión, son modos sagrados de comunicarse con el Gran Espíritu y de recibir de Él la gracia y la sabiduría.

Vamos ahora a ensayar una aproximación a las concepciones que sobre estos dos temas se encuentran entre los misak.

Los misak, también conocidos como guambianos, poseen una concepción del mundo hermosa y compleja, ligada a su relación con la naturaleza y con el territorio, con los seres y fenómenos que habitan dicho territorio, asociados principalmente con el agua y sus manifestaciones; de hecho, una de las formas de identificarse a sí mismos es como “hijos del aro iris y del agua”, expresión ésta que entró a hacer parte de uno de los más importantes libros sobre la

visión del mundo y la historia de los guambianos, la cual se explica en el relato sobre el origen del mundo y de la gente¹².

Los misak tienen una larga historia de confrontaciones con la sociedad no indígena, desde el inicio de la invasión española y durante las épocas colonial y republicana, que diezmaron considerablemente a su población y a su territorio, siendo sometidos a un duro proceso de desestructuración cultural mediante la evangelización, la imposición del castellano, las leyes, la economía y todas las formas de la cultura foránea. Esta historia de confrontación y vasallaje comporta igualmente una historia de resistencia, de negociación y de re-existencia que se extiende hasta nuestros días. Alrededor de los años 70, 80 y subsiguientes del siglo XX y lo que va del XXI, los misak, junto con los nasa, los pastos y otros pueblos del suroccidente colombiano dieron inicio a un movimiento de recuperación de sus territorios, y de recuperación cultural, incluyendo las lenguas propias, la educación, las manifestaciones religiosas, la historia y las sabidurías ancestrales¹³.

Algunas de las antítesis propuestas por el pensamiento occidental, que han sido referenciadas al inicio de este ensayo, tales como espíritu vs. Materia, espíritu vs. naturaleza, o aquella cara a Eliade de sagrado vs. profano, no son suficientes para comprender o explicar las concepciones de la espiritualidad, la religiosidad o la sacralidad del pueblo misak, por cuanto es la naturaleza misma, sus fenómenos, sus seres, lo que constituye este ámbito de pensamiento para los guambianos, en una especie de “materialidad espiritualizada” o de “espiritualidad materializada” en el mundo natural, “la naturaleza es el Dios del mundo de los guambianos”, como lo afirma el Taita Lorenzo Muelas Hurtado (2005, p. 223). Naturaleza y vida están igualmente

¹² Se trata del libro *Guambianos: hijos del aroírís y del agua*, escrito por los taitas Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda y el antropólogo Luis Guillermo Vasco. Es una de las principales fuentes para la elaboración de este ensayo (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco, 1998).

¹³ Las fuentes más importantes para el conocimiento de la historia y la cosmovisión de los guambianos son los libros escritos por los mismos guambianos con el apoyo de académicos, como antropólogos, historiadores y otros, v.gr, el mencionado *Guambianos: hijos del aroírís y del agua*, *La fuerza de la gente* (Muelas Hurtado, 2005), *La voz de nuestros mayores* (Dagua Tunubalá, Varela y Mosquera, 2005), *Pensando y educando desde el corazón de la Montaña* (Obando Villota, 2016), entre otros. V. Referencias.

presentes en el concepto del “espíritu” que se desprende de las palabras del sabio Taita Abelino Dagua: “para nosotros, los páramos, los lugares y el conocimiento de las plantas, era algo vivo, sin límites. Los antiguos enseñaban a hablar y convivir con la naturaleza de espíritu a espíritu”; “por eso es un deber pedir perdón a la naturaleza por lo que le han hecho, la misma naturaleza somos nosotros” (Obando Villota, 2016, p. 37).

En esta concepción reverencial de la naturaleza como espíritu, es ante todo el agua, en todas sus manifestaciones la que va configurando el pensamiento, la historia, la territorialidad espacio-temporal en las diversas personificaciones de los seres de la espiritualidad guambiana. En otra parte al hablar sobre la heterogeneidad social entre los guambianos, explico cómo en el ámbito religioso los guambianos se dividen casi paritariamente entre católicos y cristianos (protestantes); sin embargo, un núcleo de la población conserva la vigencia de sus tradiciones religiosas autóctonas, como las que estamos examinando aquí¹⁴.

