

LA HOSPITALIDAD EN LA COMUNIDAD DE GENOY



VÍCTOR ALBEIRO LUNA RIVERA

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2013**

LA HOSPITALIDAD EN LA COMUNIDAD DE GENOY

VÍCTOR ALBEIRO LUNA RIVERA

Trabajo de grado para optar el título de Licenciado en Filosofía y Letras

ASESOR

Dr. Dúmer Mamián Guzmán

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2013**

“Las ideas y conclusiones planteadas en este trabajo son responsabilidad exclusiva del autor”.

Artículo 1° del Acuerdo No. 324 de Octubre 11 de 1966, emanado por el Honorable Consejo Académico de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación:

Jurado

Jurado

San Juan de Pasto, enero de 2013.

A:

Sofía, mi sonrisas de sol

Ángela, mi compañera amante de la vida

*Aurora, su ausencia presente mordiendo el
corazón*

Mi familia, por su acogida incondicional

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, especialmente a mi madre: Esperanza Rivera, a mi hija: Sofía Luna y a mi abuela: Isabel Cabrera, amores entrañables.

A Ángela Chapal y María José, por bridarme, en el cruce de caminos de la vida, sus afectos y amistades eternas.

A la comunidad de Genoy, la montaña de mis afectos y experiencias; especialmente, a la comunidad de abajo: Pullitopamba y El Edén: la tierra que me anda dentro con sus espíritus amables.

A mis amigos, especialmente a Kamilo Muñoz y Luis Alberto Miranda, cómplices poetas.

A los profesores: Elizabeth Ojeda, Dumer Mamián, Gonzalo Jiménez y Mario Madroño, por su apoyo y confianza.

Al Instituto Andino de Artes Populares – IADAP y al Programa de Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño, por su vital formación.

CONTENIDO

| | Pág. |
|---|------|
| INTRODUCCIÓN | 14 |
| 1. VIOLENCIA Y HOSPITALIDAD | 19 |
| 1.1. LA AMENAZA ENCUBIERTA, PELIGROS ABIERTOS | 20 |
| 1.2. RASTROS Y ROSTROS HERIDOS EN LAS COMUNIDADES DEL SUR ANDINO | 25 |
| 1.2.1. Ley de origen, Ley natural y hospitalidad | 26 |
| 2. ACONTECIMIENTOS Y DEVENIRES EN LAS CONFIGURACIONES E IMAGINARIOS DE LA HOSPITALIDAD EN LA COMUNIDAD DE GENOY | 34 |
| 2.1. ACONTECIMIENTO ÉTICO DE LA BIENVENIDA | 35 |
| 2.1.1. Ética y vida | 35 |
| 2.1.2. En casa: el nosotros y la comunidad | 41 |
| 2.1.3. Cuidado y relato de la comunidad | 47 |
| 2.1.4. Alteridad, tiempo y memoria | 51 |
| 2.1.5. Imaginación mítica de la memoria | 53 |
| 2.1.6. Naturaleza, cultura y espíritus en comunidad | 56 |
| 2.2. PENSAMIENTOS DE LA HOSPITALIDAD ANDINA | 61 |
| 2.2.1. Encuentros y confrontaciones | 65 |
| 2.2.2. Del mal de la ausencia a la comunidad | 67 |
| 2.3. GENOY: SENTIR, PENSAR Y SER EN COMUNIDAD | 71 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 2.3.1. | Nombrar y sobrenombrar | 71 |
| 2.3.2. | Retoñares y enunciaciones colectivas | 77 |
| 2.3.3. | Genoy: verbo y germen de vida | 80 |
| 2.3.4. | Elementos germinales | 83 |
| 2.3.5. | Hampi - Laija: génesis y devenir | 85 |
| 2.3.6. | La hospitalidad del agua y el rayo | 92 |
| 2.3.7. | Rastros y rostros de la montaña | 93 |
| 2.3.8. | Gentes y comunidad | 98 |
| 2.3.9. | Propios y venideros: lo de abajo y lo de arriba | 105 |
| 2.3.10. | Pachacutic y religión: el rojo silencio del alba | 111 |
| 3. | ACONTECIMIENTOS MÁGICOS Y COTIDIANOS: CONFLICTOS, HOSPITALIDAD E IMAGINARIOS ENTRE HUMANOS, NATURALEZA Y ESPÍRITUS DE ENCANTO, AGUA Y RAYO | 118 |
| 3.1. | ENCANTOS HOSPITALARIOS | 120 |
| 3.1.1. | Sueño y canto de montaña | 121 |
| 3.1.2. | Acogida y rechazo | 124 |
| 3.1.3. | Amistad y confrontaciones gentiles: “el huésped y el venidero” | 126 |
| 3.1.4. | Naturaleza y espíritus flotantes | 130 |
| 3.1.5. | Hechizos en canto | 133 |
| 3.1.6. | La seducción y el encanto: la hospitalidad primera | 135 |
| 3.1.7. | Humanos, naturaleza y Espíritus | 139 |
| 3.1.8. | Fecundar la vida: la chagra, un gran tejido socio-cultural | 140 |
| 3.2. | IMAGINARIOS HOSPITALARIOS DEL FUEGO | 148 |

| | | |
|--------|---|-----|
| 3.2.1. | Fuego negro | 148 |
| 3.2.2. | Fuego blanco | 154 |
| 3.2.3. | Fuegos hostiles y fuegos fecundos | 155 |
| 3.3. | IMAGINARIOS HOSPITALARIOS DEL AGUA | 157 |
| 3.3.1. | El agua: hospitalidad y hostilidad | 158 |
| 3.3.2. | El agua: acontecimientos y experiencias de encantos hospitalarios | 160 |
| 3.3.3. | Seres del agua | 162 |
| 3.4. | IMAGINARIOS Y HOSPITALIDAD EN LOS ACONTECIMIENTOS FESTIVOS | 165 |
| 4. | CAMINOS Y DEVENIRES DE LA EDUCACIÓN PROPIA EN HOSPITALIDAD | 176 |
| 4.1. | ACONTECIMIENTOS DE LA ENSEÑANZA Y EL APRENDIZAJE | 177 |
| 4.1.1. | Pensar y crear con hospitalidad la vida en comunidad | 182 |
| 4.1.2. | La experiencia hace acontecer al maestro | 183 |
| 4.2. | CAMINOS CON ARTE Y HOSPITALIDAD EN LOS SABERES DE LA VIDA | 185 |
| 5. | BIBLIOGRAFÍA | 193 |

LISTA DE IMÁGENES

| | Pág. |
|--|------|
| Figura 1. Portada: Panorámica del volcán Galeras desde la Aguada, Pullitopamba | 1 |
| Figura 2. Grupo IADAP | 15 |
| Figura 3. Taller: calcado de figuras petroglíficas | 17 |
| Figura 4. Cantera Charguayaco, vía Mapachico | 26 |
| Figura 5. La sombra caminante | 32 |
| Figura 6. Don Lucio Rivera, habitante de El Edén. | 44 |
| Figura 7. Cauce de la quebrada Genoy Guayco en Bellavista | 57 |
| Figura 8. Danzante enmascarado de las fiestas andinas | 62 |
| Figura 9. Panorámica de la vereda La Cocha baja | 71 |
| Figura 10. Petroglifo de la Piedra Flor en Pullitopamba | 79 |
| Figura 11. Petroglifo Mantel de la vida en Tomates, Aguapamba | 87 |
| Figura 12. Panorámica de Sachapamba | 89 |
| Figura 13. Rostro en el árbol de Chimayoy | 94 |
| Figura 14. Rumichaque: puente de piedra por el Camino Real en el Volcán | 104 |
| Figura 15. Panorámica de La Aguada en Pullitopamba | 108 |
| Figura 16. Amanecer del Volcán Galeras vista desde Pasto | 113 |
| Figura 17. Flor que crece en los montes | 119 |
| Figura 18. Trío de músicos Los Amigos de Genoy, en la Piedra Flor | 122 |

| | | |
|------------|--|-----|
| Figura 19. | Los perros bravos custodiando la casa en Charguayaco | 125 |
| Figura 20. | Doña Mercedes De la Cruz tejiendo canastas | 136 |
| Figura 21. | Doña Isabel Cabrera en la chagra | 142 |
| Figura 22. | Sofía Luna en la chagra al atardecer | 148 |
| Figura 23. | Panorámica del Galeras en una tarde de verano | 152 |
| Figura 24. | Incendio forestal provocado | 156 |
| Figura 25. | Chorrera de Ancuya en la Vereda Bellavista | 158 |
| Figura 26. | Árbol de Higuerón o Nacedero derribado | 159 |
| Figura 27. | Niños de las comparsas disfrazados en el carnaval de Negros y Blancos de Genoy | 166 |
| Figura 28. | Castillo de frutas en las fiestas de San Pedro y San Pablo en Genoy | 171 |
| Figura 29. | Danzantes de las fiestas del 29 de junio | 174 |
| Figura 30. | Las niñas Sofía Luna y María José Chapal pintando | 181 |
| Figura 31. | Don Onías Pianda tejiendo canastas | 186 |
| Figura 32. | Panorámica del Edén, parte baja del territorio de Genoy | 190 |

RESUMEN

Este Trabajo de Grado reflexiona acerca de la hospitalidad en la comunidad de Genoy a partir de la experiencia del pensar y la vida prácticos que se tejen en comunidad y comunidades espirituales, naturales y humanas del territorio en los contornos y entornos del volcán Galeras, en la perspectiva de la comprensión como pensamientos, sentires y prácticas andinos y su acontecimiento de hospitalidad.

Acontecimientos de la vida, las relaciones hospitalarias y la comprensión de mundo, que son revelaciones en modos configurados de sentidos e imaginarios del espacio-tiempo singular, presentes en la vida cotidiana y los relatos míticos, rituales, festivos, etc., en la convivencia con otros en el mundo, en las relaciones de separación, confrontación y unión con experiencias diversas y singulares de cada lugar y tiempo en la vida de los seres en común: hablantes, silenciosos, colectivos, solitarios.

Palabras clave:

- Comunidad
- Genoy
- Hospitalidad
- Imaginarios
- Pensamiento

ABSTRACT

This paper reflects on the community Genoy hospitality from the experience of practical thinking and life are woven into community and spiritual, natural and human communities, from the territory in the Galeras volcano contours and environments, in the perspective of understanding as thoughts, feelings and practices of Andean and its hospitality event.

These life events, welcoming relationships and understanding of the world, are revelations at configured modes of senses and group perceptions about space-time singular, present in daily life and mythical stories, rituals and holidays, etc., in conviviality with others in the world, in the relations of separation, confrontation and union with diverse and unique experiences every place and time in the life of living in common: speakers, silent, collective, lonely.

Keywords

- Community
- Genoy
- Hospitality
- Group perceptions
- Thought

INTRODUCCIÓN

*Desde el vientre de la tierra surgimos
para lanzar nuestro grito milenario,
de dolor, amor y esperanza.*

Jayac: *Por un amor*

Las relaciones comunitarias: vivencias, imaginarios, pensamientos, trabajos, festividades, relatos, prácticas y demás experiencias del diario y extraordinario vivir, se tejen en la trama de la memoria, del pensamiento, de los lenguajes y de la vida; en las relaciones con otros en el mundo: entre seres naturales, espirituales y humanos. Son relaciones de hospitalidad que se dan en comunidad y la configuran tanto con el acogimiento como con las tensiones y hostilidades, que se revelan en uniones, separaciones y confrontaciones con y entre los seres comunitarios. Experiencia de vida y de fuerzas de relación que hablan en silencio, acontecen en la existencia más mínima e íntima y se revelan vitales en toda la comunidad, siendo, en la seducción y el encanto, hospitalidad primera, afecto en común: dolores, amores y esperanzas.

La hospitalidad en la comunidad de Genoy acontece como relaciones entre y con los otros seres del territorio, moradores, a través de los tiempos, del volcán Galeras, espacio y tiempo que se abre al mundo cotidiano y mágico en los imaginarios, comprensiones y lenguajes vitales, que devienen en la casa en común de las presencias y ausencias, de ayer y hoy, para el porvenir. Seres que configuran la comunidad en su sentir, pensar y ser colectivos, en las prácticas, si bien hospitalarias por el acogimiento, también tensas y hostiles, por sus contactos y devenires de encuentro y desencuentro.

De esta forma, el Trabajo de grado se origina en un ambiente hospitalario, amable y conflictivo: es decir, acogedor, a la vez que tenso, como bien se comprende la vida de una comunidad: posible e imposible, con sus albores de esplendor y con sus crisis presentes; en el caso que concierne a Genoy, entre muchos, es el momento crítico en que la comunidad sufre la arremetida del Estado y los gobiernos locales, con sus instituciones, que quieren despojar a la comunidad de su territorio, arguyendo que el volcán Galeras es un peligro para la vida; desarticulados del pensar-sentir, ser y hacer de estas comunidades y, por lo tanto, toman determinaciones desastrosas, tanto para la comunidad humana como para las presencias naturales y espirituales del territorio, sin comprender que el volcán es, en realidad, más que el peligro inminente, el tiempo y la vida para los seres que moran con imaginación lo cotidiano y mágico: el mundo que abre mundos.

Surge esta investigación durante el proceso de reivindicación de la vida de los genoyes con su territorio volcánico, como un apoyo, uno de tantos que solidariamente se han sensibilizado en estas problemáticas comunitarias, sociales y políticas, como es el caso del compromiso solidario y ético del Instituto Andino de Artes Populares - IADAP¹ de la Universidad de Nariño que, con la comunidad de Genoy, en los últimos tiempos, ha entrado a participar, junto con la gente, en los procesos de lucha, reivindicación y fortalecimiento de identidad y defensa del territorio y los derechos, tanto jurídicos como naturales, por el derecho propio que tienen las gentes y el respeto que el territorio merece y reclama.



Grupo IADAP saliendo de un encuentro interno en El Encano.
Marzo 13 de 2011.

La pervivencia de estas comunidades es también la persistencia y pervivencia de la ciudad, de los alrededores y del mundo entero, pues hay bastantes aportes que esta comunidad y todas hacen fuera de ellas: desde los alimentos que se producen, los productos artesanales, la música, los trabajadores que requiere y que, de alguna manera, han construido la ciudad, hasta el oxígeno, el cuidado y la preservación del hábitat y del paisaje, etc. De esta manera: “el IADAP ha estado más cerca del encuentro entre las sabidurías ancestrales y cotidianas del entorno regional y las sabidurías renovadoras que surgen y hacen eco en el ámbito

¹ “El Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), como propuesta intelectual y académica de proyección social, dependiente del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Nariño, tiene su origen en las iniciativas y discusiones de este Departamento ligadas a los debates acerca de las Ciencias Humanas, la modernidad y la posmodernidad y a las innovadoras propuestas del pensar latinoamericano, en correspondencia con el auge de los movimientos sociales, culturales y étnicos de la segunda mitad del siglo anterior.” (IADAP. *Introducción*, en *Memorias en Movimiento. Tejiendo pensamiento y vida desde los entornos culturales de San Juan de Pasto*, 2012. Libro en proceso de publicación).

internacional, unas y otras condicionadas por una suerte de crisis global e incentivadas por la emergencia de procesos sociales y culturales locales, en tiempos de globalización”.²

La memoria de los alrededores es una irrupción de lo nuevo, una fuerza intempestiva que renueva, transforma y abre nuevos caminos. Una potencia que da vida a la no identidad, a lo suprimido y lo dominado, su derecho a ser, ayuda a des-rostrar la identidad y/o resemantizar los signos culturales para tejer una nueva urdimbre identitaria; en el debate entre la conservación, la recuperación y la transgresión, ayuda a dejar de vivir una historia para vivir numerosas y diferentes historias (Nallim, 2001: 40).³

La relación IADAP-comunidad es de solidaridad y, por tanto, de hospitalidad; anima diversos procesos que, al interior de la comunidad de Genoy, se han venido gestando en defensa y reivindicación de la vida en este territorio *Urcunina*. Contrarresta, a partir del trabajo y sensibilización con la gente, de un aprendizaje y trabajo mutuo, lo que al inicio de estos capítulos se llama colonización y ofensiva contra las gentes y comunidades, tanto étnicas, como también campesinas; es decir, la violencia contra las comunidades, en relaciones de solidaridad problemáticas.

Esta investigación se realizó mancomunadamente con el IADAP y la comunidad de Genoy. En esta medida, los retos fueron comprender y experimentar los modos de vida, pensamientos y sentires de las gentes en el territorio, en la relación con otros, íntimos y externos de la comunidad. Se alcanzó, de alguna manera, a emprender y comprender el camino, como nuevos horizontes de pensarnos a nosotros como comunidad, de sentir y de practicar nuevos valores, de revalorar y recrear las vivencias. Pero no se dejaron esperar las limitaciones; ciertamente, fueron de posiciones radicales diversas entre las personas, tanto del cabildo como de los no cabildantes, prevenciones y celo frente a lo que se proponía; también el tratar de comprender, no para comparar o encajar pensamientos difíciles, como el de Levinas, Derrida, Nancy, etc., sino para posibilitar otras comprensiones, para abrir espacios y tiempos de mundo, para encontrarse y desencontrarse con el otro: natural, espiritual y humano.

El Trabajo, si no en todo, por lo menos en lo singular ofrece un aporte al Programa de Licenciatura en Filosofía y Letras para pensar conceptos filosóficos dentro de la vida comunitaria y de la tradición oral, de las literaturas populares, pensar, comprender y dar valor cómo crean y recrean pensamiento y vida en la realidad de la cotidianidad y la magia de los acontecimientos y experiencias en relaciones con otros, relaciones imaginantes del mundo, entre el mundo y con el mundo, en comunidad. Es el diálogo filosófico entre el pensamiento comunal y pensadores contemporáneos donde lo interdisciplinario de los diversos saberes, prácticas y pensares se confrontan, reciprocán y se complementan para la

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

comprensión de la vida y del mundo, de las distintas vidas y mundos en común con otros, cotidianos y mágicos.

La metodología de investigación, consistió en el diálogo interdisciplinario con pensadores contemporáneos, andinistas y del mundo, con quienes se abordó el tema a investigar, en el diálogo y caminar con el pensamiento comunal; de esta manera, en entrar a ser parte de la comunidad, vivir diferentes procesos y asumir una posición frente al tema, con el compromiso de estudio solidario en el que investigador y comunidad asumieron la participación a la hora de visibilizar e interpretar las relaciones hospitalarias colectivas, a partir de talleres y recorridos del territorio, caminos en los que se iban, a través de la memoria, construyendo lenguajes presentes, en conversas por diferentes lugares, senderos y casas: leyendo y trazando con imaginación la vida y las experiencias, rastreando la hospitalidad y sus acontecimientos vitales a través del devenir de los tiempos. Talleres que consistieron en la utilización de la cartografía social, definida como la manera de producir información y conocimiento social utilizando la geografía como referente, el territorio como perspectiva y la conversa como principio de la imaginación y el pensamiento prácticos: con el fuego, con el agua, con la tierra, con el aire, con los pájaros, con las rocas, con los árboles, los espíritus, las personas, lo de ayer, lo de hoy, lo del porvenir...



Taller: calcado de figuras petroglíficas. Mantel de la vida, mayo 14 de 2011.

A partir de estas metodologías, el documento se estructuró en el siguiente orden:

La primera parte aborda la violencia y la hospitalidad, en sentido generalizado, después y a partir de la catástrofe humana, de la crueldad humana en el mundo, al destruir las relaciones hospitalarias y las condiciones de atención y disposición éticas de encuentro con lo otro, que destruyen y *subordinan al otro* en el escenario de la muerte y la crueldad, a la borradura total de la alteridad y del rostro, a la hostilidad brutal contra la vida del mundo:

humana y no humana. De esta forma se ofrece una mirada a las comunidades andinas del sur, azotadas por la violencia, con su flagelo desterritorializador y genocida; sin embargo, renacientes en su cosmovisión, en el sentir y en el pensar, con otras alternativas de comprender la hospitalidad como vida y respeto de lo otro, en antiguos nuevos caminos de encuentro.

La segunda parte trata los acontecimientos y devenires en las configuraciones e imaginarios de la hospitalidad en la comunidad de Genoy, configurando, sin reducir el valor, el sentido y la experiencia vital del acontecimiento ético de la hospitalidad, algunas alternativas de explicación a su asunto, sus devenires, afectos, tensiones y relaciones comunitarias conformantes. Con la conciencia abierta, se trata de autores complejos como Levinas, Derrida, Nancy, entre otros, de los posibles y presentes peligros, caminos y novedades que esto suscita al pensar la hospitalidad en la comunidad, como manifestación de la hospitalidad andina, al tratar de vislumbrar sus orígenes y configuraciones a través del tiempo, en el lugar que habitan actualmente como *Gen-oy*: gentes nacidas de aquí mismo, del Volcán Galeras.

La tercera parte comprende los acontecimientos mágicos y cotidianos: conflictos, hospitalidad e imaginarios entre humanos, naturaleza y espíritus de encanto, agua y rayo, que tienen que ver con lo de adentro y lo de afuera del territorio, como acontecimientos acogedores y hostiles en la comunidad, dando a conocer y revalorando escenarios de vida colectiva, a partir de los imaginarios y la hospitalidad del agua y el rayo, los acontecimientos de lo mítico y cotidiano en Genoy, en que se reflexiona acerca de las relaciones comunitarias naturales, espirituales y humanas, como revelaciones cotidianas y mágicas.

Por último, en la cuarta parte, a manera de conclusión, se trabajan caminos y devenires de la educación propia en hospitalidad, entrevistando, a partir de ciertas comprensiones comunitarias y lo que se desarrolló en el transcurso del texto presente, la hospitalidad y los conflictos presentes en la enseñanza/aprendizaje.

No queda, para concluir esta introducción, sino el agradecimiento infinito a todas las personas que de una u otra manera colaboraron en la realización de este trabajo con sus textos y comentarios: a la comunidad toda de Genoy, al profesor Dumer Mamián por su asesoría, al profesor Gonzalo Jiménez por su amable disposición para dar lectura y corrección al texto, y a Ángela Chapal por sus presencias y ausencias calurosas.

1. VIOLENCIA Y HOSPITALIDAD

¿Cómo pensar la hospitalidad, después y a partir de la catástrofe humana, de la crueldad humana? De lo inhóspito que el ser humano crea al destruir las relaciones hospitalarias y las condiciones de atención y disposición éticas de encuentro con lo otro. ¿Cómo pensar la hospitalidad después de todas las violencias que bordean lo inhumano, violencias de ayer y de hoy, que destruyen y *subordinan al otro* al mero actuar en el escenario de la muerte y la crueldad, a la borradura total de la alteridad y del rostro, a la hostilidad brutal contra el ser humano, la naturaleza y la vida del mundo en particular?

1.1. LA AMENAZA ENCUBIERTA, PELIGROS ABIERTOS

Penetrar el secreto del otro equivale a hacer de él un dios caído.

Edmond Jabés: *El libro de la hospitalidad*

La injusticia y las violaciones de la integridad humana y la vida, la negación de los derechos y el desconocimiento de la responsabilidad ética con y de los otros, nuestros hermanos. Desconocimiento del mundo de los seres, que son más que sujetos y objetos, seres en común. No reconocimiento que totaliza la vida a un simple teatro de intereses, mercancías, experimentaciones, superficialidades, información, domesticación, discursos desgastados y sin vida, etc., donde el derecho, las morales, las sociedades, las naciones, las religiones, las ciencias, las tecnologías, las pedagogías, las legislaciones políticas y sus inmanentismos se construyen para posibilitar la crueldad y justificar de manera disimulada o directa las violencias contra y con el otro: el disidente, el extranjero, el que habla en contravía, el hombre, la mujer, el niño, el negro, el indio, el campesino, el suburbano, el animal, la naturaleza, las creencias, los imaginarios, entre otros. Por ejemplo, sin que éste reduzca la experiencia y la memoria, como es el caso del holocausto contra los judíos, las guerras propiciadas por las naciones potencias por democratizar y luchar contra el terrorismo (con una intención macabra y oculta aparentemente por las leyes y que parece evidente en las consecuencias y efectos adversos contra la vida y el mundo), como es el caso de los pueblos latinoamericanos de ayer y hoy (afectados por violencias que vienen de afuera, pero que se articulan también desde adentro de los Estados), a los cuales, y valga la cita de Bárcena y Mélich (contextualizando sus palabras al referirse a los judíos, sin pretender generalizar o totalizar estas experiencias terribles de dolor y holocausto en que se pierde la humanidad y el sentido de ser humano): “Habiéndoles hurtado la posibilidad de tener derechos, se les privó del derecho a gozar de cualquier clase de derechos reconocidos, y con ello sus vidas acabaron siendo una *nuda vida*, es decir: *la vida de aquel a quien cualquiera puede matar sin cometer crimen por ello ni ser juzgado como asesino.*”⁴ Exaltación de la crueldad humana a partir de la exaltación de las políticas de seguridad, de racismo, de discriminación, de alergia por lo otro y por las otras culturas, de un oportunismo mediático, de un mercado salvaje, de unos poderes totalitarios, de una insensibilidad humana e indiferencia total con lo que al hermano le acontece, de la nuda vida, del ser humano perdido, de la desaparición de la comunidad y las relaciones.

Cotidianización de las violencias mundiales e interiores a las naciones, que se dan hostiles y rompen las relaciones con los otros, el sentido de la vida de los seres en común hacia una

⁴ BÁRCENA, Fernando; MÉLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000, p. 38.

violencia contra los otros, considerados enemigos, y en este caso, de las violencias intestinas y barbaries de Estados absolutistas, donde aparecen los enemigos internos: “el enemigo no es el extranjero, ni el invasor, sino el peligroso, “aquel que posee la virtualidad de afectar el orden social”... El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degradado, el perverso, el judío, son los nuevos enemigos de la sociedad.”⁵ En esta perspectiva, las violencias desoladoras de lo humano y del mundo se dan como teatro de la crueldad –nada artísticos– y la muerte, antes que el acontecimiento ético de la hospitalidad, se cotidianiza y se ensaña cada día con más fuerza y nuevas modalidades de asesinato y difusión.

La crueldad se ha cotidianizado. Desde los espacios deshumanizantes de los campos de concentración y exterminio, los genocidios y el hambre genocida, hasta la obscena transparencia informativa de los medios de comunicación masiva que disuelven cada día el dolor humano, nos enfrentamos a lo que Giorgio Agamben, en *Homo Sacer*, plantea como la transformación de la política en biopolítica. La biopolítica implica que los hombres pueden ser matados sin ninguna consecuencia, sin derecho jurídico que los contemple, es decir, que opera la impunidad para la inclusión de los excluidos “matables”. Un sistema social que reduce lo humano al “bíos” condena a los seres humanos a estados de sobrevivencia biológica, bajo amenaza abierta o encubierta de muerte, o directa o libremente los elimina, todo lo cual condena a la subjetividad a un riesgo desubjetivante.

Es preciso considerar la extensión del terror en todos los ámbitos en los que algo del sistema de dominación y su mantenimiento esté en juego. Si en la globalización, o en el capitalismo mundializado, hay algo global, catastróficamente global, eso es el terror, el instrumento más acabado para mantener cualquier sistema de dominación.⁶

Crueldad y lugar inhóspitos, ásperos, hostiles, que se exponen mórbidamente, en los que el tiempo y lugar del otro, su ser y su vida en común, se reducen a la sobrevida, a la supervivencia propiciada por los poderes que encuentran en la *biopolítica* su mayor afirmación para la dominación, no tanto desde afuera, como sí desde adentro de la totalidad y del sujeto (individualizado), desde la interioridad, desde su propia sensibilidad, de lo vivo, que engendra la tiranía desde el sujeto-individuo hacia los otros y violenta el *en casa* donde se mora y existe con otros y abole la bienvenida hospitalaria de la posibilidad de los encuentros con la novedad comunitaria, el *entre nosotros colectivo y singular*. Pues, como afirma Derrida: “si soy tiránico dentro de mí, tendré tendencia a serlo afuera”⁷. Por la dimensión de la intimidad interior, las tiranías y los totalitarismos empiezan su agenciamiento, en el manoseo del secreto de los sujetos colectivos. En esa medida, como refiere Berezin: “no sólo se trata, así, de modos diversos de opresión y muerte que ejercen

⁵ MAMIÁN, Dumer. *La fuerza y el drama del pensar fronterizo*, en Revista Mopa Mopa, No. 17. Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, Universidad de Nariño. Pasto: UNED, 2006, p. 206.

⁶ BEREZIN, Ana. *Acerca de la crueldad y la hospitalidad*. Fotocopias sin datos de referencia bibliográfica, p. 131-132.

⁷ *D'Ailleurs*, Derrida. Un film de Safaa Fhaty. Gloria Films Production/La Sept ARTE. Francia, 1999. Traducción: Axel Cherniavsky y Julián Ferreira. Subtitulado: Guadalupe Lucero.

quienes detentan el poder, sino que constituyen modos singulares de someterse desde la propia interioridad subjetiva.”⁸ Sometimiento a partir del *terror* que se crea constantemente y se cotidianiza y provoca en los humanos la alergia por los otros, o hace ver, en el otro, el peligro y la prevención: un enemigo que viene a aniquilar, a hacer daño y al que no se debe acoger más que con el rechazo, que daña o borra su posibilidad de presentarse, de revelarse y de comparecer en la acción y la exposición éticas de su rostro y palabra, un arrostramiento de la alteridad. Terror diseminado por todos los medios e interiorizado en cada uno de los sujetos individuales, que rompe la relación de colectividad por el miedo y la desconfianza y crea, en el encierro y egocentrismo, las banalidades de los discursos desprovistos de vida práctica y ética de la responsabilidad. Se exaltan las modas, las consignas, las políticas, las perversiones y desvíos en masacres contra la humanidad y el mundo, al destacar no la vida, sino lo destructivo, lo extraño: el olvido de la vida del otro y de la propia, el olvido de pensar, de encontrar en la soledad encuentros consigo, el olvido de que se vive con otros, en común, no como individuos sino como sujetos y seres de comunidad, seres colectivos; la indiferencia y la apatía total, el egocentrismo y el nihilismo remarcado, despreciativo de lo familiar, del hermano, de la amistad, de lo nuestro y ajeno que es lo en común, de la existencia de los seres en comunidad, lo cercano y lejano de las relaciones éticas (lo íntimo y lo exterior). Se implanta la enemistad irreconciliable.

¿Cómo dejar atrás la banalidad de persistir en discursos nacionalistas o globalizantes, legitimados, seguramente ahora, con el bicentenario del independentismo? ¿Cómo dejar atrás la banalidad de persistir en la técnica, la ciencia y la industria como las únicas medidas de nuestro ser y de nuestra estancia en la tierra? ¿Cómo dejar atrás el imaginario intelectual y oficial, que excluye y sustituye, desconectado de lo que aquí se vive y se crea? ¿Cómo dejar atrás esta época indigente o de desasosiego? ¿Qué tarea le está reservada al pensar del presente?⁹

Qué tarea se le reserva al pensar del presente y cómo dejar de persistir en banalidades; cómo, en última medida, encontrar el sentido y el horizonte de la estancia en la tierra y la vida en común con otros seres, los que han sido y los que serán, los que vienen, los que se van, los que están y no están: en común presencia y en común ausencia. Cómo pensar una hospitalidad en la que la vida, en su mayor vitalidad de revelación, permita acontecer las relaciones con lo otro. Cómo pensar la hospitalidad después de todas las catástrofes mundiales ocurridas y presentes en la historia humana y del mundo.

Cómo pensar la hospitalidad ética y del ser en común, es decir, en comunidad, en las relaciones colectivas: una hospitalidad comunitaria, de varios antes que de unos pocos. Una hospitalidad en común que afirme la vida y el cuidado por la vida del otro y afirme, a la

⁸ BEREZIN, *Acerca de la crueldad y la hospitalidad*. *Op. cit.*, p. 137.

⁹ MAMIÁN, Dumer. Presentación. *Revista Mopa Mopa*, No. 19. Pasto: UNED, Editorial universitaria, Universidad de Nariño, 2009.

vez, la vida propia y la responsabilidad. Y no hay responsabilidad si en el pensamiento y la experiencia no hay la idea y el sentir del otro, el sentir y escuchar a los otros; si en la práctica y en la realidad no hay cara-a-cara, si no hay nacimiento y comienzo de la acción hospitalaria y de la bienvenida, si no hay habla entre nos y con otros. El otro determina la hospitalidad sin condiciones y permite el acontecimiento ético de la responsabilidad. La hospitalidad no puede ser tal, si no se tiene en cuenta la alteridad del otro: “infinita, absoluta irreductible,”¹⁰ y “reconocer al otro, –afirma Levinas– es pues alcanzarlo a través de las cosas poseídas, pero simultáneamente, instaurar por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común. Suprime la propiedad inalienable del gozo. El mundo en el discurso, no es más lo que es en la separación –lo doméstico donde todo me es dado– es lo que doy, lo comunicable, lo pensado, lo universal.”¹¹

Hablar es volver *el mundo común, en común*, crear lazos comunes, pero, de igual manera, en tiempos de crueldad y terror, “hablar sería empezar a reconciliarse.”¹² A encontrar la hospitalidad nuevamente en su acontecer de novedad y posibilidad abierta al afuera, atenta y dispuesta a la responsabilidad ética y las relaciones con el otro y los otros de la comunidad y las otras comunidades, de los seres en común. Hablar es dar lugar y tiempo al nacimiento del acontecimiento humano, el mundo y su novedad, de la justicia, el perdón, el recuerdo y la memoria, para que la novedad y las experiencias del afuera, en un nuevo comienzo, sean posibles. Hablar para que haya lenguajes en común y pensamientos hospitalarios, que confronten las hostilidades de los totalitarismos; como dicen Bárcena y Mélich: *dar la cara al mal*, enfrentar el mal, pensar y cuestionar el mal hablando. Y, precisamente, como Levinas bellamente lo define: “...el pensamiento consiste en hablar”¹³, antes que construir un objeto, un total. En esta medida, “tenemos que salir de una historia con la carga y la responsabilidad que supone tener que vivir después de haberse establecido el Infierno en nuestro mundo, de tener que seguir viviendo después de haberse intentado el horrible milagro de destruir lo que una vez nació, de hacer superficial y puramente banal la dignidad del hombre.”¹⁴

Un modo terrible de experiencia que da qué pensar, a quiénes recordar, quiénes solicitan la mano, el rostro del otro que habla a gritos, agonizante, al que hablo de la misma forma o más desgarradoramente, en la experiencia cruel: “Esto quiere decir –al hablar de la razón impura, controvirtiendo los postulados kantianos, después de Auschwitz– que se debe basar en la *experiencia*, porque está atravesada por una experiencia brutal, por un acontecimiento

¹⁰ DERRIDA, Jacques. *¡palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, p. 50.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 99.

¹² *D'Ailleurs, Derrida*.

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Op. cit.*, p. 64.

¹⁴ BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 48.

que, como tal, nos fuerza a pensar, violenta nuestras categorías y nuestros valores, y nos obliga a mirar y responder del rostro del otro. No se trata de una experiencia que nosotros hayamos vivido personalmente, sino que es, precisamente, la experiencia de lo que le ha pasado al otro y que nos ha legado a través de su testimonio oral o escrito”.¹⁵

Lo que nos da qué pensar es, más bien, aquello que, en un momento dado, no esperábamos, una novedad o sorpresa que violenta nuestro pensamiento y lo conmueve en sus fundamentos. Porque el pensamiento no es nada sin algo que lo fuerce, que lo violente a pensar. Por eso puede decir Deleuze: “mucho más importante que el pensamiento es “lo que da qué pensar”; mucho más importante que el filósofo, el poeta.”

¿Cómo pensar que yo soy responsable de los sufrimientos que no he causado, de las desgracias recurrentes que malogran los siglos y de los innumerables inocentes muertos?¹⁶

Esa es la responsabilidad, el compromiso ético y la hospitalidad urgentes y quizá las primeras iniciativas de la responsabilidad ética de los otros y del mundo. La responsabilidad por el hermano, la pregunta por el otro, de él y con él. La responsabilidad más allá del sujeto y más acá de lo absoluto, la responsabilidad para con el nos y con otros. La responsabilidad en el des-inter-és, no el interés; por el contrario, el otro y su drama de la vida nos concierne. La responsabilidad ética por lo que le acontece, en estos tiempos presentes de violencia, de horror y desgracia, de sufrimientos y catástrofes provocadas para la destrucción de lo humano y del mundo en la destrucción de los rostros. Violencias que borran la bienvenida del otro y lo dejan en la sobrevida y el lugar inhóspito, en el tiempo hostil y la vida anémica, que no es vida, sino terror, pesadilla. La violencia que desdibuja lo humano, que hace perder el rostro (arrostra la otredad), que totaliza la alteridad en lo mismo y tiraniza los encuentros, en el Estado de miseria, dolor y crueldad.

Violencias que desvirtúan lo comunitario. Tiranizan lo *en común* hacia un estado de individualidad y zozobra, de desasosiego. Lugares y tiempos que no llaman ni se prestan a la solicitud, a ser habitados, sino, por el contrario, provocan y ordenan salir como individuos sin hogar, tiempos que se eternizan en la angustia de seguir sobreviviendo: dolor y crueldad que no se quiere seguir sintiendo, horror al que enfrentar, en lugares desolados. Las violencias extremas hacen perder los lenguajes, lugares, tiempos en común. Hacen perder el *ser en común*, el *ser en el mundo en común*, en comunidad, pues no son, en el rompimiento de las relaciones, principio de hospitalidad, sino el establecimiento del *mal radical*, que aísla al sujeto colectivo y lo enmudece, lo desfigura, lo indiferencia, lo incomunica, lo individualiza, lo arrostra; por el contrario, el principio de hospitalidad es comienzo y novedad. Principio quiere decir acción: acción de lenguaje, de mirada, de contacto, de sensibilidad, de salida de sí hacia el otro, de bienvenida, de comunidad, de

¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶ *Ibid.*, p. 137.

ética. De pluralidad de éticas y modos de vida en común, de relaciones diversas. Del acontecimiento ético comunitario.

Todas las éticas de la hospitalidad no son las mismas, sin duda, pero no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Este ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante. Ahora bien, una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un «en casa», sin duda, garantizando lo «propio» y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento.¹⁷

El principio ético de la hospitalidad da el comienzo novedoso de la tradición que se recrea, deviene y da origen a la comunidad; en esta medida, a la superación de las violencias y el paso a la reconciliación, al perdón y a la justicia. Al nuevo amanecer de la humanidad y a las nuevas relaciones comunitarias. Al nuevo amanecer del mundo y a su reconstrucción, incluso a su creación. A la creación y la apertura de nuevas éticas del acogimiento y el cuidado del otro y de los otros, al cuidado del en casa y del que viene de afuera, en el afuera, hacia el afuera, la exterioridad y la intimidad singulares. Ya no una totalidad como si el infinito, como la posibilidad del rostro de revelarse en su singularidad, en su extrañeza, familiaridad, exterioridad e intimidad, dentro y fuera de una comunidad, en el entre nosotros, en la bienvenida, en el *en casa*. A un nacimiento de la novedad y del ser en común, volcado y *declinado* hacia el afuera infinito.

