

LA TRADICIÓN ORAL MÁGICA: LENGUAJE OLVIDADO DE LA MEMORIA

Néstor Ganduglia²⁵

En Atacama, zona minera de Chile, cuentan que cada tanto ronda en las noches de aquellas alturas un pájaro al que llaman “alicanto”. No es un pájaro cualquiera. Sus ojos despiden extraños fulgores que lo envuelven en un brillo raro e inconfundible, y lo más importante: se alimenta únicamente de oro y plata. Aunque los mineros pasan su vida entera deseando encontrarse con un alicanto, son perfectamente conscientes del peligro al que se enfrentarían. Porque el alicanto puede llevarte a la fuente misma de su comida mineral, pero también despeñarte por el abismo de las montañas andinas. Cuando el alicanto se siente perseguido, se mueve lentamente llevándote al borde del precipicio, y allí suelta un destello de luz dorada tan fuerte que te dejará completamente ciego. Si vas poseído por la codicia, terminarás irremediabilmente en el fondo de la quebrada.

El sencillo relato de tradición oral no es más que uno de los muchos que, a todo lo largo y ancho de América Latina, parecen querer hablar sobre las cosas verdaderamente valiosas, como si los mineros de Chile (mayoritariamente indígenas desde tiempos de la invasión europea) tuviesen en el relato un modo de reflexión, o más bien una forma de tornar visible el conflicto ancestral entre dos escalas de valores, quizás la expresión más vigente del propio conflicto de la Conquista. Es que en un mundo dominado por el Mercado, en el que la felicidad y el progreso se confunden fácilmente con la capacidad de consumir más, aún seguimos hipnotizados por el destello irresistible del alicanto.

La idea de que la leyenda del alicanto expresa un conflicto de valores parece coincidir con otros muchos relatos de la tradición oral de los pueblos latinoamericanos. De hecho, en casi veinte años de esfuerzo por comprender las tradiciones culturales de América Latina, ésta es quizás la línea de pensamiento más recurrente que subyace al patrimonio oral de nuestros

²⁵ Psicólogo y psicólogo social. Profesor de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Univ. de la República (1994-2001), Profesor Titular de la Maestría en Educación Popular de la MFAL (desde 1991), docente e investigador en temas de culturas populares en varios países de América Latina. Consultor de UNESCO (2007). Director científico del Foro Latinoamericano “Memoria e identidad” (desde 2004). Actualmente Gestor de la Unidad de Proyectos y Cooperación del Decanato de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Autor de *15 años de Teatro Barrial* (Ed. Yoea, 1995), *Historias de Montevideo mágico* (Ed. Planeta, 2006, 5ª edición 2010), *Historias mágicas del Uruguay Interior* (2008, 4ª ed. 2010), *País de magias escondidas* (tomos I y II, 2011), *Los caminos de Abya Yala* (Signo-AECID, 2008) entre otros libros, publicaciones y múltiples artículos en diversos países de América Latina.

pueblos. En Ecuador y Colombia, por ejemplo, la leyenda popular guarda relatos de “guacas”, tunjos de oro puro enterrados por los muiscas para evitar la depredación de los conquistadores españoles. Sacar una guaca de la tierra no es cosa sencilla: hay que conocer el ritual, que comienza por orinar sobre el cofre antes de abrirlo, como despreciando el valor mercantil de su contenido. Los más avaros, hipnotizados por la perspectiva fácil de riqueza y poder, lo abren sin ritual y quedan ciegos o mueren en el intento. Conocí la historia de un afamado guaquero de las afueras de Tunja, de nombre don Ramiro, que no pudo soportar la tentación y olvidó el riguroso procedimiento cuando logró arrancarle a la tierra la guaca más grande de su vida. Y la última. No quedó ciego, pero enfermó de un mal que le impedía comer. Pese a toda su inmensa fortuna, murió de hambre en la clínica más cara de Nueva York.

