

ACERCA DEL PASAJE ‘ENTRE-CICLOS’ EN UN RELATO

VILELA

García, Guillermo Osvaldo

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

ggarciart@yahoo.com.ar

Material autorizado para su primera publicación en la Revista Académica *Hologramática*.

Resumen

El presente trabajo compara un mito de la destrucción del mundo por el fuego de los aborígenes vilelas de la región del Chaco argentino, con otros análogos y pertenecientes a referentes culturales cercanos y distantes, con el objetivo de demostrar que, en el marco unitario del pensamiento simbólico, los mitos de pasaje entre dos ciclos de existencia actualizan el acto cosmogónico originario.

Palabras clave

Mito - tiempo cíclico - etnia lule vilela - cataclismo - simbolismo - cosmogonía.

Abstract

This paper compares a myth of the destruction of the world by fire from Aboriginal vilelas in the region of the Argentine Chaco, with others belonging to referents and similar cultural nearby and distant, in order to demonstrate that, in the unitary framework of symbolic thought, the myths of passage between two cycles of existence updated the cosmogonic originating act.

Key words

Myth - cyclic time - ethnic lule vilela - cataclysm - symbolism - cosmogony.

Tanto los mitos como los relatos tradicionales, sus versiones menoscabadas, con frecuencia han abordado la cuestión del pasaje ‘entre-ciclos’ efectuado, de común, en el contexto de un cataclismo. Por lo demás, las catástrofes que cierran, a la vez que abren, sendos ciclos de existencia pueden ser -acordes a la envergadura de los ciclos en cuestión- de alcances y extensión variables. Incluso, las mencionadas ‘destrucciones’ suelen revestir dos aspectos a primera vista contrapuestos. Así, unas veces son por el agua y otras, por el fuego.

Los casos de cataclismos por inmersión, indudablemente, suelen resultarnos más familiares (1). No obstante, los cataclismos por ignición, aunque escasamente divulgados, revisten una importancia no menos relevante (2). Como sea, las catástrofes cumplen una función precisa en esos relatos: en el marco de una concepción cíclica de la temporalidad, representan los agentes que ‘disuelven’ un estado de existencia agotado a fin de que uno nuevo pueda proseguirle.

La nómina de ejemplos consignados en las notas 1 y 2 prospera, ahora, con un singular relato de los aborígenes vilelas, habitantes originarios de “lo que se llamó el Gran Chaco Gualamba, sobre ambas márgenes del Río Bermejo, (...) en medio de bosques y matorrales, en el Chaco central” (LOZANO: 2006, 17). La mencionada narración, junto con otras, forma parte del material lingüístico vilela recogido por Elena Lozano, distinguida especialista argentina en lenguas indígenas, a lo largo de sucesivas estadías en la provincia del Chaco entre 1966 y 1970. (3)

Sin embargo, antes de encarar el examen de la mencionada narración, no podemos dejar de subrayar que, a la luz de las escuetas informaciones consignadas por la citada lingüista, los vilelas debieron de ser poseedores de los restos de una metafísica desarrollada (4). Resulta, al respecto, sumamente elocuente la “bastante posible (...) creencia en la existencia de un dios supremo” (LOZANO: 2006, 20). De este modo, “los informantes hablan de *Okat* como de un ser inoperante y contemplativo” (Ibid.). Agreguemos nosotros que este *Okat* hallaría sus equivalentes en el *Kooch* de los tehuelches de la Patagonia, el *Temaukel* de los selknam de Tierra del Fuego, el *Ñamandú* de los Mbyá guaraníes, o bien *El Arquitecto*, *El Formador*, *El Infinito*, *El Oculta Serpiente* del *Pop Wuj* maya-quiché e, incluso, el *Ometeotl* de los nahuas del

México antiguo. Todos ellos prototipos del *Deus otiosus*, formas del “gran dios celeste, el ser supremo, creador y todopoderoso”, el cual “no desempeña más que un papel insignificante en la vida religiosa de la tribu”, pues “o es demasiado bueno o está demasiado distante para necesitar un culto propiamente dicho”, invocándosele “únicamente en casos extremos”, ya que “está retirado en el cielo y ha abandonado la humanidad a otras divinidades inferiores” (ELIADE: 1974, 75). (5)