1.2. RASTROS Y ROSTROS HERIDOS EN LAS COMUNIDADES DEL SUR ANDINO

A todos los pueblos, indios y campesinos violentados vilmente.

El paisaje natural y cultural es un bello rostro sonriendo con tristeza, cruzado, a manera de cicatrices y tumores, por canteras, carreteras, basureras, edificios y viviendas, supuestamente modernos.

Dumer Mamián: *Los pastos*

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *El principio de hospitalidad*. Le Monde, 2 de diciembre de 1997. Entrevista realizada por Dominique Dhombres. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de *Derrida en castellano*.

Sevicia y trampa de la soberanía y su poder, de la institución y la empresa: política colonizadora o neo-colonizadora con los pueblos ancestrales y los territorios. El desalojo y la violencia en los territorios que pertenecen a las gentes nacidas de allí mismo, por *derecho mayor* y *ley de origen* y no por derechos jurídicos y leyes democráticas de la política nacional: de un Estado de derecho(a), aunque, de alguna manera, están contemplados en la Constitución y las leyes estos derechos y reconocimientos. Democratización de la ley y del derecho adecuado a los intereses y ambiciones políticas de los soberanos y de las ideologías allí imperantes, con la consigna y el fin del neoliberalismo y el despotismo: *progreso* y *civilización*.



Vorazmente devorando la montaña. Chaguayaco, agosto 2012.

1.2.1. Ley de origen, Ley natural y hospitalidad

Desde mi paso lento / observo a los labradores / con el sudor cuajado entre las manos. / Y es la roca quien dice: reconquista el derecho a la esperanza.

Labrador, solo por ti y por mi vive el tirano, / Atrévete, / y con los escombros de las espigas que cultivas / y que te dejan para comer, haz una hoguera para quemar en ella la esclavitud. / Cuando eso sea, toda la montaña / parirá pan / para vencer el dolor de los arados.

Humberto Márquez: *Obra poética*

El *Derecho mayor* implica una *Ley de origen* y un *fundamento natural* que rige las relaciones entre comuneros, la relación con la tierra, con el cosmos y con todas las

entidades espirituales, pues todo lo que existe y ha pasado por la vida tiene espíritu, así como también los seres inanimados poseen espíritu, es decir, la vida. Las montañas, el territorio, los ríos, los animales, el hombre, el sol, la luna... todo lo que tiene presencia o la tuvo es de alguna manera espiritual. De allí, también, la importancia de la *ancestralidad*, del venir de tiempos anteriores que se manifiestan en el presente, pues lo pasado es presente. Articula, en esta medida, *la visión del indio y la del campesino*, que concibe el *Derecho mayor* en su fundamento, como “el derecho de ser los primeros nacidos de aquí mismo, de la tierra y de la comunidad, y, en consecuencia, de fundarse en leyes de origen y formas inteligentes de convivir entre humanos y no humanos.”¹⁸

En la *Ley de origen* se puede considerar el mito como organizador de las comunidades aborígenes: como una representación de la visión, del saber, del sentir, del pensar, del actuar del hombre de los Andes. El mito, como la particularidad de las comunidades que recrean la forma de vida y crean nuevas posibilidades de vitalidad en las relaciones, entre lo humano, lo terrestre, lo celeste y el cosmos en su totalidad, en su infinitud. El mito es danza, es baile, *ghashawaña* o *ghashwiri*, que implican el galanteo amoroso, el juego erótico, con acoso de cuerpo e intensificación agresiva. Esta agresividad en el hecho de una confrontación con el otro, que es la complementariedad para la vida, para la danza, cuya confrontación conlleva la relación de acogida con el otro, y su respeto. Por eso la danza, en su intensificación de agresividad frente al otro, no es aplacamiento, es, en alguna medida, la confluencia de las fuerzas necesarias para la realización de la vida de cada quien, de los sujetos en la comunidad, en el territorio, en las moradas, en la perspectiva de una organización y reorganización de los tiempos-espacios, y de los poderes humanos y naturales. Por ejemplo:

Entre los pastos, fueron dos perdices poderosas que, danzando, en un juego agresivo y amoroso, “teatralizando y teorizando” el movimiento, propiciaron el desenvolvimiento de las verdades ocultas, para crear un orden con su ritmo territorial y calendárico. Escena y “Ley de origen” que aún recrean algunas comunidades, año tras año, en fiestas y carnavales. Juego o escenas de juego que muestran esos ritmos primigenios que hacen y deshacen la vida y la convida de los seres naturales, espirituales y sociales. O apariencia simbólica del enigma de los principios que gobiernan esta vida colectiva, sus dilemas y conflictos.¹⁹

A pesar de que la vida de las comunidades se manifiesta en su organización y sentido de vida y de relación con el otro, con la naturaleza, con el cosmos, con el pensamiento, con el actuar, con el hecho que implica el ser comunidades en un territorio vivo, cósmico, las políticas neocolonizadoras y progresistas de los Estados soberanos han venido, en una larga tradición de conquista y sometimiento, implementando una serie de órdenes de violencia

¹⁸ MAMIÁN, Dumer. *Prólogo*, en *Los pastos. En la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Ediciones UNARIÑO, 2004, p. 10.

¹⁹ *Ibid*, p. 11.

legalizados a partir del derecho constitucional, como el fundamento principal de soberanía sobre todos los territorios, que desconoce la autonomía de los pueblos indígenas a dirigir sus destinos y a vivir fuera de la idea exterminadora de las políticas estatales. En esta medida, la política soberana implicada en la violencia contra las comunidades se filtra en ellas, despoja y desplaza a sus moradores y habla en un lenguaje más fuerte, extermina los pueblos a través de la masacre de la colectividad y de las diferencias étnicas y ancestrales. Una violencia que ha venido efectuándose desde la colonización occidental hasta nuestros días, y que en ningún momento ha cesado, sino, por el contrario, ha venido intensificándose. La guerra se presenta, así, como la justificación de la soberanía para extenderse territorialmente a todas las comunidades y, de esta manera, implementar una batalla sangrienta y devastadora que arrasa la vida e implementa la civilización y el progreso al orden del día, tan difundido mediáticamente.

No es ajeno el simulacro real mediatizado de una guerra a nivel mundial, continental, nacional, regional y comunal de los pueblos. Una guerra cruel y devastadora, cuya política es la soberanía, el racismo, el fascismo y el dominio a lo largo y ancho de la extensión de los territorios, y la implicación de los sujetos en esta batalla y en este miedo que se interioriza dentro de las colectividades y principalmente dentro de los sujetos colectivos (enemigos de la soberanía), no se olvide la cita hecha líneas atrás: “*el enemigo no es el extranjero, el invasor, sino el peligroso, “aquel que posee la virtualidad de afectar al orden social.”*²⁰ De esta manera, son enemigos aquellos que defienden el respeto por la tierra, por la vida, por la comunidad, por las condiciones de bienestar, de tradición y de vivencias... De igual manera, las luchas sociales por la justicia, por la palabra... son, para la soberanía nacional, *el peligro y el inminente enemigo*. La soberanía declara, así, directa e indirectamente, una guerra de conquista legitimada por el poder y el derecho constitucional, contra los enemigos: “*el colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degradado, el perverso, el judío, son los nuevos enemigos de la sociedad.*”²¹

Un terror soberano e institucional irrumpe violentamente al interior de las diferencias de la colectividad comunitaria, étnica y campesina: al interior de las comunidades, de los cuerpos organizados territorialmente, como también en cuanto a los imaginarios, creencias, mitos, tradiciones, en fin, todo lo que implica *el ser-sentir-pensar* de cada comunidad. Estas fuerzas violentas, al tocar los cuerpos comunales en su organización, les desordenan sus relaciones y los proyectan a una implantación y sometimiento colonizador, y a la desaparición más irremediable. Esto último, sobre todo, cuando la violencia llega hasta los extremos del crimen y la masacre de las colectividades.

La violencia tiene por objeto los cuerpos, los cuales descompone, destruyéndoles sus relaciones bien sea subordinadas, o bien sus relaciones constitutivas. Este es el carácter

²⁰ MAMIÁN, Dumer. *La fuerza y el drama del pensar fronterizo*. Universidad de Nariño. Centro Andino de Estudios Solidarios, p. 3.

²¹ *Ibid.*, p. 3

propiamente negativo de la violencia, su aspecto salvaje. Pero una relación no puede ser destruida sin que las partes así dispersas entren en nuevas relaciones. Este el carácter positivo de la violencia, su aspecto creador.²²

Las relaciones articuladas en la comunidad (imaginarios, familias, territorios, etc.) se rompen con la violencia ejercida por fuerzas exteriores de la soberanía nacional o fuerzas anónimas: policía, ejército, insurgencia, ideologías educativas o religiosas... entre otras. El cuerpo organizado colectivamente en la Ley de origen, en el Derecho mayor, en las costumbres, los ritos, los saberes, los mitos... se desvirtúa, se descompone y desordena. *Lo que constituye la comunidad se fragiliza y es blanco de ataque*. Una colonización cuya violencia conlleva el exterminio. Sobre todo, porque no es masacre solamente, sino la apertura, extensión y expansión de la colonización, en la que se implementa un racismo y la guerra de las razas (que santifican la raza, la pureza), haciéndolas creer en contienda, que hace que los pueblos, en su interioridad y exterior, se sometan a la fuerza de la violencia.

Es menester recordar o reconocer que a partir de la conquista de América y con el establecimiento del racismo comenzó a establecerse el colonialismo, que es la dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Y que el colonialismo político fue derrotado primero por las luchas de independencia de América y luego por las guerras de liberación nacional de Asia y África, después de la segunda Guerra mundial. Sin embargo, las relaciones a nivel económico y particularmente intelectual y cultural siguieron siendo de dominación colonial. Una colonización de las otras culturas que consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados, es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida es parte de él. “Colonización en la que se combina la sistemática represión, sobre todo de los modos de conocer, de producir conocimiento y cultura, y, desde luego, de los sistemas de creencias, de ideas, de imágenes, de símbolos, de significación, de expresión intelectual y sensitiva, con la imposición de los modos de conocer, de producir conocimiento y cultura, de los sistemas de ideas, imágenes, creencias, simbolizaciones, expresiones, etc., eurocéntricos.”²³

Quinientos años de colonización desde la llegada de España y la implantación de nuevos órdenes de funcionamiento y de cultura. La situación sigue siendo de colonización, pese a las independencias ganadas. Ante estas, lo que ha rotado es los tipos de soberano y nuevas formas de gobernar tiránicamente. Esto se comprende como la forma de *persistencia de la guerra frente a las culturas étnicas, campesinas y comunitarias*, a la diferencia que se quiere subordinar y controlar y, en lo posible, transformar y masacrar, por el bien de la

²² RESTREPO, Carlos y HERNÁNDEZ, Ernesto. “Soberanía y rebelión”, en: *Contra el impotenciante nihilismo de la guerra: creación*. Revista Sé Cauto, Nro. 26. Cali: Fundación Comunidad. Enero-junio 2008, p. 5.

²³ MAMIÁN, Dumer. *La fuerza y el drama del pensar fronterizo*. Universidad de Nariño. Centro Andino de Estudios Solidarios, p. 2.

sociedad, de su progreso y de las élites, de los racistas maquínicos que generan la guerra y dominan los órdenes y las fuerzas a los fines propuestos de conquista.

La guerra... no es simplemente la sucesión de las batallas sino su organización espacio-temporal, su diagrama diacrónico y su disposición sincrónica. La batalla se subordina a la guerra y la guerra a la soberanía, pues la guerra deriva de la soberanía amenazada o de la soberanía ejercida como movimiento de conquista y sometimiento. Con el ejercicio orgánico de la fuerza, la soberanía le impone a la violencia sus finalidades.²⁴

La soberanía legisla en favor de una legitimación de la violencia que, en parte, se constituye por la batalla; en ésta, la violencia no solamente encuentra su legitimidad, sino “el lugar de su ejercicio legítimo, legitimado y legitimante. En la batalla la violencia encuentra su orden, en el cual el enemigo, objeto de esta violencia, sea por su acción o por la amenaza de una violencia superior a la que puede tolerar, encuentra al final su cuerpo colectivo desordenado y sometido. La batalla, al ordenar la violencia, al gestionar ese movimiento caósmico de los cuerpos, convierte la violencia en un sistema orgánico de fuerzas.”²⁵

Se habló anteriormente de un aspecto positivo de la violencia: un aspecto creador, en el que los cuerpos desordenados entran en nuevas relaciones constitutivas, de lo que se puede entender como un asumir la violencia, despertar de la conciencia en la sensibilidad, hacia la resistencia y toma de lugar frente a la guerra desatada contra las comunidades. Las luchas sociales, las organizaciones indígenas, las mingas de pensamiento y de palabra, y particularmente el despertar y renacer de los genoyes frente al empeño violento del Estado y de otros muchos entes interesados en arrostrarlos y desconocerlos, para subordinar y apoderarse de la comunidad y el territorio, entre muchas otras, son un claro ejemplo de una nueva organización de las relaciones al interior de las comunidades y de ellas en la relación con otras. Esto permite el reconocimiento de los hechos actuales e históricos sucedidos para plantear lo que en ellos se conoce como *el plan de vida de las comunidades* en los territorios, en las leyes y en sus derechos: en la diferencia que les permite la organización territorial, cultural, social, natural y espiritual, etc., hacia el porvenir de sus comunidades que vislumbran el presente y lo replantean: “...yo me preparaba como el polluelo que bate sus alas y que parece que desafía la inmensidad de los aires del infinito espacio, para presentar su vuelo personalmente y cruzarlo; mi más gallarda defensa en medio de aquellos sabios...”²⁶

²⁴ RESTREPO y HERNÁNDEZ, “Soberanía y rebelión” en: *Contra el impotenciante nihilismo de la guerra: creación. Op. cit.*, p. 6.

²⁵ *Ibid.*, p. 5.

²⁶ LAME, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Capítulo VIII: La investigación, engaño y superchería contra el indígena procesado*. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 177.

Muchos son los crímenes y las violencias sentidos y denunciados por las comunidades indígenas, denuncias que se quedan sólo en eso, no en un esclarecimiento que posibilite el cese de estas hostilidades. Y esto con la clara inmunidad de ciertos estamentos del Estado, que cobija los crímenes y los vela ante las denuncias y evidencias presentes; así, para las fuerzas militares, las policiales, los políticos y otros.

Estamos convencidos de que la permanencia de tan altos índices de violaciones se relaciona de manera directa con la impunidad reinante de la cual se benefician los miembros de los organismos de seguridad del Estado, en los procesos penales y disciplinarios por abusos de los Derechos humanos. A pesar de que las diferentes entidades del Estado y el gobierno han hecho investigaciones serias respecto de algunos casos, los culpables rara vez son aprehendidos o sancionados.²⁷

En este orden, la soberanía del Estado se da como violencia a través de sus organismos armados, para la implantación de una fuerza que legitima su soberanía y su poder, frente a la resistencia y rebelión de los pueblos. Esta violencia conlleva el ejercicio de la ley y de políticas adecuadas al criterio de los dirigentes y al interés de ciertos órdenes sociales, anónimos muchas veces, pero dominantes; es decir, *la soberanía funda un dominio en la territorialidad*. En esta perspectiva, la reafirman las fuerzas legales (policía, ejército y otras instituciones) e ilegales (paramilitares, guerrilla, delincuencia común y bandas organizadas dentro de las comunidades, etc.) que, en su disciplina y control, en la forma de organización en un cuerpo militar, policial... ilegal paramilitar, insurgencia...coexisten para producir toda una disposición maquínica, en la reconfiguración actual de la soberanía, para lo que las fuerzas paramilitares e ilegales (fuera de la ley en pro de la ley) se articulan a los fines del Estado y la soberanía. De allí incontables atropellos y violencias que desarticulan la vida de las comunidades, y las abocan a la indignancia y a la desaparición, frente a una justicia inoperante y nada justa con los que reclaman por sus derechos a la palabra, a la vida, a la autonomía de decidir los destinos en sus propios territorios y comunidades; a vivir sin violencias y como pueblos en armonía con la tierra y los otros, en su Derecho mayor. Y, como expresan las voces inconformes:

(...) bajo el gobierno de Colombia los pueblos indígenas asistimos a una política discriminatoria continua, lo cual se manifiesta en:

- Los pronunciamientos mediáticos donde el gobierno hábilmente liga a los territorios indígenas con el narcotráfico y el terrorismo.
- La decisión perversa de mantener la guerra en los territorios indígenas, donde la fuerza pública actúa como ejército de ocupación extranjera. En esa situación, la guerrilla intimidada

²⁷ “Estado de guerra: violencia política y contrainsurgencia en Colombia”, de Americas Watch. TM Editores. Colombia, 1994, p. 16-17.

bajo la tesis de que los indígenas defienden la política de seguridad democrática y el gobierno amenaza a quien reclama garantía de los derechos humanos, bajo el argumento de que es aliado de la guerrilla.

- La emisión de normas del despojo: educación, salud, recursos naturales y territorio (parques, plan de aguas, ley de páramos, biodiversidad y minas) que a través de leyes expropiaron los territorios y quitan autonomía a los pueblos indígenas.”*

Y, evidentemente, la violencia más disimulada, como la declaratoria de ciertos territorios en peligro natural o de desastre, por volcanes u otros fenómenos naturales, que en sí tienen la misma intención, la apropiación y explotación de estos territorios en sus recursos.



La sombra caminante por los restos renacientes. Pullitopamba, febrero 2010.

Es claro, en el análisis, el desconocimiento que tiene la soberanía estatal respecto al esclarecimiento de los hechos de violencia y de masacres dirigidas contra las comunidades indígenas, que, en su mayoría, son responsabilidad del Estado, pues es el directo responsable de ciertas políticas que se implementan y se desarrollan en los territorios de las comunidades indígenas y campesinas. Una de estas políticas podría ser el despojo y explotación de ciertos territorios, dizque por progreso y el mercado, por lo que la comunidad humana que habita estos suelos es un impedimento de estas supuestas políticas progresistas y de homogeneidad social.

* Comunicado del Cabildo Indígena Universitario de Nariño y Putumayo en conmemoración del 12 de octubre: día de la resistencia indígena; dirigido a la comunidad universitaria como denuncia de las violencias vividas en las comunidades de las que ellos proceden: violencias del Estado y de otros actores armados al margen de la ley. Octubre 12 de 2009.

La violencia toca los corazones, los hiere, los enmudece; que el sangrar no sea solo el fluir del lamento, sino el levantar los ánimos y recobrar la vida, lanzar el grito y la palabra y nuevamente tomar los destinos: el compromiso de ser presencias de vida y de la responsabilidad con el otro, con la historia, con el cosmos... con el espíritu, el cuerpo, la diferencia y las relaciones: con la comunidad.

¡Soberanía, violencia e impunidad!... dice al oído la conquista. ¡Justicia, palabra, danza, hospitalidad, Derecho mayor!... habla y sienten los corazones comunitarios, el otro corazón, el de la vida con otros en el mundo. Y, como expresa Quintín Lame: “(...) a pesar de estar preso he sido como el cachorrito cazador, que en donde encarama el lobo allí grita más duro.”²⁸

²⁸ LAME, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. “Capítulo X: El paraíso de la justicia.” *Op. cit.*, p. 189.

2. ACONTECIMIENTOS Y DEVENIRES EN LAS CONFIGURACIONES E IMAGINARIOS DE LA HOSPITALIDAD EN LA COMUNIDAD DE GENOY

El sentido y la experiencia vital del acontecimiento ético de la hospitalidad no puede ser reducido, por el contrario, se puede hablar de algunas alternativas de comprensión y explicación a su asunto; sus devenires, afectos, tensiones y relaciones comunitarias configurantes. Pensamiento sutil, cotidiano y mágico, complejo en lo sencillo; en esta medida, se camina con la conciencia abierta a los posibles y presentes peligros, caminos, equívocos y novedades que esto suscita al pensar en la hospitalidad en la comunidad, en particular la comunidad de Genoy, como manifestación de la hospitalidad andina, al tratar de vislumbrar sus orígenes y configuraciones a través del tiempo en el lugar que habitan actualmente como *Gen-oy*: gentes nacidas de aquí mismo, del contorno y entorno Volcán Galeras.

2.1. ACONTECIMIENTO ÉTICO DE LA BIENVENIDA

A la ética la traspasa y conforma la responsabilidad con el otro, del otro y para el otro; en el cuidado de la alteridad y, por tanto, de sí mismo, del mundo interior y del mundo exterior, que deviene en su acontecimiento hospitalario y conflictivo. Relaciones con el otro y los otros que implican el hecho de la comunidad, en este sentido, de diversas relaciones éticas y de bienvenidas concernientes a los seres comunitarios naturales, espirituales y humanos, precisamente, cuando se trata de una comunidad singular que siente, piensa, vive y convive de otros modos.

2.1.1. Ética y vida

Se trata de pensar a partir de este pasaje por el límite. El afuera, aun cuando está muy cerca, es siempre lo que está más allá de un límite, pero en sí. Tenemos el afuera en el corazón, en el cuerpo. Es eso lo que quiere decir el afuera. El afuera está aquí. Si el afuera estuviere afuera, no sería un afuera.

Jacques Derrida: *D'Ailleurs, Derrida*

Se piensa en la hospitalidad a partir de una experiencia del afuera, de la exterioridad y de la intimidad, experiencia que se ofrece y florece en el pensamiento y la acción: las prácticas, sentires, lenguajes, contactos y pensamientos de la acogida, del recibimiento; es decir, del dar lugar y tiempo al otro, que se da en el afuera, que es él mismo exterioridad e intimidad: *singularidad*. La experiencia de alteridad es lo que habita y constituye la interioridad o intimidad, a la vez la exterioridad, que da tiempo y lugar a quien la ha brindado, por el don, el reconocimiento y la acogida. En este movimiento, la interioridad (ser o subjetividad), que sale al encuentro de lo exterior, es ella misma, por la alteridad en relación, *exterioridad singular*; a la vez, la exterioridad singular, parte de una intimidad otra que posibilita la bienvenida en el en casa.

El afuera, lo exterior, lo otro, permite el ser y no ser de las relaciones entre y con otros, posibilita el acontecer de la singularidad y pluralidad de los modos de vida y sus diversas relaciones de reconocimiento y afecto, encuentro y desencuentro, se quiere decir, *configuración de las relaciones de bienvenida y reconocimiento en el contacto con otros (lenguaje, gesto y caricia)*. “El sujeto –en el pensar de Bárcena y Mélich– no puede sino esperar a reconocerse por el reconocimiento del *Otro*.”²⁹ Reconocimiento no posible, si no

²⁹ BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 41.

es en la experiencia exterior, experiencia singular y exterior de vida en la relación con lo otro y los otros en el afuera.

Experiencia de vida que es hospitalaria cuando la interioridad (el ser o subjetividad) se despoja del egoísmo, las restricciones, las prevenciones, el ensimismamiento, la sustancialidad, y se abre al encuentro. Encuentro inaugural de relaciones, novedad de contacto y afectos, de gesto, lenguaje y caricia. Primicia del momento, del presente y porvenir no alérgico a la alteridad. Primer momento íntimo (gesto y lenguaje afectivos) con lo exterior en la salida de sí hacia el otro y de la apertura del otro en el afuera, lugar y tiempo de donde llega, viene y deviene, donde lo acogen y él mismo, a su vez, acoge.

El afuera es la morada, intimidad que se repliega y despliega hacia lo infinito, lo otro, lo desconocido: el *en casa íntimo y exterior*. La experiencia de lo infinito, lo otro, lo desconocido es un pasaje por el límite en el que el otro viene a la intimidad del hogar, se recoge, a la vez que se despliega y ofrece hacia el más allá; más allá del límite, lo desconocido, abierto; a las nuevas relaciones y al *acontecimiento de la novedad* y la *alteridad*, a las relaciones hospitalarias con lo otro, lo no poseible: lo ajeno, lo extranjero, lo que llega y lo que emprende camino, de esta manera, relaciones hospitalarias con lo íntimo y exterior, lo otro que es concomitantemente *nuestro y ajeno*, de la experiencia singular de la morada, nuestra y ajena, comprendida pero no conocida absolutamente y de una vez por todas, desconocida pero no extraña a los afectos y las relaciones, donde lo otro y los otros se dan como gesto y lenguaje, como alteridad que se acoge, sobrecoge en el recogimiento del *en casa* y del hogar: íntimo y exterior. Morada del cuerpo, de la casa, del mundo, del cosmos, del espíritu, que son acontecimientos singulares.

Experiencia hospitalaria en diversas relaciones y devenires con la alteridad, que sólo se da en la salida, la apertura, el abrirse, en el viaje hacia el afuera, en el camino y las relaciones. En este sentido: “Lo que cuenta es la trayectoria, el camino, la travesía, en una palabra, la experiencia. La experiencia es entonces el método, no un sistema de reglas o de normas técnicas para vigilar una experimentación, sino el camino que se está haciendo, el abrirse de la *ruta (via rupta)*.”³⁰ Experiencia de acoger lo otro en casa, de caminar con él, juntos en la vida, “porque la vida misma es un camino por andar (...)”³¹.

La experiencia de lo *otro* la entiende Levinas como *exterioridad, extranjería, infinitud, trascendencia, alteridad*, que no se desgasta o reduce al *mismo*. La experiencia con lo otro y los otros es *la experiencia con una presencia viva (finita e infinita)*; infinito que se presenta y revela como *rostro* y, también, por el que se ausenta y separa, se singulariza. El rostro es la expresión viva, la *expresión ética, la experiencia singular y exterior, gesto y*

³⁰ DERRIDA, Jacques. *El Otro [Autrui] es secreto porque es Otro [Autre]*. Entrevista con Antoine Spire, publicada por *Le Monde de l'Éducation*, n.º 284, septiembre 2000, en una versión más corta y ligeramente modificada.

³¹ Grupo de música Andina “Los Kjarkas”. Canción: *Camino de la montaña*. El concierto del siglo, 1999.

lenguaje. El rostro se da a la luz y es luz^{*}. El rostro es el otro que viene a la morada: del afuera hacia el interior (el afuera es también el adentro y el adentro es también un afuera), de lo íntimo a lo exterior y de lo exterior a lo íntimo. El rostro del ser va hacia lo otro, por el que la exterioridad se revela como acontecimiento ético en las relaciones y experiencias singulares de encuentro con lo exterior, con el afuera, con el rostro. Por el rostro la bienvenida se da y ofrece como afecto, gesto y lenguaje éticos; es decir, a partir de la *responsabilidad* de mí hacia el otro. Responsabilidad que desborda el ámbito del sujeto y del ser en sí mismo: sale de sí, se altera en la responsabilidad, pero por esto no se aliena a manera de fusión, sino que se realiza como ser en relación con otros en el mundo, como ser en común, éticamente responsable de lo otro y con los otros: “es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago... la responsabilidad es inicialmente un para el otro. Esto quiere decir que soy responsable de su misma responsabilidad. El lazo con el otro no se anuda más que como responsabilidad y lo de menos es que esta sea aceptada o rechazada...”³²

El rostro desborda el ámbito de la percepción visual, va más allá y más acá de lo puramente visual, es lo desconocido y lo ético que se da en la *exposición*, es lo infinito que se revela en lo finito. El rostro es cuerpo. El rostro es una *desnudez*, es luz y brilla en la luz como lo sacrificable, pero es, también, lo que se expone, lo que incita al acto de violencia: “el rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es lo que nos prohíbe matar.”³³ El rostro se da como presencia y ausencia, es lo que no se puede abarcar en un conocimiento total, es lo desconocido que interrumpe lo absoluto en lo singular. El rostro es gesto, lenguaje, apertura, inicio, comienzo, acontecimiento, novedad, presencia y ausencia de lo finito e infinito desconocido. Permite, a partir de la experiencia, entrar en relación, en relaciones de gesto y de lenguaje: es lo que habla, lo que me habla, a lo que hablo y de quien hablo. Y, a partir de esto, instaura una *relación de responsabilidad*. La ética es esa responsabilidad primera entre y frente al otro, en relación con él y, en esta medida, *la ética es responsabilidad* auténtica en el cara a cara, en el lenguaje, en el habla, en el discurso, en el relato con otros. Rostro y discurso están ligados, el rostro habla, en la medida en que él hace posible y comienza todo discurso... el discurso y, más exactamente, la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica.”³⁴ Relación auténtica de cara a cara, de exposición al encuentro y a las confrontaciones, de responsabilidad y, por lo mismo, de violencias.

La experiencia de la hospitalidad, éticamente responsable del otro, también suscita relaciones tensas, relaciones hostiles y violentas. De alguna manera, relaciones en la experiencia con lo otro, que no pueden llegar a romperse en la dinámica y devenir de los encuentros y desencuentros con los otros, acogedores y violentos, hospitalarios y tensos. Cuando no hay relación, hay totalitarismo y violencias extremas, donde el contacto

* En términos de Levinas, se puede decir como *santidad*.

³² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducción y notas: Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Visor Distribuciones, 1991, p. 90 - 91.

³³ *Ibid.*, p. 80.

³⁴ *Ibid.*, p. 82.

humano, hospitalario y afectivo se pierden, y la responsabilidad ética se disuelve en un no lenguaje, en un monolingüismo tirano y vertical, en el que el rostro desaparece y se lo conmina a la subyugación y al anonimato de la mudez: el habla se vuelve un decreto, una orden, un mandato irreplicable de terror y obediencia, de asesinato: el miedo y la muerte se implantan en la hegemonía y la alienación, en las alergias esenciales de lo otro y de las relaciones con él.

La hospitalidad, como ética de la bienvenida y la responsabilidad con el otro y de los otros, tiene lugar en estos escenarios ásperos, tensos y hostiles. Sólo puede haber hospitalidad allí donde ésta está en peligro, donde no se resguarda de nada y de nadie; por el contrario, se expone a todas las violencias y tensiones, a todas las catástrofes y acontecimientos azarosos de la humanidad y del mundo. La hospitalidad no se da sin que, al tiempo, se den obstáculos, o, por decir de otra manera, se da precisamente en la dificultad, en la tragedia, en la crisis, en las tensiones, en el drama: “La hospitalidad –escribe Ana Berezin– no es un pacífico devenir de los encuentros. Convoca y conmueve intensamente... en el encuentro-desencuentro, una y otra vez.”³⁵ Y Derrida afirma: “Lo que podríamos decir de una catástrofe constitutiva de la hospitalidad, es que no hay experiencia de la hospitalidad pura, más que allí donde una cierta catástrofe tiene lugar”³⁶. En esta encrucijada, la hospitalidad, como *ética de la bienvenida*, puede pensarse, por una parte, como ofrecimiento, como gesto acogedor y como apertura primera de las relaciones que se dan en un lugar y en un tiempo; y, por otra, en la perspectiva de un origen, atendiendo a la etimología y la experiencia de vida, como hostilidad, como rechazo, o como distorsión de las relaciones en un tiempo y en un lugar inhóspitos. A partir de estas fuerzas y potencialidades de relación y tensiones, surge el devenir de la hospitalidad como relaciones múltiples y diversas de encuentro y desencuentro, como articulación del *hospes* y *hostis* constitutivos de la experiencia de sí, y de la experiencia con otros, en la vida, en la existencia. Experiencia singular nada tranquila que permite comprender el acontecimiento de la hospitalidad, singular y exteriormente, problemática. La comprensión de Levinas y Derrida acerca de la hospitalidad no se aleja de esta experiencia de vida y etimologías en que el potencial de la vida, de la ética y de las palabras se dan singulares y exteriores en el mundo donde acontecen las relaciones hospitalarias y las tensiones comunitarias. Principio de los lenguajes y de la experiencia en carne propia (la sensibilidad y lo que da qué pensar), en palabras de Jacques Derrida: a corazón abierto; en la exposición de lo terrible, una autobiografía personal, de los otros y del mundo. En el sentido etimológico, y como lo trabaja Ana Berezin, la palabra *hospitalidad* viene del Latín *hostis*, cuya significación está dada, tanto para huésped, como también para enemigo –el otro–. En español, siguiendo esta ambivalencia, también *huésped* es el anfitrión del visitante, del huésped que recibe. Igualmente en francés la palabra *hôte* designa al anfitrión como al huésped. Pero esta referencia etimológica y esta experiencia de vida revelan cómo la hospitalidad es una relación compleja que nace de las tensiones y adversidades, o, por decir, de sus relaciones en la experiencia de la existencia acogedora y

³⁵ BEREZIN, *Acerca de la crueldad y la hospitalidad*. *Op. cit.*

³⁶ D'Ailleurs, *Derrida*.

hostil, de las relaciones, humanas y del mundo, intrincadas y problemáticas, combativas entre sí. A la vez que designa una relación tensa, que se puede comprender como hostilidad, revela, también, la posibilidad de la reconciliación y de la apertura de las relaciones afectivas, de gesto y lenguaje, en la bienvenida y el acogimiento de la vida, la vida entre otros y con otros que hace al humano, ser humano, ser humano en común, en humanidad sensible y comprensible con otros en el mundo, en la ética y la responsabilidad: “comprender a una persona ya es hablarle. Plantear la existencia de otro dejándole ser es haber aceptado ya esa existencia, haberla tomado en cuenta.”³⁷ De esta manera, abordar la comprensión de la hospitalidad, es tener, por una parte, la conciencia de dicha dificultad y, por otra, más allá de la conciencia, la novedad de lo desconocido, de lo nuevo, de la apertura, del acontecimiento del porvenir singular de lo que viene y deviene; en la voz de Jacques Derrida: “(...) se trata quizá de pensar el acontecimiento, lo que llega, lo que viene, el arribante, en su singularidad.”³⁸ Esto es: comprender la apertura del otro en su alteridad irreductible, en su infinitud y en la distancia que separa su alteridad del *yo* o de lo *mismo*, lo que abre la interioridad a la exterioridad; como propone Levinas: lo que abre al ser en relaciones de existencia con otros. En la comprensión del ser en la relación de distancia, lo cercano y lejano, antes que lo extraño. Esta distancia, a pesar de la cercanía, delimita una proximidad con el otro, que deja que el otro sea otro en su singularidad y diversidad, pero no en la individualidad sino en el ser con otros, el ser en común.

En este sentido de distancia con el otro, *la hospitalidad* tiene que ver con *la ética*, o es ella misma ética, cuando esa distancia, en relación al otro y con otros, se respeta y permite las relaciones no totalitarias de la responsabilidad. Relaciones de lenguaje, de mirada, de contacto, de encuentro y desencuentro, de distancia, ética y vida de la existencia en común. En este sentido, la ética y la hospitalidad son primeras: primer momento, inicio, comienzo, acontecimiento que se inaugura en la apertura misma de la llegada y el recibimiento, del establecimiento o de la partida. Nacimiento, bienvenida, acción; tensión, irrupción, traumatismo.

La hospitalidad, en el sentido ético, es responsabilidad frente al otro, con el otro, en él y del otro; responsabilidad ética del ser humano con los otros, humanos y no humanos (alteridades naturales, animales, espirituales) y con lo que les acontece de felicidad o desgracia. “*Sólo siendo responsables del otro, de su vida y de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la humanidad.* Por eso la pregunta ética no es: “¿qué es el hombre?”, sino “¿dónde está tu hermano?””³⁹ Apelar y replantear lo que se refiere a la responsabilidad como *compromiso frente al rostro del otro*, frente al hermano y del hermano, al prójimo, no en el sentido de una piedad, compasión indiferente o posesión, sino de la responsabilidad y de la *ética de la acción*: prácticas, sentires, pensares.

³⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Versión castellana de José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 1993, p. 18.

³⁸ DERRIDA, Jacques. *Sobre el marxismo en: ¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Op. cit.*, p. 90.

³⁹ BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 17.

Ética de la acción que abre los comienzos, el acontecimiento de lo nuevo y la novedad; es decir, de la primera palabra, del primer llamado, de la bienvenida, de la responsabilidad sincera, atenta y dispuesta a la escucha del llamado y la solicitud del otro y a la respuesta frente a ese llamado desgarrador o tranquilo (en la tragedia o en el remanso). Responsabilidad ética, sincera, atenta y dispuesta hacia el otro, entre y con los otros, quienes hablan, quienes hablamos, y, también, con los que con otros lenguajes nos comunicamos: la naturaleza, los espíritus, los dioses, etc., hablan. Del rostro que habla viene el llamado, la solicitud, pero también, la apelación; el que confronta, interroga el pensar, la existencia, las prácticas, los discursos, la hospitalidad y las hostilidades. Como se abordó unas líneas antes: “el rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece.”⁴⁰ El rostro del otro enfrenta y confronta al yo, al ser en sí mismo, y le pregunta, “un cuestionamiento del mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro, se llama ética. El extrañamiento del otro –su irreductibilidad al Yo– a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética”.⁴¹ Bárcena y Mélich dirán: “... el sujeto es sujeto humano, ético, en la abertura al otro, en la respuesta a la demanda del otro, en la responsabilidad hacia su vida y su muerte.”⁴²

La hospitalidad designa todas las relaciones de acogida y rechazo. Es una relación que nace a partir de las relaciones con el otro y los otros. En esta medida, nace de la pluralidad, de la existencia en común y no del aislamiento. Es una relación de cara a cara. Una relación de habla, de mirada, de intimidad y distancia. Una relación del que llega, del visitante, de ese cuya llegada no se esperaba, de lo no predecible. Una relación con el lugar, con la casa, con la morada. Una relación consigo mismo al hospedar y ser hospedado. Relación con el que se marcha, para volver o para no volver jamás. La relación con la memoria y los recuerdos, con el presente y los anhelos, con el futuro y las posibilidades de ser o de no ser en el porvenir. La hospitalidad es la relación de cuidado de sí y del otro. Cuidado no totalitario que no se desgasta en conocimientos absolutos. El cuidado del cuerpo, de la espiritualidad, del hábitat, del hogar, del mundo, de sí y del otro, del adentro y del afuera, más allá de los límites y más acá de lo total.

La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, para otorgarle, incluso preguntarle su nombre, evitando que esta pregunta se convierta en una «condición», una inquisición policial, un fichaje o un simple control de fronteras. Diferencia a la vez sutil y fundamental, cuestión que se plantea en el umbral del «en casa», y en el umbral entre dos

⁴⁰ LEVINAS, *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 89.

⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

⁴² BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético*. *Op. cit.*, p. 18.

inflexiones. Un arte y una poética, pero toda una política depende de ello, toda una ética se decide ahí.⁴³

La hospitalidad es habla y discurso vivos, un lenguaje en el que los otros y el nosotros del ser en común se encuentran en la pluralidad y diversidad de las experiencias singulares, humanas y no humanas, en la responsabilidad ética con el hermano, que desborda lo puramente perceptivo, abstracto, aislado, conocido, cultural, social, político, moral, religioso, humano; en fin, sin relación cuando se comprenden absolutos, totales y tiránicos; a la experiencia primera del *dar la mano*, como se da el saludo, la atención y la disposición, como se da el rostro en la solicitud. Un contacto abierto al otro, en la entrega y el darse como responsabilidad y ética, como bienvenida de los seres humanos en común. Y ser en común es decir *ser en el mundo en relación con otros*. En la vida con otros y por los otros, razón por la que concierne darnos la mano, *entre nosotros*, los seres expuestos y en relaciones éticas con todos los seres del mundo. O, a la manera poética de Jabés: "... la fraternidad tiene una mirada y la hospitalidad una mano."⁴⁴ La ética de la bienvenida, la existencia del ser (de los seres) en común, es dar la mano y decir heme aquí, hacer del entre nosotros no el lugar cerrado de un grupo, sino el entre nos y con otros (entre (nos/con) otros).