En la campaña argentina y uruguaya, las noches suelen iluminarse con lo que llaman “luces malas”, que según se afirma, se dejan ver en lugares donde hay enterrados tesoros invaluable, ocultos en tiempos de guerra por sus dueños, que jamás pudieron volver a buscarlos. Aunque la gente ve las luces malas, jamás se atrevería a cavar en el lugar porque esa, dicen, es “plata malhabida”, es decir, riqueza sucia, botines de guerra o fortunas logradas con engaños.

En el hoy tranquilo pueblo de Guatavita la gente asegura que, en ocasiones, se ha visto salir de la laguna a un toro de oro puro, pero también advierte que quien intente atraparlo acabará junto con él en el fondo. Y no es casual. La laguna sagrada de Guatavita fue, según la mayoría de las opiniones, el sitio de origen de la leyenda de El Dorado, que atrajo la peor desgracia para las poblaciones muiscas originarias: la invasión de la codicia conquistadora, que en la persecución obsesiva del oro, se extendió por toda Nueva Granada y hasta buena parte de la Amazonía.

A todo lo largo y ancho del continente, como si fuera un lenguaje olvidado, las tradiciones orales guardan historias que mantienen viva, en la memoria, la advertencia en torno al conflicto entre el deseo desmedido de riqueza material y la ceguera que, irremediamente, sobrevendrá a quien la persiga como ideal. Parece haber una antigua ética sobreviviendo en el imaginario colectivo de amplios sectores socioculturales de América Latina, una escala de valores que hoy late como una advertencia frente a la avaricia y el consumismo dominantes en occidente, tan hipnóticos que se pueden perder de vista los valores elementales que han asegurado por siglos la supervivencia de las comunidades humanas.

Para quien aún dude de que la temática subyacente a todo este conjunto de leyendas populares (apenas una fracción de las que hemos documentado en los más diversos rincones

de América Latina) es un conflicto entre dos escalas de valores, vale la pena escuchar a la gente del poblado de Chalinga, en la región chilena de Coquimbo. Allí se cuenta que, hace muchos años, un caminante que venía desde Salamanca se rindió ante el cansancio y se quedó dormido al costado del camino. Cuando se despertó, estaba en medio de una fiesta rarísima, en el fondo de una cueva, con un montón de gente muy animada y amable y mujeres preciosas que le tendían la mano para invitarlo a bailar cueca. También cebaban unos mates riquísimos con licores, pero lo que más llamó la atención del caminante era que los mates eran de puro oro macizo. En lo mejor de la fiesta, cuando la gente ya estaba suficientemente alegre como para no prestar atención a lo que hacía, el hombre se echó uno de aquellos mates al bolsillo. Al rato largo, ya a punto de amanecer y después de divertirse de lo lindo, volvieron a llevar al caminante al lugar donde lo habían encontrado dormido. Una vez solo, el hombre quiso admirar su botín. Pero en el bolsillo no encontró otra cosa que bosta humana. Allí, imagino, aprendió lo que ya deberíamos saber todos y todas tras varios milenios tomando mate: que el mate es oro puro cuando se comparte con alegría, y que lejos de la compañía de la gente, el oro más perfecto no es más que mierda.

Lo cierto es que, comprendidos así, los relatos de la tradición oral mágica poco tienen de superstición o ignorancia. Son dispositivos complejos de sostén y elaboración de la memoria colectiva. No es ese el lugar que han ocupado y ocupan aún en un amplio sector del ámbito académico, e incluso en la opinión de destacados investigadores. Daniel Granada, por ejemplo, adjudicaba estas historias a “la inocencia del hombre primitivo”, pero mucho más recientemente, el cubano Samuel Feijóo, tras reconocer su valor como “documentos del pueblo”, las atribuye a “la fabulación poética, la fantasía exagerada o la superstición nociva”. Oreste Plath, el más reconocido investigador chileno en estos temas, aseguraba hace unos años que los mitos “pertenecen a una época en que la inteligencia del hombre primitivo no era apta para desentrañar los fenómenos que en torno suyo se desarrollaban”, en una conjugación de pasado que obliga a preguntarse por qué esas historias se cuentan aún hoy, no sólo en los ámbitos rurales o comunidades indígenas (sedes imaginarias del “hombre primitivo”), sino también en las más modernas ciudades. Por su parte, el uruguayo Eduardo Faget afirmaba sobre estas historias que son “productos alienativos o aculturales”. Al menos éste último alcanzaba a preguntarse por qué estas historias son contadas por la generalidad de los uruguayos y uruguayas, y no por “los sectores económico-culturales donde se sabe que anida generalmente la superchería: los ignorantes que no pueden eludirla y los desesperados a quienes los cánones comunes están vedados”.