El mundo de los misak es un mundo regido por el agua y sus manifestaciones personificadas en seres espirituales que tienen una incidencia concreta en la vida cotidiana, en lo económico, en la salud de las personas y del territorio; su origen mismo se explica a partir de estos seres en las historias del surgimiento del mundo, de los ancestros primordiales. Se identifican a sí mismos como hijos del Agua y del Aroírís. La unidad dual primigenia que da origen a todo es Pishimisak y Kallim; lo fresco y lo cálido, lo alto y lo bajo, lo femenino y lo masculino. Otras personificaciones de estos principios están en el Señor Aguacero, Trueno, Páramo, las nubes, el aroírís, las lagunas, los ríos y sobre todo los *piuno*, héroes culturales y ancestros, llamados también los hijos del agua¹⁵; casi siempre vienen en pareja, macho y hembra, y a veces también tienen hijos, es decir que forman una familia.

En la imagen del cosmos de los misak se contemplan en primer lugar tres niveles del mundo o espacios que se encuentran en diálogo entre

¹⁴ Véase, Gómez Cardona (2000; 2010; 2015; 2016; 2020).

¹⁵ Hay una hermosa versión de la historia del origen de los guambianos, *Piuno, Los hijos del agua*, publicada por la Mama Bárbara Muelas y traducida por ella misma, la cual fue integrada como capítulo primero del libro del Taita Lorenzo Muelas, *La fuerza de la gente*.

sí: el nivel cósmico, el nivel del territorio y el nivel inferior/interior o del subsuelo; en estos espacios habitan los espíritus, los seres humanos, y ellos están representados en el *tampalkuary* o sombrero tradicional guambiano tejido en caracol (espiral), como es el mundo, como es el tiempo y como es el relacionarse de las personas y de los seres. Existe la comunidad de la naturaleza, la comunidad de los espíritus y la comunidad de la gente, y lo importante es el vivir en armonía tanto en la noche como en el día.

El arquetipo de la cuaternidad es fundamental en el pensamiento misak y esto se ve reflejado por ejemplo en algunos de los rituales que implican cuatro ofrendas al agua o a los espíritus, cuatro movimientos para desplazar de derecha a izquierda algunas energías negativas o peligrosas, la utilización de cuatro plantas consideradas sagradas para los riegos y para los remedios: la verdolaga, la orejuela, la alegría, el maíz blanco, si bien en los rituales también suele utilizarse el chirrincho, el tabaco y la coca¹⁶. En otros rituales como el de nacimiento, se utilizan plantas como la rendidora para que el niño sea fuerte y trabajador.

La importancia del número cuatro también está presente en los cuatro puntos cardinales, así como en las direcciones tenidas en cuenta durante la celebración de los rituales: derecha, izquierda, arriba, abajo. Hay una concepción cuaternaria del tiempo regido por ciclos o círculos sagrados y en espiral: el tiempo de la vida, el tiempo histórico, el espacio del tiempo circular, cósmico, infinito e inimaginable. También entra en consideración el más allá, el *kansro*, en donde se encuentran las sombras —espíritus— de los ancestros, de los familiares difuntos, un año en el mundo de los vivos, corresponde a un día en el *kansro*; uno de los rituales más importantes en la vida de los misak, es la fiesta de las ofrendas que se celebra cada 1 de noviembre, cuando se reúnen los seres vivos con sus familiares fallecidos para compartir los alimentos y bebidas preferidas.

Hay animales que anuncian la muerte, son tres espíritus que vienen a llevarse la sombra de la persona que agoniza, el águila de la noche, el perro y el búho. Toda muerte implica rituales de limpieza, de purificación de las personas y de los espacios porque hay energías

¹⁶ Bastantes ejemplos de esto los encontramos en el mencionado relato de la Mama Bárbara Muelas.

negativas que se quedan rondando en las cercanías y pueden afectar a los vivos, aquí se mencionan tres tipos de luciérnagas con colores distintivos.