Decir: heme aquí. Hacer algo por otro. Dar. Ser espíritu humano es eso. La encarnación de la subjetividad humana garantiza su espiritualidad... la humanidad significa un resquebrajamiento ético de la ontología y una superación de la libertad por la responsabilidad.⁴⁵

2.1.2. En casa: el nosotros y la comunidad

Decir "nosotros" es un gesto loco, loco de espera, de temor, de promesa. Pero no es, sin duda alguna, la seguridad tranquila de lo que es.

Jacques Derrida: *D'Ailleurs, Derrida*

⁴³ DERRIDA, *El principio de hospitalidad. Op. cit.*

⁴⁴ JABÉS, Edmond. *El libro de la hospitalidad*. Traducción de Françoise Roy. Poema: ¿Cuándo? México: Editorial ALDUS, 2002, p. 21.

⁴⁵ LEVINAS, *Ética e infinito. Op. cit.*, p. 91.

Mi casa es donde canto, porque aprendí a escuchar la voz de dios que afina en cualquier lugar. Ecos que hay en las plazas y en las cocinas, al borde de una cuna y atrás del mar (...).

Andrés Calamaro: *Milonga del trovador*

Hay algo imborrable en el sujeto viviente y comunitario: es toda marca que la comunidad imprime en él cuando nace, se abre y se recoge en el mundo para ser en común. *El afuera es su hogar*, la comunidad su acogida y su sello: “Antes aun de hablar, de elegir su pertenencia, –el sujeto, expresa Derrida– es marcado por la comunidad y fueren cuales fueren los movimientos de denegación, de emancipación, de liberación, que puede realizar eventualmente en relación a la comunidad, esa marca permanece.”⁴⁶ En esa medida, el sujeto se configura comunitariamente desde el nacimiento hasta el fin de su estancia en el mundo. Configuración del ser, la intimidad y la exterioridad (su identidad y alteridad) en común a su lugar y tiempo de nacimiento, a su cultura y su condición humana, a la naturaleza y a los lenguajes que lo acogen; en fin, a la relación junto, entre y con otros. El nacimiento, como sugiere Arendt, es el comienzo de algo nuevo, el inicio de la novedad y el acontecimiento de la vida que se recrea y restaura en la comunidad, en el devenir, los encuentros y las relaciones en común: “Nacer es estar en proceso de llegar a ser, en proceso de un devenir en el que el nacido articula su identidad –del nacimiento a la muerte– en una cadena de inicios, o sea, de acciones y novedades. En suma, es capaz de acción”⁴⁷ y, “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable.”⁴⁸

El nacimiento es lo inesperado, lo no previsto, el nuevo amanecer de la humanidad, de la naturaleza y del devenir de las relaciones de los seres en común en el mundo. La acción, entendida por Arendt, es la novedad y el acontecimiento, el inicio, el comienzo, la apertura. Es la capacidad de discurso y, por tanto, de habla: habla en común, en relación con otros seres, en comunidad. La comunidad es la *huella imborrable* del ser, por la que se presenta el rostro, por la que su rastro y rostro pueden acontecer y ser. La comunidad es el lugar donde los otros y el nosotros se desenvuelven y accionan hospitalariamente. Y no existe comunidad sin el principio de hospitalidad que le da origen. La comunidad, en este sentido, se da como relaciones incesantes de hospitalidad en la medida en la que el otro es su condición y su incondicionalidad, entre nosotros, es decir entre nos y con otros. El *otro* es la disposición hospitalaria y el nosotros una posición ética, la posibilidad y la acción colectiva, la relación de bienvenida en *el en casa*, en la morada y el lugar de la vida con los otros y entre los otros, el lugar y tiempo de la acción hospitalaria y ética.

⁴⁶ D’Ailleurs, Derrida.

⁴⁷ BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 63.

⁴⁸ ARENDT, Hannah en: BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 63.

La casa de uno, la propia casa, es la morada, el lugar donde se vive. O, dicho de otro modo: la casa de uno, de cada uno, es el *ethos*, la “morada”, el lugar donde anida nuestra moralidad. Quizá este juego de palabras sirva para expresar hacia dónde apunta el argumento: *¿cabe pensar en una casa que no sea hospitalaria?* ¿No debe ser acaso la ética de la casa, de la ciudad, de nuestras naciones o comunidades de origen o nacimiento, una ética que en su misma raíz ha de tomar el nombre de la hospitalidad? ¿O, más bien, sólo puede ofrecer hospitalidad el que no tiene casa alguna, el que lo ha perdido todo, la persona desplazada que, buscando una ciudad-refugio, en una admirable síntesis es al mismo tiempo *hospes* y *hostis*?⁴⁹

En el libro “*La educación como acontecimiento ético*” (otra vez la etimología y la reiteración), Bárcena y Mélich hablan de las palabras: *hospes*, como la acción de recibir al extranjero; y, *hostis*, el que llega, con quien se trata en ese recibimiento. Sugieren, como se comentó anteriormente, que estas dos palabras se articulan en la idea de hospitalidad, que expresa a la vez un conflicto interno. *Hospes* también es *hostis*. O, como se dijo, quien recibe es a la vez recibido; es su condición de anfitrión y huésped, lo incondicional de la apertura. ¿Acaso hospitalidad y hostilidad no juegan en un terreno que les es común?⁵⁰

En la *acción comunitaria*, en el discurso y, principalmente, en la *narración* o en el *relato* de sí y de los otros, en espacios perceptibles o imperceptibles, dentro de lo que se conoce como intimidad, amor, familiaridad, amistad, fraternidad, cercanía y lejanía (distancia), la hospitalidad toma *otros modos* de revelarse. *Modos otros* que son acciones éticas y de responsabilidad en el principio de hospitalidad, y que se hacen efectivos y prácticos en la relación con los otros, en una relación colectiva, en comunidad; es decir, la vida en común, la vida en infinidad de relaciones comunitarias, infinidad de relaciones con los otros en el adentro y el afuera de su singularidad. Estas relaciones van más allá de una sociedad, de un Estado, de las lógicas del mercado, de la capitalización, de la guerra, del poder, del individualismo, del ser solitario (no de la soledad creativa, sino del solipsismo alérgico) y de otras manifestaciones que intentan anular las relaciones con otros en común. En esta medida, el ser hospitalario es *Hospes* y *Hostis*, en el sentido del mantenimiento, la configuración, recreación y creación de relaciones de bienvenida y posibles tensiones comunitarias, antes que su rompimiento y clausura.

La comunidad es la casa, la morada, el lugar de recogimiento, el tiempo en que las relaciones florecen en el afuera singular. La comunidad es la hospitalidad porque se abre a la acogida sin reservas del que llega, porque permite la vida y los modos de vida plurales y diversos de todos sus moradores; es hospitalaria porque se abre al lenguaje, a la narración y al relato de los sujetos entre otros y en comunidad; es hospitalaria porque resguarda la intimidad, el secreto; porque se da en el afuera, en el exterior; porque es lo íntimo y exterior. En esta medida, va más allá de lo político, jurídico, moral, social, religioso,

⁴⁹ BÁRCENA y MÉLICH, *Ibidem.*, p. 56.

⁵⁰ Véase BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, (pie de p. 93) p. 56.

subjetivo, etc., a la comunidad de los seres en el mundo. Es hospitalaria porque resguarda el secreto de la singularidad de los seres en la declinación hacia el afuera, de la amenaza totalitaria: “Siendo el secreto lo que resiste a la política, a la politización, a la ciudadanía, a la transparencia, a lo fenoménico; siempre que se quiere destruir el secreto hay una gestión totalitaria. El totalitarismo es siempre el secreto revelado (...) el secreto debe ser respetado.”⁵¹ Un respeto que va más allá de las instituciones, de los formalismos, de los discursos, y que se consolida como responsabilidad ética, como atención y disposición sinceras para con los otros y el mundo en que se vive.



El guarapo para refrescar la amistad con el recién llegado a la casa.
El Edén, febrero 2010.

La comunidad es lo que *resguarda* el secreto; es decir, los modos diversos de vida en su singularidad y alteridad. El secreto es la alteridad, la intimidad que no se revela más que como rostro, como infinitud, como exterioridad: “(...) Ese secreto que para cada uno es su vida (...) secreto que arraiga en la responsabilidad para con el otro, la que, en su advenimiento ético, no se puede ceder, de la que uno no se escapa y que, así, es principio de individuación absoluta”⁵². Revelarse, no en la gestión totalitaria del poder, de la posesión, del conocimiento o del abarcamiento y clausura del otro, sino precisamente como *acontecimiento*, como *expresión* de vida, apertura e inicio de habla, como cara-a-cara, al frente y al lado de lo otro y los otros, como *ex-posición* comunitaria con el otro y los otros al lado de otras alteridades. Al decir lo último, Levinas habla del *tercero*; por decir, estoy frente al otro pero el otro tiene a su lado un tercero, *los demás* que nos llaman y nos solicitan en las relaciones de habla en común, a los que respondemos y los que nos

⁵¹ D'Ailleurs, Derrida.

⁵² LEVINAS, *Ética e infinito*. Op. cit., p. 77.

responden el llamado, y “(...) la relación con un tercero, la responsabilidad que desborda el “radio de acción” de la intención, caracteriza *esencialmente* a la existencia subjetiva capaz de discurso.”⁵³ Responsabilidad ética en la generosidad y la gratitud con el que llega como con el que se marcha; como sensibiliza poéticamente Jabés: “A un palmo de mí, estás tú. A un palmo de ti, está él. A un palmo de él, estábamos nosotros” (...) / generosidad de lo invisible. / Nuestra gratitud es infinita. / El criterio es la hospitalidad.”⁵⁴ *Criterio ético* que lleva, en su poesía, a decir: “la responsabilidad enajena. La hospitalidad aligera. /acoger al otro por su sola presencia, a nombre de su propia existencia, únicamente por lo que él representa. / Por lo que es.”⁵⁵ Desbordar la responsabilidad del deber, de la obligación austera, a la hospitalidad de los brazos abiertos, de la bienvenida, del hablar y escuchar, del dar la mano hospitalariamente. Devenir y novedad de la responsabilidad como compromiso ético con los otros y en el nosotros de la comunidad.

En esta perspectiva, el acontecimiento de la revelación del rostro del otro reclama una responsabilidad, pero, a la vez, una sinceridad con la existencia de los seres en común. Ahora bien, este acontecimiento ético de las relaciones y revelaciones, como se ha propuesto, se da en el “en casa”, “en el nosotros” y “la comunidad”. La casa hace referencia al lugar y el tiempo en que los seres se acogen, pero también las condiciones de acogimiento que permiten el hábitat de los sujetos humanos y no humanos. Es el suelo sobre el que se asienta la hospitalidad, sobre el que se fecunda y florece, pero también el suelo inhóspito, el que restringe la casa a algunos. La casa es el cuerpo, el mundo, la tierra el lenguaje, los imaginarios, entre otros. El *nosotros* es la colectividad, los varios sujetos y seres que conviven entre sí, en una relación entre otros, con otros, para otros. Decir *nosotros* es plantear que el vivir no es aislado y que esa vida se la encuentra en las relaciones con el exterior y el afuera, en que el ser sale de su ensimismamiento hacia la relación con la alteridad, con otros. Esta última permite la configuración y realización de los sujetos y los seres en tanto acción, ética, pensamientos, sentires y lenguajes intersubjetivos, entre nosotros, en comunidad, en común. La experiencia de la existencia entre y con otros seres.

El problema de la comunidad, sustentada por algunas filosofías que piensan en este complejo *entre nosotros*, ha sido entendido como *esencia* o como *propiedad*, *plenitud del ser*, o como *bien* o valor, que remite a la *ontología* y a la *totalidad* que abarca y clausura el devenir y porvenir de la comunidad. La comunidad, *lo común*, no es, a sugerencia de Roberto Espósito, *lo propio*, es decir, *desborda el ámbito de lo propio cuando se hace común*. Lo común *es un compartir a y con todos*. En esa medida, es lo que no es propio, lo que acontece entre nosotros, lo que es nuestro y ajeno. Lo común es *lo impropio*, la alteridad, el otro. En ese orden, “una despropiación que inviste y descentra al sujeto

⁵³ LEVINAS, *Entre nosotros*. *Op. cit.*, p. 36.

⁵⁴ JABÉS, *El libro de la hospitalidad*. Poema: ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Por qué? *Op. cit.*, p. 13.

⁵⁵ *Ibid.*, poema: La espera, p. 29.

propietario y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.”⁵⁶ Despropiación, impropiedad y el no pertenecerse de los sujetos cuyo límite, que los demarca como tales, no puede interiorizarse o individuarse, pues es precisamente el afuera de la comunidad, que es nuestra y ajena; la exterioridad a donde salen, la que los penetra pero que no les pertenece y a la que no pertenecen; es decir, la comunidad es *un común no pertenecerse*.

En esta perspectiva, la comunidad no es un cuerpo, ni corporación, ni fusión de individuos hacia un individuo más grande; tampoco es una reciprocidad de agradecimiento intersubjetivo, en el reflejo confirmante de una identidad inicial: “la comunidad no es un modo de ser –ni menos aún, de «hacer»– del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto.”⁵⁷ Un *declinar* del ser hacia el afuera, en términos de Nancy. O, como expresa el profesor Mario Madroño: (...) la comunidad como espacio y tiempo de la correlación ontológica y de la correlación de alteridad de naturalezas diferentes, que se pueden ampliar en relación a la concepción de comunicación humana y no humana (...).⁵⁸

De tal forma, la comunidad tiene que ver con la existencia del *nos-otros*, entre y con los otros. Comunidad de existencia y, por tanto, de *sentido*, del sentir, del valor ético y de la responsabilidad con la vida en común, de afectos, emociones, sentimientos, amor. “La coexistencia como común consentir”⁵⁹ y con sentido. La existencia es sentido de la vida: “vivir no es respirar, es actuar; es hacer uso de nuestros órganos, de nuestros sentidos, de nuestras facultades, de todas las partes nuestras que nos dan el sentimiento de nuestra existencia. El hombre que más ha vivido no es el que ha sumado el mayor número de años, sino el que más ha sentido la vida” (Rousseau). El sentimiento de la existencia coincide, pues, con la dimensión de la vida. Pero –atención– no en el sentido de su prolongación, sino en el de su intensidad.”⁶⁰ Y la existencia en la comunidad es un sentir la vida en común. La existencia en común con otros. La comunidad es la posibilidad de ser y de existir de los sujetos y los seres que se relacionan entre sí, en una comunidad que les es común pero que no les es propia, comunidad que se abre a la apertura del otro, del rostro, de su lenguaje, de su vida y experiencia vital-singular-comunal, de ser en el mundo con otros.

Si bien el sujeto tiene diversidad de *modos de ser*, la comunidad no es un *modo*, sino un acontecimiento de vida, de existencia ética en las múltiples, plurales y problemáticas relaciones hospitalarias de los sujetos entre el *nosotros* y la posibilidad del *en casa*. La comunidad *no es* una común propiedad sino, más bien, la morada impropia que acoge y

⁵⁶ ESPÓSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, p. 31.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁸ MADROÑO, Mario. *Acontecimientos de habla, artes verbales y poéticas multinaturales*. Inédito.

⁵⁹ ESPÓSITO, *Communitas: origen y destino de la comunidad*. *Op. cit.*, p. 106.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 105.

recoge en su seno la existencia y los existentes comunitarios. Cada uno de los sujetos es comunidad en la medida en que es capaz de acción, de pensamiento, de lenguaje, de novedad, de sentido, de alteridad y de comprenderse y vivir como ser en el mundo en relación con otros. En la medida en que es capaz de *atención* y *disposición* en la responsabilidad ética de cuidado con la otredad, de sí mismo y de relatarse en comunidad entre unos y otros, hay hospitalidad y vida comunitarias, y éstas “no existen más que en la relación con la existencia de otros: «la forma más bella de existencia es para nosotros la que está hecha de relaciones y en común; nuestro verdadero yo no está por completo en nosotros solos. (Rousseau)»”⁶¹. De relaciones afectivas, de amistad y sentimientos. Valga la redundancia, problemáticos y acogedores.

2.1.3. Cuidado y relato de la comunidad

Hemos visto que no hay vida humana sin acción y sin discurso. Con la palabra y la acción nos insertamos en la existencia humana. Esto es como un segundo nacimiento.

Bárcena y Mélich: *La educación como acontecimiento ético*

El que acepta el diálogo ya no es enemigo. / La suerte de todo diálogo está en el diálogo mismo.

Edmond Jabés: *El libro de la hospitalidad*

La comunidad es lenguaje, es relato y correlato de un cuidado ético de los otros, de la responsabilidad y el respeto, es la constitución de la invocación del otro, que le precede: “la invocación es anterior a la comunidad”⁶², invocación a la persona, relaciones de afectos y sentimientos constitutivos. El otro y los otros se presentan como rostro, expresión que es ante todo *lenguaje*: “Esta presencia a mí de un ser idéntico a sí es lo que llamamos presencia del rostro”⁶³. El *rostro habla y llama, solicita*: “el lenguaje, en su función expresiva, se dirige a otro y lo invoca”⁶⁴. Los otros son rostros que se revelan entre nosotros; es decir, en comunidad. El lenguaje que se revela en el cara-a-cara no puede ser vertical o unívoco, desborda incluso la horizontalidad; es marcha a la profundidad y, a la vez, esas relaciones, aunque demandan una respuesta al llamado, son relaciones asimétricas, en el sentido de la *responsabilidad suprema* que se tiene frente al rostro del otro: “Al que habla, estamos en nuestro derecho de preguntarle en nombre de qué habla.”/

⁶¹ *Ibid.*, p. 96.

⁶² LEVINAS, *Entre nosotros. Op. cit.*, p. 46.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

“Así mismo, el que nos interroga está en su derecho de esperar, de nuestra parte, una respuesta.”⁶⁵ El llamado se da en demanda de una respuesta, de una intersubjetividad, el llamado de un existente que habla, que es rostro y ser en relación con otros.

La existencia se da con otros en un lenguaje en común, abierto, diverso y variado en un mundo expuesto y dispuesto en común. La comunidad es sentido de la existencia, y los otros son la novedad de la vida, el acontecimiento de la hospitalidad y la ética que se inaugura como bienvenida, claro está, sin negar las relaciones adversas que se suscitan entre (nos/con) otros y enturbian la convivencia y la problematizan. Sentido es sentir, escuchar la palabra del otro, ver en la palabra el rostro y la venida de la alteridad que se revela y acontece en el habla del otro y de los otros singulares y exteriores. Encontrar sentido a la vida íntima (subjetiva e interior) a partir de la existencia de la exterioridad en la que moramos como seres interiores e íntimos, que se repliegan y despliegan hacia el afuera, de esta forma, como seres colectivos e intersubjetivos, pero más allá de seres intersubjetivos, como seres en común con otros en el mundo.

El afuera es sentido y significa como *alteridad inapresable*; sentido que se da en el discurso de los otros. Posibilidad de habla, de romper el silencio, o de hablar a partir del silencio, con palabras y silencios, como el transcurso y sucesión del discurso cuando se profiere o cuando calla, que no es sino responsabilidad y ética de las palabras sinceras y de la vida con sentido: “Tener un sentido, es enseñar o ser enseñado, hablar o poder ser dicho”.⁶⁶ El pensamiento consiste en hablar y hablar es hacer el mundo común o en común, salir de sí hacia la exterioridad, al afuera. El lenguaje es la casa del ser, en la expresión de Heidegger, pero el ser sale de su casa al encuentro con los otros en el afuera, donde a partir de las relaciones de habla y de acogida ofrece esta casa al habitar en común. La interioridad se despliega en la bienvenida, en el saludo, en el gesto, en el adiós. El lenguaje es sentido y la comunidad se configura a partir de relatarse a sí misma, de una identidad narrativa, de un sujeto entre los otros y con los otros que es capaz de narrarse y de narrar a partir de los propios testimonios y el de los otros, como habla y escritura testimonial: “el temor a mentir honra al escritor porque está llamado a testimoniar y a construir sobre sus testimonios”⁶⁷. Construir, *deconstruir*, pensar, vivir, sentir a partir de la experiencia de buscar en la comunidad la *existencia singular* en la relación con los otros, entre ellos y entre nosotros. Los otros ya no son extraños, sino que comparten algo en común, la intersubjetividad y la hospitalidad de su cercanía o lejanía, la amistad, los afectos, el habla. Es el rostro del familiar, del amigo, del hermano, del visitante, del caminante. Pero hablar de hospitalidad y de presentación del otro no quiere decir que los seres se subsuman en el otro, pierdan la subjetividad, la intimidad y el secreto, no significa perder la alteridad que nos habita; por el contrario, si el yo, el sujeto, la interioridad singular, se hacen a partir de no estar solos, estar entre otros resguarda esa posibilidad de ser sujetos y alteridades con el secreto como secreto singular y comunitario. La alteridad es siempre irreductible, se resiste a toda

⁶⁵ JABÉS, *El libro de la hospitalidad*. Poema: La espera. *Op. cit.*, p. 49.

⁶⁶ LEVINAS, *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 120.

⁶⁷ JABÉS, *El libro de la hospitalidad*. Poema: La espera. *Op. cit.*

posesión, totalitarismo o conocimiento absoluto y clausurante. La alteridad habla como rostro del otro singular y exterior en comunidad.

Hablar es relatarse y relatar en comunidad, es contar la vida, la experiencia de vida, de una y muchas vidas: "... la vida humana es, de modo esencial, histórica, y que, en cuanto tal, cada vida es una historia narrada en el tiempo y un proyecto existencial biográfico. Concebir la vida humana como biografía es tratar de pensarla como relato..."⁶⁸ El lenguaje es ética en el mismo instante del habla, de los encuentros y las partidas. Es ética en la responsabilidad y la hospitalidad con el otro. Ahora bien, ¿quién es ese otro? Quien me habla, con quien estoy y soy en relaciones éticas y con quien construyo mi propio relato de la vida y el relato de la existencia en comunidad. El quién se refiere a muchos, incontables, inabarcables seres de la comunidad y de las muchas comunidades humanas, naturales y espirituales, en el sentido andino. Es la experiencia de sentir, de pensar y de hablar; concretamente, la experiencia de narrar y relatar el pensamiento en la puesta en común. Pensamiento que es un pensar narrativo: "Toda narración es una invitación al pensamiento, a la construcción de significados, a la elaboración de sentido".⁶⁹ Y el sentido es la posibilidad de la ética en la que se revela la otredad, en la que narra su propia experiencia de vida, da testimonio de los acontecimientos y de la historia. El narrar las experiencias y compartirlas con otras experiencias; narrar es intercambiar experiencias de vida y construir la *identidad*, no como autonomía sino a partir de lo que, en Levinas, se conoce como *heteronomía*, a partir del otro, con el otro y entre los otros: "...somos lo que hemos llegado a ser dentro de un espacio de interlocución en el que constantemente reconfiguramos nuestra identidad... (Taylor)"⁷⁰, y "...«el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias» (Alasdair MacIntyre)."⁷¹ Esta acción de contar y narrar es buscar, construir y deconstruir el sentido de la existencia del ser en el mundo en relación con otros; el sentido ético de las relaciones de comunidad.

De esta forma, dar sentido es abrirse a la ética del lenguaje de comunidad, de la existencia colectiva con otros. Y la ética tiene sentido en la responsabilidad y la hospitalidad para con los otros. Y ese sentido ético se encuentra al hablar, ya no en una totalidad, sino en la singularidad y diversidad cultural, en las posiciones, exposiciones, en el lugar, tiempo y modo en el que se habita y se encuentra la casa, el recogimiento, el acontecimiento novedoso de acción y existencia entre y con otros como seres humanos y seres en el mundo: "Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos que amo, y también, esencialmente, en el espacio de

⁶⁸ BÁRCENA y MÉLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 95.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁷¹ *Ibid.*

orientación moral y espiritual dentro del cual existen mis relaciones definitorias más importantes. (Ch. Taylor)”⁷²

Y justamente *escuchando* relatos, narraciones, historias de ficción o reales vamos aprendiendo progresivamente lo que es la condición humana: «prívese a los niños de las narraciones y se les dejará sin guión, tartamudos, angustiados en sus acciones y en sus palabras». No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cumulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. La mitología, en su sentido originario, está en el corazón de las cosas.⁷³

Buscar y dar sentido a partir de la narración y *el relato de algo*, de lo que da qué pensar: “Toda narración siempre es narración de algo, de un algo que se puede contar, sin embargo, de muchas formas”⁷⁴. Es encontrar y dar sentido a la vida y a la relación con los otros en el espacio, tiempo y modos de ser en común, en comunidad, no como totalidad sino como el acontecimiento singular y diverso de las existencias humanas y del mundo, lo que posibilita la acogida, la identidad, el lenguaje, la interrelación, pero que, a la vez, es una *disposición ética*, abierta al afuera; y permite, de esta manera, la bienvenida de la alteridad y de la exterioridad, a la vez que resguarda la intimidad y el secreto de los sujetos singulares. Es una atención y disposición ética, una *autocomprensión* de sí misma, una interpretación y una experiencia vital para todos los seres que relatan su existencia entre los otros y con los otros de un modo singular y plural.

En primer lugar, es posible la extensión de una cierta conciencia social, o cultural, muy proclive a la autocomprensión narrativa como resultado de la crisis de los grandes relatos o explicaciones totales del mundo. Esta conciencia –calificada posmoderna– invitaría a abandonar definitivamente las grandes narrativas y optar por las narrativas más pequeñas y locales, pero en cambio más personales, que los individuos y las comunidades se pueden hacer de sí mismos... *comunidades de memoria*.⁷⁵

(...) la identidad de una persona, de una comunidad, están hechas de estas *identificaciones con valores*, normas ideales, modelos, héroes *en los que la persona, la comunidad se reconocen*. El poder reconocerse-*dentro de* contribuye al reconocerse-*en*.⁷⁶

Reconocerse *en* la relación de heteronomía con los otros, entre los otros, *dentro de* la ética en común para *reconocerse dentro de* la comunidad, en el lenguaje y en la existencia

⁷² *Ibid.*, p. 97.

⁷³ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 94 - 95.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

colectiva, porque el pensamiento, el sentir y las prácticas son posibles en la experiencia del relato, de la *narración entre nosotros*, en la inauguración de algo nuevo, de una novedad que recree los orígenes y las realidades de los seres como en la relación ética, responsable y hospitalaria con los otros; de permitir el acontecimiento ético del rostro a partir del hablar en comunidad, en brindar al otro la acogida y la bienvenida. Posibilitar una morada de los diálogos y de los nuevos comienzos de la humanidad, para emprender una acción novedosa de la existencia comunitaria y su relato en el en casa, en el pensamiento, en el sentir y la acción entre nosotros en comunidad, que relata y se relata a sí misma y a los otros, con los otros en acciones éticas y responsables: “¿No le ha sucedido que una idea empieza a existir sólo cuando la comentamos? Sólo si le decimos a alguien lo que pensamos, salimos de la nada, rompemos los monólogos que nos impiden llegar a la acción.”⁷⁷

2.1.4. Alteridad, tiempo y memoria

*En el principio era la memoria
y la memoria era la razón
y la razón era el nombre de las cosas.
La memoria estaba en todo,
parió a los hombres (...)*

*De ella nacieron los días
como nacieron de ella los océanos,
los cielos, los ríos y todos los nombres.*

Humberto Márquez: *Obra poética*

El lenguaje permite la configuración y desconfiguración (des-articulación) de las relaciones comunitarias, de las relaciones con la alteridad, que se revela como rostro en el lenguaje, en el hablar, en la comunidad. Esta configuración comunitaria, en la medida en que se hace a partir de la acción del lenguaje, tiene que ver con el tiempo, o es tiempo, que es la relación con los otros, una relación ética y de responsabilidad, el tiempo de la revelación del rostro y la comunidad, en la comunidad. Atención y disposición en los instantes en que acaece el acontecimiento ético de la bienvenida de los otros, de los seres en común, que configuran los espacios y tiempos de encuentro y recibimiento en el modo de acoger, de hablar y dar la mano, en la declinación del ser fuera de sí, hacia-en-entre-desde-con el afuera. El tiempo es existencia, al ser, *el ser* existencia que se comparte con otros, en un lugar y de diversos modos, siendo comunidad de la existencia, y, en esta medida, *exposición*. Una existencia que no es solamente presente, sino que tiene sus orígenes en el tiempo pasado o de adelante, tiempo original de las configuraciones comunitarias que se fecundan en el

⁷⁷ MENDOZA, Mario. *Satanás*. Barcelona: Seix Barral, 2002, p. 27.

espacio, sobre el que se dan el recogimiento y los elementos primordiales para el germen de la vida y que nacen como modos de ser singulares y plurales de comunidad en las relaciones hospitalarias.

La configuración en los orígenes de las relaciones comunitarias es recuerdo, sucesos, traumatismos, rupturas, hechos acontecidos y acaecidos en el tiempo y la alteridad, en los espacios y modos de ser en común; de esta manera, es memoria, sentido. Una memoria colectiva o comunitaria que permite el recuerdo, la introspección, el tiempo, las relaciones, el lenguaje, la existencia, el presente y porvenir. La memoria es lenguaje: escucha y habla, es huella, marca, territorio; escritura y palabra en el interior de los sujetos, como también en el exterior, en el afuera. La memoria existe como sentido abierto, como memoria abierta.

(...) la memoria abierta será esta puesta en común, es decir, comunidad. Comunidad de gestos y afectos, de memorias diferentes a la oficial, a la nacional. Como lo propone Halbwachs: “la memoria en común refuerza la cohesión social, no mediante la coerción, sino mediante la adhesión afectiva al grupo, lo que se puede entender como comunidad afectiva” (Pollack, 1989: 3 - 15). Memorias y gestos del subsuelo, que fundamentan todo un tejido social, comunitario y de relaciones entre todo lo existente humano y no humano; al igual que la lucha y los procesos, en las conmociones. Como cuando se plantea el retoñar (en algunas comunidades andinas), se intuye que hay raíces o fragmentos de los que florece de nuevo el nacimiento, las memorias pueden comprenderse en ese sentido de estar imperceptibles entre la tierra, como una semilla en reposo, que en cualquier momento deja brotar sus raíces y ramajes para hacerse ver y para tener un lugar y una posición⁷⁸.

No hay un espacio cerrado del sentido y de la memoria, pero hay resistencias que mantienen esa posibilidad del sujeto de ser sujeto y de ser alteridad singulares volcadas al afuera, a las alteridades exteriores, de las que no es propiedad y que no son propiedad del ser, sino una exposición, una puesta en común y unos afectos que dan lugar al sentido de la vida en relación con otros.

Suponiendo que mi existencia «tuviera» un «sentido», él es lo que la hace comunicar y lo que la comunica con otra cosa que yo mismo. El sentido constituye mi relación conmigo en cuanto relacionado con un otro. Un ser sin otro (o sin alteridad) no tendría sentido, no sería más que la inmanencia de su propia posición (o bien, lo que viene a ser lo mismo, de su propia suposición infinita). El sentido del *sentido* desde el sentido «sensible» y en todos los otros sentidos, es: afectarse de un afuera, ser afectado por un afuera, y también afectar a un afuera. El sentido está en la partición de un «en común», y esto vale también para esas

⁷⁸ LUNA, Víctor. *Hospitalidad y sincretismo: una memoria abierta*. Ponencia presentada en el Segundo Seminario Taller Internacional: Memorias en movimiento. Universidad de Nariño, junio 9 al 11 de 2011.

figuras del sentido que lo representan como incomunicable, o como encerrado en una subjetividad sin salida, o bien como sinsentido.⁷⁹

La memoria es sentido de afectos, orígenes y relaciones. La memoria es lo que se comparte, lo que se da y lo que permite el génesis; es lo que somos y lo que podemos llegar a ser en la existencia con otros, en el sentido de esa convivencia. La memoria entre nosotros es narración, relato de la existencia, de los comienzos, de la novedad de la vida, es mito e imaginación en la relación del relato con otros en el mundo, en el sentido de vivir en comunidad.

Lo que diferencia a la memoria de una caótica yuxtaposición de fragmentos es que la memoria tiene *sentido*, es decir, requiere o impone un cierto orden, una organización. Así, tanto la memoria individual como la memoria colectiva necesita sujetos, argumentos, etapas, desenlaces. O, dicho con otras palabras, la memoria es una *narración* que no se produce en el vacío. En su configuración narrativa, la memoria nos afecta, no nos deja igual, por eso la memoria crea identidad, ilumina, esclarece, pero también desconstruye y rompe esquemas. Su poder, no obstante, es muy frágil. Porque la actividad no se dispara siempre que nos lo proponemos. Tiene que haber habido una experiencia, un acontecimiento en nuestras vidas (Hallbwachs, *La memoria colectiva*). Entonces el recuerdo del pasado viene a nosotros, pero de la mano de sensaciones, de sabores, de aromas.

Pero, también,

Como vivimos siempre en un presente, el olvido ayuda a devolvérselo cuando recordamos el pasado. Con ello, como fuerza viva de la memoria, es decir, como dispositivo que permite que la memoria se haga ejemplar y se convierta en justicia, en vez de en venganza, el olvido nos facilita el porvenir, para vivir el inicio, para poder actuar, y nos conecta con el instante.⁸⁰

2.1.5. Imaginación mítica de la memoria

(...) lo que uno imagina se convierte en lo que sabe y, a la inversa, lo que sabe se convierte en lo que se representa todos los días.

Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*

⁷⁹ NANCY, Jean-Luc. *II, el sentido en común*, en *La comunidad desobrada*. Traducción de Pablo Perera. Madrid: Arena Libros, 2001, p. 158.

⁸⁰ BÁRCENA y MÉLICH, *Introducción. Una pedagogía de la radical novedad*, en *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 28.

(...) *somos animales que necesitamos de la ficción y de la imaginación para buscar (y encontrar) algún sentido a nuestras vidas.*

Bárcena y Mélich: *La educación como acontecimiento ético*

El mito es relato, narración, memoria; es imaginación e imaginarios de la vida; es acción en el tiempo y el espacio y se revela de un modo singular: “La acción debe ser narrada para que tenga sentido. No hay, pues, acción sin *mythos* (trama, relato), ni *mímesis*⁸¹ (imaginación). No hay acción fuera de la trama y de la imaginación creadora, por eso no hay acción sin relato, no *hay acción sin narración.*”⁸² Acción es *mythos* y *mimesis*, donde el relato tiene que ver con la imaginación creadora, recreadora, que funda y desenvuelve la trama de la vida con otros, su presentación y representación, la recreación a partir de la narración cotidiana o extraordinaria, o simultáneamente.

Los tiempos y espacios del mito y su modo de revelación son originales, singulares y fundadores. Como relato, es imaginación, y como imaginación es narración, en esta medida son acción y memoria. Acción de pensamiento, de sentir, de actuar, de ser en unos modos singulares. Se revela en los tiempos espacios extraordinarios, es decir en los tiempos inmemoriales, en los tiempos fuera del tiempo cotidiano, pero se reinaugura en un eterno retorno en la memoria del presente y de otros tiempos diferentes al original y comienza su recreación para la vida de los seres comunitarios. Recreación y representaciones miméticas a partir del relato de la acción de seres y entes naturales, sobrenaturales, espirituales y humanos con potencias inauditas e inimaginables de creación y establecimiento de la comunidad y su acontecimiento vital en el presente y porvenir.

El mito es sentido, la experiencia de tiempos en el lugar. Es ética y hospitalidad en la medida en que se presenta y representa en la acción del relato y la narración. Es el habla-pensamiento que se abre al afuera de las relaciones, del encuentro y desencuentro con otros.

El mito es acontecimiento de vida en la comunidad, es memoria viva y dinámica, abierta. El mito tiene que ver con un sentido en construcción, con la donación y la comunicación entre la naturaleza, el hombre, los dioses y los espíritus: “El mito es la naturaleza que se comunica al hombre, a la vez inmediatamente –porque ella *se* comunica–, y mediatamente – porque ella comunica (habla).”⁸³ Es el habla singular, la memoria de los comienzos y de los presentes que se reemplazan como presencia y ausencia (olvidos) de memoria y se

⁸¹ La expresión se toma aquí, en la traducción de *representación de la acción* o de *imaginación creadora*, antes que de imitación, que, atendiendo a la observación de Bárcena y Mélich, en su alusión a Ricoeur, es más platónica que aristotélica: “(...) *mimesis* no es una copia, sino una reconstrucción mediante la imaginación creadora, Aristóteles no se contradice (...)” (Ricoeur). (BÁRCENA y MÉLICH. *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 106).

⁸² *Ibid.*

⁸³ NANCY, *El mito interrumpido*, en *La comunidad desobrada. Op. cit.*, p. 94.

configuran como presente en porvenir. Se reemplazan como comunidad abierta al mundo y a las relaciones con otros en la vida y su relato.

Antes incluso de proferir su relato, el mito está hecho de una emergencia, de una postura inaugural. «Antes de ser un relato fijado, escribía Maurice Leenhardt, él es el habla, la figura, el gesto que circunscribe el acontecimiento en el corazón del hombre, emotivo como un niño» (*Do Kamo, París, 1947, p. 249*). Así en su gesto inicial (pero el mito siempre es inicial o de lo inicial), representa o más bien presenta lo *vivo* (el meollo) del *logos*. La mitología, entendida como la invención y la narración de los mitos (pero la narración no se distingue de la invención), es «vívida y viviente»: en ella «se dan a escuchar las palabras que brotan de la boca de la humanidad presente al mundo (M. Détiene, *La invención de la mitología*). Es un habla viva de origen, viva por ser de origen y de origen por ser viva. En su primera declamación se levantan simultáneamente las albas del mundo, de los dioses y de los hombres». (...).

Así el mito no está hecho de un habla cualquiera, y no habla una lengua cualquiera. Es la lengua y el habla de las cosas mismas que se manifiestan, es su comunicación: no dice la apariencia ni el aspecto de las cosas, sino que en él habla su ritmo, resuena su música.⁸⁴

Para Clara Luz Zuñiga, el mito es “un lenguaje simbólico, con una lógica y un sentido propio que transmite una concepción del mundo y de la vida con la cual se orienta la conducta y la percepción de la realidad circundante”⁸⁵.