En tanto *Okat*, el *deus absconditus*, es decir, la potencia pura e ilimitada del No-Ser, no tiene ninguna incidencia en el orbe manifestado, resulta necesario que de él proceda una primera distinción, la del Ser (que de ninguna manera es una divinidad distinta ni mucho menos ‘inferior’, sino tan solo una modalidad mayormente limitada de la primera). Así, consecuentemente, los vilelas “hablan (...) del *Gos*” o ‘espíritu’, a quien “temen y reverencian” (LOZANO: Ibid.) y el cual “es controlado por el *Jules* o *Julet*”, esto es, el shamán o sacerdote de clara función ‘mediadora’ entre el mundo sensible y el suprasensible. (6)

Tampoco dejan de llamar nuestra atención ciertos aspectos rituales que, a lo que insinúan, debieron de ser de honda complejidad: “plantaban en ‘la cancha’ un *Goskirá*” o “poste pintado y decorado que personificaba al espíritu” y “colocaban otros frente a sus casas”; además, las “fiestas religiosas” se efectuaban “en torno a diez o doce *Goskirá* que se plantaban en el suelo”. En esas ocasiones, se cantaba y danzaba “alrededor de un quebracho blanco” y los asistentes “hacían ruido golpeando los *Goskirá* con varillas pintadas” (Ibid.). Exiguas referencias que permiten entrever que los vilelas conocían la significación profunda del simbolismo del árbol cósmico y su función de *Axis Mundi*. (7)

En lo atinente a su noción de la temporalidad, los aborígenes vilelas poseían una marcada concepción cíclica -por lo demás común a todas las culturas tradicionales-, pues intuían que el mundo había pasado por sucesivas destrucciones y reconstrucciones (LOZANO: 2006, 20). De tal modo, cuando se deseaba situar hechos en el tiempo, se recurría a la fórmula “la época anterior o posterior a que el mundo se destruyera” (Ibid). Sería un error, por nuestra parte, pretender datar históricamente esas ‘destrucciones’, ya que tales eventos, cada vez que han acontecido, lo han hecho en un ‘afuera’ del devenir de ‘la historia’, en tanto ‘la historia’ culmina -a la vez que reinicia- a partir de ellos. (8)

Lo cierto es que el tópico de la destrucción del mundo (aunque más acertado sería escribir *de un mundo*) por obra del fuego “parece ser común a la mitología de varios pueblos del Chaco” (Ibid., 29) **(9)**; sin embargo, del conjunto de mitos semejantes procedentes de diversas etnias, el relato vilela posee un significativo interés por ser “más rico que los anteriores en lo que se refiere a la participación del hombre en la repoblación del país” (Ibid., 30). No obstante, y dada su mayor minuciosidad y riqueza significativa, cotejaremos la versión vilela con su equivalente toba taksek. Además, y para lograr una prolija interpretación del material en cuestión, dividiremos los textos, ateniéndonos a criterios estructurales a la vez que semánticos, en los siguientes segmentos:

I. Llegada del fuego

“Antes vino un fuego grande que quemó todo; árboles, pájaros, todo” (...) “Ya la gente se acabó” (LOZANO, 41). Por su parte, el mito toba taksek principia: “en el tiempo hubo un gran incendio” (RUÍZ MORAS: 1994, 235).

II. Ocultamiento

“Lejos, un hombre solo se aflige y dice a su esposa: voy a cavar” (...) “Vamos a entrar abajo, dijo. Los otros (...) ya están todos. Empujaron y se taparon” (LOZANO, ibid.). El mito toba taksek consigna que dos entidades poderosas del *nawe epaq*, esto es, ligadas a los estados superiores del Ser a través del eje de los mundos, Taanki y WaGajaqa'lachigui, especie de regentes del domino de existencia propiamente humano (análogos al Manu hinduista), son instruidos por la divinidad (Ashen) y, avisados de la inminencia del cataclismo, “eligieron un lugar en el monte para cavar un agujero profundo para meter a su pueblo y así salvar a su gente” (RUÍZ MORAS, ibid.).