Esta actitud en relación con los relatos de la tradición oral mágica ha obstaculizado por décadas la comprensión de las funciones que cumple la tradición oral incluso en las sociedades modernas, y los dispositivos que se ponen en movimiento en cada acto de narración, de tal importancia que han hecho de las mujeres Griô de las quilombolas del Brasil o los Cuitrufe mapuches personajes clave en la supervivencia comunitaria. En el extremo opuesto de aquél pensamiento tanto tiempo dominante en el ámbito académico, Leonel Lienlaf, poeta mapuche del sur de Chile a quien tuvimos el honor de recibir para la apertura de nuestro 1er. Foro Latinoamericano "Memoria e identidad", decía "Sólo ustedes los *winkas* creen que nosotros, los indios, preservamos nuestras tradiciones como una manía de sujetarnos al pasado. Nosotros buscamos en nuestras tradiciones una filosofía, no un folklore." Vale agregar que, para las comunidades mapuche, la capacidad oratoria ha sido siempre un objetivo mayor de crecimiento, al punto de que un adolescente comienza a ser considerado un miembro adulto de la comunidad cuando es capaz de conmovier, con su relato, el corazón del Lonko.

Un último ejemplo en este sentido, ilustra bien los contenidos de este conflicto esencial, proyección presente del conflicto de la colonización al que Gallardo llamaba "la Conquista Interminable", porque jamás finalizó en el imaginario de amplios sectores indígenas, afroamericanos y rurales. Pero también introduce a la naturaleza misma de los contenidos subyacentes a estas historias de la tradición oral mágica:

Cuentan en un pueblito del altiplano cundiboyacense de Colombia llamado Monguí, que en esas noches especialísimas en que se juntan el Plenilunio y el Viernes Santo, un indio muy alto y viejo sale a ver la luna entre las rocas de una montaña cercana. A quien tiene la fortuna de encontrárselo, lo invitará a seguirlo sin decir palabra, y lo llevará por un camino secreto entre las rocas. Para asombro del acompañante, el camino lo conducirá al valle donde se levanta un pueblo entero idéntico a Monguí, pero hecho totalmente de oro puro. Si además el afortunado conoce la palabra mágica, el viejo indígena le permitirá llevarse un valioso recuerdo antes de que la madrugada lo vuelva a ocultar junto con su ciudad.

La leyenda insiste en el tema, pero introduce algunas variantes significativas. En principio, la noche signada para el encuentro entre lo moderno y lo ancestral es el Viernes Santo de Plenilunio, que señala la síntesis de dos espiritualidades: la cristiana y la originaria muisca, para quienes la Luna Llena representa a Chía, la Madre de todo lo muisca. Sólo en esa noche es posible acceder, guía indígena mediante, a la Ciudad de Oro. No es difícil imaginar que se trata de una utopía, la misma ciudad pero con valores superiores, asimilables a los que el oro representaba para los pueblos originarios de América antes de la llegada de los invasores. La

llave para llevarse el recuerdo es, una vez más, la palabra sagrada o mágica. Aparece aquí, entonces, una representación asociada al oro diametralmente opuesta a la anterior, ya presente pero menos evidente en los ejemplos anteriores. Ya no representa la codicia de riqueza material y poder, sino justamente lo contrario: una espiritualidad superior porque surge del encuentro entre dos religiosidades populares otrora en pugna. Monguí, comunidad situada en “zona roja” del prolongado conflicto armado de Colombia, parece ofrecer desde la tradición oral su propia versión de una paz posible.