El mito es discurso porque es parte de un proceso social, es la expresión de relaciones entre los hombres. Es un sistema verbal de ideas que la gente usa como parte de su interacción en sociedad. Cuando alguien cuenta un mito lo hace en términos de un diálogo con alguien más, donde sus mensajes son respuesta a otros mensajes anteriores y anticipación a otras respuestas, nos dice Mijail Bajtin en su *Estética de la creación verbal*. El análisis de los mitos cosmogónicos nos permite profundizar la cosmovisión de un grupo específico y a través de ella sus formas de pensamiento. De igual manera, el estudio comparativo de los mitos cosmogónicos de diferentes grupos revela, no sólo el predominio de ciertos arquetipos comunes, sino también la presencia particular de otras imágenes o conjunto de imágenes y otras vías simbólicas de expresión ligadas a una cultura determinada.⁸⁶

El mito es lo que está expuesto, tiene una exposición comunitaria, comparece y se comparte antes que encerrarse en una fundición. El mito está abierto a la recreación y reinención de su trama y relato, es la memoria que se ofrenda en su habla ética y hospitalaria; es el habla

⁸⁴ *Ibid.*, p. 95 - 96.

⁸⁵ ZUÑIGA ORTEGA, Luz. *El espacio de la Etnoliteratura*, en *Revista Mopa Mopa*, No. 19, Instituto Andino de Artes Populares (IADAP). Pasto: UNED Universidad de Nariño, 2009, p. 11.

⁸⁶ *Ibid.*

de la naturaleza, de los humanos, de los dioses y de los espíritus. El mito se ofrece en el afuera, al afuera y desde el afuera en las relaciones múltiples, plurales y singulares de los lenguajes de una comunidad en comunidades; es el nacimiento nuevo de acontecimientos, de singularidades y de otras comunicaciones.

El mito antes que el ser, es el otro modo de ser, las comunidades de la existencia que al relatarlo e imaginarlo lo recrean, en nuevos acontecimientos y devenires de la comunidad, en un presente y porvenir de sus relaciones novedosas, éticas y responsables con lo otro y los otros. Una posibilidad de memoria y olvido, antes que de esencia. El mito del ser en comunidad antes que de una comunión en el ser del mito.

Las comunidades son mito e imaginación en la realidad de su existencia en el tiempo y el espacio inaugural y singular en sus modos de revelación y acontecimiento, del presente y porvenir. La comunidad del mito es sentido abierto al afuera de las relaciones y las experiencias en comunidades de la vida en el mundo.

2.1.6. Naturaleza, cultura y espíritus en comunidad

¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos aquí para compartir la no existencia, ella no es para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseyéramos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, por tanto, que el ser no es común en el sentido de una propiedad en común, sino que es en común. El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple constatar? Y sin embargo, ¿hay algo más ignorado, hasta aquí, por la ontología?

(...) la comunidad es simplemente la posición real de la existencia.

Jean-Luc Nancy: *La comunidad desobrada*

La hospitalidad es experiencia de la relación plural y singular en la comunidad, el relato con otros en el mundo y la vida; en lo nuestro y ajeno; en comunidad cultural, humana; entre y con los otros, en el nosotros. Experiencia que tiene lugar en el mundo y en la vida, pero, a la vez, en la existencia de los seres declinados hacia lo otro. Esta comunidad tiene lugar y tiempo, modo de ser singular en las relaciones. Pero, en esa experiencia comunitaria de la experiencia singular en la relación del ser con otros, la comunidad se revela plural y se puede hablar de comunidades. En esta perspectiva, no solamente es la comunidad humana, sino, también, las comunidades naturales y espirituales, en relaciones de encuentro y desencuentro en la vida, en el lugar y en el tiempo que se abren a estas interacciones.

La vida no es solamente de los humanos porque la han pensado. La vida es de todos los que habitan el mundo, de las presencias corporales o espirituales, de los supuestamente inertes, como las rocas, el agua, la tierra, el fuego, etc. Todo entra en relación de reciprocidad y complementariedad: cada cosa y elemento tiene vida y hace parte importante para la vida; contiene, en su ser, la existencia y la fuerza que sustentan y fortifican las otras vidas y vivencias, las otras formas de existencia.⁸⁷

Las comunidades, dentro de una comunidad, son hospitalarias dentro y fuera de ellas, con sus cercanos y lejanos; con lo más íntimo y con lo más exterior. El afuera es siempre el lugar y el tiempo de las relaciones comunitarias, donde la intimidad-exterioridad de los seres acontece como experiencia colectiva. La relación con lo otro es la experiencia con la alteridad humana, natural y espiritual.

La naturaleza, en sus diferentes modos de presentarse: animal, vegetal, orgánica, mineral, etc., se revela como alteridad o alteridades naturales, que son comunidad o son en la comunidad, en la exposición y el acontecimiento que da lugar y tiempo y acoge a los seres; el suelo y el territorio, la casa grande. Relación de alteridad en el sentido de ser otro y otros, con sus secretos y revelaciones singulares que, en el misterio de la presencia y la ausencia, se dan como don y ofrenda para la existencia.



Senderos de vida: quebrada Genoy Guayco. Junio de 2012.

⁸⁷ LUNA, Víctor. *Entretejiendo hospitalidad en la comunidad de Genoy*, en *Revista Mopa Mopa* No. 20, Instituto Andino de Artes Populares (IADAP), Universidad de Nariño. Pasto: UNED, 2010, p. 91.

Es lo que se puede comprender como ecología, donde la palabra eco, desde lo griego, se deriva de *Oikos* (casa) y al tomar el logos como palabra, se diría de un relato de hogar, de lo más íntimo, familiar, que se ofrece y dona en la relación con otro.

El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del cual debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje. Pero no se encuentra aquí brutalmente arrojado y desamparado. Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la intimidad. Por otra parte, esta intimidad se abre en una casa, situada en este fuera. La morada como construcción, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia, no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos –aunque se trate de construcciones– se produce a partir de una morada.⁸⁸

De la naturaleza, de su donarse en infinitas relaciones de vida y experiencia, al ser lugar y tiempo, además de principio para los seres y de sustento para su existencia, nacen, en la novedad radical y sencilla, los seres hijos de ella. Se es hijos de la naturaleza y, como tales, otros para ella y ella otro para nosotros, alteridades dentro y fuera de las alteridades casa, “(...) en la exterioridad de la relación misma”⁸⁹. Alteridades irreductibles.

De ella y en ella son los espíritus, naturales y culturales: naturales porque son sus potencias y revelaciones vitales y singulares; culturales porque son, en el imaginario, recreados y sentidos en la experiencia de interrelaciones en común. Toda la naturaleza es espíritu; es decir, tiene vida y es para la vida. Se da y da vida. Los seres espirituales, aunque algunos relacionados con la muerte, o, con lo inerte, hacen parte del movimiento vital, el cosmos vivo. La naturaleza es hospitalidad en la existencia del mundo y el cosmos.

Los seres espirituales son entidades y seres de lugares singulares y misteriosos que guardan el secreto y resguardan la vida de los otros. Unos seres espirituales entendidos como descorporizados, como soplo de la naturaleza, pero corporizados de la fuerza en sí que los relaciona con otros seres, capaces de influir o intervenir en la vida de otros seres comunitarios. Son naturales y del imaginario cultural, y en la heteronomía autónomos. Son en la relación de encuentro y desencuentro, en la relación de heteronomía, de singularidad y pluralidad, son existencia y existen en la relación con otros, en la comunidad, siendo comunidades no individuales sino colectivas, en relaciones vitales. Comparten el ser en la existencia.

⁸⁸ LEVINAS, IV *La morada*, en *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 170.

⁸⁹ MADROÑERO, Mario. *Alteridad, política y hospitalidad*, en *Revista Escritos*, Vol. 19, No. 43. Medellín: Editorial Universitaria Pontificia Bolivariana, 2011, p. 316.

Sin duda, los espíritus son otros diferentes de los espíritus humanos y de los espíritus del animal, del árbol, de la roca. Son espíritus que se hacen, al compartir de la corporidad o se revelan como seres entre imágenes humanas y naturales, o desconocidas sencillamente, pero llevan en sí la potencia y la fuerza inaudita. Son también seres espirituales de los antepasados, que moran en un determinado lugar, o espíritus errantes, como de niños sin bautizar (*aucas*) o de personas que murieron mal, que no revelaron algún secreto, o escondieron alguna cosa y se quedan velándola en ciertos espacios. Son seres míticos que aparecieron en el tiempo y lugar singulares y que se recrean en el relato de la comunidad; o son espíritus de las leyendas, cotidianos y extraordinarios, en tiempos lugares también singulares. Estos espíritus revelan, en sus fuerzas y potencias inauditas, las fuerzas y potencias inauditas de los lugares, de los tiempos, de ciertos lugares y tiempos singulares, en el modo de existencia.

De esta manera, hay interrelación y comunicación que acontece hospitalaria en los imaginarios reales y la realidad imaginada, en la ensoñación, la acción de la naturaleza y en la vida cultural de las comunidades humanas, comunidades que se dan y se ofrendan en la comunidad de la existencia. En esta medida, la configuración de la comunidad, en su sentido y experiencias con las alteridades cercanas y lejanas, configuran la comunidad nuestra y ajena.

Hablar de comunidad es, ahora, relatar, o simplemente el existir más singular y plural de los seres humanos, naturales y espirituales en relaciones diversas y hospitalarias en el mundo, en el lugar-casa en el que se da el recogimiento y la potencia de vida, su germen y desarrollo en el afuera, como intimidad y exterioridad. En esta medida, la hospitalidad es:

(...) una fuerza, una energía en relación, en muchas relaciones; es una fuerza espiritual, en el sentido de la vida, y que todo lo que existe es para la vida. En esta medida, la hospitalidad es un gesto espiritual, antes que otra cosa. Lo espiritual es tal, porque hay materialidad y movimiento, porque hay relación entre lo natural, lo humano, entre los pensamientos – la palabra – los silencios – la memoria – los olvidos... la espiritualidad es el modo sensible de sentir y de estar conectado con lo sensible de la tierra, de lo natural, de los seres que la habitan, de sus tiempos-espacios, de sus quietudes y de sus conmociones.⁹⁰

Hay maneras de comprenderse^{*}, de tener conciencia, o, mejor, de ser sensible a la casa, de algo, habitar y ser habitado por algo, o, como dice Levinas: “(...) la conciencia de un mundo es ya conciencia a través de este mundo”⁹¹; y vuelve líneas más adelante: “El sujeto

⁹⁰ LUNA, *Hospitalidad y sincretismo: una memoria abierta*. *Op cit.*

^{*} Por lo menos, en uno de tantos modos de comprenderse en el pensamiento y la comunidad de los pueblos. ¿Qué posibilidades de comprensión y de pensamiento se fecundan en la naturaleza y en los espíritus que ahora se trata de pensar?

⁹¹ LEVINAS, *IV La morada*, en *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 170.

que contempla un mundo, supone, pues, el acontecimiento de la morada, la retirada a partir de los elementos (...), el recogimiento en la intimidad de la casa.”⁹²

Y al adentrarse en el sentir, pensar y ser de la comunidad, en la experiencia de Genoy, por ejemplo, en su relación con la naturaleza, los seres espirituales y su lugar-tiempo de recogimiento y vida con otros, se dirá:

Ésta (la casa) no es una simple edificación, sino el lugar donde moran las personas, el calor de la familia, el recogimiento y el acogimiento. El territorio es visto como la casa que propicia el germinar de la vida a través de su calor y de las condiciones que presenta para vivir. Y no es cualquier casa, es el lugar vivo en la medida que acoge y recrea diversidad de comunidades naturales, espirituales y humanas.

Este suelo colectivo, es nuestro lugar, nuestra casa grande, nuestro territorio, nuestra patria; que es colectivo, independientemente de ser reconocido jurídicamente como resguardo u otra fórmula. Y colectivo y nuestro quiere decir construido y creado con el aporte de los seres naturales, los seres espirituales y los seres humanos que somos nosotros. Sin el volcán, sin las quebradas, sin los montes, sin los espíritus “buenos y malos” que habitan y trabajan aquí y allá, y sin nuestra presencia no existe ni existirá esta casa grande. Cada lugar es nuestro ser y cada ser es nuestro lugar (palabras de un comunero de Jenoy, 2008).⁹³

La comunidad es acontecimiento ético de la bienvenida, en la experiencia singular de las relaciones naturales, culturales y espirituales, con las alteridades y con la responsabilidad que, en términos de Guattari, conduce a las ecologías del mundo, o la *ecosofía*, como la articulación ético-política: subjetiva, social y ambiental.

En esta medida, la hospitalidad es comunitaria y originaria, constitutiva de los seres con otros en el afuera, en el lugar y en el tiempo, en que el acontecimiento de la vida se da como novedad y comienzos infinitos en el mundo, en la novedad de la existencia en la que nos encontramos y desencontramos como seres en común, como relato y narración de la experiencia ética, de la memoria y de los modos de vida milenarios que se han ido y están por venir, en el presente de la vida. La hospitalidad es experiencia que acontece y acaece en el relato de la existencia con otros en comunidad, acontecimiento ético de la bienvenida. Y acaso: ¿No es el mundo un regazo abierto al mundo?

⁹² *Ibid.*, p. 171.

⁹³ LUNA, *Hospitalidad y sincretismo: una memoria abierta. Op. cit.*

2.2. PENSAMIENTOS DE LA HOSPITALIDAD ANDINA

¡Oíd la palabra del indio lobo que hoy se transforma en pensamientos, para marcar la transfiguración de ese lobo montés...!

Manuel Quintín Lame

Y el sujeto de esta filosofía es el simple campesino indígena andino quien dialoga diariamente con el cielo estrellado de arriba, con la madre tierra abajo y con el recuerdo de tiempos pasados adentro, y quien de esta manera encuentra su lugar específico dentro de la totalidad de estas fuerzas elementales (Estermann).⁹⁴

¿Cómo pensar una hospitalidad andina a partir de la experiencia del pensamiento salvaje? Y no solamente una, sino muchas: infinitas, finitas, cotidianas, extraordinarias, como el mismo acontecer del pensamiento en la vida. La relación que el humano de los Andes tuvo y tiene con la naturaleza, con entidades y seres espirituales y deidades tutelares, fue, es y será, sin duda, la experiencia singular de la vida y las relaciones en común con otros en el mundo.

La relación y la vida responden al pensamiento del *tiempo* y el *espacio salvajes* abiertos y potencializados de sentido en los imaginarios que dan lugar a la experiencia del ser y la acción en modos de ser plurales y diversos. Lugares-tiempos y modos de convivir, sentir, pensar y ser que confluyen como encuentros y desencuentros hospitalarios colectivos, que en lo andino se conocen como *ayllu*, las relaciones y configuraciones de comunidad. Lugar-tiempo en común de la reciprocidad, la relación de donación y ofrenda entre unos y otros, sin descontar las posibles tensiones y violencias que acontecen y sobrevienen en/entre la comunidad y las comunidades de adentro y afuera de cada territorio.

Al hablar de pensamientos salvajes, se hace alusión a lo que, por una parte, tiene que ver con la dimensión singular en la acción del relato: el *mito* y el *rito*, la celebración en la cual se da la participación, la práctica creativa y recreativa de humanos, espíritus, dioses, naturalezas, que devienen en relaciones mutuas de separación, confrontación y unión para tramar la vida y el mundo. Relaciones creativas y prácticas que, al abordar la concepción *pacha*, permiten pensar en los tiempos, referidos a las tres edades de la tierra como hogar: *Puruma*, *Awqa*, *Taypi*, comprendidos, sucesivamente en su orden, como: el *tiempo-lugar salvaje*, de las tinieblas, de los hombres libres, acuáticos; el *tiempo de las guerras* entre

⁹⁴ MAMIAN, Dumer. *El pensamiento Andino*, en *Revista Mopa Mopa*, No. 19. Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, Universidad de Nariño. Pasto: UNED, 2009, p. 145.

quienes no pueden estar juntos para enfrentarse o alternarse; y el *tiempo – centro de la unión (chaupi)*, de la socialización; respectivamente como estados de *ánima** y movimiento en la separación, la confrontación y la unidad en que se dan las relaciones humanas, naturales y espirituales.



El devenir *auca*. Foto: archivo IADAP.

Por otra parte, el pensamiento salvaje, desde otra perspectiva diferente a la concepción discriminante, como aquello fuera del condicionamiento humano y de sus límites, a un estado de *ánima*, animalidad, irracionalidad, creatividad, más amplio y abierto en la existencia y comprensión de los seres en el mundo. Vitalidad y fuerza instintiva y sensible de la memoria del *ánima* que flota como espíritu en los cuerpos y los lenguajes, desde el silencio de las cosas, en el que se da la comprensión y el sentido a un habla más genuina y abierta, donada en la ofrenda del decir y lo dicho.

Al respecto, Guillermo Vasco, con la experiencia de algunos estudiosos de las comunidades primitivas del mundo, como Lévi Strauss en su libro: “*El pensamiento salvaje*”, habla de este pensamiento como acontecimiento preñado de materia, es decir, no de la simple abstracción, sino a partir de lo concreto, material, elemental, tanto en los tiempos cotidianos como en la dimensión mítica y experiencia de la comprensión del mundo y las relaciones

* Entiéndase el *ánima* como el aliento de vida y como condición animal.

con lo otro y los otros. Principio de una relación interior y exterior, en la experiencia singular: en las abstracciones materializadas. De ahí la importancia del lugar, del tiempo y de los modos de revelación en las experiencias singulares de convivencia con los otros, las cosas y los elementos de los imaginarios de la vida comunitaria, donde acontecen el pensamiento y las acciones:

(...) en el fondo es el mismo tipo de pensamiento, sólo que en estas sociedades está en estado salvaje, pero (Lévi Strauss) no logra captar exactamente en qué consiste ese estado salvaje, y cuando se encuentran esos conceptos preñados de materia, lo que dice es que se trata de comparaciones, que se trata de analogías, que se trata de metonimias y de otra serie de procedimientos del lenguaje o de fenómenos del lenguaje, es decir, que el pensamiento indígena se caracteriza por comparar las cosas, sus conocimientos acerca de las cosas, con cosas (...).

Que se encuentra con qué, con que esas historias míticas son relatos que refieren acontecimientos en los que participan o le ocurren a personajes y en donde intervienen elementos de la vida material, de la naturaleza, inclusive, encuentra algunos elementos de la naturaleza, que en ciertas sociedades privilegian a sus historias y relatos, entonces, Lévi Strauss establece que esos elementos, un determinado animal, un determinado vegetal son preferidos en esas historias porque dan muchas facilidades de comparación, dan muchas facilidades de relacionar lo que quieren expresar en las historias con las características materiales, físicas, observables y empíricas, de esos elementos de la realidad (...) esos elementos, decía él, son cosas buenas para pensar, son cosas buenas a través de las cuales se pueden establecer comparaciones.⁹⁵

De este modo, pensar salvajemente, no es negarse y excluirse, ni mucho menos inferiorizarse; no es negar y excluir lo otro del pensamiento irracional, animal, salvaje; no se opaca el indio, el primitivo, el campesino, sino que se comprende el mismo y comprende el mundo de otra manera, con otros sentidos, con otros valores, con otros lenguajes, con otras acciones y relaciones. Pensares, sentires y prácticas incomprendidos hasta hoy por la civilización, los intelectuales, las instituciones, los Estados, los ciudadanos y la gente común y silvestre, etc., que se sobreponen como modelos y lumbreras de la humanidad; para la colonización y neocolonización, para la modernidad o la racionalidad y civilización, para la religión católica, para las ciencias, para los Estados y su democracia, etc., lo salvaje es alergia, malestar, involución, atraso y obstáculo. Lo salvaje primitivo, en que lo animal y la brutalidad están presentes, motivo de rechazo y xenofobia, justificado en que se alejan de los principios sociales, morales, institucionales, políticos, religiosos, del progreso y el desarrollo capitalistas, etc., siendo, de esta manera, las gentes y el mundo andinos, a lo largo de la historia, desde el encuentro con Occidente hasta los tiempos modernos, lo

⁹⁵ VASCO, Luis Guillermo. *Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria*. Ponencia presentada en el Primer Seminario Taller: Pensamiento propio, Universidad y Región. Septiembre 16 a 18 de 2010. Grabación.

bárbaro, enemigo, extranjero, extraño, peligroso, inhumano, irracional; en otros términos, *lo otro* que se excluye, se maltrata, se violenta y se extermina. En un afán, sin cesar, desde la colonización hasta hoy, por extirpar: sus modos de vida, sus creencias, su sentir-pensar y ser en relaciones singulares con otros y su naturaleza; de las sociedades modernas que niegan y se construyen sobre y a costa de otras, en un intento constante y fatigoso de estas mentalidades totalitarias, alérgicas a la alteridad, por imponer modelos y exterminar culturas diferentes.

En esta medida, las gentes y mundo andinos, considerados salvajes, en un sentido peyorativo y alérgico, eran y son tales por sus modos de ser, sentir y pensar diferentes: motivo de combate y negación; con el fin de dar paso, a costa de la vida de otros, al hombre civilizado, cristiano, social, democrático, competitivo, desligado de lo animal y de un pensar salvaje, es decir, coartado de lado a lado, suspendido en una vida que no vale la pena, la no vida, el *causato* irremediable si no hay voluntad. Pero ese estado de salvajidad en el que las relaciones anímicas, animistas tienen que ver y se fundamentan en la relación recíproca del sentir-pensar con el lugar, el entorno, los demás seres: animales, vegetales, elementos orgánicos y espirituales, etc., es, en su existencia, la vida compartida con otros en el mundo y, por tanto, la vida misma, la voluntad, el pensamiento.

Pensamientos salvajes por los que las gentes andinas comprenden de otro modo y por lo que se les endilga, despectivamente, los brutos, campesinos, salvajes, montañeros, etc., o en términos de lástima, el indiecito, buenito, caserito, tontico;⁹⁶ la comprensión salvaje es intelecto y pensamiento, precisamente porque el pensar salvaje es el acontecimiento y la experiencia que desborda las categorías de lo abstracto universal, a lo singular de los modos de ser en el tiempo y el espacio a partir de algo, con algo y desde algo, entre algo, hacia algo: *lo otro, la intimidad, la exterioridad, el afuera, el mundo, el hogar, la vida*. Acontecimiento y experiencia que desbordan el pensamiento racional y lógico, a otros modos de pensar a partir del sentir, comprender y convivir en la experiencia del ánimo abierta al mundo y sus relaciones. Pensar puede ser, en un sentido, perder la razón, abrirse al mundo y al otro, a la experiencia misma de pensar por algo, con algo, desde algo y de algo.

El pensamiento salvaje no es ofensa, es la vida y el habla con otros en comunidad. Es el encuentro con la naturaleza, lo espiritual y humano en relaciones de creación y recreación de mundo y sentido en la existencia, la comprensión y en comprensión de mundo hospitalariamente.

⁹⁶ A este respecto, el profesor Dumer Mamián precisa: Se repite el estereotipo de ser temido pero también amparado. Imágenes e imaginarios que juegan un papel en la perdurabilidad del racismo en los campos y ciudades andinos. (MAMIÁN, Dumer. *Violencia y reciprocidad en los Andes*, en *Memorias del Segundo Encuentro Internacional de Culturas Andinas*. Pasto: MADOS PRINT, 2011, p. 40).

2.2.1. Encuentros y confrontaciones

Las relaciones del tiempo, el lugar y el pensar en los Andes, se dirá: los tiempos salvajes, *PURUMA*, tienen que ver con centros de poder dispersos, inconstantes, pero que, en la inconstancia de los instantes, devienen confrontación de tiempos y lugares liminales cotidianos y extraordinarios en la experiencia de las personas y los seres comunitarios en relaciones hospitalarias y hostiles, lo que se conoce como *AWQA*. Lo *awqa* es lo salvaje en confrontación. Tiempo diferente y diferenciado del civilizado, bendito o aletargado que clausura las relaciones, en este caso, salvajes. Pero, en la comunidad andina, lo *awqa* es el tiempo de fuerzas innombrables de la vida, de las confrontaciones, entre lo que puede ser y no, lo que sale y entra, lo que llega y se va, lo que permanece y perece, lo que vuelve, lo que se pierde irremediamente. Tiempos en que se diferencia el devenir de las fuerzas, las potencias y las relaciones, en la separación y la confrontación entre lo natural, lo espiritual y humano, que permite pasar a otra dimensión del tiempo, el *Taypi* de la unión y la diferenciación.

En el texto: *Violencia y reciprocidad en los Andes*, el profesor Dumer Mamián habla de estas confrontaciones que se dan en lo *awqa* (abriendo el espacio y dimensión de entender la hospitalidad más allá de la reciprocidad tranquila y más acá de la violencia extrema), como acciones de violencia que acontecen entre comunidades, en el interior de cada una de ellas, en lo festivo y en el ámbito familiar, conocidas respectivamente como *chaxwa*, *tinku*, *batallas festivas* y *violencia marital*, con su otra parte complementaria: *mocsha* y *janantin*.

El *chaxwa* (sangrienta guerra) lo ocasionan “disputas fronterizas ocupando tierras baldías requeridas para el cultivo y subsistencia de la población”⁹⁷; el *tinku* (lucha entre mitades endógamas) “se suscita en espacios-tiempos liminales, es decir, durante las fiestas anuales de mayor importancia, en la plaza del pueblo, el cementerio compartido u otro lugar considerado peligroso”⁹⁸; las *batallas durante las fiestas comunales* (suscitadas entre aldeanos) “sobre todo entre parientes, por soberbia, jactancia, celos o venganzas”⁹⁹; y, la *violencia marital*, generalmente “con las esposas golpeadas por sus maridos, en estado sobrio o de embriaguez, después de beber en una fiesta.”¹⁰⁰ Entre el extremo violento que es el *chaxwa* viene, mediado por el *tinku*, la relación *mocsha*: el encuentro amoroso, la unidad máxima, el matrimonio, la danza. Relaciones de diferenciación que se conocen, también, con el término *janantin*, que es la relación de dos partes distintas que cumplen funciones diferentes y de complementariedad.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

La violencia es un acto de otredad suscitado por el contacto con lo sagrado, en el que los hombres y las mujeres entran en relación con los poderes de la tierra, las montañas y los ancestros, de ahí que, tiempo, lugar, bebida y pelea, son parte de un mismo ritual, de una sola totalidad, inevitable y necesaria. En estos rituales se suspende la actividad normal, una pérdida de control, que es sumamente valorado por las culturas andinas. Aunque no se puede decir cuánta violencia es buena y cuánta es mala, en los Andes, la violencia, ni es excluida ni es negada, ni expulsada a una periferia, ni usada como poder. Es parte fundamental en la vida del ayllu.¹⁰¹

La violencia, o las tensiones comunitarias, acontecida de manera ritual o cotidiana, desde lo andino, configura la vida del *ayllu*, de la comunidad en el *ayni*, en la reciprocidad, que no es un devenir tranquilo o armonioso, sino, por el contrario, un lugar-tiempo donde la vida de los seres, tanto humanos como no humanos, entra en relaciones de separación, confrontación y unión; en relaciones de hospitalidad y hostilidad, constitutiva una de la otra. Desde las violencias hasta la reciprocidad, de las violencias recíprocas, de las reciprocidades violentas, de las violencias que dan paso y lugar a la reciprocidad, es decir, un ciclo mítico-ritual y cotidiano que se crea y recrea en la memoria, la vida colectiva y la inconstancia de los pensamientos salvajes que devienen en tiempos y modos otros de las experiencias de la vida y relaciones comunitarias.

Estas relaciones son hospitalarias, espirituales, del espíritu (*samay*) de cada ser en la relación con los otros, en el lugar y tiempo singulares de la vida colectiva. Estas relaciones de encuentro y desencuentro permiten el pensamiento salvaje, inconstante, empero descentrado de lo antropológico; abierto hacia el afuera del *ánima*, donde las relaciones se dan exteriores y los lenguajes acontecen y acaecen como hospitalidad en comunidad y como pensamientos salvajes en la inconstancia.

Pensamientos salvajes de la inconstancia, ¿en qué sentido? En el sentido de lo abierto, del afuera, del ser compartido; como cuando Juan Chiles, personaje cotidiano y extraordinario de los Andes del sur occidente colombiano, dice: “somos el agua, somos la piedra, somos la espuma, pero somos el río”; somos y no somos en ese movimiento del tiempo, el espacio, la historia y la vida, el adentro y el afuera. A este respecto, igualmente de las culturas quillasingas del sur, cuando los genoyes enuncian: “todo lugar es nuestro ser y todo ser es nuestro lugar”; o como expresa Manuel Quintín Lame: “la imagen del pensamiento dos veces la conocí, y la conocí lleno de embeleso a pesar de haber pasado como pasa el relámpago que rompe el soberbio manto que tienen los dioses de la oscuridad en altas horas de la noche; el viajero de repente mira por medio de dicho relámpago el traje azul con que se viste la naturaleza”¹⁰².

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰² LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Op. cit.*, p. 152.

Pues era la imagen de mi pensamiento que se había engendrado en la profunda pradera de mi cuerpo y alma espiritual y que dentro de ese santuario de mi corazón que es la brújula de la vida del hombre, brújula que me encaminó para cruzar dos caudalosos ríos, uno de lágrimas y otro de sangre, brújula que me mostró dos caminos, uno de abrojos y otro de espinas; pero ambos dos a la derecha, porque mi enemigo no indígena estaba a la izquierda como un tigre cebado para hacer presa en contra del gigante que estaba construyendo el palacio de mi pensamiento, o sea el pensamiento del hombre indígena, quien se educó debajo de las selvas madres (...)¹⁰³

2.2.2. Del mal de la ausencia a la comunidad

(...) el pensamiento de la hormiga más pequeñuela es el mismo que tiene el cóndor cuando se está acabando de vestir en la cueva, es el mismo que tienen los hijos del tigre, y es el mismo que tiene el hijo del hombre; pues la hormiga, al desenvolver el broche de sus alas, sale de la guarida pero no sigue el camino conforme a las otras, pues ella se trepa sobre la arena y bate sus alas, parece que desafía el infinito, porque se siente potente; pero al trazar el camino la asalta su enemigo, y así mismo asalta el error al hombre.

Manuel Quintín Lame

El pensamiento salvaje es ánima, espíritu, cuerpo, energía, fuga, memoria, olvido, silencio, lenguajes, presencias, ausencias; es nuestro y ajeno; es ancestralidad y presente, sentimientos, novedad, comienzo y acontecimiento; es monte, cerro, piedra, ave, agua, fuego, tierra, aire; es la casa, el lugar y no lugar inconstante de los seres humanos, de los seres naturales y los seres espirituales en los tiempos abiertos; el lugar y tiempo de la vida en comunidad y no su desconexión con ella.

En los Andes, en la vida y el pensamiento en común, esa desconexión se conoce como *causato*: el desgano de vivir, el ánimo cansada y desanimada, el rompimiento de las relaciones. A este respecto, al pensar en lo más cercano de las experiencias comunitarias andinas, el profesor Luis Manuel Montenegro revela el conflicto tenso en el rompimiento de las relaciones comunitarias y del sentido de espiritualidad trastornado: *causato*, que se concibe como *el mal de la ausencia*, que aleja la sensibilidad del rastro y rostro, de los horizontes y sendas de la vida, del trato con los otros, con las personas, la naturaleza y los demás seres de adentro y de afuera de la comunidad.

En el artículo: *Bienes de ausencia*, hace un análisis detallado de lo entendido como *causato*, que, tomado desde la traducción de Glauco Torres, en su Diccionario Quichua – Español, quiere decir, en la palabra sustantivo, *kausay*: vida, sustento, alimento; referencia que

¹⁰³ *Ibid*, p. 178.

infiere, en el *causato*, la pérdida de afectividad. Y en el Diccionario Inga (Tandioy, Mafla, Levinsohn)¹⁰⁴, aparece la palabra *caugsay* en la opción adjetivo, significando vivo; y en el verbo transitivo *caugsachiy*, revivir, resucitar¹⁰⁵.

De esta manera, el *causato* es el rompimiento con lo espiritual, con el ánimo y con la fuerza de vivir; si se quiere, del rompimiento de las relaciones hospitalarias en el lugar y tiempo de la vida, del trato con la alteridad de los otros, del mundo y el pensamiento.

La pérdida de “Los lazos comunitarios (...) indispensables para la subsistencia de la reciprocidad, la ayuda mutua y diversas formas de cooperación desde restringida hasta ampliada”, valores de antes, hasta la pérdida de la salud por ausencia de ganas por un vivir que no vale la pena.¹⁰⁶

En esta medida, una forma de restaurar las relaciones de la comunidad y su sentido de vida y hospitalidad en común sería: escuchar, desde el silencio y el pensamiento salvaje de la inconstancia, el habla profunda que se revela.

El gran mensaje de los Andes, la creencia más importante de los Andes con respecto a la humanidad – afirma América Yábar – es nuestra aproximación espiritual al espíritu de la naturaleza, a pacha mama, al viento, al sol y las estrellas. Esta es la invitación constante (e inconstante) que nos hace el mundo andino: el mundo está poblado por el espíritu. Toda la gente debería aceptar esta invitación a la conciencia de un cosmos vivo -añade- pues no existen mejores maestros que la vida y los espíritus de la naturaleza ya que el suyo es un lenguaje abierto. A través de ellos cobramos conciencia de lo atrapados que estamos en nuestras mentes. Pero también podemos cobrar conciencia de que todas las decisiones dependen del hecho de sentir, hablar y moverse en este planeta con el corazón (Joan Parisi).¹⁰⁷

Desde estas situaciones y posturas críticas, se plantea el renacer o retoñar; es decir, salir del *causato*. Retoñar, como dicen los genoyes, es renacer y tomar presencia, lugar y tiempo en relación con el otro y con lo que se considera propio, no en el sentido de propiedad y esencia, sino de partición y ofrenda en común; que es, a la vez, la construcción colectiva entre los de adentro y los de afuera de la comunidad: la configuración íntima y exterior. Renacer o retoñar que se cruza con el término citado antes, *causagchiy*, revivir, resucitar, o, como dice el texto del Profesor Montenegro citado aquí, quedar *Samay*.

¹⁰⁴ MONTENEGRO, Luis Manuel. *Bienes de ausencia*, en *Revista Mopa Mopa*, No. 17, del Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, Universidad de Nariño. Pasto: UNED, 2006, p. 33.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 40 – 41.

Quedar Samay se entiende como quedar con el aliento del otro en el corazón, haber entendido al otro como poseedor de fuerza y vida. Quedar Samaycosca es lo contrario: no haber comprendido el sentido de vida del otro, quedar asustado.

La esencia del Samay, o espíritu, es la base primordial de nuestra relación con los demás seres con quienes convivimos. El espíritu humano, el espíritu vegetal, el espíritu de una danta, el espíritu de un río, el espíritu de una montaña, tienen su propio poder y conocimiento; mediante ese espíritu cada quien transmite o intercambia la esencia misma del ser (Benjamín Tisoy).¹⁰⁸

Se descentra la vida y el pensamiento antropológico a las relaciones que acontecen y acaecen como hospitalidad e inconstancia hacia los otros en el sentir el ánimo, con y entre el ánimo, desde el ánimo singular y exterior.

Vida y experiencias del pensamiento salvaje y de las prácticas vitales en espiral, entendidos, por una parte, por la realidad, por la reciprocidad y el sentido de colectividad en relación de afecto, ayuda, solidaridad y espiritualidad y, por otra, por el sentido del sueño colectivo, de los dioses, de los seres, de la naturaleza, del cosmos, de los espíritus y de las personas sin *causato* de vivir, retoñando y floreciendo a través de los tiempos para el presente y porvenir; claro está, sin desconocer las tensiones, conflictos y violencias que acontecen como parte de estas relaciones hospitalarias y que se presentan como *fuerzas y tiempos puruma, awqa y taypi*.

Quizá, en esta medida, se podrá entender lo otro de estas comunidades y sus modos culturales diversos, multiétnicos, multinaturales; el sentir- pensar-ser y hacer cultura en relaciones abiertas al mundo, de hospitalidad con lo de adentro y fuera de la comunidad, comprenderse y comprender lo otro. En palabras de un indio Kuna:

Cuando estamos hablando con nuestras mujeres, cuando estamos hablando con nuestros hijos, cuando vamos a la pesca, cuando estamos en el río, cuando alabamos y hacemos fiesta y en los ritos tradicionales, cuando mambeamos la coca, cuando fumamos el tabaco, es decir, en toda la vida diaria del pueblo indígena, ahí está la CULTURA. Por eso tierra, naturaleza, indígena, hombre, mujer, trabajo, no se pueden separar; forman parte de un TODO...¹⁰⁹

Más adelante, Zuñiga dice: “Entendemos la cultura, entonces, como sistema de significaciones desde las cuales se ordena y da sentido a la vida de un determinado grupo social”¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁹ ZUÑIGA, *El espacio de la Etnoliteratura. Op. cit.*, p. 15.

¹¹⁰ *Ibid.*

Y, en palabras de Humberto Márquez, la configuración de la comunidad a partir de una identidad diferenciada con la tierra-lugar-territorio-casa, a partir y en el hábitat y habitar del lugar-tiempo donde se dan las relaciones y acontecimientos de la vida y el pensamiento.

(...) la identidad tiene mucho que ver con la parcela, con el paisaje de la comarca. Somos animales muy cuidadosos del instinto de territorialidad. Pero como protagonistas del espacio, somos al mismo tiempo transeúntes del tiempo. No sé si habrán notado que ese trasegar por el paisaje, ese cerrar y abrir las fronteras de la comarca en múltiples dimensiones, es lo que llamamos cultura. Porque, en últimas, la cultura es el paisaje de las comarcas transformado por la inteligencia corporal del hombre, asociado y solitario a veces, pero siempre diciendo con señales lo que siente, lo que recibe y lo que trae; y lo que trae es el paisaje, lo que come, lo que bebe, lo que ve, lo que ama, lo que imagina, lo que odia y lo que sueña; lo que le parece bien y mal; lo desagradable; aquello que lo limita y que lo expande. Toda su complejidad vital, que es goce, utilidad y pensamiento, esto es apertura y encierro, deslumbramiento y alumbramiento a la vez; construcción, fundamento y destrucción...¹¹¹

El pensamiento salvaje, antes que razón es algo abierto hacia algo, de algo, en las praderas y montañas, en el adentro y el afuera, en el encuentro y la búsqueda inconstantes y la experiencia de lo otro, de los inicios y de la novedad de lo salvaje: lo íntimo y lo exterior, la acogida y la hostilidad, la ausencia y la presencia, porque: "... lo uno sin lo otro no puede buscarse"¹¹², y lo que se busca son los horizontes de comunidad, los rastros y los rostros del camino para andar. No se tiene "¡Nada! Solo el camino para andar. Y al final, tan solo la distracción del recuerdo". Pero, tal vez, ese camino es un camino del corazón, un camino que hay que andarlo. Como el retorno o la búsqueda de una huella primera. No lo que se deja, sino lo que hay que seguir, lo que hay que saber.¹¹³

Qué otra cosa puede ser el pensamiento salvaje sino la experiencia de la hospitalidad y la vida en los caminos por andar, por sendas nuevas de ancestralidad y porvenir, en el presente y revelación del ánimo de los seres con otros en camino, configurando mundos en el mundo, pensamientos en el pensamiento, magia en las realidades.

¹¹¹ MÁRQUEZ, Humberto. *Algunos elementos sobre identidad cultural* en *Revista Mopa Mopa*, No. 19, del Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, Universidad de Nariño. Pasto: UNED, 2009, p. 122 – 123.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ MAMIÁN, Dumer. *Rastros y rostros de un camino para andar*, en *Revista Mopa mopa*, No. 14, del Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño. Quito: IADAP, 2000, p. 76 – 77.