Un simbolismo tradicional y muy extendido asociado al presente mito es, de esta suerte, el de la caverna. En efecto, el héroe-salvador se encierra con los suyos en un ámbito aislado, ubicado en un ‘más allá’ del ‘nivel medio’ del mundo que culmina **(10)**, a fin de escapar de los alcances de un cataclismo y preservar ‘las semillas’ del ciclo que finaliza para que germinen en el ciclo subsecuente. **(11)**

En síntesis, y aunque suene paradójico, se trata de ámbitos figurados a manera de un no-lugar en el seno de un no-tiempo, en tanto el espacio y el tiempo se hallan momentáneamente anulados por efecto de una ‘caída’ (no otro es el significado de ‘cataclismo’). Así, el interregno entre dos ciclos de existencia se figura, por fuerza, en un ‘afuera’ del devenir, siendo dicho intervalo, cronológica y espacialmente incuantificable.

Ligada al encierro, la oscuridad y la preservación de un germen previo a ser regenerado en un estado posterior, la caverna se halla revestida, incluso, de un potente valor iniciático, esto es, vinculada por un lado a la muerte y, por otro, a un nuevo nacimiento. Entiéndase: muerte en relación a un estado precedente y agotado, y nacimiento en cuanto a otro posterior y primordial. Esto, además, resulta pasible de ser considerado sea a nivel microcósmico, vale decir, en cuanto al hombre, o macrocósmico, o vinculado a un ‘mundo’. Pero siempre se trata de un pasaje entre estados de existencia distintos.

III. Cese del fuego e interdicción

Una vez desaparecido el fuego y ya prontos a salir, “dice el hombre: no miren el suelo cuando salgan; es malo mirarlo” (LOZANO, *Ibid.*). El relato del mito toba taksek resulta mucho más claro a este respecto: “Pero Ashen le había dicho a Taanki y WaGajaqa’lachigui que le avisaran a la gente para que no mirara para arriba al salir del agujero” (RUÍZ MORAS, *Ibid.*). Se trata aquí de uno de los tópicos tradicionales más difundidos: el de ‘no mirar atrás’ en el contexto de un pasaje o cambio de estado. En efecto, la prohibición de mirar (‘el suelo’, aunque mejor: ‘hacia arriba’), hay que interpretarla como interdicción a ‘mirar’ (= ‘inquirir por’, ‘evocar’) el estado previo del mundo, esto es, a aferrarse al ciclo concluido. (12)

IV. Salidas fallidas por ruptura de la interdicción

Según la narración vilela, antes del hombre y su mujer, salen de bajo tierra cuatro personas, quienes no acatan la prohibición y miran “el campo”: primero una muchacha, que se convierte en guasuncho; luego una mujer, que se transforma en nutria; después un viejo, que deviene yacaré; por último una vieja gorda, quien se cambia en loro. Por su lado, el relato de los tobas taksek expone: “Entonces la gente salió del agujero y algunos no hicieron caso a Taanki y WaGajaqa’lachigui y miraron alrededor del

agujero y para arriba. Alguna gente miró para arriba donde está *na la'* [sol]. Así, los que no respetaron el consejo se hicieron como animales y cosas” (RUÍZ MORAS, *ibid.*).

V. Salidas exitosas por acatamiento de la interdicción

“El hombre dijo a la esposa: que esto no suceda más, ya estamos solos. No mires el suelo [acá hay una clara confusión por parte de la informante, quien, evidentemente, ya no comprende lo que transmite]. La mujer salió y miró la tierra, no miró enseguida el campo (quemado). No hay nada (en el campo)” (LOZANO, 42). Tobas taksek: “La otra gente que hizo caso y se quedó un rato con la cara cerca de la tierra quemada y las cenizas se quedó igual” (RUÍZ MORA, *Ibid.*).