Cada familia cuenta con uno, dos o tres médicos familiares que los acompañan y ayudan en los momentos cruciales de la vida, efectuando los rituales necesarios de purificación, armonización y limpieza para voltear los malos espíritus de derecha a izquierda, y por medio del soplo.

Veamos ahora la relación del sueño con la espiritualidad guambiana y su importancia en la vida cotidiana, y en los rituales de su medicina ancestral.

Cuando los guambianos hablan en español, para referirse a sus hombres y mujeres de conocimiento o chamanes utilizan expresiones como médico o médica tradicional, sabio tradicional, sabio de lo propio; en su lengua, el *namtrik*, hay expresiones propias para referirse a las diversas especialidades que manejan y probablemente a una cierta jerarquía dependiente del nivel de amplitud y profundidad de sus conocimientos. Están las abuelitas que conocen las propiedades y virtudes de las plantas medicinales, aromáticas y alimenticias utilizadas en la cotidianidad; están las parteras o parteros que atienden a la mujer y su entorno antes, durante y después del nacimiento del bebé; están los sobanderos, los yerbateros, los que pueden visionar, los que sienten e interpretan las señas en su propio cuerpo, en el del paciente o en el entorno, y aquellos que pueden trabajar con el sueño. En *namtrik*, *aship* significa “ver”; *morop* significa “escuchar”, “oír”, “sentir”; *piap* es “soñar”, y *ki* es “dormir”; *moropik* es “la persona que siente”; *kepesropik* se refiere a quien puede “ver” en la noche y officiar los rituales; *pishimaropik* es quien hace la limpieza, el refrescamiento o la armonización; *ashipik* es el que puede visionar, el que ve y da recomendaciones; *patsotmaropik* es la partera:

El sabio tradicional de lo propio no es uno solo, son varios; es una organización. Hay el *moropik*, que “siente” y sabe quién puede hacer el trabajo. Hay el *pishimoropik*, el que hace y se encarga de realizar los trabajos. Hay el *ashipik*, que ve en la noche y trabaja de acuerdo con los sueños. Hay el *sholoshipik* que escoge quien debe hacer los remedios. (Dagua Hurtado, Aranda y Vasco, 1998, p. 38)

Para los guambianos los sueños tienen un valor simbólico —es decir que deben ser interpretados—, tienen un valor pragmático porque es de acuerdo con lo que se ha soñado que una persona toma decisiones sobre qué hacer o qué no hacer en la vida cotidiana, pero sobre todo, tienen un valor cognitivo porque es posible aprender por medio de los sueños, solucionar problemas, investigar diversos asuntos a través de los sueños; de hecho existe en el territorio una roca de especial significado porque se utiliza para propiciar los sueños, una roca para soñar, y la capacidad de tener sueños significativos es un don con el que algunas personas nacen pero también es un arte que se puede cultivar. Permítaseme citar por extenso las palabras del Taita Abelino Dagua para que podemos constatar la profundidad y complejidad de estas concepciones de los sueños y del mundo.

Quando era joven de quince años, me gustaba escuchar a los mayores y las mayores sabedores. [...] Ellos me enseñaron cómo el *pishimisak* nos entrega varios entidos, varias señas para entender, algunas cosas del mundo natural. A través del refresco y el sueño aprendí a tejer el *tampalkuari*. Otras veces pude soñar el *chicao*, que es un pajarito que come frutas, choco, es de colores amarillo y negro; ese es para el sueño del hombre. La *torcaza* es del páramo, es *cuelli-blanco*; es para el sueño de las mujeres. Ellos enseñaban sobre el trabajo y sobre preparar la *chicha* para las *mingas*.