2.3. GENOY: SENTIR, PENSAR Y SER EN COMUNIDAD

(...) este volcán que sueña como un profeta consagrado al silencio en sus entrañas.

Vicente Pérez



Las moradas gentiles. La Cocha, octubre 2012.

2.3.1. Nombrar y sobrenombrar

(...) lo que se nombra es, al mismo tiempo, aquel a quien se llama.

Emmanuel Levinas: *Entre nosotros*

Genoy¹¹⁴ es comunidad, que habita y se relaciona con su territorio y entorno volcán Galeras, o llamado, por sus antiguos moradores, en lenguajes antiguos, *Urcunina*, acepción

¹¹⁴“(…) está ubicado a doce kilómetros al noroccidente de la Ciudad de Pasto, sobre una de las faldas de éste volcán (Galeras). Los Jenoyes tienen definidos claramente los límites de su pueblo, el cual abarca desde la cúspide del volcán Galeras, en el sur, a 4200 m.s.n.m. hasta el cañón del río Pasto a 1650 m.s.n.m. en el norte. Por el occidente limita con el Municipio de Nariño por la quebrada el Chorrillo y por el oriente con el corregimiento de Mapachico, perteneciente al municipio de Pasto. Antiguamente, y como recuerdan los mayores, la extensión del pueblo era mayor. Don José Yaqueno rememora que en la primera escritura del

más literal que traduce *montaña de fuego*; *Urcu: montaña* y *Nina: fuego*. La denominación de Galeras probablemente se hace, en época colonial, por su similitud a las galeras en las que conquistadores españoles llegan en el siglo XVI y que, en un principio, denominan como Volcán Nevado Galeras, por la nieve que solía cubrir la parte alta del cono volcánico, y que, ya hoy, hasta hace poco, por el cambio climático, las variaciones geológicas y otras consecuencias, ha dejado de serlo. Hay diversas versiones sobre el topónimo Galeras. Según Felipe Pérez, se debió a una nube en forma de galera bastante grande que se posaba en él y que hasta hoy es perceptible; se asociaba con la lluvia. Sañudo, por su parte, defiende la idea de que el padre Velasco, residente en Faenza, y que conocía estas embarcaciones que concuerdan con la forma del volcán, lo bautiza teniendo en cuenta estas características de similitud; Ignacio Rodríguez Guerrero, a su vez, afirma que el nombre se debe a las galeras del siglo XVI usuales en España. Pero hay la solución a estos interrogantes por parte de Jaime Álvarez, que dice:

Solo a finales del siglo XVIII aparece con el nombre de volcán de Pasto y bastante después, casi en los finales del siglo XIX, con el de Galeras.

García (1922) señala “un cerro inaccesible que llaman el volcán de Pasto. Y con ese nombre se lo conoce en los compendios geográficos de Esguerra y Martínez, en 1897 - 1898.”¹¹⁵

Posibles señales de nombres puestos o impuestos, quizá movidos por la sensibilidad que el cerro despierta en sus espectadores, como embarca poéticamente a Edmundo Chávez a declamar: “Galeras cumbre almirante / monte que el tiempo navega / rumbo de sol al futuro / cadencia en el cielo abierta”.¹¹⁶

Genoy tiene un lugar concreto: su territorio y suelo colectivo; tiene un tiempo o tiempos dinámicos: presentes, pasados y futuros; tiene unos modos de ser o de existir configurantes: la identidad y la diversidad culturales; tiene una naturaleza constitutiva; unos principios de origen y fundamentos presentes; una cultura abierta, configurada entre lo originario y lo venidero; una sociedad, unas costumbres; tiene distintos y diversos seres espirituales, desde los más sacros a los más paganos. En esta medida, ES COMUNIDAD, el existir en común, las relaciones entre unos y otros, relaciones colectivas que van más allá del simple contacto

resguardo los límites abarcaban el actual Municipio de Nariño por el occidente y por el oriente hasta la sede actual de la Universidad de Nariño. La topografía del corregimiento está caracterizada por numerosas pendientes y “huecadas” –pequeños cañones formados por arroyos y ríos– alternados por planadas o *pambas*, donde se asienta la mayor parte de la población.” (PERUGACHE, Jorge Andrés. *El territorio de los Jenoyes*, en “*No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes*”: la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá, 2008, p. 30).

¹¹⁵ GUTIÉRREZ, Arístides, en HINESTROSA, Myrtha David. *El imaginario en las erupciones del Galeras*. Trabajo de grado. Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, Pasto, 1996, p. 15.

¹¹⁶ Cita de PÉREZ, Vicente, en DAVID. *Ibidem.*, p. 19.

humano, a una experiencia entre y con otros seres naturales, espirituales, estelares, cósmicos y de la otra vida;* esto hace referencia a la relación cultural del acogimiento, o, más específicamente, la relación de hospitalidad comunitaria, expresada en todos los niveles de la vida y la muerte, en todos los niveles de la comprensión y la experiencia singulares.

El lugar como territorio o suelo colectivo, *para ser y para estar en el aquí y en el ahora*, como casa grande, es, a la vez, la dimensión de otros lugares, diversos, mágicos y reales, de encanto y desencanto, distintos unos de otros, pero con el secreto y las relaciones entre el adentro y el afuera de la comunidad; es decir, estos lugares no son en sí mismos, a la vez que no los absorbe una exterioridad clausurante, no son totalitarios, más bien en relaciones abiertas y plurales. Lugares de vivienda, de chagra, de caminos, de páramos, de pambas, de cementerio, de visita, de congregación, de iglesia, de escuela, de recreación, de aprovisionamiento de materiales para el trabajo, para la fiesta, para la casa, etc.; pero, también, lugares de encanto, de historia, de acontecimientos míticos, lugares sagrados, de respeto, lugares donde confluyen los espíritus, los poderes; lugares pesados, inhóspitos, resguardados por seres tenaces o simplemente vacíos, inaccesibles y desconocidos,** por que lo desconocido es para el caminante su porvenir más presente.

Si bien el espacio, pero también el tiempo, como confluencia desatada y confrontada de tiempos: pasados, presentes o futuros. Tiempos de origen, de los antiguas, *ñaupa*: de adelante, de los espíritus buenos y malos, tiempos naturales, de la luna, de la siembra, del trabajo, de la cosecha; tiempos de las fiestas, de fertilidad; tiempos de celebraciones religiosas, de acontecimientos rituales; tiempos de lluvia, de verano; tiempos de la tierra; tiempos pesados y tiempos propicios; tiempos en los que la vida florece y tiempos en que la muerte se ensaña, tiempos cotidianos y extraordinarios, tiempos históricos, de configuración; tiempos del volcán Galeras, en los que se activa y reactiva, y en otros, reposa; tiempos sagrados y tiempos profanos, tiempos en los que es dado al hombre caminar por ciertos lugares y tiempos en que se limitan sus pasos y accesos; tiempos resguardados en el secreto o revelados en común, etc.

Y junto con el tiempo y el espacio, los *modos de ser*, de existir en el lugar, ancestralmente presentes y deviniendo porvenir en el aquí y en el ahora, en la existencia entre y con otros; en el ser en relación con el afuera, en la relación con otros seres; el modo de ser Genoy, de ser genoyes, de concebirse y reconocerse como tales, de identificarse y distinguirse de otras

* “*De la otra vida*” hace referencia, en términos cristianos, a lo que se conoce como seres más allá de la muerte, más allá de la vida terrestre y más allá de lo que se puede percibir o tocar; pero también, en las culturas andinas, lo que vuelve después de la muerte, lo desconocido, a veces peligroso y otras benéfico, lo que se junta y se relaciona con esta vida telúrica: los antiguas, los diablos, las ánimas, los carros, los espíritus, los muertos que retornan en las guacas, etc.

** Se alude a la palabra “*desconocidos*” como una posibilidad de interrumpir el discurso del conocimiento abarcante y clausurante del secreto de la alteridad en su singularidad, por la que se presenta, no al conocimiento, como sí a la relación.

comunidades, de ser diversos respecto de éstas y, a la vez, diversos interiormente de la comunidad: la identidad a partir de la diferencia. Diferencias culturales, naturales, territoriales, sociales; de pensamientos, creencias, imaginarios; de vida, saberes, espiritualidades, religión, etc.; de modos diversos de relacionarse entre y con otros fuera y dentro de la comunidad, sintiendo las relaciones como encuentros *tinkunas*, encuentros y desencuentros íntimos y exteriores, con lo familiar y lo ajeno.

El espacio, el tiempo y los modos de ser en la comunidad confluyen y se desatan en una relación que separa, confronta y une a los seres comunitarios, da origen a la existencia colectiva, entre otros, con otros, entre unos y otros; es decir, el modo de *ser genoyes*, del ser en común, es un acontecimiento que se da en el tiempo y en el espacio, no en cualquier tiempo o espacio, sino en el tiempo de la comunidad y su lugar, el tiempo, el espacio y el modo de ser Genoy.

La palabra Genoy comporta toda una dimensión de lenguaje y sentido, en que espacio, tiempo y modos de ser comunales confluyen y se dispersan, en pluralidad de dimensiones; ya se decía: espacios dentro del espacio, tiempos dentro del tiempo, modos de ser dentro del modo de ser; sus dentro y fuera. En la relación de intimidad y exterioridad, en la dinámica vital de los seres, de las existencias, de los tiempos y lugares que se mueven hacia dentro y fuera de ellos mismos, hacia los otros, siendo otros, para ser en común; hacia una alteridad infinita de la vida plural y diversa en la comunidad, que es comunidad en el mundo, en el aquí y en el ahora.

Genoy es comunidad: afirmación más evidente y la acción más práctica de la vida. Genoy es acontecimiento de vida, como muchas otras comunidades conocidas o insospechadas, que existen en esa relación entre y con otros, no tanto en una relación de extraños sino de cercanos y lejanos, que pueden o no llegar a encontrarse, que directa o indirectamente interactúan con esta comunidad (una de muchas) en la comunicación, en los relatos y narrativas, que son lenguajes comunitarios. Lenguajes que nombran, que hablan, que crean y recrean las relaciones en la acogida de los otros, no como extraños sino como aquellos que llegan o se van, en relaciones hospitalarias.

Narrativas comunitarias que *dan nombre*, que *sobrenombran*. Narrativas originadas o que se dan como novedad en la comunidad, pero, también, como novedad extraña que exteriormente se dio o se impuso. De allí que un nombre o sobrenombre, como es el caso en el ejemplo y experiencia primeros de *Urcunina* y su posterior sobrenombre *volcán Galeras*, pase a ser un nombre común, y no un nombre en común, pues “lo común” es lo corriente, desvalorizado, o lo que se folcloriza; por el contrario, lo “en común” es lo que tiene sentido, en relación con otros de manera profunda o, por lo menos, que significa en el habla, sin dejar la condición de *nombre sobre otro*. Un nombre se oculta con un

sobrenombre* y, por acción del tiempo, del lugar y los nuevos seres en sus nuevos modos de vida y de lenguaje, ese sobrenombre pasa a ser nombre, de alguna manera se inserta en la vida y los lenguajes comunitarios y cotidianos. Un nombre siempre es sobrenombre de algo, en relación con algo, en relación con una identidad o identidades, en las diferencias específicas y singulares que no se pueden dar en otros lugares, tiempos o modos de vida; y si se dan, no se dan del mismo modo. El acontecer del ser en común es siempre singular. La similitud hecha de las galeras con el cerro volcánico, y la asignación de un sobrenombre, a pesar del que ya tenía, genera otro modo de nombre que conciben los habitantes, como el modo de identificarlo y diferenciarlo de otros lugares-tiempos-modos de ser. De esta manera, decir galeras, no se refiere a embarcaciones con tales y tales características, sino a la montaña, al volcán, al lugar, que no es cualquier lugar, sino el territorio en el que se fecunda, germina y se desenvuelve la vida plural y diversa, el lugar en el que se embarcan los sueños y las realidades y bordean los tiempos configurando mundos vitales y modos de existencia poderosos, mágicos y cotidianos. Pero, ¿qué esconden estos sobrenombres, qué potencias se revelan intersticialmente en el nombre sobrenombrado y, a la vez, qué potencia más antigua revela el nombre?

El sobrenombre es la acción violenta. El nombre es, igualmente, violento en la medida en que es sobrenombre. Cuando al decir *Urcunina*, se la nombra como montaña de fuego, se la sobrenombra en relación con algo, la montaña y el fuego, en primera instancia, el volcán, en segunda medida, el lugar y tiempo de la vida en todas y cada una de las instancias, la primacía vital. *Urcunina* es sobrenombre que pasa a ser nombre, que denomina el ser de la existencia remota como lugar, como tiempo y modo, originado mucho antes del sobrenombre asignado para relacionar, pensar, sentir y concebir dicho lugar, en la identificación a partir de lo diverso, la identificación que abdica a la diferencia, a partir de la relación con otros seres diferentes. ¿Qué ser salvaje, qué fuerza potencia para la vida o para la muerte, qué poder se revela oculto, directamente como acontecimiento, como entidad salvaje, como ser con nombre y sobrenombre? ¿Qué poderes naturales, culturales, espirituales, mágicos y reales, lo habitan y deshabitan en el tiempo, el espacio y el modo de ser? ¿Qué se revela y que se queda como secreto indescifrable?

El nombrar, el poner o superponer nombres, característicos de estas comunidades y de la misma humanidad en general, se decía, como acción de violencia, sin duda alguna del lenguaje. Violencia al revelar o apaciguar lo salvaje en la relación de convivencia, de cohabitación, de fecundidad, de maternidad, de paternidad, de recogimiento, de origen o de fin, donde el origen en la sucesión del tiempo puede devenir en múltiples y diversos finales y éstos, a la vez, en múltiples y diversos nacimientos, comienzos y orígenes. La acción de violencia al imponerse algo, en este caso la superposición de nombres; de ahí que Foucault hable de la necesidad, en la colonización, de sobrenombrar las cosas¹¹⁷, precisamente para

* Un ser se oculta o revela con un nombre. Lo salvaje se atenúa o se revela al nombrarse; pero también se lo despotencializa o se lo reviste de otro poder.

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI Editores, 1968.

sustraer esos poderes que habitan y sustentan al colonizado. Pero esto no puede ser una aculturación, como sí la transculturación*, en el sentido en que se mezcla y entra en relación con lo primero; es decir, las fuerzas y potencias originarias se revelan a partir de esta otra identidad impositiva, si se quiere, que violenta de manera subrepticia y subversiva esta potencia insertada a la fuerza. El volcán Galeras, ya no llamado *Urcunina*, sigue tejiendo entre los seres los modos de relacionarse, de pensar, sentir y ser, de una manera práctica en la vida cotidiana de las personas y los seres, sus experiencias anteriores; pero, a la vez, en la transculturación que fecunda y florece nuevos modos de ser, sentir, pensar, relacionarse y actuar en la cotidianidad y la vida comunal (sincretismo), precisamente por los cambios y la dinamicidad de la cultura, el movimiento de los tiempos y los lugares, las circunstancias violentas o pacíficas; tiempos de crisis vital en la dispersión, la confrontación y la unión. Lo que se dijo líneas atrás, que se conoce en los Andes como tiempos: *Puruma*, *Awka* y *Taypi*, que no son más que esa relación entre lo de adentro y lo de afuera en la relación configuradora de la comunidad, de los encuentros con los orígenes, con el devenir del presente y porvenir del mundo, de la naturaleza, de los humanos y de los espíritus, entre unos y otros, con otros. El sincretismo y el mestizaje, aunque no son las mejores imágenes para representar este estado, lo ilustran de la mejor manera al hablar de estas traducciones y transculturaciones de los lenguajes, de los tiempos, los lugares y los modos diversos de la existencia cultural, natural y espiritual.

El nombre o la palabra comportan fuerzas, poderes, orígenes, creaciones, recreaciones, acciones en el tiempo-lugar y modos de ser en común; revelan el secreto y lo dejan como tal; revelan las relaciones con los otros, entre nosotros. El nombre lleva una carga tenaz, poderosa, en lo oral y lo escrito, en los silencios, en las borraduras, en los espacios en limpio, en los vacíos. El nombre nombra y da sentido a ese sentido inicial, salvaje, innombrable, en lo dicho, en lo que se dice, en lo que se vuelve a repetir una y otra vez, en el sentido que se renueva y recrea reiterativamente.

Eso es el génesis de algo, por lo menos en el nombre; tanto en éste como antes del nombre el origen se pierde, el génesis se vuelve oscuro, intrincado, incalculable, misterioso. La vida acontece antes del lenguaje, pero mediante él se la recrea, se le da sentido, se traicionan los orígenes. En esta medida, se puede y es pertinente hablar de infinitos orígenes, que se pierden y a los que no se puede, por nostalgia o remembranza, tratar de volver, más que tratar de interrogarlos, *recrearlos en común*, pues no son comunes (propiedades), sino en común (de todos y de nadie). Los orígenes son impropios, no pertenecen a una determinada comunidad o grupo, solamente *son en común*, acontecen en común existencia, no como lo propio, sino como lo que existe en comunidad, en común presencia. Orígenes y desarrollos impropios que configuran el ser en común. Y se dice impropio para designar la existencia en común, antes que la existencia parcializada, individual y clausurante de la alteridad. La impropiedad es el relato y correlato de diversos, múltiples y plurales orígenes, como la

* Se comprende la transculturación como la unión de las diferentes culturas que se encuentran y desencuentran en el sincretismo.

confluencia, la unión, la dispersión, la confrontación y las relaciones entre ellos, entre unos y otros, unos más que otros, en la variedad y en la unidad que explota en infinitos sentidos. En la dispersión, la confrontación y las relaciones.

2.3.2. Retoñares y enunciaciones colectivas

Urcunina, la montaña de fuego, acoge con su calor a varias comunidades* en torno suyo, comunidades humanas, naturales y espirituales. Acoge comunidades de tradición ancestral¹¹⁸ y comunidades venideras. En esta medida, acoge a la cultura *quillasinga*, nombre que tiene que ver con un parentesco, con la característica, con la similitud y semejanza *con algo* de dichas comunidades, tanto de Nariño como del Putumayo, y que en cercanías con el volcán Galeras, bordean los alrededores de San Juan de Pasto, reconocidas unas e invisibles otras, como es el caso de las que han pasado, últimamente, a ser parte de la urbanización de esta ciudad, con toda la consecuencia y problemas que causa a la vida comunitaria, social, ambiental, el urbanizarse. No porque la ciudad sea un problema, sino porque en ella estas comunidades se pierden e invisibilizan y sus modos de vida y relaciones comunitarias se desconfiguran, se transplantan y se erradican.

En el espacio territorial del sur-occidente colombiano, donde confluyen los Andes, la Amazonia y el mar, se ubica la región panamazónica donde habitaba la nación Quillasinga, vocablo de origen quichua (...). Esta diversidad geográfica ecológica indica un espacio habitado por diferentes pueblos con distintas economías y múltiples formas de expresión cultural. Uno de sus centros poblacionales fue el valle de Pasto o Valle de Atriz, lugar que hoy ocupa aproximadamente el municipio de Pasto.¹¹⁹

Y, en palabras de Perugache, al comentar sobre Genoy, como una de las comunidades quillasingas*:

* Comunidades de ayer y hoy, originarios y venideros: Anganoy, Mapachico, Nariño, La Florida, El Barranco, etc.

¹¹⁸ “*De tradición ancestral*”, refiriéndose a las comunidades indígenas que tienen una existencia mucho más larga en estas tierras colonizadas. Las comunidades venideras conforman lo que a través del tiempo, en la historia de estas tradiciones, se ha integrado para ser parte de estas comunidades ancestrales, sea a la manera de colonos, hasta de personas y familias que llegaron y se relacionaron en la dinámica de la vida comunitaria. (Veáse: PERUGACHE, “*No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes*”: *la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño)*).

¹¹⁹ MARTÍNEZ ESCOBAR, Gustavo. Concepto etnológico de la comunidad de Jenoy, del municipio de Pasto, Departamento de Nariño. Octubre 2009.

* Así conocida por cronistas y antropólogos; que en un sentido poco preciso y relevante, se infiere su significado como: *quilla*: luna y *singa*: nariz, *nariz de luna*, o también *señores de la luna* en su acepción de *Sinka*: señores; lo primero, posiblemente, por las medias lunas que usaban en la nariz; pero también, y quizá más preciso, por la relación estrecha con ella en los diversos modos, oficios, trabajos, relatos, imaginarios, etc., de la comunidad.

Como han señalado distintas investigaciones arqueológicas y etnohistóricas (Groot, 1991; Calero, 1991; Zajec, 1990; López, 1996), el territorio de Jenoy fue ocupado por poblaciones quillasingas en cuyas fronteras habitaban, a la llegada de los españoles, hacia el sur, hasta el cañón del río Guáitara; hacia el oriente hacia el Valle de Sibundoy, en el Putumayo, y hacia el norte hasta las fronteras con el Departamento del Cauca. Sin embargo, la antigüedad así como la extensión de los pueblos que los conquistadores cobijaron bajo el topónimo de quillasingas es materia de debate. Hasta mediados de la década del siglo XX existieron resguardos quillasingas concentrados, sobre todo, en el Valle de Atriz. Hoy en día, algunos de estos antiguos resguardos como Canchala, Males, Pandiaco, Aranda, Jamondino, Mocondino, son barrios de Pasto, mientras otros más alejados de la ciudad, como La Laguna, Cabrera, Pejendino, Catambuco y Jenoy, son corregimientos del municipio. Respecto a Jenoy existen documentos escritos que hablan de su existencia varios siglos atrás; entre ellos está la visita de García Valverde al pueblo de Xenoy (Jenoy) en 1571 (AGI Quito 60).¹²⁰

Pero la relación de la denominación o similitud con la luna, al decirse quillasingas, va más allá de la denominación o simple similitud, a la relación más íntima con el nombre y con el ser que se nombra. En tiempos antiguas, dicen las personas, cuando la luna se ponía roja (probablemente eclipses), la gente salía de sus casas gritando “María Luna, María Luna, ven para acá” y haciendo sonar cachos; en otras versiones, se dice que sacaban ollas o peroles grandes, hechos de barro, y llenos de agua se colocaban en la salida de las casas y se empezaba a gritar mientras se agitaban sábanas blancas sobre los peroles. Las fases de la luna son tenidas en cuenta para la siembra, es un calendario agrícola; igualmente, para el desyerbe y las cosechas, cada planta o semilla que se siembra responde a un determinado ciclo lunar; lo mismo para los animales, cuando se los va a enrazar o “enlunar” (preñez). En los humanos, se dice que, dependiendo de las fases, puede afectar algún golpe o lesión que se haya tenido, especialmente lesiones de huesos, que duelen cuando hay luna tierna; para cortarse el cabello, las uñas, no se puede hacer en llena o merma; dependiendo de eso, crecen rápido o lento, o, por el contrario, se arruinan; asimismo, los estados de ánimo, al decir “está en su luna”. A la luna se le hacían fiestas. A los niños desobedientes o perezosos se les decía que la luna bajaba a llevárselos, y se aseguraba que la silueta que se ve cuando hay luna llena es uno de los niños capturados, y sobre esto se hacían ciertos relatos.

¹²⁰ PERUGACHE, “No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes”: la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño). *Op. cit.*, p. 28.



La Piedra flor que fecunda memoria y comunidad. Pullitopamba, abril 13 de 2011

Dentro de estas comunidades quillasingas, algunas reconocidas como parcialidades indígenas, está Genoy¹²¹. Reconocimiento urgente y emergente debido a múltiples consecuencias de orden crítico que obligan a despertar o fuerzan a pensar o replantear su condición como comunidad indígena* en el territorio del volcán Galeras. Y no sólo como indígenas, sino como COMUNIDAD, pues el territorio y la comunidad los configuran indígenas, campesinos, propios, venideros, espíritus, naturalezas, presencias, ausencias, entre otros, con el propósito de lucha y reivindicación de la vida colectiva en este entorno cultural y suelo volcánico junto a los demás seres comunitarios naturales y espirituales. O, como sugiere Perugache: “el resurgimiento y la emergencia de memorias, discursos y prácticas entre los y las habitantes del corregimiento de Jenoy en el Municipio de Pasto motivados por el proceso de negociación con distintas instancias del gobierno nacional a raíz de la reactivación del volcán Galeras a finales de 2005. Estas prácticas, discursos y memorias están asociadas a procesos de redefinición étnica y reivindicación de derechos

¹²¹ Se usa la palabra Genoy con “G” a diferencia de como se ha venido usando últimamente, con “J”. Esto último como decisión del cabildo, debido a la existencia de documentos, en especial el de García Valverde en la visita al pueblo de *Xenoy* (Jenoy) en 1571, en el cual acentúa esta palabra en dicha escritura. El aproximativo fonética y gramaticalmente para la X es J. (Véase: PERUGACHE. “*No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes*”: la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño)).

* Una de las consecuencias positivas en la crisis vital de los genoyes por vivir en cercanías del volcán, es el despertar del Galeras, que se suscitó debido a que entidades gubernamentales locales y nacionales tomaran la determinación arbitraria, a través del Decreto 4106 de la Presidencia de la República de Colombia en el 2005, que declaró los entornos y lugares poblados del Galeras como zona de desastre y que inmediatamente se deben evacuar y reubicar, proceso que se asumió mediante las instituciones de Ingeominas y La Casa Galeras, a través del llamado: Proceso Galeras.

territoriales.”¹²² La vida es posible en este suelo, con todos sus componentes y seres, y no puede estar amenazada más que por aquellos que no comprenden y no logran ver todo el acontecimiento de vida comunitaria que existe y, de manera arbitraria, sin consulta con la comunidad, van determinando una estrategia de desplazamiento, de división, indignancia, desgracia y muerte, antes que de salvaguarda de la vida y la colectividad.*

2.3.3. Genoy: verbo y germen de vida

La palabra Genoy es nombre, antes que sustantivo como tal, es verbo, acción, identificación y diferencia; el origen: sentido que expresa orígenes, permanencias, en el espacio-lugar singular en el que se ha dado la vida comunitaria; esto es, tener lugar y ser de aquí mismo en los orígenes comunitarios, de los seres en comunidad. Es la palabra que se dice en la acción de hablar y que se escribe en la memoria, la mente, los cuerpos, el territorio, los lenguajes. El testimonio está en el decir y en lo escrito, originarios en la medida de la comunidad que se conforma por el devenir a través de los tiempos de las personas, las presencias y porvenir de la comunidad; seres originarios y venideros que van haciendo, en los múltiples orígenes, su lugar colectivo, su hogar propio, en el sentido de un hogar propicio para la vida colectiva. Testimonio de existencia de la comunidad presente, y de existencia desde mucho tiempo atrás y mucho tiempo para el porvenir; ese venir de mucho tiempo atrás que es el tiempo de adelante, de los antiguas, los que pronunciaron afirmativamente, a manera de profecía y palabra-ley mayor, ley de origen, que Genoy es y será en este territorio, que el territorio permite el ser y el estar de los seres en común en el aquí y en el ahora.

Genoy, según algunas personas del lugar, refiere, en su significado diverso, “*ave de grandes garras*”, como también, “*nido de águila*”¹²³. No hay una traducción clara, por lo menos literal, para esta palabra. Sin embargo se intentará, de alguna manera, dar un sentido

¹²² PERUGACHE, *Introducción*, en “*No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes*”: *la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño)*. *Op. cit.*, p. 6.

* Esto debido a numerosos atropellos que la comunidad ha tenido que enfrentar, por parte de la Casa Galeras, en la ejecución del Proceso Galeras, que de manera arbitraria pronuncia discursos y ejecuta acciones, como el tratar de demoler las casas de personas que han salido (que no sobrepasan las dos familias, en el caso de Genoy) mediante esta estrategia de compra. Atropellos por parte del gobierno local, en el ordenamiento territorial y en el plan departamental de aguas. Atropellos por parte del Estado, de los medios de comunicación masiva, de algunos intelectuales, y de algunas personas-ciudadanos con su indiferencia. Atropellos que tienen que ver con la intervención de la fuerza pública y militar, específicamente del ESMAD, al incursionar en el territorio.

¹²³ “GENOY-JENOY: (... de una fuerte adulteración de jenwa, árbol de la puna, que sirve para leña y madera de construcción, o tal vez mejor de jency, milano, ave de rapiña): tal vez esta sea la palabra que ha dado origen al nombre...” (Glosario, en MELO, Miller. *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*, (Trabajo de grado), Universidad del Cauca, Facultad de Humanidades, Programa de Antropología, Popayán, 1993, p. 353). También se refiere “noy” a *ny*, como nido.

a partir del juego del lenguaje y de la raíz de las palabras que conforman GENOY (GEN - OY)

Se empieza por lo último, o por el comienzo de una posición, de una exposición, de la afirmación que se reitera una y otra vez. Se conoce que en la terminología, en lenguajes de antigua data, la terminación *OY*, de las palabras, significa *de aquí mismo*; así, varias comunidades o lugares, como Genoy, comparten esta característica, como son: *Anganoy*, *Mocondinoy*, *Chimayoy*; y también algunos lugares del territorio de Genoy, como: *Pachajoy* (atribuido como el primer lugar de asentamiento de los genoyes). Para la palabra *gen*, a manera de comparación, sin decir igual, mejor o peor, atendiendo a la terminología y etimología griega, hace referencia al *generar*; es un principio, un nacimiento, es creación y origen. *Gen* es el principio de la vida, la generación de la vida, la herencia y el fundamento, un génesis vital. Pero también, como *jemwa*, en lenguajes andinos, árbol de la puna, tronco que brota raíces, o *jenya*, un ave de rapiña, que quizá, como en los Ríos Profundos de Arguedas, en el sentido de AWANKAY, refiere no al ave, sino a su movimiento, el planear en las alturas y divisar la profundidad, lo abismal; razón por la que los genoyes hablan del retoñar de un tronco antigua, y, también, de ser fuertes y aguerridos como el ave más voraz y sagaz.

En esta medida, también *gen* refiere gente, *gente de aquí*. En la conjunción de estas dos raíces: GEN: como *principio, árbol, tronco, origen, movimiento, planeo*, y, OY: como *ser de aquí mismo*, da como sentido: *seres originarios de aquí mismo, gentes de aquí mismo*, sentido de no ser extraños a su propia tierra, orígenes que acontecen para la comunidad de aquí, de estas tierras, de estos lugares, de estos tiempos de encanto y de adelante, de estas condiciones que propicia *Urcunina* para la vida y no para la muerte (por lo menos en el significado de exterminio). La vida colectiva y en cohabitación con otros seres moradores de este suelo. Es, a la vez, en la palabra de las personas, la afirmación y revelación: “*somos de Genoy*”, “*gente de aquí*”; o en su singularidad que se enuncia: “*soy de Genoy, vivo en Genoy y de aquí no me voy.*”

Este nombrarse y relatarse: “*somos Genoy*”, “*somos genoyes*”, “*somos gente de aquí*”; implica reconocerse como tal y vivir de tal modo, en el movimiento, el *awankay* singular y exterior, concierne relaciones comunitarias singulares, identitarias y diferenciadoras. Genoy es palabra, es el hablar singular y colectivo, es pensamiento o pensamientos del sentir, es sentido, o sentidos en la acción y las prácticas de la experiencia cotidiana, real, mágica, de las personas, de los seres naturales y de los espíritus en el territorio-casa, en la relación con otros, en el lenguaje, en la naturaleza, en el mundo, en la comunidad. Comunidad colectiva y singular, el hogar propio, es decir, propicio para la vida de todos, tanto de los que viven dentro, como fuera de la comunidad¹²⁴.

¹²⁴ De los que viven fuera, como es el caso de la ciudad de Pasto, como un ejemplo de los tantos, que se abastece de los diferentes productos que salen de la comunidad, del agua, del oxígeno; también del trabajo, de la música, entre otras manifestaciones culturales. Relaciones que se hacen cotidianamente entre las gentes de

Como palabra, Gen, desde los distintos modos de comprensión, implica acción, verbo, creación, génesis. En la mitología bíblica, el génesis se refiere al origen y creación del mundo, el hombre y la vida. El pentateuco,* con el que inicia el Antiguo Testamento, tiene como fin “narrar los orígenes del pueblo de Israel y su constitución como pueblo de Dios”. El génesis,¹²⁵ en este caso, es el origen, los orígenes, “abarca una larga época: desde los primeros orígenes de las cosas hasta el establecimiento de Israel en Egipto”¹²⁶. Estos orígenes se oscurecen, se pierden, se des-ubican, se vuelven remotos en el tiempo. La historia de la infancia de la humanidad, por lo menos en el relato bíblico, se disuelve; como interroga Agustín: “¿quién hay que conserve el recuerdo de las cosas de su infancia?”

En las culturas andinas, también el origen o los orígenes se relatan a partir del mito. Este es en un sentido lo fundacional de una determinada cultura o comunidad, tanto de humanos, no humanos, de dioses y seres espirituales naturales y espíritus del más allá, en conjunción con entidades cristianas que han llegado, de una u otra forma, a ser parte de estas tradiciones y vida de las comunidades y que algunos estudiosos llaman *sincretismo en los imaginarios regionales*. Los orígenes, o el principio, son el tiempo de adelante, de los antiguas y de los seres sobrenaturales, telúricos o celestes, que hicieron hazañas grandiosas y dieron origen a la comunidad, a las personas, a los animales, a los lugares y a los modos de vida, entre otros.

El *gen*, en la medida de relatar y narrar los orígenes, es mito, que es correlato de una comunidad humana, natural y espiritual, en este caso, Gen-oy. Este origen tiene la configuración espacial, temporal, singular, que permite el modo de ser en relaciones diversas, tanto con su propia comunidad humana como con su naturaleza y entidades espirituales.

Ahora bien, cuando los mayores y las personas hablan de los orígenes de Genoy, se remiten al lugar de procedencia, distinto al actual sitio de asentamiento de la mayor parte de personas (Genoy centro), pero en el mismo territorio. Se dice que la comunidad de Genoy, en el principio, habitaba en el lugar denominado *Pachajoy*, etimológicamente significa: *pacha*: tierra y *oy*: de aquí mismo; también llamado, *Potreros* o *La Cocha*. En *Pachajoy* tenía lugar el cementerio de los antiguas, ubicado en la parte alta, a diferencia de las casas que se ubicaban en *La Cocha*, que es el terreno plano (pamba). *Cocha* quiere decir *laguna*, *ciénaga*, *pantano*; y estos terrenos no son ajenos a dichos sentidos, tienen la característica de ser muy abundantes en agua, motivo por el cual se forman las cochas en todo el terreno; los nacimientos son abundantes, desde agua dulce hasta agua agria (termales). Con el doble

este lugar y la ciudad, pero también con otros pueblos de los alrededores. (Diario de campo, Genoy, junio de 2011).

* Se consideran del pentateuco los siguientes libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

¹²⁵ “... El Génesis es como la prehistoria de Israel. Tiene su unidad literaria, constituida por la serie de diez genealogías, que comienzan por la del cielo y la tierra y terminan con la de Jacob.” (*Introducción especial al pentateuco*, en Sagrada Biblia. Madrid: Editorial Católica, Alfonso XI, 1957, p. 3).

¹²⁶ *Génesis. Ibidem.*, p. 8.

y múltiple componente y sentido que esto representa: la unión del agua y el fuego. El agua caliente: termal; la que se bebe y la que no se puede beber. Estas aguas se mezclan en la confluencia y unión de lo frío y lo caliente.

En esta medida, al ser Genoy, en un principio, de este lugar abundante en agua y con el significado de ser primeros, de aquí mismo, sus orígenes se vislumbran y revelan en el agua, son seres de agua, pero, a la vez, son seres de fuego por acción de la candela del volcán, del territorio y de los espíritus mayores. Pero también de la tierra y del aire; al ser Genoy “*ave de grandes garras*”, *awankay*, remite al componente en el que las aves vuelan, el movimiento. Al decir de Genoy como “*nido de águila*”, puede decirse de una casa, del lugar que permite la existencia, que fecunda la vida, que configura la semilla y el gen, el germen de la vida, de la comunidad y de los genoyes, los elementos primordiales germinales y nutricios de la vida comunitaria.

2.3.4. Elementos germinales

El agua, como el rayo, deviene en los espacios y los tiempos en movimientos cíclicos y mágicos por los cauces y senderos, en precipitaciones, profundidades, superficies. El agua, como el fuego, se revela entonces como fundante y germinal, en el mito y la realidad de toda una comunidad natural, espiritual y humana. Juan Solarte Criollo, el *Niño Rayo*, se revela a partir del candelazo del trueno que viene de los cielos, de las nubes que son agua de arriba, se revela como furia, salvajismo, como el que testimonia la permanencia de Genoy en este lugar, por la acción de haberse revelado en el rayo y en la tormenta que lo pusieron precisamente en el aquí y en el ahora, con la escritura y el habla genuina marcadas en su cuerpo, cuya inscripción rememora la memoria y la palabra de las gentes y dice: “*donde el rayo cayó, Genoy no saldrá jamás*”. Manifestación que acontece en el cuerpo del infante, allí se revela la escritura y el mandato, de pertenecer al territorio y de vivir ahí morando en convivencia con todos, no en otra parte. En el cuerpo del Niño Rayo y en la roca, como escrituras, están grabadas estas palabras iniciales, que inauguran la comunidad y que hablan desde los tiempos antiguas, de antes, hasta el presente, confirmando el porvenir, la existencia, el lugar, la casa.

En esta medida se puede afirmar que las gentes de Genoy nacen del Rayo, hijos de él, pero a la vez del agua, con la participación de la Virgen del Rosario. Es decir, del fuego volcánico de adentro y del candelazo de arriba que configuran el aquí y el ahora, y de las aguas que brotan de las entrañas de estas tierras y fluyen por cada intersticio del territorio y de la vida.

La Virgen del Rosario chiquita remanece, del agua, en el lugar llamado *Sachapamba* y es la entidad sagrada que calma la furia de Juan Rayo, y hacen matrimonio en la unión de las fuerzas del agua y el fuego, fuerzas *hampi* y *laija*. Cuando hay sequía, se hace una rogativa a la Virgen del Rosario para que llueva o para que calme la furia del fuego negro, de lo

ardiente del verano, del volcán o del trueno. El trueno baja de las alturas, de las nubes, consideradas como el agua de arriba; pero, también, sale de las profundidades por acción del fuego y de lo incandescente del volcán. Las precipitaciones, hondonadas, pambas y montañas del volcán son configuradas por acción de la lava, que es líquido ardiente que al enfriarse se compacta y da el relieve paisajístico que la misma acción de la naturaleza, en su devenir y convenir, va dando forma.