VI. Repoblación

“Esos dos (el hombre y la mujer) andaban por ahí. Esos dos tienen hijos enseguida; tienen dos hijos” (LOZANO, *Ibid.*). En este punto, las diferencias del mito toba tksek se tornan considerables y, por cierto, mucho más significativas: “Entonces, cuando levantaron la cabeza del sueño vieron que entre la ceniza, el humo y la tierra quemada había un solo árbol. Ese árbol no se había quemado. Ese árbol se llama *peraGanaga* [palo borracho]” (*Ibid.*). Ahora bien, sobre las ramas de *peraGanaga* los hombres divisan “un pajarito pequeño que se llama *nailo'ta'a* [brasita de fuego]”, el cual tampoco se había quemado. Además, “de ese *peraGanaga* nacieron todos los árboles” y de “su tronco como *gotaki* [tambor con agua] salieron todos los ríos” (*Ibid.*). Se evidencian, en este tramo final del mito toba taksek, tres elementos pertenecientes a la simbólica universal: primero, la inmutabilidad del eje de los mundos en torno del cual se formará el nuevo dominio existencial, figurado aquí como un árbol inmenso, pero en otras tradiciones a modo de una montaña (es en una montaña, por ejemplo, donde ‘se fundamenta’ el arca luego del diluvio). Segundo, la presencia de un ave cantora (la referencia a los pájaros como figuraciones angélicas, esto es, manifestaciones de los estados superiores del ser y, más aún, a un ‘lenguaje de los pájaros’ como simbolizando la ‘lengua primordial’, son comunes a numerosas tradiciones) (13). Finalmente, los ríos (las más de las veces cuatro, en consonancia con los cuatro puntos cardinales) que brotan del centro marcado por el eje constituyen un símbolo, asimismo, rastreado en tradiciones heterogéneas (lo hallamos, sin ir más lejos, al inicio del *Génesis* judeocristiano, pero, también, en la concepción cosmológica de los antiguos pueblos escandinavos). (14)

En otros términos, la multiplicidad de relatos que, como los analizados, de un modo u otro y según las maneras propias del pensar mítico, desarrollan el tema del pasaje entre ciclos, sean estos de la amplitud que sean, en última instancia no hacen más que subrayar, unánimes y perennes, la vigencia inquebrantable del acto cosmogónico originario. (15)

Notas

(1) El material mítico acerca del fin-renovación del mundo por obra del agua resulta difícil de abarcar en una nota. De lo más a lo menos divulgado: *Génesis* 6-8 y *Corán* 11:37, 54:11-13 (seguido un no desdeñable etcétera); el mito griego de Deucalión (y también el de Ogiges, aunque este pareciera ser de carácter más localista y correspondiente, por ende, a un ciclo mucho más restringido). Sumamente temprana ha de resultar la versión sumeria del hecho en cuestión: “*Todas las tempestades, de una violencia extraordinaria, se desencadenaron al mismo tiempo, (...) En un mismo instante, el diluvio barrió los centros de culto*”, según reza la “*Tablilla del diluvio*”, traducida por vez primera en 1914 por Arno Poebel y, lamentablemente, muy deteriorada [KRAMER: 2010, 186 y ss.]. A la misma vertiente cultural, aunque posterior en el tiempo, pertenecen la tablilla XI de la *Epopéya de Gilgamesh* babilónica, descifrada en 1872, y el mito babilonio de *Atrajasis* o *Inuma ilu* (II, vii: 40). Mención aparte merece el mito brahmánico de Manu, el cual, presumiblemente, adquiere una trascendencia mayor ya que, a todas luces, alude al comienzo del presente ciclo de humanidad [Cf. *Satapatha Brahmana*, I, 8,1-6]; igual para el *Mito del diluvio de los mbyá-guaraní* [BAREIRO SAGUIER: 1980, 26 y ss.]. En cuanto al *Pop Wuj*, resulta llamativa la destrucción de los hombres labrados en madera, una de las ‘creaciones fallidas’ que, en verdad, figuran las indeterminadas ‘humanidades’ previas a la actual (I, 3: “*una inundación producida por Corazón del Cielo; un gran diluvio se formó, que cayó sobre las cabezas de los muñecos de palo*”, trad. Recinos). Ello puede emparejarse con el “*Mito de los cinco soles*” de los antiguos mexicas: *Y decían que los primeros hombres / que dios los hizo, los forjó de ceniza. / Eso lo atribuían a Quetzalcóatl, / cuyo signo es 7-Viento, / él los hizo, él los inventó. / El primer sol* [esto es, la primera edad

del mundo] *que fue / cimentado, / su signo fue 4-Agua, / se llamó Sol de Agua. / En él sucedió que / todo se lo llevó el agua. / Las gentes se convirtieron en peces*” (versión de Ángel María Garibay, en DELGADO: 1970). A modo de síntesis inobjetable, Cf. ELIADE: 1974, 245.