En el sueño se puede ver como el *chicao* o *torcaza* recorriendo y mirando el agua, los árboles y la naturaleza, pero no era escritura, era un canto, un canto antiguo que hacían las mayores mientras molían maíz y los hombres mientras preparaban la *chicha*. Las *avecillas* y mayores me enseñaron que las piedras también crecen; son más lentas. Ellas tienen un corazón pequeño que es como un aceite en el centro. Por eso nosotros los indígenas les decimos las mayores, porque llevan siglos creciendo y creciendo. Aprendí a cómo distinguir la nube blanca, la nube negra, la nube roja, el rayo blanco, el rayo rojo, el arcoíris de colores, el arcoíris blanco y el negro. Aunque ese no se deja alcanzar, el de colores cuando uno piensa que ha llegado a él, de repente está detrás, aprendí de los árboles, ellos son mayores y en el sueño enseñan para qué sirven y cómo se relacionan con el territorio, el árbol del *motilón* enseña a no cortar el cabello a los niños que se deben dejar las cuatro primeras hebritas desde el nacimiento para que se pueda conectar

con el territorio y así cada árbol habla de su saber. (Obando Villota, 2016, pp. 57-58)

Por las palabras del taita Manuel Julio Tumiñá, médico tradicional y discípulo del Taita Avelino Dagua, podemos darnos cuenta de la importancia del sueño como método de enseñanza y de aprendizaje, y como medio de conexión armoniosa con el mundo natural y espiritual:

Desde pequeño iba a visitar esos lugares (los sitios sagrados). Soñaba, analizaba, investigaba. Al hablar con los espíritus de las plantas, de los lugares, yo desde pequeño desperté el sentido de sentir y vibrar con la naturaleza, en cada sitio, en cada lugar.

[...] Vivimos muchas experiencias del sentir la naturaleza, siempre armonizándonos con las plantas, y ayuno de sal y de ají. Por ejemplo, entre “la piedra del sueño” nos puso a soñar. Cuando pasamos por el Pozo Negro, Yaquibá y Guambía, el taita también nos iba contando de esos recorridos y cómo había aprendido con los mayores cuando él era niño. El taita nos iba contando todas las historias y pasábamos las experiencias de la cosmovisión, sueños, señales, y aprendimos a sentir el pulso y a leerlo.; ver cómo ellos se remontan en el vuelo. Cuando un difunto va en un ave, éste trasciende y va al más allá, *kansro*. (Obando Villota, 2016, pp. 107-109)

Como hemos visto, las concepciones en torno al espíritu y al sueño son claves para aproximarnos a la profundidad y la complejidad de la cosmovisión de los misak; en los relatos de su historia, los *piuno*, caciques y cacicas, hijos del agua desempeñan un rol fundamental. El agua, en todas sus manifestaciones fenoménicas les confiere un sentido de identidad con la frescura, la calma, la tranquilidad, muchas veces confundida con la pasividad y la mansedumbre, pero que ellos mismos recusan como una falsa imagen al reconocer que las aguas, en un momento dado, pueden ser turbulentas, que el trueno puede golpear fuerte, que la avalancha puede traer lo bueno y lo malo, puede significar lo positivo o lo negativo.

El pueblo nasa, ubicado igualmente al suroccidente de Colombia en el departamento del Cauca, conjuga de una manera bien interesante

estas dos concepciones del espíritu y del sueño como podremos examinarlo a continuación¹⁷.

En sus mitos de origen se consideran ciertos elementos cósmicos y naturales como la materia básica a partir de la cual se originan todos los seres: el sol, la tierra, la luna, las estrellas, la vida en todas sus manifestaciones, la sociedad, las figuras de autoridad y las leyes. Los nasa se consideran hijos de la unión entre A´, la estrella, personificación masculina, y la laguna, entidad femenina. En sus tradiciones etnohistóricas el *Yu luc´*, “el hijo del agua”, es un arquetipo primordial que ha modelado la presencia histórica de grandes líderes y caciques mítico-históricos como Juan Tama –el hijo de la estrella–, Llivan y aún de líderes revolucionarios más cercanos en el tiempo como Manuel Quintín Lame.

Aparte de los espíritus superiores o creadores, en las historias míticas encontramos la presencia de héroes culturales o civilizadores con rasgos sobrehumanos nacidos periódicamente a partir de las grandes avalanchas que se producen en las altas lagunas sagradas y descienden por los ríos que signan su territorio. En la mayoría de los casos estos héroes identificados como hijos o hijas del agua, presentan rasgos y atributos que los relacionan estrechamente con fenómenos meteorológicos, principalmente el rayo, el trueno, el aguacero; su destino humano los lleva a enfrentar a poderosos enemigos entre históricos y legendarios como la tribu aguerrida de los pijaos o los conquistadores españoles; al concluir su periplo mundano instituyen un legado de normas, enseñanzas y mandamientos orientados a preservar el territorio, la cultura, el ser étnico diferenciado; estos héroes no mueren sino que trascienden hacia otros niveles del cosmos generalmente transformados en serpientes y dejan abierta la posibilidad de un retorno en caso necesario.