Se constata con don José Yaqueno, cuando narra acerca de tres pilares de piedra labrada que bajan de la cima hasta *sajandi*, condiciones éstas por las que Genoy no fracasará nunca, es decir, no perecerá, como enuncia la escritura mítica del Niño Rayo. Por estos pilares de piedra baja el agua; por ejemplo, *Genoy guayco*, lo abrigado, conformado por dos quebradas que, antes de caer como la chorrera de Piedra Laja y denominarse *Genoy guayco*, se unen en las aguas de las Estrellas y del Corazón. Lo celeste y lo terrestre. La estrella como lo que está fuera, más allá, exterior, lo que se ve a distancia, y el corazón como lo más cercano, pero interior, adentro, invisible. La estrella que se tiene para cada noche y el corazón que se complace en ello, que se estremece y conmueve

Dentro del genitivo de la palabra Genoy, se despliega toda una serie de dimensiones de tiempos, lugares y denominaciones, nombres que se emparentan con el secreto, el misterio, la cotidianidad y la magia de los espacios de este lugar llamado Genoy, comunidad hija de *Urcunina*. A los lugares se les ha dado nombres que hablan del poder y el secreto en la acción de estos sitios en cuanto a la comunidad y en cuanto al territorio. Sachapamba (sacha: monte y pamba: planicie), Pachamama (madre tierra), lo mismo que a los tiempos, pesados, propicios, proféticos y los modos de ser, de hacer (trabajo) y de llegar a ser, etc.

En el territorio de Genoy, en el contexto del volcán Galeras, hay una variedad de centros de vida, sagrados: Tomates, Sachapamba, Rumichaca, etc.; el cráter del volcán también es un centro de vida. Son centros de vida porque son origen o condensado de agua, tierra, aire o fuego, o condensado o conexión de estos cuatro elementos (seres). Seres que se los asimila o simboliza con el *cueche*, un santo cristiano, el diablo u otro, o simplemente bajo la forma de bolas, pajaritos, en colores.¹²⁷

Estas fuerzas y centros de poder configuran la comunidad, la relación hospitalaria y espiritual; configuran el ser, el pensar, el sentir, las prácticas y demás modos de vida; configuran lo íntimo y lo exterior, configuran la vida y las vivencias en común, configuran los territorios mentales, culturales, naturales, políticos, económicos, creativos e imaginarios; configuran los sueños y las realidades, etc. El nombre-lugar-tiempo no es,

¹²⁷ MAMIAN, Dumer. Cultura de la ceniza y memoria volcánica. “Con ceniza recreando la vida en la frontera del tiempo que vivimos”. Ponencia presentada en el Segundo Encuentro Internacional de la Red Iberoamericana CyTED-CENIZA: “una aproximación científica, social y cultural al vulcanismo en Iberoamérica”. Universidad de Nariño, mayo 30 a 5 de junio de 2011.

entonces, una simple definición o ubicación, sino todo un tejido y entretejido de relaciones para la existencia en el mundo y la vida en común, la que acoge, produce y ofrece prácticas, sentires, pensares, lenguajes y modos de existencia en el lugar y tiempo singulares, circunstanciales y vitales.

La palabra, y más específicamente el nombre y el lenguaje, revisten la profundidad, es decir, sentido y existencia; acción ética con el otro y los otros; es origen, en el sentido de nuevos comienzos y acontecimientos en la novedad de la vida comunitaria que acontece tras la acción y configuración de sus elementos germinales, representados y presentes en los santos y aucas cotidianos y mágicos; es decir, en las presencias tutelares y cósmicas del mundo y de la vida de las gentes en su territorio, en relaciones diversas con otros.

2.3.5. Hampi - Laija: génesis y devenir

*Cuentan que en los tiempos de antes por la boca del volcán salía una vieja, una vieja desnuda, ella daba consejos sobre el maíz y los sembrados, ella enseñaba a los indios cómo tratar a la tierra. Pero desde que llegaron los españoles no volvió a salir, se ha negado a salir (Juan Martínez. El Chircal, 1993, en DAVID, *El imaginario en las erupciones del Galeras*).*

*La historia y la creencia mantenidas por nuestros mayores dice que somos hijos del rayo Juan y de la Virgen del Rosario. Porque en un entonces vino y llovió fuertísimo, fuertemente llovió, y cuando al llover vino y cayó un rayo, cayó un rayo, tronando con ecos espantosos que hizo temblar la tierra y al caer ese rayo de fuego negro vino y cayó entre la piedra hirviente, un niño, cayó un niño que se llamó Juan. Y así quedó la leyenda que donde había caído el rayo no había de salir nadie de aquí, que él era el dueño, donde caía el rayo era dueño Jenoy. Pero como el rayo seguía furioso, entonces vino la Virgen del Rosario, como la esposa, para calmarlo. Vino remaneciendo en una piedra en Sachapamba. Allí la encontraron los mayores. Así que, con tanta fuerza brotada y con la ayuda de la Virgen, el rayo aplacó su cólera. Y así, entonces, vivimos y morimos con estas dos fuerzas vitales. Cuando el rayo Juan se enfurece llueve, truena, lanza llamas y lava. Es entonces cuando la Virgen del Rosario lo calma (Cabildo de Jenoy, 2008, en Perugache, *No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes*”: la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño).*

En los tiempos de antes, en un entonces, como viene tejiéndose el relato y la narración popular en los imaginarios comunitarios, se da el génesis y origen de la comunidad, en

tiempos de encanto y en tiempos de encuentro y confrontación de los elementos y la vida en el espacio.

En los tiempos de antes salía una vieja por las bocas del Galeras, de *Urcunina*, del fuego negro, salvaje, *laija*; en su desnudez, salía de las profundidades, sitios inaccesibles para los humanos y para otros seres de esta vida, emergía del *ukupacha*: lugar de adentro, hacia la superficie, el suelo de aquí: *kaypacha*, dimensiones del espacio en el tiempo *pacha*, que, junto a *hanan pacha*: suelo o cielo de arriba, conforman las tres dimensiones espacio temporales del mundo andino. En esta medida, el *uku*, el *kay* y el *hanan pacha* conforman los tres lugares que, dentro del pensamiento andino, son los tres lugares donde habitan los seres espirituales, los seres de la otra vida, los seres naturales y el ser humano, con otros seres; lo de adentro, lo de aquí y lo de arriba.

La vieja que sale de las profundidades, la mujer vieja, a enseñar, a establecer las relaciones comunitarias, el calor de hogar y el refrescamiento de las memorias. La mujer es fuego, es la fuerza *laija*, entiéndase por *laija* tanto las fuerzas del fuego, las fuerzas arrasadoras, y también la connotación que tenían ciertos brujos, no admitidos en las comunidades andinas. La vieja sale y entra, de otro mundo, gestando mundos, trenzando lenguajes.

Cuando, arrasadoras, las fuerzas *laija*, representadas en la invasión española, arremeten contra estas culturas andinas, y especialmente en *Urcunina*, la vieja se oculta, no quiere salir, se niega a salir. Pero, ¿será en la forma de la Virgen del Rosario, poderosa, que se transfigura como entidad *hampi*, se sincretiza para pervivir y permitir la vida a los otros?

Las fuerzas *laija*, del fuego arrasador, desequilibrador, tanto del fuego negro, salvaje, de las profundidades de la montaña (*uku pacha*) y del rayo, *illapa*, que de arriba (*hanan pacha*), como candelazo, como centella, que se precipita, traspasa la dimensión de estos tres mundos: el fuego del volcán sale a la superficie, empujado por su misma fuerza hacia arriba; el rayo baja como relámpago de un instante, a la superficie, hacia dentro. Lo *laija*, es aquí, el fuego, y más precisamente, fuego negro, que denota la fuerza salvaje, arrasadora, tenaz, poderosa, pero también, la que establece y configura otros tiempos y espacios en el mundo y las relaciones.

Es en la relación del *laija-hampi* como se da el origen y el comienzo. Lo *hampi* hace referencia a las potencias del agua, a las fuerzas armonizantes, y, también, como *hampec*, a ciertos brujos cuidados y aceptados en las comunidades de los Andes, caso contrario de los *laijas*. La lava ardiente es líquido y fuego, potencias en convulsión, hirvientes y de movimientos tenaces, dentro de la montaña hacia el afuera. El rayo, producto de nubosidades que chocan entre sí, entre energías diferentes que lo provocan, con su estruendo ensordecedor. Las nubes son agua, en estado gaseoso, que se condensan en energía poderosa, y de esa relación nace el fuego negro. Dos elementos: *fuego-agua*, que son potencias en sí mismas en relación con su potencia contraria y complementaria, relaciones de separación, confrontación y unión: aguas separadas que corren la montaña, se

precipitan y bañan el territorio con su canto fresco; fuego que arde en lo seco; tempestad y furia que chocan y se enfrentan: la lava, la explosión, la tormenta; pero también la unión: las termas, la roca, el territorio, lo caliente y lo frío, la gente, los espíritus y la naturaleza de esta y la otra vida.

(...) este mundo es un universo estructurado y dinámico a partir de la dialéctica de oposición y unidad resultante de la presencia contradictoriamente simétrica y asimétrica, manifiesta o latente de dos opuestos (duales). Oposición que se resuelve o unidad que se realiza a través del acuerdo, el turno o alternancia, la complementariedad o la mediación¹²⁸.

Estas dos potencias, *fuego* y *agua*, como potencias *laija* y *hampi*, como fuerzas salvajes que se relacionan para apaciguar el poder una de la otra, y, de esta manera, complementariamente, dar origen, son elementos germinales del devenir. Lo *hampi* es las fuerzas armonizadoras, y, como lo refiere el relato, es lo que, a modo de matrimonio, armoniza las fuerzas arrasadoras del *laija*. También es el tiempo largo, la duración, las relaciones comunitarias. Las relaciones profundas, matrices. La profundidad es vientre, potencias indescifrables y salvajes. Es fuego negro, aguas indomables.



El Niño Rayo en las escrituras proféticas. Petroglifo:
Mantel de la vida, octubre 10 de 2012.

¹²⁸ MAMIAN, Dumer, en MONTENEGRO, Luis Manuel. *Traducciones en el sincretismo imaginario regional*. Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño. Pasto, 1997, p. 79.

En el mito de los genoyes, el rayo cae de la tormenta, con truenos espantosos sobre la roca hirviente; se da como niño, hecho que se puede constatar en los petroglifos denominados mantel de la vida, mantel de piedra en un principio, ubicados en la subida al cerro, y que de todas las figuras: monos, churos cósmicos, aparece en el centro figurado en la roca: el Niño Rayo, centro que, según don José Yaqueno, genoyense conocedor de su territorio, “es por donde entran los espíritus, por el búfalo figurado”, dice él. Las potencias de la vida, el centro umbral de la piedra que se vuelve sagrada al contacto con el rayo, poder similar, aunque, no igual, de los chamanes y los brujos que llevan una piedra de rayo, un cuarzo, como poder mágico; es la piedra preciosa, poderosa, mágica, de los encantos antiguos y presentes. Y, para volver a palabras de don José, el mismo Genoy está construido sobre pilares de piedra, tres brazos que atraviesan y constituyen el territorio, el regazo sobre el que se acogen las gentes y los seres.

La potencia *hampi*, de la que son hijos también, en unión con la potencia *laija*, representada en la Virgen del Rosario, remanecida de la roca, de un tronco de árbol o de un tallo de cabuya, según otros; remanecida en, el lugar-tiempo liminal, Sachapamba (plano de monte), que es lugar de agua, como todo el territorio. La configuración femenina, la dualidad y complementariedad, no como simple agregado sino como parte fundamental del germen de la vida, el agua, el vientre líquido en unión y matrimonio con el fuego, entidad masculina, potencia viril, representada también en el sol.

La Virgen del Rosario, parece ser, la revelación de aquella mujer que salía, en tiempos antiguos, del fuego, a enseñar a los indios los trabajos y los tratos con la tierra, que no quiso salir más que transfigurada a partir del sincretismo y la conversión de fuego en agua; era la entidad femenina que salía del volcán, no arrasadora, más bien hospitalaria; entidad que acoge en la enseñanza, y que en el devenir de los tiempos y los espacios se traduce en potencia femenina del agua, apaciguadora del fuego, de la furia volcán.

La Virgen remanece, aparece como entidad femenina del agua, como fuerza *hampi*, apaciguadora y armonizante, como tiempo largo y duradero en el que se dan las relaciones de vida profundas, el hogar propicio; remanece de las aguas negras, salvajes, indomables, poderosas. Va más allá de la simple imagen venerada, es la entidad viva, nacida del territorio, es la entidad dinámica, porque cuando la encontraron, como dice doña Dolores Villota: “paradita en un calabazal”, en las noches salía, se devolvía hacia el lugar, “allá la casa de ella”*, donde se reveló, salía a caminar y no se quedaba en el templo, razón por la cual tocaba ir a traer de nuevo hasta la iglesia, incluso juetearla con una vara de rosa, pero igualmente se iba, pero ahora regresaba en las noches, iba y volvía; se puede afirmar como andariega ya que se le encontraba el vestido lleno de tierra y, para conjurar estas huidas, se decide cortarle el pie con un machete y, desde allí, permaneció en el lugar asignado. Pero, ¿hasta qué punto es estática?, si sale en las velaciones de casa en casa, se la alumbra en favor de algún milagro, en agradecimiento o en rogativas para que lleguen o cesen las

* Dolores Villota. Bellavista – Genoy, 7 de febrero de 2011.

lluvias. Consagrada también en la fiesta que se le celebra el cuatro de octubre y que se la agasaja con música de banda, cuhetes, globos; celebración que se hace a la remanecida en el terreno, en ese entonces, de Pedro Jiménez, y considerada la más milagrosa de las santidades y potencias tutelares de Genoy.



Lugar de remaneceres telúricos y celestes, Sachapamba, septiembre 17 de 2011

Su poder reside en el agua, y en su contextura pequeña la potencia se hace tenaz, milagrosa, duradera, protectora. Es la Virgen pequeña que rompe con la doctrina extranjera del catolicismo y se sincretiza en las creencias y se inserta en el mito, configura el mito y fundamenta la vida y la comunidad; y en un calabazal, paradita, como reiterando que los mitos se escriben con lágrimas de calabaza, como refiere Dumer Mamián; se revela, se establece y reafirma toda la existencia de sus gentes y seres en la montaña. Es el génesis compartido junto a Juan Rayo; es la mujer, más que la Virgen cristiana, la paridora y alumbradora de los hijos, la partera, la bruja, la andariega. Es la vieja, sin querer decir la misma, que salía por las bocas del volcán, en el imaginario y la realidad de las personas y los seres de estos lugares, la que enseña y configura las relaciones. Es la vieja, la mujer, con toda la connotación de poder que tienen las mujeres de Genoy en cuanto al saber de la brujería y sus relaciones con las plantas, los espíritus, los seres, para curar o para hacer daño.

No es en la soledad como se manifiesta, sino en su relación. La termal en potencia, la roca ardiente. Es la extranjera nacida en estos lugares, como caminantes, andariegos y fuerzas que recorren, en su ir y venir, los territorios, los tiempos, los espacios, los modos de vida. Es la milagrosa del monte, de la montaña, de lo espeso; la mujer pequeña en matrimonio con el Niño Rayo, el agua en unión y apaciguamiento con el fuego.

Ahora bien, aguas salvajes, *hampi*, que brotan de la tierra, de la roca, de la ceniza-lava de *Urcunina*, de territorios vírgenes y de profundidades insondables, de *ukus* de adentro que recorren el *kay pacha*, el lugar de aquí, hacia otros intersticios y profundidades *huaka*, tanto de abajo como de arriba, a partir de las nubes, que bordean el volcán y se arremolinan sublimes y surcan los cielos, como figurando y levantando otro *Urcunina*, otros montes y montañas, otros sembrados, otros mundos, otras gentes, otras aguas, otros fuegos.

Se levantan, se separan, se confrontan y se unen; las tempestades sobrevienen como furias de fuego tras los aguaceros, las lluvias tremendas, los relámpagos y truenos ensordecedores. Furias que nacen de las corrientes y de las aguas levantadas de arriba. Nubes que también son de fumarolas del volcán y que provocan las lluvias y los relámpagos, muy frecuentes en estos lugares. En el relámpago, seguido del trueno, en las noches, cuando rompe en un instante con el velo de los dioses de la oscuridad, como dice Quintín Lame. De la furia de los relámpagos remanece Juan Rayo, la furia y el fuego arrasador que se calma con la intervención de la Virgen del Rosario, la mujer que contiene los poderes y las furias del rayo, que es relámpago de arriba y relámpago de abajo, fuego negro, salvaje. Y que se transfigura, igualmente, en un ser pequeño, en un niño recién nacido que no pronuncia palabra, y por lo cual las inscripciones aparecen grabadas en su cuerpo, en su piel de roca. Figuras de comunidad y de pertenencia a ella. El Niño Rayo, en la violencia de su cuerpo marcado, y que a partir de ello dice algo, sangrante, con la hendidura de la palabra en la piel; la Virgen del Rosario, azotada, mutilada, para retener su potencia andariega y hacerla parte de los de aquí, para que su poder vele por ellos, los acompañe y los proteja. Como a flor de piel, en lo pequeño, se esconden y se revelan las potencias naturales y espirituales de estos seres tutelares del agua y del fuego, que comparten figuras humanas y salvajes al mismo tiempo. Son experiencias y acontecimientos en los que lo animal se conjuga con lo humano y lo vegetal, con las fuerzas y furias de la montaña, los lugares, los tiempos, la tierra y el cosmos; con la danza entre lo femenino y lo masculino, para turnarse y alternarse en la complementariedad y la reciprocidad andinas.

La reciprocidad. Una clara manifestación de este principio es la sexualidad, ya que lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*hari*), son las dos orientaciones sexuales básicas que penetran todos los campos de la realidad; a lo masculino corresponden el lado derecho, el sol, la estrella de la mañana, el día, la fuerza energética de oriente, la época seca o de verano, el rayo, las costumbres de los cerros y el varón, mientras que lo femenino se identifica con el lado izquierdo, la luna, la estrella vespertina, la noche, la nube, la madre tierra, el oeste, la lluvia, el invierno, el agua y la mujer.

La reciprocidad es la consecuencia lógica de la complementariedad y de la correspondencia, porque a cada acto, corresponde complementariamente un acto recíproco, principio que no sólo involucra las relaciones de los seres humanos, sino también las relaciones entre el hombre y la naturaleza, lo humano y lo divino, y entre los diversos seres que hacen parte de las diferentes capas o dimensiones de la realidad; de esta manera, se crea una especie de

ética cósmica en todas las acciones que realizan los seres humanos, y, también, la necesidad de devolver, así como le ha sido entregado, lo cual refleja adecuadamente el funcionamiento del orden universal, del que el ser humano forma parte.¹²⁹

El Niño Rayo: lo viril, lo masculino, y la Virgen del Rosario: lo femenino; como seres-entidad poderosos en la reciprocidad complementaria y en el matrimonio de los elementos agua-fuego, de las fuerzas arrasadoras y de las fuerzas apaciguadoras, lo de arriba y lo de abajo, lo de adentro y lo de afuera. Las fuerzas del instante y las fuerzas de lo duradero.

Este es el mito, el relato y la narración, el origen y el germen de la vida de los genoyes, en los tiempos de antes, de los antiguas, y de los elementos generacionales primigenios, poderosos, misteriosos y de distintas naturalezas y mundos, en los tiempos salvajes y los espacios inimaginables de los imaginarios de la vida colectiva. Relatos veraces que comprenden su verdad y acontecimientos abiertos, o como refiere el profesor Dumer Mamian: “No sé si será verdad o mentira, en términos de la ciencia experimental o lógico-matemática, sólo sospecho una verdad que han construido estos pobladores, su verdad, que es justo considerar... Una verdad, cosmovisión, mito, leyenda o como se le denomine...”,¹³⁰ que relata los principios verdaderos de la comunidad y que se da en plurales y diversas historias junto a la vida y devenir de los seres humanos, de los seres naturales y de los seres espirituales, pero que permanecen en la memoria de ser personajes determinados y de hacer determinadas acciones en el lugar-casa donde acontece la danza de los encuentros, separaciones y confrontación, para configurar la identidad Genoy y su territorio-casa, su memoria.

De la relación de una determinada población con un determinado territorio nace una manera de ser y de sentir, de fluir y de permanecer. Es decir, de las entrañas de los territorios surgen los pueblos, con sus rasgos, sus palabras, sus sistemas de creencia y conocimiento, y su conciencia. Nace el sujeto colectivo, su identidad. En los términos de Velasco:

“El territorio es un texto y un contexto que nos conforma y nos descifra. No sólo porque dentro de cada persona y cada cosa, en cada resquicio y en cada grieta del mundo hay información, significado y sabiduría, sino porque de los procesos de reconocimiento y enunciación autónoma de lo que somos, surgen y se configuran auténticos sujetos individuales y colectivos. Esa es la lección que se deriva de la experiencia de estas pequeñas comunidades que engrandecen a Colombia y al mundo.”

¹²⁹ MOSQUERA, Gladis y MOSQUERA, Yonny. *Aproximación a la interpretación indígena del espacio geográfico basada en la cosmovisión tradicional del pueblo Inca en los Andes suramericanos*. (Trabajo de grado), Universidad de Nariño, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía. Pasto, 2011, p. 87.

¹³⁰ MAMIAN, Dumer. *Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales*, en *Revista Mopa Mopa* No. 20. Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, Universidad de Nariño. Pasto: UNED, Edit. Universitaria, 2010, p. 41.

En el mundo antropocéntrico, por el contrario, son ante todo las sociedades en su historia, con sus percepciones y mentalidades, con sus sistemas culturales, económicos y políticos, con su coherencia y sus ambiciones, las que redefinen impositivamente la geografía, la naturaleza y los territorios.¹³¹

Ahora, estos dos elementos *hampi-laija*, *agua-fuego*, nacidos del territorio, en la memoria territorial y de los seres antiguos y presentes, en las relaciones; no simplemente se dislocan y desarticulan (como en la mentalidad racionalista y tecnocrática), sino que son la configuración del origen, entre el uno, el otro y el tercero que viene de esta relación. Las relaciones, el matrimonio entre la Virgen del Rosario y Juan Rayo, dan lugar a las gentes naturales, espirituales y humanas, al permitir el espacio y el tiempo de la vida en el modo de vivir y convivir con la montaña de fuego y de agua. De allí vienen las otras relaciones, no como agregadas simplemente, sino como complementos y reciprocidades, la tierra, el aire, los espíritus que flotan como presencias vivas, visibles algunas, audibles, sentidas o secretas, oídas o vistas si al caso por los antiguas que conversaban de ellas.

De aquí viene y deviene la configuración de los lugares, de los territorios habitables y no habitables o permitidos a ciertos seres; vienen los tiempos que se desenvuelven en la espiral eterna de los retornos distintos y de los ciclos que llevan al presente, y a los tiempos de adelante y porvenir, a renovarse. Se configuran las diferentes comunidades, humanas y no humanas, se establece la vida colectiva, recíproca y hospitalaria. Se configura todo un territorio de memoria y vida, de gentes y seres en plurales y diversas relaciones de identidad y diversidad. Se configura el mundo.

2.3.6. La hospitalidad del agua y el rayo

*El camino del rayo dorado
es el camino del corazón
que asciende.*

*Las voces del trueno
voces celestes de los habitantes del origen
voces de aguas profundas
profundas y ancestrales.*

Mario Madroño: *Corazón de Jaguar*

La hospitalidad en la acción e interacción de los elementos primordiales, germinales, por lo menos en la relación dual que el mito y los relatos cotidianos proponen, del fuego y el agua,

¹³¹ MAMIAN, Cultura de la ceniza y memoria volcánica. *Op. cit.*

y toda su implicación profunda que se teje en el tiempo, en el espacio y los modos de ser en el génesis y desarrollo de la comunidad *Urcunina*, como son los jenoyes, denota relaciones de separación, confrontación y unión que tienen que ver con tiempos andinos y, más específicamente, con las prácticas comunitarias que tienen los pobladores de estas regiones al concebir la existencia en relación con otros en el mundo.

El fuego y el agua son elementos vivos, seres que, en su relación constitutiva, se presentan y se revelan como hospitalarios en las relaciones singulares y exteriores. El imaginario es parte del despliegue en el recogimiento que tienen los demás elementos o seres en su movimiento. Existe la relación primera, la del rayo y el agua (el Niño Rayo y la Virgen del Rosario), pero también y quizá tan antigua como el rayo y la roca, la de la Vieja que salía del volcán a enseñar y entablar las relaciones con los indios, con la naturaleza, los entes y seres tutelares y tenaces, los espíritus (la vieja: la mujer y las gentes).

De estas relaciones primicias, de estas dualidades andinas, reciprocidades complementarias, surge y se da lugar al tercero, en el espacio, el tiempo y los modos establecidos que devienen morada de las gentes, de los animales, de los vegetales, de los antiguos, en pocas palabras, de los seres comunitarios, entendiendo por comunitario el despliegue y la relación de los seres con otros en el mundo, porque “nadie es en sí mismo, solo es en sus relaciones”¹³². Relaciones plurales y diversas entre y con dioses, espíritus, naturaleza, humanos. Se configura el sentir-pensar y ser de las gentes de estos lugares, a partir de la montaña de fuego y agua, de rayo y roca, de agua y encantos. A partir del espacio que es lugar, territorio, morada, casa: furia volcán, aguas tranquilas, montaña, noche, alba. En ellas se forjan los pensamientos salvajes, las prácticas y los sentires. Por tal motivo, la identidad siempre es una diversidad en movimiento y relaciones con lo de adentro y lo de afuera. La acogida y la traducción, los tinkunas.

2.3.7. Rastros y rostros de la montaña

*El rostro y el rastro / tienen la dimensión / de dos instantes. Son el
reflejo de un sonido. / La desinencia de un cuerpo. / Son dos
extremos en un punto. Estar abajo no es bueno, / estar arriba es
peor. / ¿No ves que en el centro / queda la montaña?*

Humberto Márquez: *Obra poética*

¹³² *Ibid.*

Mi pueblo es pequeño, lleno de ilusiones, le acaricia el viento, con su mano vieja de piedra y de tiempo, de arcilla y de barro. Tú serás mi dulce recuerdo, yo seré el amor perdido.

Los Kjarkas: *Réquiem para un pueblo*

Los pensamientos del andino, del humano de montaña, se revelan como rayo que rompe el manto de los dioses y la noche en un instante del relámpago y del trueno. La montaña es rastro y rostro de ancestralidad y de caminos. Rostro de presencias vivas y seres que moran y conviven con otros para la vida.



Rostros naturales, el silencio de los espíritus.
Reserva natural de Chimayoy, agosto 2011

La montaña es rostro y rastro antiguos y de antiguas. En el rostro habla en múltiples lenguajes, y en el rastro se desata en infinidad de senderos, los caminados, los que se caminan y el porvenir de los pasos. Es roca, fuego, agua, tierra, sobre la que flotan los espíritus, viven y perviven presencias de ayer y hoy. La montaña es naturaleza, poder y encanto. Roca antigua sobre la que se labran los senderos. De la que brotan el fuego y el agua, en la que se recogen las gentes, la naturaleza y los espíritus. Gentes, también, que configuran la comunidad y las comunidades dentro y fuera sin frontera, en el límite más allá, en el devenir del territorio y de la montaña como casa y caminos. La montaña es roca, regazo firme para el mundo. En la poética de Márquez:

Pedro, no le preguntes a la roca, / sobre todo cuando es mayor de edad, / porque ella sólo entiende / el lenguaje del agua, / no tiene ternura, / no oye sino el viento y el silencio / no puede soñar. / Es una idea de arena.¹³³

Golpeo la roca dura del ser, / y la epidermis enmarañada del existir, / y el no ser todavía me responde. / Arriba. Abajo. En el centro el camino / y yo en el centro. / Subo siguiendo huellas, destruyendo. / Ardo. Toda la montaña arde. / Sin dimensiones me recojo de tiempo. / En roca. En hoja. En tierra.¹³⁴

Recogerse de tiempo, en roca, en hoja, en tierra, en el espacio de la montaña, entre sus rocas e intersticios, en el silencio, en el abrazo del sol, de la sombra o de las aguas que bajan en chorreras dulces, soledades firmes de la noche, del canto que sube la montaña y del rayo que baja en un instante el sendero de las aves y los vientos.

El Niño Rayo (Juan Criollo Solarte), la Vieja del volcán y la Virgen del Rosario emergen y remanecen de la montaña, de la profundidad, del fondo: “Al fondo la montaña, / su misterio de nubes, / y nosotros / hundidos / en el pozo del centro.” El misterio y el secreto de nubes, donde se provoca y sale el rayo, a manera de candelazo, que se precipita hacia la montaña, en el aguacero torrencial y en la negrura de la noche. Agua que sube de la montaña y de otros lugares que vienen y devienen en la relación. Rayo, *illapa*, voz y trueno del niño que entre la roca hirviente, en un instante o en dos, del rastro y del rostro, se recoge y se muestra, como la revelación que inaugura los comienzos de la comunidad en el territorio que se consagra para la vida de las gentes y las presencias naturales y espirituales, moradoras y ausentes. Visibles e invisibles o, al modo de Márquez, el ausente que responde en el silencio o el sonido, “el no ser todavía me responde”: como eco de lenguajes antiguos, de voces de ultratierra, como espíritus flotantes, en compañía de algo: HUAN. Huan que, según Luis Manuel Montenegro, en el texto: *mitos en el polvo*, significa, *lo que viene en compañía*, es decir “*huan rayo*”, el niño que viene junto al rayo y que se establece como roca, en la roca, en la fortaleza: Mantel de la vida, Piedra de Turuguayco, Piedra de los caracoles, Piedra del indio, Piedra de la flor, Piedra de Chaquisca, Piedra de Villa María y Piedra del Higuerón, conocidas hasta ahora, cuyas figuras están marcadas en las rocas, como una escritura antigua, y son desde los churos cósmicos, los caracoles, hasta las figuras de animales, como la lagartija, el mono y el rostro de Juan Rayo, en la piedra del Mantel de la vida hacia arriba del territorio (Tomates: Aguapamba), y la Piedra del indio, de la parte baja del territorio (el Edén, junto a una casa deshabitada).

Piedras que muestran los rostros, el de arriba y el de abajo del territorio, y que son, inminentemente, piedras de rayo, que marcan el rastro y el rostro de un sendero de arriba abajo y de abajo arriba, de lado a lado del territorio y de la montaña, donde perviven y conviven diversidad de seres y de mundos. Puentes (chacanas) entre mundos, donde

¹³³ MÁRQUEZ, Humberto. *Obra poética*, Poema IV. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1987, p. 22.

¹³⁴ Poema XV. *Ibidem.*, p. 33.

confluyen espíritus, humanos y naturalezas. Arriba el puente Rumichaque, abajo en las juntas el Puente de piedra. Confirmando en la escritura de la roca, no las tumbas, sino la vida misma que gira en torno a ellas como centros de poder, GUAKAS y CHAUPIS de memoria, lugar de encuentro y desencuentro entre los mundos, de abajo, de arriba y de lo profundo.

La vieja, que bien puede ser una mujer cualquiera: la madre, la abuela, la anciana, la partera, la bruja, hasta ser la Turumama con úteros de vida y centros poderosos de la montaña-mujer que, al decir de Humberto Márquez: “Sobre tu vientre vuelas”, fuego y agua eternas. La montaña es útero, y de lo más profundo sale ella, del fuego, a través de las bocas del volcán, como de un espacio mundo ultraterreno, como presencia, a enseñar y a configurar las relaciones hospitalarias, el afecto, el amor, la reciprocidad, las uniones y ligazones. Religión en la que se liga al ser con la tierra, con su misterio; en el lenguaje antes que en un idioma; en varias lenguas en las que habla la naturaleza, en el lenguaje-silencio. En esta perspectiva, puede considerarse, de alguna manera, como indicios de veracidad del relato, al escucharse a la mujer que llora en la chorrera del volcán, cómo se teje el hilo del relato de don Juan Martínez (otro *huan* acompañado de su relato o de esta mujer que le llora): “Sobre una de las chorreras que abundan en el volcán, allá junto a la boca del volcán se siente llorar y llorar a una mujer, su llanto produce terror y escalofrío, porque aunque escucha el llanto de dicha mujer, su figura no se ha podido ver” (El chircal 1993).¹³⁵ Pero también, en el relato de don Israel Riaño, aparece como una mujer de senos muy grandes, que custodia el volcán.

También, pues decían que, en otro tiempo, allá en el volcán había una señora, que tenía unos senos de arroba de grandes... y que, pues, era disforme la señora, que vivía ahí, cuidando el volcán. Ella tenía un par de perros, ¿no?, muy grandes y que los perros tampoco dejaban entrar a nadie; pero que un gringo, con ventajas que él había traído, se había entrado, en tiempos de antes. Sí, pues, él entró con ventajas, calladito del perro pero él les echó ventaja y se entró, y... que se estuvo... horas por adentro y que cuando salió, sacó un libro muy grande que había habido adentro. Dijo que en el libro eran apuntes de ahí, de los que vivían ahí, en el volcán, pues decían los mayores que ahí vivían los demonios, vivían ahí.

Entonces, el gringo dijo de que él se llevaba ese libro. Él contó ¡cómo! era eso por dentro; él dijo que los conductos iban a dar por lo menos a Genoy, por dentro, que era muy profundo... y que además de eso, estaba el volcán lleno de riquezas, sí, el volcán era muy rico, había unos graderíos de perlas preciosas, todo eso (Santa Bárbara, 1993).¹³⁶

La Virgen del Rosario remanece de la montaña, del monte, del agua, y su acción de proteger y apaciguar, al unirse en matrimonio con el fuego, permite la pervivencia de los

¹³⁵ DAVID, *El imaginario en las erupciones del Galeras*. Op. cit., p. 44.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 40.

seres y del territorio. Quizá también el sonido *huan*, de Huan Rayo, revela la compañía de la mujer, la Virgen del Rosario, la vieja.

De esta manera, dos seres primordiales (agua-fuego) del génesis y germen de la comunidad, y tres seres espirituales (la Vieja, el Niño Rayo y la Virgen del Rosario), de los orígenes y la configuración de la comunidad, en la realidad de ausencia, presencia, de instante y de permanencia en el imaginario regional: “Salía pero ya no sale, no quiso salir más”; “cayó alguna vez como rayo, a veces se enfurece y lo apacigua la Virgen chiquita del Rosario, que remaneció y se quedó en la comunidad”. Transfiguración de esa ausencia primera, que se sincretiza en la presencia y el poder; en el *huan*, en el silencio del *huan*, en la compañía solitaria.

De tal forma, como deja ver el relato, a estas presencias-ausencias se las puede establecer de la siguiente manera:

- La Vieja, que da consejo y enseña el trato con la tierra: configuración de las relaciones hospitalarias y comunitarias. Ultramundo, memorias del fuego, pero también la furia del volcán que sale al exterior.
- Juan Rayo, que confirma una pertenencia y permanencia, un arraigo y un territorio: el que da derecho y sentido de vivir aquí mismo. Arriba. Furia de arriba, furia de abajo, de ultramundo.
- La Virgen del Rosario, que confirma, en su tránsito de venidera y nacida de allí, remanecida; las relaciones de protección y apaciguamiento de lo ultramundo y de la comunidad, el fuego del volcán y la furia del rayo. De aquí. Más allá de una veneración cristiana, es todo el recuerdo, todo el poder y sustento que inviste con sus relaciones.

Tres entidades poderosas representativas de esos tres mundos: el de adentro, el de arriba y el de aquí (*uku pacha*, *hanan pacha* y *kay pacha*), presentes en la memoria de las rocas, de los espíritus, de la naturaleza y de las gentes, de los lenguajes y los silencios.

La Vieja que salía del volcán, grabada en la memoria y recreada en el relato, recogida sobre el fuego interior de la montaña; el Rayo grabado en la roca, de abajo y de arriba, la Virgen del Rosario, imagen pequeña remanecida y llevada al templo. Nacidos y recogidos en el territorio, en el fuego, en el agua, en la roca, en las relaciones de las memorias vivas, de las gentes y los espíritus naturales, sobrenaturales y humanos.

2.3.8. Gentes y comunidad

*Vuelve la leyenda
y la hace realidad
el quillasinga al soñar,
tierra verde llacta,
del sueño de luna y de sol,
de mirada antigua
y fuerte la voz.*

Tierra mestiza: *Hactun llacta*

*Hijo del cielo eres
hijo de la tierra eres
hermano de la naturaleza eres
... recuérdalo siempre
al sembrar la semilla
en el nacer del rayo.*

Mario Madroñero: *Corazón de Jaguar*

¡¡¡Somos hijos de Juan Rayo y de la Virgen del Rosario!!!, dicen las gentes de estos lugares en lenguajes de memoria y presente, del devenir antiguo y del movimiento volcánico, de lo salvaje y cotidiano: de la vida diversa y profunda.

“Somos hijos del agua y del fuego”; del rayo y del monte; de la roca y el viento; de la montaña y su silencio que engendran presencias, con la semilla y el retoñar de un tronco muy antiguo (*jenwa*).

Una vez establecidos, por estas fuerzas y potencias, la comunidad cultiva sus relaciones estrechas de hospitalidad, de la acogida, de la partición, de la ofrenda, de la salida del ser hacia otros. De allí, como en una relación de terceros, comprendidos desde la pluralidad y el comienzo, antes que de sobras o escombros, nacen las gentes, claro que el origen se sobrepone en los tiempos presentes; es como si lo antigua se adelantara al presente y lo presente se mezclara en hechos acontecidos o en hechos que debieron ser de tal manera, empero el porvenir parece haberse vivido o el presente suspenderse por un tiempo. Los tiempos se sobreponen, sin eliminarse, unos sobre otros y articulan la realidad cotidiana y mítica, la historia construida y vivida con imaginación que hace la yuxtaposición de tiempos; al decir de Jorge Perugache, siguiendo a Rappaport:

En las narrativas sobre el pasado de comunidades no-occidentales se conjugan imágenes autóctonas y acontecimientos mitológicos con relatos propiamente históricos. Esta yuxtaposición supone la elaboración de un modelo de interpretación del pasado donde los acontecimientos se mezclan unos con otros y donde no existe la linealidad ni el carácter teleológico patente en la construcción histórica de occidente.¹³⁷

En las narrativas míticas e históricas de las gentes de Genoy, no hay una linealidad, sino, más bien, la yuxtaposición de tiempos y espacios en la configuración como comunidad. El origen no se relata en el tiempo cero que se desarrolla hasta los días actuales, sino que se da como acontecimiento y movimiento en espiral y en saltos de un lado a otro, en lo que se articula la historia y el relato.

“Somos hijos del Rayo y de la Virgen del Rosario”, se enuncia colectivamente; entidades que se revelan cuando las gentes ya existían; es decir, entidades originarias, fundamentales, tutelares y tenaces que se dan siempre en el presente, como inaugurando, en el eterno retorno de los churos cósmicos, nuevos comienzos, recreaciones y vivencias. Pero, sin duda, las fuerzas *hampi* y *laija*, del agua y del fuego, han sido más antiguas que la misma gente, incluso la misma montaña, como el lugar en la que estos dos elementos configuran la morada y la casa para los seres que vendrán después de su interacción y relaciones de separación, confrontación y unión, tiempos *puruma*, *awqa* y *taypi*, después de esos estados de tiempo que configuran lo entendido como *Pacha* en el mundo andino.