(2) Como referencias inmediatas, resulta imposible no remitirse a *Génesis* 19, 24 y al mito griego de Faetón. También a *2 Pedro* 3, 10 y 3, 12. Por lo demás, el citado “Mito de los Cinco Soles”, cuyo simbolismo ciclológico resulta evidente, consigna: “*Se cimentó luego el tercer Sol. / Su signo era 4-Lluvia. / Se decía Sol de Lluvia [de fuego]. / Sucedió que durante él llovió fuego, / los que en él vivían se quemaron. / Y durante él llovió también arena. / Y decían que en él llovieron las piedrezuelas que vemos, / que hirvió la piedra tezontle / y que entonces se enrojecieron los peñascos*” (versión de Ángel María Garibay en DELGADO: 1970). Otras versiones del *Popol Vuh* I, 3 sugieren que los hombres de madera fueron destruidos por “*un gran diluvio de resina y brea (...) que los acabó y consumió*” (SARABIA E.: 1973, 12). Además, vestigios de estos tópicos míticos se perciben, si bien que posiblemente distorsionados por la racionalización progresiva, en HERÁCLITO fr. 30 y fr. 66 (“*A todas las cosas, al llegar el fuego, las juzgará y condenará*”) y, sobre todo, sus comentaristas; Vg. ARISTÓTELES, *Física* III 5, 204b-205a (“*dice que el fuego se convertirá en todas las cosas*”), SIMPLICIO, *Del Cielo*, 293 (“*También Heráclito dice que el mundo a veces se incendia y a veces se constituye de nuevo a partir del fuego, por ciertos períodos de tiempo, en los cuales, dice, ‘con medida se enciende y con medida se apaga’*”) o AECIO, I 3, 11 (“*que del fuego se generan todas las cosas y en el fuego todas se terminan*”). Cf. EGGERS LAN: 1998, 36 y ss.

(3) Elena Lozano se abocó al estudio de la lengua vilela en colaboración con dos hablantes localizados en la ciudad de Resistencia, Chaco, Basilia López y Juan Álvarez. Así, “*desde fines de los sesenta, continuó trabajando con estos consultantes, quienes se destacaban por sus conocimientos de la lengua y la cultura. (...) De este modo, elaboró una base de datos única, ya que recogió una colección de textos pertenecientes a distintos géneros (narraciones, rogativas, canciones) en lengua vilela. Asimismo, sistematizó la fonología y la morfología nominal y verbal de esta lengua y exploró (...) las posibilidades de parentesco de esta lengua con la familia lule-vilela*” (GOLLUSCIO: 2006, 12). En lo que a nosotros respecta, aprovechamos para expresar

aquí nuestro agradecimiento a la Licenciada Florencia Ciccone: su aporte textual y las valiosas orientaciones acerca de la cultura vilela resultaron indispensables para la realización del presente trabajo.

(4) Decimos ‘de los restos’, ya que, en la actualidad, resultan sumamente exiguos los vestigios de lo que debió haber sido un sistema mucho más complejo, cuyo origen, por cierto, no puede ser atribuible a los vilelas ‘históricos’ (ni a ningún otro grupo aledaño).

(5) La descripción de Mircea Eliade resulta, en líneas generales, afortunada, pero la causa profunda de que a esta categoría de divinidades no se les tribute un culto ‘visible’ se debe, precisamente, a sus perfiles metafísicos y extremadamente abstractos, hecho que las torna, en consecuencia, inconcebibles desde un punto de vista religioso, esto es, exotérico. Por el contrario, los mencionados perfiles abonan su carácter eminentemente esotérico, vale decir, restringido a la comprensión de una elite intelectual cerrada, lo que equivale a circunscribir su culto a un grupo de iniciados. Posteriormente, una vez que la cultura decae y los mitos pasan a formar parte del ‘folklore’, la incompreensión de este tipo de deidades por parte de sus ‘conservadores’ profanos (quienes, por lo general, obran de informantes a los estudiosos occidentales y, por cierto, suelen hallarse lejos de toda ‘iniciación’), hace el resto. Un caso semejante, se dijo, es el de *Ometeotl*: “*No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo*” (NEZAHUALCOYOTL). Y ello porque: “*Ometéotl mismo es una fuente inexplorable de todo lo que existe y vive. En el Códice Ríos se constata que a Ometéotl no se le hacen ofrendas porque «no es demonio, ni tiempo, ni hombre». No fue creado sino él se creó a sí mismo; es invisible e impalpable como Yohualehecátl, Viento de la Noche*” (WIERCINSKI: 1985, 12). Otro caso evidente de deidad ‘increada’ es del Ñamandú Mbyá guaraní: “*Nuestro Padre último-último primero / para su propio cuerpo creó las tinieblas originarias*” (BAREIRO SAGUIER: 1980, 11). Las analogías con el *Brahman* hindú, el *Tao* chino y el *Ain Sof* hebreo, resultan, asimismo, incontestables.