¹⁷ Como las grafías utilizadas para la escritura del nasayuwe, la lengua nasa, han ido variando con el tiempo, he procurado aquí respetar la manera como están escritas las palabras en las fuentes consultadas. Hubo inicialmente dos propuestas de escritura: la de la iglesia católica, después la del ILV; más adelante equipos de lingüistas con participación de los nasa han trabajado en la elaboración de una tercera propuesta. Por eso la grafía es distinta por ejemplo en los dos textos citados de Marcos Yule Yatacué, lingüista, y líder pedagógico del pueblo nasa (Yule Yatacué, 2008; Yule Yatacué y Vitonás, 2010).

Para los nasa, la deidad suprema es el *K's'aw wala*, el Gran Espíritu, deidad andrógina quien organizó el caos original en el cual los diferentes elementos, sus primeros hijos, se movían de una manera inarmónica y en conflicto permanente. Él-ella les conminó a organizarse, unirse y engendrar las cuatro casas del mundo y, de esta manera, llegaron a existir los hijos mayores, habitantes del mundo superior, los habitantes del mundo intermedio entre la tierra y aquel, este mundo, y el mundo inferior o de los tapanos, seres a quienes se representa sin ano. Por medio de los sueños el Gran Espíritu se comunica con los *the' walas*, médicos tradicionales, especialistas de lo sagrado, y les comunica su saber; así ellos pueden actuar como médicos, guías, consejeros, y son la autoridad espiritual en la tierra en representación del trueno, del arco iris, y del *K's'aw wala*, el Gran Espíritu, o el Gran Espíritu del Sueño.

En algunos apartes autobiográficos del libro de Marcos Yule y Carmen Vitonás *La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa* hay varias referencias al lugar que ciertos sueños significativos tuvieron en momentos cruciales de su vida como anticipaciones premonitorias; por cierto, estos sueños no están aislados de otros modos de conocimiento y previsión considerados culturalmente por los nasa como son las visiones, las señales naturales, las señas en el propio cuerpo y los presagios. Veamos algunos ejemplos:

... Desde ese momento empecé a creer en nuestra propia espiritualidad y medicina indígena. Después tuve una visión en la casa de mis padres, me dijeron que era el arco iris. [...]

En los rituales los mayores, al refrescar el cuerpo me decían que mi compañera espiritual es el arco iris, que él me quería dar el poder de autoridad espiritual. (Yule y Vitonás, 2010, pp. 16-17)

En el año 1988, en un hotel de Bogotá, soñé vestido de autoridad espiritual Thè Wala, soñé andando con personas desconocidas y cuando llegué a un arroyo me fue difícil atravesarlo...

...A los dos meses de este sueño la comunidad, en una asamblea me candidatizaron para gobernador del cabildo de Toribío.

...Con el cargo me tocó ubicarme y enfrentar las contradicciones y problemas complicados, similar a este sueño... (Yule y Vitonás, 2010, p. 18)

En una de las versiones del mito de la creación, se presenta la identificación de el Gran Espíritu, con Sueño, y es mediante una serie de cinco sueños que el abuelo va creando el universo, el mundo, la vida:

Ëekthë llamado también Neh “Gran Sabio del Espacio. Es el espíritu, PADRE ABUELO que produce la candela (energía) y con la candela crea la vida, los seres y el mundo, lo hace con la piedra que produce candela mediante el acto de Ksxa’w “Sueño” moldea los seres y crea el mundo. El abuelo permanecía durmiendo en una Casa Grande en la oscuridad. Con el Sueño y al amontonar piedras y producir fuego empieza a ver, a moverse y a conocer. Este acto de creación y reproducción de los seres lo hace en 5 sueños. (Yule y Vitonás, 2010, p 125)

Finalmente, es el mismo Marcos Yule quien nos presenta con mayor claridad la concepción nasa del sueño, la cual comprende no sólo el soñar cuando dormimos sino también el soñar despierto cuando el espíritu o los espíritus se comunican con el hombre para hacerle anuncios, para darle saber, poder, autoridad.