Al respecto de lo antigua, Alfredo Ortiz, en su artículo “El agua de los encantos”, acerca de ella, dice:

Antes de que el agua sea pensada, ésta ya había pensado formar los mundos. Su esencia amasó al hombre, inicialmente le dio la figura de un pez y luego la de un sapo. Así se pensó a través de sus hijos, peregrinando valles sedientos, cordilleras estériles. Diseñó los Andes con los pies de los primeros iaias, seres pequeños como renacuajos y húmedos como serpientes que rondan los fatigados caminos.

El agua labró los mundos con el habla de su sentimiento; palabra absoluta, de articulación y destrucción.¹³⁸

En la escritura de las piedras que ya se mencionaron, la relación de las gentes con la montaña y la concepción del fuego y el agua constatan, aunque no de manera explícita, los orígenes a partir de estos elementos, seres poderosos que entran en relación para configurar

¹³⁷ PERUGACHE, Jorge. *Pasados de lucha, caminos para la lucha: historia y memoria en los Andes suroccidentales*. Manuscrito. 2012, p. 6.

¹³⁸ ORTIZ, Alfredo. *El agua de los encantos*, en *El devenir de los imaginarios*. Memorias X Encuentro de Investigadores en Etnoliteratura (Jairo Rodríguez, comp.). Pasto: Universidad de Nariño, 2002, p. 197.

el mundo, el hogar y la casa. Desde las piedras de rayo, en las que el niño, Juan Criollo, Juan Solarte, o Juan Rayo, se transfigura, como aparece en las diversas versiones de la narración y de la historia. El Niño Rayo, hijo del rayo, figura lo humano y la deidad espiritual, fuerza de la naturaleza y de la montaña de fuego; hasta el remanecer de la Virgen, figura femenina y telúrica, en los sitios de agua y de monte: Sachapamba; constatan la ligazón y el germen en estos dos elementos de la montaña que los contiene, los mantiene y los sostiene, que se dan en los tiempos de encanto, de los principios configuradores y destructores, de la separación, confrontación y unión.

La montaña es ese vasto territorio de encanto; lugar de espacios en los que devinieron sus gentes y en los que, por diversos movimientos *laija*, de la colonización, de la usurpación y el arrebato arrasadores, las gentes fueron configurando su territorio desde otra perspectiva, quizá concibiéndolo desde lejos. La gente relata acerca de algunos asentamientos de casas, o chocitas en la parte límite entre Pullitopamba y el Edén (noroccidente del territorio), que eran de los indios y que, a raíz de las haciendas, fueron desalojados; de igual manera, cuando recuerdan que Genoy estaba ubicado en Pachajoy, que ya se mencionó, y que, por ser como lo anterior, tierras pambas o planas, eran sitios de interés para las haciendas, y más específicamente para su usufructo.

Haciendas y territorios, antes pertenecientes a los naturales, a las gentes nacidas de aquí mismo, que sirvieron, en el sistema de conciertos, como esclavitud, para poder acceder, los despojados, a un terreno para el trabajo. Ahí acontece otra versión del relato del Niño Rayo:

Mi abuelita me contaba que habían habido unos conciertos que un medio no lo podían pagar ni en un año ni en dos años, que eran conciertos de unos ricos, que ellos no podían descontar ese medio y así seguía y seguía y en eso, tanto tiempo, que cayó un rayo tremendo en el umbral de la casa. Del rayo salió un niño y se metió en un rincón de un wilke y dizque vino otra vez el trueno, ese candelazo ha sabido ser el hijo y ese trueno que viene es el papá. Entonces, el padrecito ya lo descubrió y le acomodó los santos óleos y, entonces, que tenía una letra que decía a donde cae este niño tienen que salir los ricos y los conciertos tienen que tener su libertad y donde cae este niño nadie lo va a mover, ahí es la propiedad, es un sello y había caído aquí en Jenoy ese rayo [...] había caído en las haciendas de los ricos, porque allá que habían mayordomos, esclavos que no podían pagar ni un medio y que esos ricos se fueron y quedaron los mayordomos como propios dueños de este pueblo que se llama territorio de Jenoy; entonces, quedaron de dueños y esos ricos se tuvieron que ir y el que cayó le dejaron de cacique, los caciques de Jenoy (Pascuala Criollo, 23 de enero de 2008).¹³⁹

Los ricos permanecen en las haciendas, el relato es de hechos que se quiere hubiesen sucedido. Pero lo que después puede constatarse es que cambian las relaciones, de conciertos pasan a amedieros y las relaciones entre los indios y las haciendas se equilibran,

¹³⁹ PERUGACHE, *Pasados de lucha, caminos para la lucha: historia y memoria en los andes suroccidentales*. Op. cit., p. 5 - 6.

pues se siembra en abundancia con la ayuda de los dueños hacendados: “Ellos ponían el terreno y las semillas, nosotros el brazo de ayuda y, al final, repartíamos la cosecha, de tal manera que para todos alcanzaba”, rememora doña Isabel Cabrera, habitante de la vereda Pullitopamba. Siembra de maíz como primordial y sobresaliente en las chagras: es el rey de la chagra. Pero cambian nuevamente las cosas cuando los hijos de los hacendados y nuevos propietarios, que heredan las haciendas, se interesan por la ganadería, vuelve un desequilibrio entre naturales, patrones y mayordomos con las haciendas. Consecuencia de estas haciendas es la confirmación de la comunidad venidera: mayordomos o personas que se establecieron como familia y dieron lugar a la comunidad de la parte baja del territorio, denominados: Pullitopamba, La Aguada y El Edén. Las haciendas ya no tienen una relación ni con Genoy, ni con la comunidad venidera, salvo con algunos que trabajan allí. Cosa que se facilitó, a mediados del siglo XX, con la disolución del resguardo y cabildo de Genoy.

En 1950, mediante una resolución del Ministerio de Agricultura y Ganadería, el estado colombiano declaró disuelto el resguardo de Jenoy, ubicado al noroccidente de la ciudad de Pasto. Según los relatos de los habitantes del actual corregimiento de Jenoy, en ese tiempo muy pocos se opusieron a la disolución del resguardo. Como cuentan, el gobierno en ese entonces amenazó a la gente que si no se pasaban a las escrituras les iban a embargar las tierras y no podrían tampoco recibir los préstamos de la Caja Agraria.

(...) vale la pena mencionar que muchos de los habitantes de estos resguardos, después de su disolución, migraron hacia otras regiones, principalmente al Valle del Cauca para laborar en la agroindustria del azúcar, al Putumayo y al Ecuador. Pero la mayoría permaneció viviendo en el pueblo, trabajando como amedieros en las haciendas maiceras que existían en los fértiles suelos de la zona templada de Pullitopamba y cuyos dueños eran en su mayoría grandes terratenientes o descendientes de los antiguos propietarios.

A pesar de que entre los relatos de los actuales habitantes de Jenoy no se encuentran mayores pruebas de algún brote de oposición a la disolución, en los archivos, particularmente en los expedientes de extinción de estos resguardos, localizados en el Archivo General de la Nación, y en otros documentos provenientes del Archivo Histórico de Pasto, es posible encontrar indicios de que algunos pobladores se opusieron a este proceso. Uno de estos documentos fue un memorial que en 1950, Nabor Erazo, alcalde segundo del cabildo de Jenoy, dirigió al alcalde de Pasto para pedirle revocar la orden de entrega del local donde sesionaba el cabildo al comisario Segundo Narváez.¹⁴⁰

Las gentes son hijas de la montaña, son hijas del agua y del fuego, al igual que los seres naturales y espirituales nacidos de estas entidades tutelares, telúricas y celestes. Si bien los orígenes y devenires se intrincan en una historia de opresión, desalojo y arrebato, de maltrato y discriminación desde la colonización, que pasa por las haciendas hasta nuestros días con el Decreto gubernamental 4106 del 15 de noviembre de 2005, derogado por la Ley

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1 - 2.

1523 del 24 de abril de 2012: el primero con la declaratoria de los territorios y las poblaciones aledañas al Galeras y abocadas a un desalojo, con la artimaña de la reubicación y salvaguarda de la vida; la segunda, que no es ya a nivel de un territorio sino a nivel nacional, con su Plan estratégico de gestión del riesgo, insertado en el Plan de desarrollo municipal y Plan de ordenamiento territorial, que vulnera derechos fundamentales también a la hora de tomar determinaciones arbitrarias desde arriba y no con la gente, sobre sus territorios. La gestión del riesgo se vuelve así gestión de territorios y recursos para el beneficio de la industria, las empresas, los gobiernos, las multinacionales, con los megaproyectos.

Por otro lado, como se vio en los primeros apartes del relato, Genoy es la voz, el rastro y el rostro de las gentes de aquí mismo, naturales de aquí, de estos territorios; existentes desde hace mucho tiempo y herederos de un tronco ancestral, que renace pese a la arremetida de los enemigos y se fortalece en el tiempo y el espacio en sus modos propios de comprensión de mundo, de hacer la vida con otros y de las relaciones con su territorio y los demás seres que lo habitan y conviven en comunidad para la vida colectiva, para la vida de la colectividad de estas regiones, pero, en sí, para los circundantes, como la ciudad, y para el mundo entero.

De esta manera nacen las gentes de aquí mismo, pero, al mismo tiempo, en la espiritualidad de las cosas y en su naturaleza los seres cohabitantes que se relacionan sincréticamente y se traducen como comunidad. Las gentes son quillasingas, son genoyes. Y en su imaginario recrean los tiempos de antes, los tiempos de ahora y los tiempos por venir.

Los tiempos de antes son tiempos de encanto, tiempos de adelante. Y en el territorio, en la montaña de fuego, en *Urcunina*, viven los antiguas y esas presencias espirituales, de este y del otro mundo, o de los otros mundos. En la cima del volcán están los antiguas, cuidando el territorio y sus seres. Allá están los Diablos, está amarrado Caín, que de vez en cuando se libera; está el Manuel o Pativerde, los Churiurcus, el Gringo, la Vieja, etc., está el jardín de las plantas curativas y, en otras versiones, el infierno.

Hay caminos que llevan allá, pero son lugares de respeto, porque son de encanto y, cuando las personas acceden, ven o escuchan a estas presencias espirituales a riesgo de perder la razón, de quedar enfermos o hasta morir. Como es el caso del Camino Real que conduce a Consacá, lugar al que antes se iba para traer ramos o material utilizado en las canastas: “allá hay un puente llamado Rumichaque, donde al pasar tres uno se queda, se encanta y es arrebatado por el diablo, un hombre grande y corpulento que los devora”^{*}. Por ahí está también la cancha, donde los diablos salen a jugar distintos juegos.

* Teófilo Yaqueno. Habitante de Genoy Centro.

También dicen que allá arriba había una plaza muy grande y que en esa plaza había un juego de pelota, donde salían a jugar todos los demonios.

Dizque allá estaban los diablos, jugando, pues, pues que habían unos canjilones, altos, bajos, altos, bajos, y es que allá arriba había un plancito, y allí decían que jugaban los demonios, que jugaban a la pelota, a la cancha, unos qu`ezque dicen que lo vieron y con ese engaño los llevaban para arriba, eso ha de ber sido para perderlos.

Eso `ezque era un jugadero de cucunubá y allí dizque jugaban los diablos, al cucunubá, al juego de gallos, y también a la chaza. Que ellos se dejaban ver de lejos y que a quienes subían a ver después, sólo encontraban la pata de un perro y la pata de un gallo.

... que es pues que hay unos hombres jugando en una planadita, que dizque hay arriba, atrás de la boca, dicen que es al frente, ahí se ve una planadita y `ezque los alcanzan a ver, que están jugando allá en la planada, jugando a la pelota, pero no `ezque son de esta vida, sino que son los diablos que juegan allá, porque han sentido que cantan unos gallos allá, pero no saben ni dónde... (Ricardo Santacruz. Mapachico, 1993).¹⁴¹

Morada de los seres espirituales y de los seres naturales, donde el humano sólo puede ir de pasada y con todo el respeto hacia el lugar y sus seres y, en otros espacios, no le es permitido acceder jamás. Seres de la montaña, originarios del fuego y del agua. Restos y testimonios, gérmenes de la vida, el mundo y el cosmos.

Del agua brotan presencias espirituales, como el Duende, el Cueche. Del fuego, las bolas ardientes que salen en zigzag de las bocas, o las cometas amarillas que caen en un lugar determinado o se van al cielo. La Vela, que en las noches sale a recorrer los territorios por lugares desolados del monte y los caminos. En ciertos lugares de nacimiento de agua y en ciertos cangilones en que la *malhora*, como tiempo pesado, puede afectar nocivamente. Espacios y tiempos pesados. Y de todas estas presencias míticas, espirituales y de la cotidianidad de los territorios y de los imaginarios de las gentes, unas son dañinas, otras son benéficas.

De este principio y orígenes superpuestos, recreados en el presente, como tiempos y espacios que se encantan y florecen en el relato, acontecen presencias y ausencias. Desde las presencias ausencias que se ven, hasta las que se escuchan. Se ven transfiguradas en algo, un animal, una persona, una planta, etc. Hasta lo que se escucha: las voces, los llantos, los cantos, los gritos; los olores o las energías. Hasta de las presencias que se sabe están, pero no se las ve ni se las siente, sólo se las intuye, quizá por un sentir más interior y una sensibilidad profunda. La configuración de la comunidad con presencias autóctonas, pero también con imágenes y presencias venidas; de igual manera, con las gentes nacidas de aquí mismo, como de personas venidas de otros lugares a convivir con las gentes y los seres

¹⁴¹ DAVID, *El imaginario en las erupciones del Galeras*. Op. cit., p. 51.

de estos territorios como encuentros *tinkuna*: “(...) unos y otros, indígenas y no indígenas, “somos un árbol de cientos y miles de años de costumbres, historia y cultura.””¹⁴²



Rumichaque: * la dimensión de los encantos de arriba, en el volcán. Septiembre 8 de 2012.

Es toda la vida y todo el imaginario incalculable que se teje alrededor de la montaña, en ella y sus seres naturales, espirituales y humanos que conviven para la vida de todos; del volcán del mundo para la vida del mundo. Volcán, germen de los mundos de esta y la otra vida, mundo abierto al mundo y al cosmos de la imaginación, de la creación.

Los volcanes han excitado siempre la imaginación popular que a la vista o al relato de una erupción se asombra e inquieta ante la impresión de una fuerza desmesurada, imposible de dominar, que se desprende de ella: el Etna era para los griegos la fragua infernal en que Hefestos forjaba los rayos de Zeus; el cráter de un volcán se consideraba, en la Edad Media, como una respiración del infierno (Rothe, Jean. Sismos y volcanes).¹⁴³

¹⁴² Persona de La Florida, en MAMIÁN, Dumer. *Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales*. Op. cit., p. 27.

* Se toma la palabra *rumichaque* como pronuncian las personas, y no como se escribe comunmente: *rumichaca*.

¹⁴³ DAVID, *Introducción*, en *El imaginario en las erupciones del Galeras*. Op. cit., p. 2.

Y al respecto de los antiguos moradores, de los que son herederos los actuales y existentes pobladores, se dice:

Los habitantes que encontraron los españoles en el Valle de Atriz, pertenecían a la gran familia quillasinga, una de las tantas agrupaciones indígenas de la actual Colombia. El nombre de Quillasinga parece les fue impuesto por los Incas, quería decir según la relación “oro en las narices” y según otros “narices de luna” por un adorno en forma de luna. Estos primitivos pobladores, descritos por Cieza de León, aparecen con costumbres especiales, dadas las condiciones climáticas: páramo, usaban mantas de lana cosida ancha y abierta por los lados; las mujeres, llevaban mantas más pequeñas para ceñirse al cuerpo y otra encima para las espaldas y los pechos. Los pinta dicho cronista entablando diálogos con el demonio. Enterrando a sus muertos en grandes y profundas sepulturas y de acuerdo con la jerarquía del muerto, junto con algunos acompañantes, pertenencias personales, alimentos y chicha. Sobre el carácter de los Quillasingas se los califica como belicosos. Se aprecia el trabajo en cerámica y estatutaria, donde aplicaron gran habilidad en la elaboración y decoración.¹⁴⁴

2.3.9. Propios y venideros: lo de abajo y lo de arriba

Las culturas necesitan vivir en libertad, expuestas al cotejo continuo con culturas diferentes, gracias a lo cual se renuevan y enriquecen, evolucionan y adaptan a la fluencia continua de la vida.

Dumer Mamián

Cuando, en las formaciones y las transformaciones de las relaciones que provocaban las haciendas, llegaron gentes de otras partes, conocidas como mayordomos, generalmente como familias conformadas y fueron poco a poco, por la simpatía de los patrones y del mismo territorio y de sus gentes y seres, estableciéndose en el lugar llamado La Aguada, El Edén y Pullitopamba, de igual manera en Mapachico. Los apellidos los donaron, según se dice, los Rivera, Luna, Villota. Se establecieron como familias por la compra de terrenos, trabajando para las haciendas, y después como amedieros en el cultivo. Pero, luego, como trabajadores independientes, pues las haciendas pasan a ser ganaderas. Más o menos en 1850, empieza la conformación de la comunidad, concebida por los genoyes como venidera. Pero las relaciones entre venideros y propios se hacen más estrechas cuando se unen mediante el compadrazgo, los matrimonios, la familiaridad, las amistades, el trabajo mancomunado, las fiestas religiosas y las fiestas bailables, etc. Pero también no deja de

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 4.

existir ese rezago histórico de confrontaciones entre los de arriba y los de abajo, entre los propios y venideros.

De igual manera, la llegada y la partida, la existencia en el lugar, tanto de venideros como de gentes ancestralmente presentes, permiten la pervivencia de los que existen como genoyes, en ese intercambio y fundamentación, que se renuevan y configuran con las nuevas disposiciones del territorio, de sus gentes, seres naturales y espirituales de Urcunina, como comunidad que deviene y permanece.

Las personas foráneas que llegaron al corregimiento están en la actualidad integradas a la vida cotidiana que la comunidad realiza, actividad que presentaba un mayor auge en épocas anteriores, cuando eran cometidos más frecuentemente los traslados, por las redes de intercambio mantenidas con diferentes regiones. Además, algunos individuos ingresaron como trabajadores de las haciendas e hicieron posibles algunas uniones matrimoniales; así encontramos los apellidos Luna, Rivera, Chapal, Botina y Martínez, que son producto de ello. El compadrazgo a través del matrimonio y bautizo está establecido desde tiempos anteriores al resguardo, de preferencia entre personas ubicadas fuera del corregimiento, ampliando de esta manera las relaciones socioculturales y económicas de los pobladores de Genoy.¹⁴⁵

Llegada y establecimiento que no se hace como colonos sino familias que encuentran el territorio que los acoge y que permite con sus gentes, tanto de Genoy como de otros lugares, entablar relaciones hospitalarias en los diferentes modos de vida y de acción comunitaria.

La población tiene relaciones directas con el resto de los habitantes del corregimiento... económicas, consanguíneas, compadrazgo y amistad – es de tener en cuenta, además, que la salida o entrada al lugar necesariamente atraviesa las veredas situadas sobre partes frías, en su ida o regreso de Pasto, del corregimiento de Nariño o municipios vecinos –, pero con mayor vinculación por acontecimientos socioculturales, como son: las fiestas de diciembre, los carnavales de enero, las fiestas patronales del 29 de junio, al igual que celebraciones religiosas de semana santa y en sábados y domingos, cuando hay bautizos, primeras comuniones y matrimonios. La escogencia de compadres y la pareja es hecha interregionalmente estableciendo una mejor correspondencia al interior del corregimiento.¹⁴⁶

¹⁴⁵ MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. *Op. cit.*, p. 116 - 117.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.41.

Del tal forma, los venideros siempre serán los extranjeros, los que llegan a estas tierras con nuevas cosas, con nuevas relaciones y nuevas configuraciones de la comunidad. Se establecen en el territorio para compartir la existencia como genoyes, para compartir la tradición campesina de contacto y caricia con la tierra y con todo lo que implica el territorio para la vida de sus gentes y demás seres.

Un territorio que habitaron los antiguos moradores indígenas y que hoy tienen existencia en la parte alta del volcán. Indicios son los relatos orales en la memoria de sus gentes, los seres y el territorio a través de los entierros y los petroglifos, además de las señales de planos de casas que dicen haber sido de los antiguos. Antiguos *aucas* que se enterraban con todo, y dejaron plasmados en las piedras su existencia perenne y porvenir.

Antes hubo indígenas, hay señas de que han hecho buenas casas, han hecho buenos planos, hay señas. Abajo en la loma... esto ha sido de los que no fueron bautizados, todavía, los primeros dueños, cuando alguien se moría (...) dejaban enterrando en la casa y se iban a hacer otra.¹⁴⁷

Hoy es morada de venideros, no por decir extraños a la tierra, a las costumbres campesinas e indígenas de Genoy, sino porque de alguna manera las comunidades devienen en el tiempo y el espacio en las relaciones y se van configurando de acuerdo a la tierra que las sostiene, las contiene y las mantiene, en la memoria que se enriquece viva de caminos, moradas y lenguajes en devenir: “la memoria es también espejo de sombras, camino de voces inmemoriales regresando en el latido inasible de la noche, “himnos de ultramemoria” (Jabés) y encuentro de caminos que se cruzan para dar paso a la palabra, al sutil encanto de las regiones que nos caminan; no olvido esa frase de Yupanqui: “el hombre es un pedazo de tierra que se ha echado a andar, el hombre es tierra que anda”.¹⁴⁸

Las gentes venideras llegaron como trabajadores y campesinos de las haciendas, pero salieron de otras comunidades y otros territorios, como se conocen hasta ahora: Matituy, El Tambo, Nariño, La Josefina, etc. Intersticios de los alrededores cercanos de Genoy, con su cultura ancestralmente presente en los territorios y que, por razones históricas, míticas, de fuerza mayor o voluntad establecidas en el territorio de los genoyes, entran en encuentros y desencuentros, de separación, confrontación y unión, sin imponerse y sin subordinarse, sino compartir, entrar en relaciones recíprocas y mutuas, en los intercambios señalados. Y, por entrever solo un ejemplo de las relaciones que se congregan y disgregan en los encuentros:

¹⁴⁷ Relato, en MELO, *Ibidem.*, p. 42.

¹⁴⁸ GUERRERO, Fernando. *Fantasma y fiesteros. El sutil encanto de lo Huaka en las regiones Andinas*. Ponencia presentada en el Décimo Foro de Filosofía y Letras: *Filosofía(s) y pensamientos marginados*, Universidad de Nariño, Pasto, mayo 15 al 18 de 2012.

Nosotros vamos porque él (organizador) quiere sobresalir en la fiesta, y entonces quiere poner una bebida más propia, más auténtica, más fina, más buena... entonces, lo vamos a hacer allá y de allí lo sacamos p'ca. Por la amistad que ellos tienen no cobran por la caña y con la mujer son parientes, ellos como que son primos, una cosa así, al trabajo me lleva a mí, para que le ayude a cortar caña, a molerla y si de pronto arrimar leña y cocinarla... y de ahí nos salimos... le ayuda en la alimentación, nos dan la dormida, nos dan la caña y nos dan la leña, donde uno puede ir a traer y nos prestan el trapiche... entre amigos y familiares siempre es así (...)¹⁴⁹

Y qué decir de las relaciones que, a partir de la ligazón más íntima, se han establecido y devienen familiares entre venideros y propios del lugar.

El matrimonio y el compadrazgo entre los habitantes de las diferentes zonas crean fuertes lazos solidarios por el parentesco formalizado. Esto representa una gran ventaja para las familias, a tener parientes asentados en sectores fríos y calientes.¹⁵⁰



La Aguada: la comunidad que viene. Pullitopamba, febrero de 2010.

Dichas relaciones afirman y revelan que el venidero es propio de otra tierra, no es desprovisto de cultura, de sociabilidad, de lenguajes en común, de sentimientos y afectos afines y diversos que interactúan entre ellos y los propios de estas tierras; y propios quiere

¹⁴⁹ Relato, en MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. *Op. cit.*, p. 44 - 45.

¹⁵⁰ MELO, *Ibidem.*, p. 51.

decir, también, caminantes en los caminos y el tiempo de la vida y la historia, venideros en su propia tierra, es decir, en movimiento y relaciones infinitas entre sí y con otros, con otras culturas, con otras gentes y con otras espiritualidades, que comparten y reciben. El venidero, de alguna manera, reafirma la identidad y la diversidad, permite el encuentro con los otros y las acciones éticas de recibimiento y acogida.

Aquí en la Aguada no hay gente de Genoy, pa'bajo sí han bajado gente de Genoy... un señor Juan Luna, el Genoy (apellido) es por la mamá... porque el papá dizque era de Catambuco. Los Riveras del Edén son descendencia de nosotros... ellos por parte de mamá son de Genoy.¹⁵¹

Son venideros y son propios, vinieron y devinieron en común con las gentes más antiguas de estos lugares, siendo también ellos descendencia de otros pueblos o de los mismos, se quiere decir en las infinitas relaciones de sus gentes y lugares, de tiempos y espíritus del mundo que son incalculables y sutiles, acontecimientos sutiles; al decir de Fernando Guerrero: “al sutil encanto de las regiones que nos caminan”, y nos sobrevienen hospitalarias, diversas y nuevas, ancestralmente nuevas. La gente de Genoy en la actualidad es el acontecimiento de estas uniones, separaciones y confrontaciones, de sus gentes, naturalezas y espíritus en el territorio volcánico Urcunina. Un lugar de encuentro en que llegan o se van, se establecen temporalmente o para toda la vida, pero lo que sí no se debe desconocer es que la vida de sus gentes y seres viene desde tiempos inmemoriales hasta el presente y para el porvenir, valga reiterar, en su territorio, donde se dan los encuentros y desencuentros para la vida entre venideros y propios del lugar, que comparten la existencia y el acontecimiento cotidiano en comunidad, y mantienen la memoria colectiva de estas sensibilidades propicias.

Las haciendas permitieron estos encuentros, fueron y son fatales en cuanto a apropiación de las tierras pertenecientes a indígenas y gentes del lugar, utilizadas por colonos terratenientes y, precisamente, una parte pequeña son tierras-lugar de los venideros, no por eso impropios a su sentir el lugar y el tiempo de su convivencia con los demás humanos y no humanos, sino en las relaciones diversas acogedoras y tensas que movilizan la vida y la cultura, pero sin la violencia extrema de la colonización, más bien en las violencias necesarias y configuradoras de la comunidad.

En cuanto a las tierras explotadas por colonos, los genoyes dicen:

Las mejores tierras de Pullitopamba para el maíz; ahora, no se siembra maíz, con los nuevos dueños, el ganado le da más... y la lechería ni hablar... pues, la más, juventud, más avispada para la plata, más hambrienta, les quitaron a todos; es que allá, sí había maíz, en

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 68.

Pullitopamba, allá sembraban maíz, Ave María... y cuando ya fue quedando con los otros, ahora, sí no les dan nada, ni pa´ nada.¹⁵²

De esta forma, por lo expuesto anteriormente, más allá de la simple jerarquización de los espacios y los tiempos en la mentalidad de la dominación y de la imposición, lo de arriba y lo de abajo asienta su valor en la alternancia y los estados complementarios que entran en relaciones de separación, confrontación y unión, presentes en el imaginario y comprensión de los habitantes de Genoy. La ordenación de su territorio responde a lo que, Miller Melo, hace referencia a la microverticalidad territorial. Lo de arriba, correspondiente al poblado y la mayoría de veredas, es el asentamiento de gentes propias del lugar, como se dijo, un tronco descendiente del lugar, pero no en su pureza, y no puede ser esa la pretensión, pues las relaciones configuran a la comunidad. Lo de abajo, correspondiente a las haciendas y el establecimiento de las gentes venideras, de igual manera, no puras en su condición de venideras sino en las relaciones y encuentros con las gentes de aquí, es ancestralmente descendiente de troncos antiguos.

Los genoyes también hacen gala del llamado “dualismo andino”, con trasfondo de identificación histórica, étnica y ecológica: ayer/hoy, antiguas/genoyes, arriba/abajo, frío/caliente, páramo/yunga. Es por eso que encontramos, en la ubicación de algunos espíritus, que estos tienen lugares específicos. En las partes frías y de páramo “los antiguas y el diablo”; en las partes templadas y calientes: “el cueche y el duende”. Mas la cosmovisión de los genoyes sitúa, igualmente, tres mundos en un sentido vertical: “arriba hay otro mundo... el mundo de ir los cristianos...”, la luna, el sol y las estrellas. Abajo, “el mundo de los pimeos”. Al establecer esta clasificación vertical, en el medio coloca a los hombres e incluyen seres míticos así como los cultivos, flora y fauna en general.¹⁵³

Lo de arriba y lo de abajo suscita encuentros hospitalarios y hostiles, separaciones, confrontaciones y uniones, pero dadas en un territorio de la vida, de la convivencia, de los mundos, de lo antigua y lo nuevo, de la muerte y los distintos modos de ser en el mundo con otros. De ser genoyes, hijos de Urcunina, acogidos en la vida y la muerte en sus tierras volcánicas, de fuego y agua, de sutilezas y universos cósmicos, en cada ser y en cada lugar, en todos los seres y los lugares, territorios que nos habitan, que viven y se vive en ellos, que devienen y se relacionan, construyen y destruyen, lo antigua y lo novedoso, la hospitalidad y las tensiones, sin ser ni más ni menos, religión, paganismo, el silencio y el estruendo.

¹⁵² *Ibid.*, p. 72.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 331.

2.3.10. Pachacutic y religión: el rojo silencio del alba

*Es el mito la formación más eficaz de combatir
la fugacidad y la caducidad de lo humano.*

Mircea Eliade

*Mil años luz, inmensidad,
música de la eternidad,
bóveda azul, huella espacial,
y una infinita soledad.*

*...Vi planetas girar,
en el viento solar,
de tu respiración...*

*...universo oscuro,
huellas del futuro...*

Barón Rojo: *Mil años luz*

En la introducción al Génesis de la Biblia, al hablar de las historias y orígenes sagrados, se hace referencia a lo que se considera simple paganismo, relatos extraviados estos, frente a la verdad del discurso mítico de la religión católica, “doctrina de razón y verdad”:

Los pueblos cultos de la antigüedad han llenado esta primera edad de su historia acerca del origen de las cosas y de la humanidad con fábulas mitológicas absurdas, como creaciones de una imaginación que no tiene control de la razón y de la verdad. Por el contrario, el autor sagrado ha sabido llenar esta época de la historia con personajes de carne y hueso y con sucesos comprobados por la tradición de los pueblos, y ha logrado encarnar en ellos las más altas enseñanzas de la religión y de la moral. Las leyendas mitológicas, que muchos estudian con tanto afán, nos ofrecen principalmente la ventaja de hacernos ver el contraste entre los desvaríos del hombre caído y las enseñanzas de aquellos de quienes Dios se proponía hacer antorchas que iluminasen las sendas de la humanidad.¹⁵⁴

¹⁵⁴ *Génesis* (parte introductoria al libro, llamada de la misma manera), en Sagrada Biblia. *Op. cit.*, p. 8.

Pese a lo que esta afirmación conciba como acertado, sin desconocer “que una realidad modifica a la otra”,¹⁵⁵ la imaginación y las creencias populares fueron y son, en sus mitos y relatos tradicionales, fundamento y vida de las comunidades, la recreación de hechos históricos y de configuraciones de los pueblos en relación, no solamente con el hombre, sino con las fuerzas, presencias y ausencias naturales, espirituales, tutelares, telúricas, cósmicas de la vida y la muerte, de esta y la otra vida. De estos tiempos – espacios y los otros tiempos – espacios de la creación y de las relaciones inaugurales y de las relaciones surgidas y desatadas a partir de ello, pero no como un solo origen, sino pluralidad de orígenes que se reinventan y recrean a cada instante; como raicillas, como brotes: *ÑAWI*, de los troncos, de los cimientos, los retoñares; tiempos y espacios que se entrecruzan, en el encantamiento, con los tiempos presentes y el porvenir: el pasado, lo de antes, *ñaupa*, tiempo guía de porvenir, es así un porvenir, un tiempo de adelante que en el presente acontece descentrado en múltiples centros de poder, *chaupis* diseminados en el tiempo y el espacio, en la memoria de los tiempos antiguos y la memoria de los presentes, en la memoria del mundo, de las montañas, del agua, del fuego, de los espíritus, de los territorios, de los seres; del sentir – pensar y ser, en estos Andes, en este Genoy, salvajes. Pensamientos salvajes de la inconstancia, de la vida y la muerte. En las relaciones con un volcán que, más allá de concebir una simple tierra (parcela), un simple tiempo, un simple espacio, es territorio, espacio-tiempo de la casa y la morada. Es el origen, el principio antiguo, pero también la destrucción para los nuevos tiempos y nuevos espacios de la vida, para las nuevas gentes y los nuevos seres que lo habitan. Que habitan y que la montaña habita en cada ser, o en palabras de Mario Madroño: “las voces que habitan el silencio del corazón florecido / vuelan alrededor creando en la velocidad / la montaña que habito...”¹⁵⁶. Origen y destrucción, *pachacutic*, que, entendido por Luis Montenegro, es un *pachacutec*, el voltear telúrico, el voltear los órdenes del mundo, del revés al derecho, “el rojo silencio del alba”,¹⁵⁷ se podría decir.

El mito es el mundo de acontecimientos imaginarios de la realidad y la comunidad; es el *pachacutic* y el *pachacutec*, del poder del tiempo y el espacio. En este caso, *Urcunina*, como vientre y regazo de los seres, pero también con la potencialidad cataclísmica y transformadora, de recomenzar. No se olvide: al despertar, *pachacutic* Urcunina, brotan retoños de ancestralidad. Por fuerzas *laija* del arrasamiento se instaura el tiempo *hampi*, los tiempos largos de la pervivencia, la vida y la muerte en esta montaña, el apaciguamiento.

Al respecto, el profesor Dumer Mamián, en el texto *Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales*, comenta:

¹⁵⁵ MONTENEGRO, Luis Manuel. *Mitos en el polvo*. Manuscrito. Pasto, 2012.

¹⁵⁶ MADROÑO, Mario. Corazón de Jaguar Universidad de Nariño, Facultad de Ciencias Humanas, Programa de Licenciatura en Filosofía y Letras (Trabajo de grado). Pasto, 1999, p. 34.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

Para las culturas andinas, por naturaleza telúricas, las erupciones volcánicas, por momentos cataclísmicas, son parte fundamental de su historia y de su vida. En los idiomas originarios la llaman pachacutic, cambios radicales del espacio y el tiempo: de la tierra, de la historia, de los ciclos civilizatorios.¹⁵⁸

De esta manera, el mundo andino, sus culturas existentes, y entre ellas Genoy, conciben el tiempo y el espacio diferente a otras culturas o a una cultura moderna del desarraigo, acausada, que, sin ver más, se toma como la única alternativa de vida. En estos intersticios renacientes se concibe la vida como el asumir también la muerte, movimiento vital de restauración de las relaciones entre unos y otros, humanos y no humanos, con el mundo y la tierra y que lo expresa la voz de sus gentes: “quiero vivir y morir aquí, en este suelo”. Los *pachacutic*, experiencias cataclísmicas, o el voltear telúrico, es decir, los tiempos, espacios y los modos de vivir y relacionarse de otro modo.



El rojo silencio del alba en el Galeras. Pasto, 2011.

Al seguir la escritura del profesor Dumer Mamian, en los Andes centrales, según los relatos, estos acontecimientos cataclísmicos ocurren cada 500 años:

En una versión del Primer Pachacutic, se dice que, en el periodo del Tiawanacu temprano, se habría producido un gran diluvio que elevó el nivel de las aguas del lago Titikaka y el Dios Tunupa, al navegar en su manta convertida en balsa, fue abriendo la tierra hacia el sur, entre los cerros y la pampa, en un serpenteante camino que dio origen al río Desaguadero, que es el rebalse natural del lago. Con esta acción se salvaron todos los poblados costeros

¹⁵⁸ MAMIÁN, *Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales. Op cit.*, p. 38.

de morir ahogados por las inundaciones. Este flujo constante de agua, que hasta ahora se mantiene, formó los lagos Uru-Uru y Poopó, para luego seguir su curso hasta la Pampa de Aullagas, donde al agua la absorbe la tierra. Allí termina su navegación el Dios Tunupa, o Tawapaca, y comienza su largo peregrinar por los salares y regiones del altiplano.¹⁵⁹

Misión, al respecto del texto, del diluvio y del dios Tunupa para contrarrestar la barbarie en ellos: “para eso les enseñaba técnicas de cultivos y la crianza de animales, además de predicarles la paz, la solidaridad y la amistad entre todos.” Y que es el anhelo y la esperanza del retoñar y renacer, *ñawi*, el brote: “una Liberación de las penurias por tanto tiempo sometidos.”¹⁶⁰ Esperanza de restituir los órdenes, en que el mundo sale del revés al derecho.

Del Segundo Pachacutic se tiene un poco más de información, pues habría ocurrido cerca del año 1600 cuando ya estaban presentes los evangelizadores y conquistadores españoles en América. La crónica cuenta que una gran erupción del Volcán Wayña Putina en Arequipa produjo una serie de sismos devastadores que dejaron a toda la comarca en ruinas y a sus habitantes muy asustados. Un día domingo, por la mañana, se llamó a misa con gran redoble de campanas, para rogar a Dios que calme la furia del volcán en llamas. Los lugareños originarios se negaron a asistir y un nuevo sismo de gran intensidad derribó la iglesia y provocó la muerte de casi todos los asistentes al oficio religioso, en su mayoría españoles. Este hecho fue interpretado por los naturales como la llegada del segundo Pachacutic, que estaba poniendo las cosas en su lugar y desplazando al Dios impuesto a sangre y fuego por los invasores.

Cuenta la leyenda que inmensos ríos de lava y ceniza bajaban desde el volcán hasta el mar, y en el más grande de ellos encontraron intactos una manta colorida finamente tejida y, sobre ella, un par de sandalias de cuero de gran tamaño que ninguno de los lugareños podría haber usado. Se le atribuye nuevamente un milagro al Dios Tunupa, el que para salvar a su pueblo de tantas calamidades, él mismo bajó montando el río incandescente más caudaloso para alejar el peligro y sumergirlo en las aguas del océano, logrando así enfriar el torrente de lava que destruía todo a su paso. La furia del Wayña Putina se calmó desde entonces y nunca más volvió a escupir fuego, entrando en un largo y profundo sueño hasta ahora. La rica manta y una de las sandalias fueron llevadas a España para presentarlas al Rey y la otra se quedó en Lima como objeto de veneración.