Así es como el arte de los cuenteros populares (y en especial, de las cuenteras populares, porque la mujer sigue siendo la principal responsable de la articulación intergeneracional) pone al tiempo patas arriba. El propio Leonel Lienlaf decía *“Sólo ustedes creen que el futuro está delante. En mi pueblo siempre se ha sabido que lo que está por delante no es el futuro, sino el pasado. Por eso lo podemos ver. La única forma verdadera de cambiar es transformando el pasado”*. Una idea seguramente muy familiar para los psicoanalistas, con la diferencia de que los mapuche lo han sabido, según Lienlaf, por siglos. La afirmación implica una conclusión asombrosa si se mira desde nuestra lógica occidental, pero que es perfectamente coherente con lo dicho hasta ahora: la tradición es una herramienta de cambio, y no lo que es inmutable, como solemos imaginar. La idea prejuiciosa de que “tradición” es lo que no cambia, no sólo es insostenible, sino que es negatoria de las verdaderas dinámicas de las tradiciones culturales. Se trata, apenas, de uno de los prejuicios con que la cultura dominante subestima a las demás y sostiene su carácter de tal.

Detengámonos un momento en esta cuestión fundamental. Un relato de tradición oral se constituye como tal mediante un complejo dispositivo que ya describía René Kaës décadas atrás en la dinámica de los grupos humanos con el nombre de *resonancia fantasmática*, mediante el cual se ponen en común contenidos subyacentes al discurso dicho. La dinámica demuestra que, para mantenerse viva, una tradición debe ser capaz de cambiar constantemente, adaptándose a las nuevas condiciones de realidad. Lo hace, promoviendo nuevas resonancias, sin perder el núcleo fundamental de contenido que explica su supervivencia. De ahí que las tradiciones deben preservarse, no conservarse, porque de permanecer inmutables se extinguen, al no poder cumplir su función.

Pero lo más importante es que los relatos de tradición oral mágica están lejos de ser expresión de ignorancia o mera superstición de los sectores populares, sino instrumentos de elaboración colectiva de conflictos no resueltos, función que Kaës asignaba a la resonancia en la dinámica de los grupos humanos.

En el Departamento de Durazno, en Uruguay, hay un paraje conocido por su laguna (que se afirma es muy profunda), pero más aún porque la gente que vive allí asegura que, en algunas noches, se escucha claramente sonar una campana. Es un tañido fuerte y claro que, según dicen, detiene la noche del campo, como si ya no se moviera el viento ni volaran pájaros. Tras el segundo tañido, afirman, vienen las voces. Algunos creen escuchar que son muchas voces que se lamentan y lloran. Otros, en cambio, dicen que son muchas voces que cantan en un idioma desconocido. Pero pocos desconocen esto que llaman “la Campana de San Borja”. Y sin embargo, raramente se recuerda de dónde vino la campana de la que hablan. Llegó como parte de un inmenso botín, que incluía decenas de carretas repletas de obras de arte y finísimos instrumentos sinfónicos contruidos por manos guaraníes, miles de cabezas de ganado y cientos de hombres, mujeres y gurises descalzos y semidesnudos. Todo ello, cosas, animales y gente, eran parte del botín que el General Fructuoso Rivera acumuló durante el saqueo sistemático de los pueblos de las Misiones Orientales. Tras obsequiar sus animales y objetos a los estancieros y generales afines, aquella gente fue obligada a construir una ciudad entera para uso exclusivo de los oficiales, mientras ellos y ellas vivían a la intemperie. En uno de esos maravillosos eufemismos de la Historia, la ciudad se llamó “Santa Rosa de la Bella Unión”.

Pero luego, la guerra distrajo a los militares y toda aquella gente guaraní fue trasladada a un paraje cercano a la Villa del Durazno, para que construyeran su propio pueblo. Durante la guerra, el pueblo de San Borja del Yí creció y se volvió próspero y solidario a la manera guaraní. Al punto de que, terminada la guerra, el ejército rodeó el pueblo con la consigna de no dejar escapar a nadie. Desmantelaron cada edificio, quemaron los ranchos, y se afirma que los últimos sobrevivientes alcanzaron a arrastrar la campana de su capilla y arrojarla al fondo de la laguna, para que nunca volviera a ser propiedad de nadie. Se cuenta que tras ella, se arrojaron ellos mismos y ellas mismas, muchos con sus niños en los brazos. Nada de esto suele estar en los textos de Historia. Y sin embargo, siglo y medio después, aún sigue sonando la Campana de San Borja, quizás esperando que algún día tengamos el valor de reconocer que manos de muchos colores construyeron la nación en que ahora vivimos. “*Cuando la memoria duele, todo duele*”, decía el subcomandante Marcos.