(6) Recapitulando: la posibilidad infinita equivalente al Cero no manifestado (*Okat*) engendra el Uno manifestado (*Gos*). Pero el Uno manifestado -el Ser- implica la dualidad, ya que, en sí mismo, contiene los estados de manifestación informal y los de manifestación formal. Sin embargo, esta dualidad involucra, a su vez, la trinidad. Así, “el *Gos* se manifiesta en el campo (*ajeGos*), en el monte (*kireGos*) y en el agua

(*maGos*)” (LOZANO, *Ibid.*). A este respecto, señalábamos en un trabajo anterior (GARCÍA: 2009) que “*la sucesión de las distintas emanaciones de un mismo principio puede prestarse a confusión y llevar a imaginar ‘politeísmos’ allí donde prevalece la unidad*”. Consideramos que este es el caso de la mayoría de los pueblos originarios de nuestro continente y de la casi totalidad de las groseramente denominadas ‘culturas primitivas’ del mundo.

(7) A estas afirmaciones nos conducen informaciones concernientes a la etnia vecina de los tobas taksek, situados en la porción nororiental del Chaco central, cuya configuración cosmológica se sustenta en un principio o “*elemento integrador-diferenciador*” conceptualizado en torno a un *Axis Mundi* o eje de los mundos que atraviesa, comunica y cohesiona la totalidad de los estados de la existencia. Este ‘eje’ “*se conceptualiza en términos de un árbol (palo borracho/algarrobo/lapacho colorado) o nawe-epaq (epaq: palo, árbol – nawe: prueba = árbol de prueba)*” (RUÍZ MORAS: 1994, 228). Respecto de otra etnia cercana, la de los mocovíes, resulta al respecto elocuente el testimonio del padre jesuita J. Guevara en su *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, de 1764: “*Los mocobís fingían un árbol, que en su idioma llamaban nalliagdigua, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo. Por él, de rama en rama ganando siempre mayor elevación subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo*” (Cap. XIV, cit. por LÓPEZ: 2009; cf. n. 9, donde cita, a su vez, a DE ÁNGELIS: 1969). Guevara también menciona que “*las flores del árbol serían estrellas*”, ya que “*la idea de la Vía Láctea como camino (nayic), tiene también importantes relaciones como el motivo del árbol cósmico*” (LÓPEZ: 2009).

(8) Y postular, por ejemplo, que el mito que estamos a punto de analizar no es más que un recuerdo deformado de los eventos astronómicos ocurridos en Campo del Cielo, en el área del Chaco Austral lindante con Santiago del Estero, hace, aproximadamente, entre 5000 y 7000 años. El mito nunca es el reflejo (¡y, mucho menos, la ‘explicación’!) de hechos empíricos. Muy al contrario, los hechos empíricos vienen a funcionar, en el dominio natural, a manera de necesaria correlación de lo previamente expresado por los mitos.

(9) En efecto, puede citarse, una vez más, el caso de los mocovíes de la zona sur de la región chaqueña, fuertemente emparentados con los tobas: *“Tradicionalmente los mocovíes referían varios cataclismos: un devastador incendio debido a la caída del sol; una gran inundación debida a la destrucción del Árbol del Cielo y otra debida a un diluvio. De estos, y otros motivos recogidos por los cronistas, en las comunidades que hemos estudiado sólo hemos podido constatar la presencia del gran incendio y del diluvio”* (LÓPEZ: 2009). Además, *“la idea de un cataclismo futuro está bastante extendida”* (Ibid.).