Entre los pueblos originarios de Nuestra Tierra tenemos ejemplos notables de la fuerza imperativa de los sueños y sus consecuencias en el desarrollo tanto de eventos de magnitud cósmica, la creación, por ejemplo, como de pequeños sucesos cotidianos. También son poderosas las concepciones sobre el espíritu o los espíritus, identificados muchas veces con un ser creador, deidades que se manifiestan en fenómenos de la naturaleza como el rayo o la lluvia, una montaña, un río, el alma de los difuntos que pervive más allá de la existencia terrenal, y a veces hasta en seres que la concepción occidental considera como inanimados o inertes, tales las grandes rocas, o los minerales como el oro o los cristales de cuarzo.

REFERENCIAS

- Brown, J. E. (1953). *La pipa sagrada. Los siete ritos secretos de los indios sioux. Relatados por Alce Negro*. Universidad de Oklahoma Press.
- Cardenal, E. (1987). *Antología de Poesía Primitiva*. Alianza Editorial.
- Castaño Uribe, C. (2019). *Chiribiquete. La maloca cósmica de los hombres jaguar*. Grupo de inversiones Suramericana.
- Dagua, A., Tunubalá, G., Varela, M., & Mosquera, E. (2005). *La voz de nuestros mayores*. Cabildo Indígena de Guambía.
- Dagua Hurtado, A., Aranda, M., Vasco, L. G. (1998). *Guambianos: hijos del aroírís y del agua*. Los Cuatro Elementos.
- Eliade, M. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica .
- _____. (1983). *Mito y realidad*. Labor.
- _____. (2010). *Mitos, sueños y misterios*. Kairos.
- Fericgla, J. M. (1998). *El chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Abya Yala.
- Freud, S. (1973). *Obras Completas*. Edit. Biblioteca Nueva. (Tres Tomos).
- Gómez Cardona, F. (2000) *La mujer en la literatura kogi. El simbolismo de lo femenino en la literatura y la cultura kogi*. Universidad del Valle, Deriva ediciones.
- _____. (2010). *El jaguar en la literatura Kogi. Análisis del complejo simbólico asociado con el jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura kogi*. Universidad del Valle.
- _____. (2015, Diciembre). Grandes constelaciones del pensamiento indígena en Colombia. *Revista Poligramas* (41), 249–258.
- _____. (2016). *Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales*. Universidad del Valle.
- _____. (2020). *El pueblo misak y la escritura*. Asolingua.
- Graves, R. (1992). *Los mitos griegos*. 2 vol. Alianza.
- Jung, C. G. (1984). *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1992). *Energética psíquica y esencia del sueño*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1991) *Raza e historia. Antropología estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*. Siglo XXI.
- Llinás, R. (2002). *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Norma.
- Muelas Hurtado, L. (2005). *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía Colombia*. ICANH.

- Neihardt, J. G. (2000). *Alce Negro habla*. Olañeta.
- Obando Villota, L. (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la Montaña. La historia de un intelectual indígena misak: Avelino Dagua Hurtado*. Universidad del Cauca.
- Perrin, M. (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Monte Avila.
- _____. (1990). *Antropología y experiencias del sueño*. Abya-Yala.
- Preuss, K. T. (1994). *Religión y mitología de los Uitotos*. Universidad Nacional.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985) *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. Procultura.
- Reina-Valera. (1994). *Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Yule Yatacué, M. (2008). *Por los senderos de la memoria y el sentimiento Paez*. PE-BIN.
- Yule Yatacué, M., & Vitonás, C. P. (2010). *La metamorfosis de la vida. Cosmovisión Nasa*. Asociación indígena de los cabildos de Toribio, San Francisco y Tacueyó.
- Zalamea, J. (1986). *Poesía ignorada y olvidada*. Procultura.