Así, las historias de tradición oral se parecen a los sueños: escenas en las que se depositan los miedos, conflictos no resueltos, valores que contradicen los dominantes, y anhelos que la comunidad decide, mediante el relato, que no se extingan en el olvido. La labor del cuentero popular contribuye a la elaboración colectiva de esos contenidos. Se trata de procesos de

creación en el sentido que le otorgaba Winnicott al término: un ámbito donde ponerse en juego. O mejor aún como lo describiera Pichón Riviere: un viaje a través de lo siniestro para retornar con capacidad reparatoria. Por ello es que las historias de tradición oral se mantienen vivas no porque refieran a hechos de un pasado más o menos remoto, sino por su vigencia. Son, como diría Le Boeuf, intentos de sanar la relación dañada entre la Historia y la Memoria. Platón ya advertía, hace más de dos milenios, que la memoria jamás podría asentarse solamente en la escritura, porque el pueblo que cometiera tal error condenaría al olvido su experiencia.

Al igual que el de los sueños, el de los relatos mágicos de tradición oral es un lenguaje olvidado, pero no una lengua muerta ni perdida. No expresa la ignorancia de los pueblos, sino más bien la nuestra. Necesitaremos un marco teórico sólido sólo para salvar la distancia interpuesta entre las culturas populares y la cultura dominante quizás más por sostener el carácter de esta última que por limitaciones de nuestra capacidad de comprensión. Y corresponde a la Universidad, creo, restablecer ese diálogo fecundo. Ello implicará, ni más ni menos, enfrentar los miedos al abandono del pretendido monopolio del conocimiento y de la forma “verdadera” de producirlo, que heredamos del modelo europeo junto con sus condicionantes, más ligadas a razones de poder que de legitimidad de las formas de producir saberes.

Lo cierto es que la tradición oral constituye un universo comunicacional de saberes virtualmente ignorados. No sólo el tiempo se pone patas arriba en este universo mágico de la tradición oral. Aquí, indios y negros son próceres, las mujeres ocupan un lugar de trascendencia inversamente proporcional al que tienen en la cotidianeidad social, los héroes son niños o peones y los valores, como veíamos, parecen trastocados frente a los dominantes. Incluso la vida y la muerte tienen otro significado en este universo extraño y fascinante.

No existe, en todo el campo uruguayo y buena parte del sur de Brasil, otra devoción más extendida que la del Negrito del Pastoreo. Mi abuela, y seguramente la de muchos y muchas de ustedes, lo invocaba cuando perdía algo importante como una tijera o una llave. La invocación es simple: basta encender un cabo de vela, y pedirle al Negrito del Pastoreo que te ayude a encontrar lo perdido. Dicen que es infalible. El relato habla de un niño esclavizado que desde muy pequeño demostró una notable habilidad para tratar con los animales, por lo que el patrón de la estancia en la que era obligado a trabajar para ganarse el plato de comida lo puso a cuidar sus ovejas, según la versión que se cuenta en el Uruguay (o sus caballos, según la más conocida versión brasileña). Una tarde de tormenta, dicen, una oveja se le perdió en el

monte y el niño, viendo que llegaba la noche y temeroso de perder otras, no tuvo más remedio que volver a la estancia y confesar el descuido a su patrón. Malhumorado, el hombre lo golpeó salvajemente y le ordenó volver al campo, en plena noche de tormenta, a buscar el cordero perdido. El niño le contestó llorando que no podría ver nada en aquella oscuridad, y en tono de burla, el patrón le arrojó un cabo de vela, “pa’ que te alumbres”. Las versiones difieren sobre lo que pasó después: que el niño fue encontrado muerto sobre un hormiguero, o que jamás regresó. Las gentes más humildes de la campaña lo ven pasar, cada tanto, con su corderito al hombro, y le encienden un cabo de vela para alumbrarle el camino.