(10) Ese ‘más allá’ del ‘nivel medio’ del mundo en trance de disolución puede figurarse ora ‘por debajo’ del mismo (tal el caso de la caverna que resguarda del fuego, de localización subterránea), ora ‘por arriba’ (en lo atinente al arca que flota sobre las aguas del diluvio). Asimismo, el simbolismo de la caverna en tanto asociado, en el contexto del ‘pasaje’, a una ‘muerte’ seguida de un ‘re-nacimiento’, presupone otro simbolismo, el de las tinieblas, con un sentido benéfico y superior. Así, *“muerte y nacimiento no son, en suma, [otra cosa que] las dos fases de un mismo cambio de estado, y (...) el paso de un estado a otro se considera siempre como que debe efectuarse en la oscuridad”* (GÉNON: 1988a, 175). Un claro ejemplo de la función primordial del simbolismo de la caverna resulta apreciable en la cosmogonía de los Hopis de América del Norte; el cotejo de tal cosmogonía con los mitos que ahora nos ocupan sería de muchísimo interés, pero nos apartaría demasiado de nuestro tema.

(11) Esto, indudablemente, recuerda el conocidísimo relato bíblico de Noé en el arca, cuya significación viene a ser, en este caso, equivalente a la de la caverna. Entonces, *“correspondiente al intervalo entre dos estados o dos modalidades de existencia”, el “arca contiene todos los elementos que servirán para la restauración del mundo después del diluvio”* (GÉNON: 1988b, 137).

(12) Con brillante erudición, Ananda K. Coomaraswamy (2008, 133) consigna múltiples ejemplos del “no mirar atrás” provenientes de épocas y tradiciones diversas. De todos ellos, señalemos a *San Lucas, 17:32; Génesis, 19:23, 26*, en alusión al episodio de la mujer de Lot; Diógenes Laercio, 8.17, 18, citando a Pitágoras: *“Cuando viajéis, no os volváis atrás hacia las fronteras... Con estas palabras Pitágoras advertía a aquellos que partían de esta vida a no poner el deseo de su corazón en vivir, y a no estar atados*

a los placeres de esta vida”; también *Metamorfosis* 10.50, 52, en relación al descenso de Orfeo al Averno en busca de Eurídice; “*Entra, pero sabe que el que mira atrás no vuelve afuera de nuevo*” (*Purgatorio* 9.131); “*Los que van hacia el cielo, no miran atrás*” (*Vajasaneyi Samhita*, 17.68).

(13) El pasaje ‘entre ciclos’ tiene como consecuencia inmediata, para aquellos representantes de la humanidad que logran realizarlo indemnes, la “*conquista de la inmortalidad*”, la cual “*implica esencialmente la reintegración al centro del ser humano, es decir, al punto en que se establece la comunicación con los estados superiores del ser. Esta comunicación es lo representado por la comprensión del lenguaje de los pájaros; pues, en efecto, los pájaros se toman con frecuencia como símbolo de los ángeles, es decir, precisamente, de los estados superiores*” (GÉNON: 1988c, 45). Sugestivamente, la cosmogonía Mbyá guaraní expresa que la primera creación de Ñamandú (aún antes de haber concebido el firmamento y la tierra) es un Colibrí primigenio “*que le refrescaba la boca*”, lo sustentaba con “*productos del Paraíso*” y revoloteaba en torno a su “*divino adorno de plumas*” (BAREIRO SAGUIER: 1980, 11).

(14) “*Así en el Rg Veda no se hace referencia al acto de la creación bajo ningún aspecto más fundamental que el de la liberación de las aguas que habían estado confinadas dentro de las profundas oquedades de la Roca o la Montaña*”. Además, “*el Árbol de la Vida está enraizado en el mismo terreno*” y, “*puesto que el Árbol de la Vida tiene sus raíces en el mismo Terreno o Montaña donde se origina el Río o los Ríos de la Vida, de ello se sigue que, como en las demás tradiciones, la fuente de los Ríos de la Vida está en las raíces del Árbol de la Vida*” (COOMARSWAMY: 2007). Las figuraciones de la fuente a los pies del Árbol Sagrado tampoco son extrañas a otros contextos. Así, de las raíces del plátano bajo el cual moraba la Hidra de Lerna manaba la séptuple fuente del río Amimone; *Yggdrasill*, el fresno cósmico de la mitología nórdica, atravesaba todos los mundos y sus raíces se nutrían del ‘Pozo Sagrado’. Los ejemplos provenientes del imaginario del occidente medieval serían, asimismo, numerosos.

(15) “*En la medida en que el Río de la Vida fluye*” desde el Centro señalado por el Eje de los Mundos, “*en esa misma medida se realizan las posibilidades de ser dentro del*

orbe cósmico, y en esa misma medida se renueva la floresta de la ‘tierra yerma’, la cual ‘tierra yerma’ o ‘desierto’ representa la latencia de los mundos que todavía no han accedido al ser” (COOMARASWAMY: 2007). O, lo que es igual, se trata del cambio de estado operado entre el “*no hay nada (en el campo)*” (LOZANO: 2006, 42) o el “*entre la ceniza, el humo y la tierra quemada*” (RUÍZ MORAS: 1994), y el “*en el mundo hubo los montes y los ríos*” (Ibid.).

Bibliografía

- BAREIRO SAGUIER, R. (1980). *Literatura guaraní del Paraguay*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- BERBEGLIA, Carlos Enrique [Coord.] (1994). *Propuestas para una antropología argentina III*. Buenos Aires: Biblos.
- COOMARASWAMY, Ananda K. (2007). *Los Vedas. Ensayos de traducción y exégesis*. Madrid: Ignitus Ediciones & Sanz y Torres.
- _____ (2008). *La doctrina india del fin último del hombre*. Madrid: Ignitus Ediciones & Sanz y Torres.
- DE ÁNGELIS, Pedro (1969). *Colección de obras y documentos relativos a la Historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, tomo I. Bs. As.: Plus Ultra.
- DELGADO, Josefina y Alberto Perrone [Comps.] (1970). *Antología precolombina*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina.
- EGGERS LAN, Conrado *et al.* [Introd., trad. y notas] (1998). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- ELIADE, Mircea (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- GARCÍA, Guillermo Osvaldo (12-10-2009). “El simbolismo cosmogónico en el Pop Wuj”, *Hologramática*, Número 11, V3, Facultad de Ciencias Sociales - UNLZ, Argentina; pp. 111-130, [recuperado el 27-7-12]. URL del Documento: <http://www.cienciared.com.ar/ra/doc.php?n=1180>.
- GÉNON, René (1988a). “La caverna y el laberinto”, en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Bs. As.: Eudeba.
- _____ (1988b): “Los misterios de la letra nün”, en op. cit.
- _____ (1988c): “El lenguaje de los pájaros”, en op. cit.

- GOLLUSCIO, Lucía A. [Ed.] (2006). “Prólogo” a *Textos vilelas*. Bs. As.: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Colección Nuestra América, Serie Archivo de Lenguas Indoamericanas.
- LÓPEZ, Alejandro Martín (2009). “Continuidades y transformaciones en el motivo del árbol cósmico en comunidades *Mocovíes* del Chaco”. Bs. As.: Centro Jung de Buenos Aires, [recuperado el 25-7-12]. URL del Documento: http://www.centrojung.com.ar/texto_arbol_cosmico_mocovi.htm.
- LOZANO, Elena (2006). *Textos vilelas*. Edición y prólogo de Lucía A. Golluscio; presentación de textos y notas de la autora de Florencia Ciccone y Analía Gutiérrez. Bs. As.: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Colección Nuestra América, Serie Archivo de Lenguas Indoamericanas.
- KRAMER, Samuel Noah (2010). *La historia empieza en Sumer*. Madrid: Alianza.
- RECINOS, Adrián [trad., introd. Notas] (1947). *Popol Vuh*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RUÍZ MORAS, Ezequiel (1994). “Mito, cosmos y experiencia del mundo entre los toba taksek del Chaco central”, en Carlos Enrique Berbeglia [Coord.]. *Propuestas para una antropología argentina III*. Buenos Aires: Biblos.
- SARABIA E., Albertina [Advertencia, versión y vocabulario] (1973). *Popol Vuh*. México: Porrúa.
- WIERCINSKI, Andrzej (1985). “Ometéotl - Concepción de la deidad suprema en el México prehispánico”. Revista *Estudios Latinoamericanos*, N° 10, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM, México; [recuperado el 23-7-12]. URL del documento: http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL10/EL10_1.pdf.