Visto desde la lógica de las familias rurales, aquel niño negro jamás murió del todo. Sigue representando una luz de esperanza para quienes ya han perdido demasiadas cosas importantes. Los wayúu, un pequeño pueblo que ha habitado por siglos la península de la Guajira, entre Venezuela y Colombia, dicen que en su pueblo se muere tres veces. La primera, es la más conocida, la muerte que se puede ver. Que la segunda muerte es mucho más dolorosa y terrible: es cuando se muere en el corazón de la gente querida. Pero que nada es tan frío y espantoso como la tercera muerte, que es cuando morimos en la memoria de la comunidad a la que pertenecemos. Es que la muerte, tal como la concebimos desde el pensamiento occidental, es un producto de la era industrial, que mecaniza las subjetividades hasta que nosotros y nosotras mismas nos concebimos como máquinas, como ya lo describieran Deleuze y Guattari. Por ende, la muerte es para nosotros y nosotras el momento en que la máquina que somos deja de funcionar. Pero en el universo mágico de las tradiciones orales, la muerte nada tiene que ver con máquinas, sino con la comunidad. Alguien estará vivo mientras sea capaz de ganarse y sostener un lugar en la memoria de su comunidad. De este modo, podemos ir a trabajar cada día, y en realidad estar muertos. O bien podemos estar bajo tierra desde hace mucho, y aun así seguir vivos. En el universo mágico de la tradición oral de los pueblos latinoamericanos, la verdadera muerte es el olvido.

Tal la función que cumple la memoria de los pueblos, en buena medida expresada y preservada mediante historias. De ahí que el motivo de que estas historias se sostengan más allá de la muerte de la generación que las narró por primera vez, flotando en el aire de los pueblos sin ser jamás escritas, no es que se refieran a hechos significativos de un pasado más o menos remoto. Es su vigencia lo que las mantiene vivas. En cada acto de narración, la historia pasa por el alma y la subjetividad de quien la cuenta, actualizando sus contenidos. Y con ello, el narrador o narradora vuelve a darle vida a su historia. Su propia vida.

Es por ello que he desechado el término “recuperar” la memoria colectiva, porque la palabra parece aludir a algo que está perdido o enfermo, y en la realidad comunitaria las tradiciones orales están en perfecto estado de salud. Lo mismo pasa con la idea de “rescatar” la memoria, que se refiere a algo que está por ahogarse o morir. En ambos términos, rescatar o recuperar, lo que subyace es cierta actitud mesiánica del investigador, que cree que algo valioso morirá o se perderá irremediabilmente si no interviene. Nuestra labor como investigadores es mucho más modesta que esa: se trata de esforzarnos por comprender ese lenguaje olvidado, para tender puentes interculturales capaces de habilitar nuevas síntesis de saberes.

Sin embargo, realizarlo requerirá un esfuerzo adicional respecto de nuestras tareas habituales de investigación. No son éstas historias que se cuenten en cualquier lugar, en cualquier circunstancia o a cualquier persona. Circulan en lo que ahora llamo “las redes ocultas de la comunicación popular”, protegidas por un complejo dispositivo al que algunos antropólogos como Turner llaman “situación de performance”, un conjunto de condiciones sin las cuales no emerge la ritualidad en la que el relato se produce en el ámbito social. Se requiere un vínculo de confianza entre quien narra y quien escucha, cierto aislamiento de terceros, y muy especialmente horizontalidad, condición fundamental de cualquier diálogo real. Cuando recién iniciaba mi primera labor sistemática de documentación de relatos mágicos de tradición oral en mi ciudadita, Montevideo, hace ya dos décadas, mis primeros intentos de captar las historias tal como se narran en sus ámbitos naturales, en el fogón o la rueda de amigos o en el encuentro entre abuela y nieto, eran un fracaso espantoso. Quemé mis pestañas revisando libros de metodología de la investigación en Ciencias Sociales, hasta que comprendí que el obstáculo no era metodológico, sino actitudinal. Mientras el Otro u Otra sea para el investigador un objeto de estudio, no podrá ser un sujeto de diálogo. Se trata de desarticular las jerarquías que rodean al investigador, de ser parte del fenómeno que intenta comprender. Implicará el abandono de las relaciones de poder o, como suelo decir, habrá que tener el valor de bajarse del caballo del conquistador. Una actitud creativa, nuevamente en el sentido de Winnicott y Pichón. Pero... ¿qué sentido es éste? El mismo que, por milenios, le dio el pueblo aonikenk.

Desde hace por lo menos doce mil años viven los aonikenk al sur del río Chubut en la Patagonia y hasta la Tierra del Fuego. Opusieron una resistencia tan tenaz y valiente a la invasión europea que los mismísimos mapuches les llamaron “tehuelches”, que en la hermosa lengua mapudungún quiere decir “gente brava”. Guardan todavía hoy una memoria cuyo origen se pierde muchísimo más allá de las estrechas fronteras del tiempo que pueden concebir

nuestras cabezas modernas. Y desde allá lejos, trajeron la historia que dice que Koóch, *el que siempre existió*, vivía allá donde ahora apenas llega la aguda vista de los aonikenk, rodeado de una neblina oscura. Estaba solo, y lo que es peor, se sentía tremendamente solo. Es duro ser el que siempre existió, pensaba triste Koóch sentado a oscuras en la rayita del horizonte. Cierta vez no pudo más de tristeza y lloró, lloró y lloró por un tiempo incontable. Tanto y tan amargo, y por tanto tiempo, que las millones de millones de lágrimas que lloró hicieron un mar inmenso. Cuando Koóch se dio cuenta, el mar le pareció tan lindo que dejó de llorar, y suspiró enamorado del océano. Ese suspiro fue el principio del primer viento, que dibujó olas y espuma en el mar recién nacido. Entonces a Koóch le vinieron unas ganas enormes de ver bien toda esa belleza y se alejó en el espacio, pero como la neblina no le dejaba ver, levantó la mano y de ella salió una chispa grandiosa que lo iluminó todo. Cuando la chispa de su propia mano encendió el Sol, recién allí pudo ver con claridad. Y lo que vio en aquella primera mañana, quiso que jamás lo olvidara generación alguna de la gente aonikenk: que el único modo verdadero de superar la tristeza y la soledad, es crear.

REFERENCIAS

- DELEUZE, Guilles y GUATTARI, Félix (1972): *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2005.
- FAGET, Eduardo (1969): *Folklore mágico del Uruguay*. Editorial Taurus, Montevideo, 1969.
- FEIJÓO, Samuel (comp., 2003): *Mitología cubana*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 2003.
- GALLARDO, Helio (1993): *Fenomenología del mestizo: violencia y resistencia*. DEI, Puerto Rico.
- GRANADA, Daniel (1896): *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*. Versión CD-ROM publicada por Entrebytes, Montevideo, 1999. Versión en libro, con el título *Supersticiones del Río de la Plata*. Ed. Capibara, Montevideo, 2003.
- KAËS, René (1977): *El aparato psíquico grupal*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- LIENLAF, Leonel (2005): Conferencia de Apertura del 1er. Foro Latinoamericano “Memoria e identidad”; en GANDUGLIA, Néstor y REBETEZ, Natalia (2005): *El descubrimiento pendiente de América Latina. Diversidad de saberes en diálogo hacia un proyecto integrador*. Signo, UNESCO, Universidad de La Rioja. Montevideo.
- PICHÓN RIVIERE, Enrique (1987): *El proceso creador*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- PLATH, Oreste (1973): *Geografía del mito y la leyenda chilenas*. Ed. Grijalbo, Santiago de Chile, 7ª edición 1999.
- SIERRA, Malú (1992): *Donde todo es altar; Mapuche, gente de la tierra*. Santiago, Editorial Persona, 1992.
- WINNICOTT, D.W. (1971): *Realidad y juego*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.