Ese largo recorrido hasta las costas del Océano Pacífico ha quedado inscrito en los innumerables petroglifos de antigua data que fueron quedando a su paso, tallados en las rocas o dibujados con piedras de gran tamaño en el faldeo de los cerros. Al Tercer Pachacutic lo esperan con mucha certeza los pueblos originarios del continente.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁶⁰ *Ibid.*

En la sabiduría de algunas culturas de Mesoamérica, al mundo lo crean y destruyen alternativamente los gemelos divinos Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, durante cinco soles. Al estar en el quinto sol, lo destruiría un gran terremoto, o por falta de sol. Era un acontecimiento que se esperaba con ansiedad al final de cada periodo de 52 años, en que terminaba un ciclo. Los preparativos para tal acontecimiento tenían lugar desde un año antes, tiempo en que la gente en general se preparaba acumulando, de acuerdo a sus posibilidades económicas y su región, bastimentos suficientes para lograr la sobrevivencia. Así pues, el último año, antes de los *nemontemi*,* era destinado a acopiar toda clase de bienes y víveres.¹⁶¹

En el último día se apagaban todos los fuegos y la gente se encaminaba al lugar previsto para encender el Fuego Nuevo, el cual debía estar cerca de las poblaciones... Cuando se ponía el sol y oscurecía, surgía la gran duda, sobre si habría o no un nuevo Sol, es decir, un nuevo día, y ansiosamente observaban las estrellas por el cielo. Cuando, finalmente, surgía el disco del Sol, se iniciaba la gran fiesta del Fuego Nuevo y la renovación de la vida, ya que se aseguraban así otros 52 años de existencia.

Particularmente en México, se cuenta que en la “era prehumana” surgió el Popocatepetl, el gigante de piedra “Corazón de Lumbre”, bufando tan espantosamente que hizo retemblar la tierra; con una voz de trueno, cien mil trescientos millones más tremenda que una descarga de rayos. De la boca del enorme gigante salía un chorro de fuego rojo, vómito de piedra hirviente, fuego, lava, cenizas y nubes de humo, tanto y tan negro que parecía de noche, con ecos espantosos. Pero tantos espumarajos arrojó que se encontró débil. Apaciguado por la fatiga y, después, por la influencia de su esposa, la “Reina de la Nieve”, la “Reina Blanca”, expresó: “Has aplacado mi cólera... apagaste las iras rojas de mi corazón de lumbre”. Corazón de Lumbre y Alma de la Nieve son el Popocatepetl y el Iztaccihuatl” (Versión de Heriberto Frías, en: BARBOSA CANO, Manlio. “Xiuhtépetl, Xalliquéhuac, Popocatépetl”).¹⁶²

El tiempo del sol y el tiempo del lucero en los ingas y camentzá del Valle de Sibundoy marcan esta primicia de cambio. Y en Genoy, comunidad no ajena a estos relatos compartidos y surgidos de las relaciones con el volcán, con su potencia de vida y muerte, con la acogida de las dos, sin la concepción terrorífica y aterrorizada del hombre desarraigado y extraviado, sino con la sensibilidad y la conciencia que no excluye los acontecimientos de la vida y la muerte como parte del movimiento vital de la cultura, la comunidad, la naturaleza, los espíritus y los dioses, esta y la otra vida, del mundo y el cosmos entero, en esta medida los relatos que se narran en la comunidad, y la narran, acontecimientos de la memoria y la creencia que pervive a través del tiempo en relación con las erupciones y los hechos telúricos, “surgen como el fundamento cósmico de la vida

* Últimos días del año.

¹⁶¹ GONZALEZ BUL, Francisco. *Hacia el fin de un milenio indígena*. Revista Arqueología mexicana indígena. Volumen VII, No. 41, México, 2000, p. 61.

¹⁶² MAMIÁN, *Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales*. Op. cit., p. 38 - 39.

toda”.¹⁶³ En la destrucción y construcción permanentes, como el ciclo de la vida, el rojo silencio del alba, tiempos del retorno que reinician otros periodos, en que la tierra se remueve, pachacutec, se levanta con el cute, para que la semilla, en la tierra removida, renazca, y que las raíces broten. Ciclos lunares, festivos, naturales y culturales en que se presenta determinado evento. En los *pachacutic* del volcán Galeras, en sus erupciones, en sus furias y calmas, el periodo es cada 70 años; el último percibido fue en el 36 y ahora en el 2005. Este último, que desata como fuerzas *laija* el arrasamiento por parte de los gobiernos ambiciosos, en una colonización que sigue vigente, claro está, de otros modos, consecuencia de los incontables atropellos hacia la comunidad por parte de los gobiernos locales y nacionales, provoca el resurgimiento, el retoñar de la comunidad como comunidad indígena y todo un proceso de lucha en defensa del territorio y de sus gentes, todo un proceso de revitalización de la cultura.

Pero en la percepción y sensibilidad de las erupciones del volcán y sus estados de furia y calma y, también, los fenómenos telúricos y las influencias cósmicas, están representadas por potencias tutelares vitales del imaginario colectivo en el que se recrean en la comprensión de mundo y acontecimientos de la vida en su faceta de cambio y movimiento. De esta forma, el Niño Rayo, como furia del volcán y de los cielos, como rayo y trueno, como furia *laija*, del arrasamiento, como fuego incontenible, salvo por la Virgen del Rosario, entidad nacida del agua, figura cristiana sincretizada telúrica, nacida en el monte, potencia que apacigua al Niño Rayo que, en el matrimonio, protege y vela por la comunidad, así los seres de Urcunina, de la montaña, “viven y mueren con estas dos fuerzas vitales.”¹⁶⁴

Y no es por la maldición de alguna excelencia mal ubicada: por decir la maldición del padre Francisco de la Villota a los pastusos; la del padre Juan Jaramillo a los genoyes en la década del 90, por irrespeto a lo sagrado de la doctrina y a su representante, el cura; no es un temor, es más bien la conciencia en el sentir pensar y ser de estos cambios telúricos y volcánicos, pues, como dicen las gentes de estos lugares: “el volcán también se enoja, se cansa y necesita desfogar,” desde lo más mínimo hasta lo más grande, como lo cataclísmico; y “si es que el volcán se baja, que se baje y nos tape, pero hemos quedado en nuestra tierra”. La amenaza de la erupción del volcán, y en palabras maldicientes y babosas del padre Jaramillo, “porque todo maldiciente babea”, según Bruno Mazzoldi, de que Genoy padecerá lo que Armero con el volcán nevado del Ruiz, no es la maldición, la ruina, la desgracia, sino el cambio necesario para dar paso al nuevo orden, al nuevo día, al nuevo tiempo de la vida y la muerte, al alba roja. Pero no es, y se dice con toda seguridad, la que proponen los gobiernos, los intelectuales, los burócratas, tecnócratas y empresarios, pues “las catástrofes naturales devastan una región menos eficazmente que la alianza de la codicia con la técnica”,¹⁶⁵ y “Nos hemos preguntado ¿qué es la vida para estos pobladores? Nos hemos preguntado acaso ¿qué es, para ellos, la muerte? O, ¿qué es el derecho a la

¹⁶³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 41.

vida? ¿No será que el derecho a vivir implica también el derecho a morir; a su manera, a su usanza, culturalmente, de acuerdo a sus usos y costumbres?”¹⁶⁶

Desde que el Papa Alejandro VI expidiera sus famosas Bulas, en el año de 1493, mediante las cuales donaba a los Reyes de Castilla todas las tierras de ultramar, las habidas y por haber, juntamente con los aborígenes y toda clase de bienes, los pueblos americanos fueron condenados a la muerte material y al aniquilamiento espiritual, tras risible y grosera comedia de los llamados REQUERIMIENTOS, bajo cuya absurda e incomprensible lectura se les notificaba que, en caso de no aceptar el nuevo credo y entrar en rebeldía contra los “muy altos y muy poderosos excelentísimos príncipes, muy católicos y muy grandes reyes y señores”, serían despojados, absolutamente, de sus tierras, bienes, tesoros, creencias y mitos, por mandato del soberano, aunque lejano, Rey de Castilla y Aragón, quien actuaba como autorizado representante de Dios sobre la tierra.¹⁶⁷

No es el derecho arbitrario que el Papa y todos los excelentísimos ministros de Dios, del Estado, de la ciencia, de las industrias, de las instituciones... ¡ah! Todo esto resulta lo mismo al hablar de su ambición y misión alienantes, ¡despreciables, al fin y al cabo! No es ese derecho, sino su derecho a no ser extraños en su propia tierra, a no ser despojados, y a tratarlo con respeto; a pensar y organizar la vida por su cuenta, su propia muerte. Y quizá la alternativa en lo andino sea los *pachacutic* del cambio, de la restauración y las nuevas posibilidades de la vida de las gentes, seres naturales, espirituales, hombres y dioses, a un mundo abierto y hospitalario.

El *pachacutic* inaugura los nuevos comienzos, el porvenir y el presente de sus seres en la montaña y, en el sentir de un joven de Genoy, cuando expresa: “tus rayos ardientes iluminan / como relámpagos de lluvia, / cubren nuestros senderos las cenizas...”¹⁶⁸; y cuando la joven poetisa dice: “me hago refractaria al abismo de ese barullo de mi memoria...”¹⁶⁹, no hablan sino de lo profundo y sutil, de la montaña y la roca, del lenguaje y los afectos de lo otro, la experiencia ética de los otros, pues: “... Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal.”¹⁷⁰

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁷ PANTOJA REVELO, Carlos. *Renacer de los Pastos*, en MAMIÁN. *Ibidem.*, p. 41.

¹⁶⁸ YAQUENO, José Mauricio, poema: *Volcán*, en *Cartilla: Mensajes del viento, pensamientos tejidos* (Víctor Luna, comp.). I.E.M. Francisco de la Villota (Genoy) e Instituto Andino de Artes Populares – IADAP. Pasto: CEPUN, Universidad de Nariño, 2011, p. 25.

¹⁶⁹ CHAPAL, Ángela. *Ibidem.*, p. 39.

¹⁷⁰ LEVINAS, *Entre nosotros. Op. cit.*, p. 17.

3. ACONTECIMIENTOS MÁGICOS Y COTIDIANOS: CONFLICTOS, HOSPITALIDAD E IMAGINARIOS ENTRE HUMANOS, NATURALEZA Y ESPÍRITUS DE ENCANTO, AGUA Y RAYO

Si un mundo como el andino está constituido por seres y no por sujetos y objetos, sus miembros no están interesados en «conocer» o transformar al otro, como lo exige la ciencia y la técnica positiva. La preocupación está centrada en sintonizarse entre sí, en «captar» cariñosamente la seña, porque en la medida en que la conversión mutua brote, la crianza fluye. El diálogo aquí no termina en la acción que recae sobre alguien, sino en la crianza recíproca. El diálogo andino es un diálogo que cría, que hace brotar y fluir la vida, es personal, engendrador, seminal. «Se trata de un mundo pancriador». (Grimaldo, 1997: 70).

Dumer Mamián: *Los Pastos*



La seducción y el encanto, la hospitalidad que florece sencilla:
cotidiana y mágica.

La vida tiene que ver con la imaginación, unos pensamientos creativos sobre la realidad, en la cotidianidad y la magia, que marcan profundamente los aconteceres comunitarios del existir. Son experiencias que se suscitan e implican el trato y el afecto con lo otro; ese otro natural, espiritual, humano, cósmico que, en una relación exterior, configura la existencia colectiva en el mundo; ese otro dinámico que moviliza la vida y los sentires; ese otro sutil y silencioso que fundamenta las relaciones y los imaginarios; ese otro que es ser, que existe y que se relaciona afectuosamente. Ese otro creado y recreado en la realidad de la cotidianidad y la magia imaginantes.

En los imaginarios sociales, el mundo de lo imaginario está constituido por las múltiples relaciones del hombre con su mundo circundante y está inmerso en las diversas representaciones y prácticas sociales. A lo imaginario lo constituyen las complejas fuerzas del espíritu que se apoderan de las cosas (fenómenos físicos, sociales o síquicos) para darles sentido, vitalidad, valor en el contexto de su vida sociocultural. Por consiguiente, éste no es un espacio que se opone al mundo de lo «real», sino que lo constituye.¹⁷¹

Los elementos, las cosas y los seres del mundo y del cosmos son presencias vivas y espirituales, cotidianas y míticas de la realidad imaginante de las gentes de estas montañas andinas, y particularmente en cada comunidad, en este caso en Genoy, que tienen una

¹⁷¹ RODRÍGUEZ, Héctor. Introducción: *La producción de los imaginarios y los simbolismos religiosos*, en *El imaginario religioso popular en Nariño*. Pasto: Biblioteca del Centenario, 2005, p. 17.

relación especial y singular con todos los elementos y principios fundantes del lugar y de las relaciones sociales, de los afectos y los grandes acontecimientos míticos, históricos, cotidianos y mágicos, en la realidad imaginante que significa, da sentido y valor a la existencia con otros en el mundo. Esto seduce y encanta la existencia, el lugar de los humanos, de la naturaleza y los espíritus que habitan lugares-tiempos poderosos y son, también, “seres poderosos: que *entundan*, que encantan, que atraen, que trastocan la vida y el mundo.”¹⁷²

De esta forma, las relaciones comunitarias, de encantos, acontecimientos mágicos y cotidianos, entre los humanos, la naturaleza y los espíritus, son simbióticas, hospitalarias y conflictivas dentro y fuera de cada ser, íntima y exteriormente de la comunidad, que habita un espacio tiempo singular del territorio-casa con otros, en la existencia colectiva y solitaria, en los diversos lenguajes y las diferentes manifestaciones de las relaciones hospitalarias en común, entre lo de arriba y lo de abajo, entre sus diferentes elementos configuradores, entre ellos el agua y el fuego, lo de adentro y lo de afuera del territorio y la comunidad, las fiestas y los pagos, etc.

3.1. ENCANTOS HOSPITALARIOS

Hace miles de años el ser humano originó en América un nuevo mundo, cuyos comienzos son tan sutiles y sorprendentes como los nacimientos de los grandes ríos de este continente.

Desde entonces una fuerza viva corre entre Alaska y la Patagonia. Es un espíritu amarrado a la naturaleza que inventó tecnologías dulces, sin la forja del hierro para hacer armas, ni la rueda para acelerar artificialmente el ritmo lento de los días; una fuerza que hizo lanzas y arpones de madera y aró la tierra acariciándola con los brazos amables de las mujeres, los niños y los hombres y cultivó el maíz entre veladas de ocio, rituales simbólicos y leyendas fantásticas. Eran los días en que la inmensidad de las llanuras y mesetas, la ferocidad de la selva y la majestad de las montañas se tenían por el cuerpo del espíritu.

Esta presencia undívaga llenó de narraciones y mitos todos los espacios.

Francisco de Roux

¹⁷² MAMIAN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Op. cit.*

3.1.1. Sueño y canto de montaña

*Nuestros viejos que vivieron cuidando el taita Galeras,
dejaron las escrituras escritas en una roca
que ahora es un mantel de vida.*

*Cuando ya llega la noche, nuestro taita ya se arropa,
con una ruana bien grande que es más blanca que algodón.*

Trío Los Amigos de Genoy: *Himno al Galeras*

Reunidos en la Casa de Cabildo de Genoy, en una sesión habitual entre autoridades de Cabildo e Integrantes del IADAP, don Agustín Pianda empieza a relatar la experiencia singular en la composición de un tema musical para reivindicar, desde lo artístico, la identidad, sentires y decisiones del pueblo, momento en que, a partir de la música, debía empezar la lucha en defensa del territorio y reivindicación de la comunidad y su relación con el volcán Galeras; él comenta: “pasaba sentado en la noche, tratando de escribir una letra, una canción que fuera dedicada al Galeras y no salía nada; en esas me quedé dormido y soñaba a un señor alto, mono, que tenía en la cabeza un churo cósmico que bajaba como cabellos por la patilla y me dijo que agarre la guitarra y empiece a cantar el himno al Galeras. Y así fue, al despertar tomé la guitarra y empecé a buscar palabras, cantando. Algo que no podía hacer sin la guitarra y la voz cantada. Después, una noche, al dormirme soñé nuevamente al señor que me decía: ¡bien, ese es el himno al Galeras! Después me reuní con mis compañeros de música y fuimos trabajando la canción”.

Experiencia singular del sueño y del canto, de la cotidianidad de las gentes y de las presencias naturales y espirituales del lugar: la montaña real y mágica; un volcán en erupción de la imaginación y el pensamiento; el despertar del sentimiento de identidad e inspiración artísticas. La montaña acoge, es vientre: gesta, germina y florece la vida y las relaciones con los otros, que no son los extraños, sino los familiares, los amigos, los padres, los compadres, los hermanos, los hijos, los invitados, los recién llegados, etc.; los animales, las rocas, el fuego, el agua, los espíritus, entre otros seres cósmicos, cotidianos y míticos de la montaña. Y en el decir de Myrtha David: “la montaña fue el medio geográfico que influyó en el carácter del indígena. Esta debió ser frecuentada y considerada como un oráculo, que además atraía la generosidad y deferencia de sus habitantes, al regalar a los cerros, montañas, volcanes, etc., ofrendas consistentes en objetos preciosos (...)”¹⁷³ Y es que en la montaña todo es canto infinito y profundo, melodía de agua, de flores, de fuego y de roca, de soles y hojas y, como expresa el Trío Los Amigos, al cantar a la montaña,

¹⁷³ DAVID, *El imaginario en las erupciones del Galeras. Op. cit.*, p. 36 - 37.

“cuando el viento azota duro él hace lindos cantares”. Un cantar que no fue, sino que es en la existencia como pueblo y comunidad ancestral y presente en relación con la montaña y la naturaleza, por lo que vuelven a decir: “las aves en los ramales también hacen sus cantares”. Cantares sencillos, sutiles y profundos, que evoca también, en la poesía de Aurelio Arturo, cuando dice: “Yo soy la voz que al viento dio canciones”.

Cantares de montaña, de presencias vivas, de ausencias remotas que se insinúan en los cantos y devenires mágicos que se hacen canción. Toda la montaña es canto, de ahí los *encantos*, en canto, melodía con la que ciertos espíritus, ciertos lugares o ciertos tiempos hacen entrar en el sueño brujo, para perderlo, reprimirlo, cuidarlo o cuidar algo. El canto es magia, el sueño brujo. Desde el canto de las aves, los animales, los insectos, hasta los cantos del viento, del agua, de los precipicios y los resquicios; el canto del duende con distintos instrumentos: el bombo, la guitarra, la flauta, etc., a excepción del violín*; el canto de la Viuda o de la Vieja con un sonido escalofriante. El canto es, quizá, la expresión más sublime del mundo, de los seres y las gentes, la experiencia de lo profundo, por eso sutil y sencillo, de los amores, los lenguajes y los silencios. En el *en-canto* donde la melodía es el canto milenario y sublime de los presentes en devenir y porvenir.



Músicas en las que danzan las presencias y las ausencias por venir.
Trío los Amigos, petroglifo de la Piedra flor, Pullitopamba,
Abril 13 de 2011.

La hospitalidad es música, lenguaje y danza en canto. El sueño cotidiano y mágico. La realidad llena de ritmos, de danzas y de fiestas. Desde la música de la vida hasta la música fúnebre, melancólica o triste, lo dulce es lo triste a veces. La vida en canto, y la muerte que

* Según algunas personas, porque al tocar este instrumento, los movimientos le hacen hacer la cruz cristiana que conjura su fuerza.

sobrevuela en música, acoge la vida, se acoge recíprocamente en la montaña. Los encantos son fatales en algunos casos, provocan la suspensión de la vida, hasta la muerte. De los encantos del tiempo y el espacio nacen las montañas, los seres, algunos acontecimientos, etc. Música dulce o tenebrosa, vibraciones y silencios en el ser de la vida y la existencia de los *ayllus* y de los *pachacutic* nombrados líneas atrás.

El sueño, la imaginación, el pensamiento, lo mágico y cotidiano se dan en la montaña *Urcunina*, de “tradiciones viejas” y remansos acogedores, de tiempos y espacios en canto, en músicas diversas que hacen de la hospitalidad la ética del recibimiento, de la responsabilidad, pero también, su lugar y tiempo problemáticos.

Y en los tiempos tensos, de crisis, de urgencia, cuando en el sueño se revela cómo hacer la canción al Galeras, que es vida, relaciones diversas de naturaleza y espiritualidad, de lugares sagrados y lugares pesados; es vida y es muerte también, el cambio de estados sutiles a veces y cataclísmicos otras, en canto, donde se termina algo y comienzan nuevas cosas, donde se crea y recrea la vida del *ayllu*, de la comunidad en la hospitalidad. Experiencia de canto del músico de Genoy, comparable a la de Arguedas cuando, en Los ríos profundos, expresa:

(...) durante la noche, como un estribillo tenaz, escuché en sueños un huayno antiguo, oído en la infancia, y que yo había olvidado hacía ya mucho tiempo:

Apank' orallay, apank' orallay. / apakullawayña, / tutay tutay wasillaykipi /
uywakullawayña. / pelochaykiwan / yana wañuy pelochaykiwan / kuyaykullawayña

Apankora, apankora, / llévame ya de una vez; / en tu hogar de tinieblas / críame, críame por
piedad. / Con tus cabellos, / con tus cabellos que son la muerte / acaríciame, acaríciame¹⁷⁴.

La vida y la muerte en la montaña, el regazo tibio o frío, pero siempre el regazo, el lugar acogedor para el sueño y la melodía de la vida, todo eso, infinitamente acogedora es la montaña agreste, de planadas, de precipicios, de árboles, de rocas, de agua, de fuego, de hostilidades y remansos, de gentes y animales, de seres diversos, cotidianos y cósmicos. La montaña de los afectos y los amores, como en la canción de Los Alegres de Genoy:

“Al campo, mi tierra negra, / le canto con toda el alma, / le canto porque eres buena / y aquí aprendí a decir mama. / Sigamos cantando, alegres, / con guitarras y tambores, / así le canto a mi pueblo / porque aquí están mis amores.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 96.

¹⁷⁵ Músicos: *Los alegres de Genoy. Las costumbres de mi pueblo*.

La hospitalidad es música en canto, sencilla, sutil y profunda, que relata las experiencias y acontecimientos ancestralmente presentes porvenir, como dice Jayac en su melodía, de dolor, amor y esperanza, surgiendo desde las entrañas del mundo.

3.1.2. Acogida y rechazo

Tanto la historia de los pueblos andinos como la de su pensamiento han estado siempre abiertas al mundo para dar y fortalecer su propia interioridad. No ha sido la de encerrarse en sí mismos.

Dumer Mamián

Como se ha visto, la hospitalidad no es un campo tranquilo, un tiempo manso, sino el acontecimiento ético intrincado, la experiencia cotidiana, mítica, social, religiosa, pagana, mágica, etc. La hospitalidad, desde los griegos, como *hospes* y *hostis*, como huésped y venidero, como acoger y ser también hostil; en lo andino, a partir de las relaciones con lo otro, la hospitalidad es el acontecimiento y la novedad de los encuentros *tinkunas* donde se dan las separaciones, confrontaciones y uniones; es decir, también el desencuentro es complemento importante en el devenir de las relaciones en el mundo entre seres humanos, seres naturales y seres espirituales: *ayllu*. Desde comprender lo *tinkuna* como encuentro, pero también como desencuentro, los *tinkus* comunitarios son evidencias que saltan a la vista como ayllus vivos y dinámicos: ayllus en confrontación dentro y fuera de ellos. De esta forma, a la hospitalidad la configura tanto el acogimiento como el rechazo.

Una condición que, desde los orígenes configurantes de estas comunidades, se ha visto, y en el caso de Genoy, evidente en las relaciones originarias, en el presente y en lo que se plantea como porvenir, tiempos venideros y en camino, ancestralmente presentes.

Una primera posición ética del origen se refiere a las relaciones hospitalarias que se dan entre los elementos fundamentales del agua y el fuego, de las fuerzas *hampi* y *laija* de la montaña como acontecimiento de estas fuerzas primordiales míticas-reales, biológicas y metafísicas, humanas y no humanas: de dioses, de demonios, de hombres, mujeres, niños, mayores, naturalezas y espíritus. Como urcuninas o genoyes. El ayllu de las vidas y las muertes reales, simbólicas, cotidianas y mágicas.

Unas relaciones que, como comunidad, como *ayllu* (en varias comunidades de lo interno: humanas, naturales, espirituales), se logran vislumbrar desde la separación, confrontación y unión; es decir, desde la lucha y la alternancia que se complementa para la vida y la organización a partir de lo colectivo, de lo otro y de la responsabilidad ética con ello. El mundo que se origina y desarrolla en comunidad a partir de las relaciones hospitalarias de la acogida y el rechazo.

La acogida, comprendida como el recibimiento del otro en su rostro, *ñawi*: brote, caras o facultades, que se revelan como lenguajes, como palabras, gestos, silencios, insinuaciones, en pluralidad de lenguajes y silencios. Rostros de montaña, de presencias y ausencias. Rostros humanos y rostros naturales, rostros sobrenaturales de los dioses y de los seres espirituales, rostros de esta y la otra vida. La acogida es el recogimiento en un lugar, en un tiempo; es el devenir de las relaciones.

Ese devenir de las relaciones, como acogida es, también, en las separaciones y confrontación, rechazo, entendido no como una alergia esencial, más bien como una violencia que, dentro de las relaciones comunitarias, se presenta y revela necesaria. Una violencia que ni se excluye ni se agudiza al extremo, mantiene las relaciones en desencuentros que conllevan el devenir de las comunidades naturales, humanas y espirituales en el lugar de la vida, como genoyes en *Urcunina*, la montaña de fuego. La palabra *tinkuna*, entendida como encuentro, a la vez, es también confrontación. Acogida y rechazo. Recogimiento y violencia.



El cuidado de la casa en el acogimiento y el rechazo.
Charguayaco, octubre 2012.

En la comunidad, la configuración es hospitalaria. Configuración cultural que surge a partir del principio ético de la hospitalidad en relación con los otros, una responsabilidad con los otros y, como Levinas dice: “somos responsables más allá de nuestras intenciones”¹⁷⁶; es decir, más allá de nosotros mismos, en el afuera. La configuración da a entender que hay unas relaciones que tienen que ver con la experiencia de vivir en relación con los otros, en

¹⁷⁶ LEVINAS, *Entre nosotros. Op. cit.*, p. 15.

una relación entre nosotros y con otros. Un tejido cultural que se teje y desteje, como la experiencia misma del hacer, del tramar y desenvolver dentro y fuera de la comunidad.

En esta medida, en la comunidad, la hospitalidad es un principio ético de encuentro con los demás, que fundamentan la vida y la complementariedad; es decir, las relaciones de acogida y rechazo. En el rechazo, hay hospitalidad, una violencia que acoge y recibe. Las confrontaciones internas entre familias, las personales y otras, se dan dentro de la comunidad y no por eso al confrontado se le niega su condición de ser de esa comunidad. Las confrontaciones entre los de arriba y los de abajo son relaciones también de amistad y enemistad. El acceso se niega a ciertos lugares del territorio, como tiempos de encanto y lugares liminales que resguardan secretos vitales, de la interferencia de los seres o de los humanos, o de los espíritus: lugares pesados y centros de poder.

3.1.3. Amistad y confrontaciones gentiles: “el huésped y el venidero”

La acogida y el rechazo son un acontecimiento hospitalario. Acontecimiento y experiencia de las amistades y las confrontaciones gentiles. Se llaman gentiles para hablar de lo que es el ayllu humano, la comunidad de las personas y las gentes míticas. El ayllu de la comunidad de Genoy, y de todos los Andes en general, no solamente lo configuran estas presencias humanas, sino gentes, presencias y ausencias espirituales, naturales, celestes, terrestres, de esta y la otra vida, visibles o simplemente insinuadas en la creencia de su existencia.

La comunidad de Genoy, existente como ayllu en el territorio de *Urcunina*, del volcán Galeras, depende y la acogen las condiciones vitales de su suelo, su tierra, la vida biodiversa vegetal, animal y entre todas las características que de estos territorios puedan fecundarse y germinar. Las gentes ubicadas a lo largo y ancho del territorio de Genoy, comprendido geopolíticamente por las veredas: La Cocha, Charguayaco, Castillo Loma, Agupamba, Bellavista, Genoy Centro, Nueva Campiña, Pullitopamba y El Edén, que contiene a Genoy Centro como la mayor población concentrada de toda la comunidad.

En lo territorial y al tomar en cuenta la procedencia de las gentes, tanto histórica como míticamente, como se observó en el capítulo anterior, los territorios tienen su clasificación y denominación singular: lo de abajo y lo de arriba de acuerdo a un orden y ciertas características microverticales del territorio estudiadas por el antropólogo Miller Melo en 1993. Lo de abajo y lo de arriba, comprendiendo lo de abajo los lugares de Pullitopamba y El Edén: “esta población se considera descendiente, o lo fueron sus padres, de individuos que llegaron de los “guaicos” ubicados fuera del corregimiento, estableciendo hoy en día vínculos a través del matrimonio, compadrazgo y amistad con los habitantes de las partes

frías,”¹⁷⁷ por lo cual se les designa “venideros”, sin descontar que en Genoy y otras veredas haya personas y familias también de esta condición, pues la dinámica cultural es entrar y salir, enriqueciendo los espacios.

Lo de la parte de arriba: Genoy Centro y las demás veredas, más pobladas que la parte de abajo, es el asentamiento de las gentes que, de alguna manera, son originarios de estas tierras montañosas de *Urcunina*, sin querer decir que sean más auténticas, esenciales o genuinas que las venideras, de este territorio. Lo auténtico, esencial y genuino está en las relaciones con otros, pues el venidero también lleva en su configuración cultural todo un legado ancestral, cuando se habla de nacer en otros lugares, y en la relación, de nacer de las nuevas gentes que, en el trato con las personas de esta región, entran en relaciones diversas que hacen que el recién llegado se configure de estas tierras, de este territorio y de las gentes que lo acogen. Del movimiento de la vida y la comunidad, surgen experiencias, sensibilidades, prácticas y pensamientos con la naturaleza, las gentes y presencias espirituales en el imaginario real, cotidiano y mágico.

De la parte de arriba, las gentes, organizadas en el centro poblado y en la mayoría de veredas, de lo cual se ha hablado ya, provienen de ancestros y gentes antiguas en este territorio, son un tronco de tradición que se reconoce como Quillasinga. Al ser los venideros procedentes de ciertos lugares que bordean a Genoy, como los guaycos, también se les puede llamar de esta familia étnica; pero, singularmente, como nacidos y en relaciones en el aquí y en el ahora, se configuran como genoyes, al hacer y consolidar de estas tradiciones, del lugar propio, propicio de este territorio, nacidos de aquí mismo, gentes de aquí; no que existieron, sino que viven y conviven con su propia cultura, en relaciones con las otras comunidades.

Unas relaciones entre lo de arriba y lo de abajo^{*}, lo propio y lo venidero, entendiendo lo propio no como esencial sino como condición de antigüedad y raigambre que entra en relación con otros y otras tierras, con los venideros. Entre estos existe una confrontación histórica, que podría llamarse de la memoria colectiva, pues tanto los unos como los otros tienen conciencia de su procedencia, se reconocen como tales y, por tanto, se identifican desde estos principios de origen y permanencia.

Si bien se da amistad entre algunos y es posible una relación hospitalaria, de acogida y recibimiento, también se da la enemistad, el no quererse y, por tanto, las relaciones hostiles son patentes, desde el rechazo como personas a las que se les reconoce su lugar y ser en la existencia de la comunidad, como foráneos y venideros, desde el punto de vista de la consideración de origen, hasta el celo de que ciertas personas participen en las decisiones políticas de la comunidad, o hasta el rompimiento de trato con los venideros de abajo, en

¹⁷⁷ MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. *Op. cit.*, p. 253.

* Lo de arriba comprende el pueblo de Genoy Centro y sus veredas circundantes; y, lo de abajo, las veredas más alejadas del centro poblacional.

una suerte de menosprecio. Antiguamente, estas confrontaciones eran más evidentes en las peleas cuerpo a cuerpo, en decirse las verdades a la cara, en insultos. La decisión sobre asuntos políticos y sociales la toman los genoyes y no los venideros. Algunos genoyes, cuando se refieren a las personas de abajo, lo hacen muchas veces en formas despectivas, hasta hoy. Se asocia con la invasión española y con la invasión de las haciendas. Pero también hay acogida entre los de arriba y los de abajo: antiguamente, como trabajadores amedieros, genoyes y venideros construían relaciones de amistad, tanto para intercambio de productos, de bebidas o para cuidarse mutuamente las cosechas y los animales; pero también para hacer visitas, conversar o departir en algunos eventos festivos y comunales. Igualmente, los amores rompieron rivalidades o las fundamentaron aún más. En el decir de las personas:

Anteriormente las peleas eran más fuertes, los jenoyes no nos querían y no nos quieren hasta ahora, cualquier sátira, cualquier mal modo; nos decían que éramos españoles ladrones que invadimos la parte de abajo, ¿eso qué peleas que era! Antes, cuando bajaban p`cá tampoco se los quería, por cómo eran con nosotros; había en ese tiempo un hijo de la familia de los Riveras, de la finca que es ahora del Tulio Rivera, que es el descendiente de los patrones; ese hijo era medio loco y sabía andar con un machete por el camino y cuando lo encontraba a uno, si no lo conocía le preguntaba qué de dónde era y qué hacía por allí; si uno era de Pullitopamba no había problema, igual si era de otra parte, pero no podía oír que era de Genoy, entonces lo carrereaba con el machete insultándolo, y tenía que correrse, porque si no, lo alcanzaba y qué desgracia...

Lo mismo las peleas con los papás cuando alguien se enamoraba de una chiquilla o chiquillo de allá arriba, lo jueteaban y le prohibían y lo mismo era allá, no podía unirse en matrimonio. Pero si de pronto lo aceptaban al novio o la novia, entonces se hacía amistad, se acompañaba, había amistad; de todo pasaba, bueno y malo, de todo había, peleas y matrimonios.*

Las nuevas familias de esos lugares de abajo, consideradas venideras, son uniones entre ellos y los genoyes, de arriba. Igualmente, en la conformación del pueblo, la condición de ciertas familias es también la de venideras, una interrelación entre culturas y gentes diversas que configuran el lugar y la identidad propios a partir de las relaciones. En estas conformaciones y configuraciones hay una memoria que prevalece en las gentes y el territorio, una memoria que se crea y recrea a partir del suelo, pues, como se explicó, así las nuevas familias sean uniones entre genoyes y venideros, al estar asentadas en tierras de haciendas y de comunidad venidera, de abajo, serán siempre de esta connotación; de igual manera, de las personas de arriba, salvo que por estar en tierras de gentes más antiguas serán propios. Esa es la memoria que se conserva y recrea en la vida y el imaginario de las gentes de este territorio de Genoy y, de igual forma, el afecto y el rechazo como principios hospitalarios, de sus gentes, propios o venideros, que comparten como pueblo el sentir,

* Luisa Cabrera, habitante de la vereda Pullitopamba – Genoy.

pensar, ser y hacer de la comunidad como gentes genoyenses. La memoria sigue conservándose en la palabra de los mayores y de los jóvenes, pero hay una relación entre los de abajo y los de arriba, pues por motivos de escuela, colegio, fiestas, reuniones, carnavales, aprovisionamiento, etc., se reúnen. Pero también por el afecto que el otro despierta, y, por ende, la acogida.

En otra perspectiva, están también las confrontaciones entre veredas: la amistad y enemistad. Así, los de Charguayaco peleaban con los genoyes, o estos con los mapachicos; o los de Bella Vista con los de Genoy centro, estos con los de Pullitopamba, etc. Interrelación de confrontaciones.

Por otra parte, hay confrontaciones en los genoyes, al hablarse de familias que por una u otra razón no se quieren y que de vez en cuando, por no decir siempre, se enfrentan. Familias que se les ha sobrenombrado los “cuyes”, “satanases”, “charguayacos”, “pasichanaces”, etc. Igualmente, en la parte de abajo, al decir de los Luna y los Rivera; esto, por decir, entre familias que no se llevan bien en cuanto a quererse: no se quieren. Por otro lado, las confrontaciones entre familias por manejar ciertas instancias de poder, como son: la dirección de las juntas comunales, los comités de agua, las corregidurías. Contrariedades por bandos políticos, por espacios comunitarios, etc.

También, hoy, las confrontaciones que hay entre las gentes del cabildo indígena y las que no son parte de él, lo que ha provocado en la comunidad una escisión notoria, pero, de igual forma, una violencia necesaria para equilibrar el poder, repensar la comunidad y encontrar nuevos horizontes en el territorio, en convivencia junta y con otros.

El rechazo, que en estas confrontaciones se da, no es extremo, no hay asesinato* aunque sí, a veces, encuentros cuerpo a cuerpo, insultos; por el contrario, hay una relación de confrontaciones que reivindica una memoria colectiva y la mantiene viva. Violencias que son necesarias para, tanto unos como otros, identificarse y reconocerse en la diversidad y reconocer, escuchar y hablar al otro, con el que se vive comunitariamente en el territorio. De esta manera, hay hospitalidad en la hostilidad, y hostilidad en la hospitalidad. Memorias de los tiempos de adelante, de los tiempos antiguos y de los tiempos presentes y porvenir. Memorias en la configuración de la comunidad como múltiples comunidades y territorios dentro del territorio. Tal es el caso de que la denominación geopolítica es solamente una simple delimitación para la conformación del territorio con nombres y características singulares, tanto de los lugares como de las gentes y seres. Cada lugar tiene nombre y características singulares que lo exteriorizan y lo ponen en relación.

Hospitalidad y hostilidad entre gentes y seres comunales que reivindican el movimiento de la memoria que se recrea viva y se relata como comunidad. Relato que implica lo mítico en

* Sólo para esta reflexión en términos de colectividad; singularmente, no muy frecuente, están los problemas del robo de ganado, de cultivos o viviendas, de asesinato por riñas, de pandillismo, etc.

el territorio, lo real y mágico, las destrucciones y la configuración de sentidos, la pérdida y la creación de nuevos valores culturales, históricos, religiosos, comunitarios, etc. Y, en sí, de nuevas relaciones a partir de las relaciones existentes entre lo de adentro y el afuera, es decir, entre lo propio y lo venidero, lo de arriba y lo de abajo.

Todo eso es parte de la historia, del mito y de la narración de comunidad. El mito es al hombre, como el lenguaje al pensamiento, y como éste a la relación con otros: real, cotidiana y mágica en el mundo hospitalario y hostil.

El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo vive en un mundo “abierto”, aunque “cifrado” y misterioso. El mundo “habla” al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la Luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación y así sucesivamente. El mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, *el mundo se revela como lenguaje*.¹⁷⁸ Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos.

3.1.4. Naturaleza y espíritus flotantes

La alteridad dentro de la cultura andina se experimenta también frente a la naturaleza ya sea esta mineral, vegetal o animal.

Ese respeto se fundamenta en la filosofía andina, porque considera a todo lo que existe con vida y el respeto a la vida es el primer precepto de alteridad.

Jorge Miranda: *Filosofía Andina*

Hay ciertos lugares y tiempos naturales pesados, algunos propicios, otros permitidos en ciertas circunstancias y otros inaccesibles. El lugar pesado es aquel que provoca en los seres, y generalmente en los seres humanos, un efecto adverso en la salud: como el mal aire, la enfermedad, la locura, la muerte, el causato, etc. Y que está en relación con el hábitat de ciertos espíritus, de las gentes y de la naturaleza, o como espíritus solamente en la malhora, el grito, la centella, la ausencia.

Ciertas plantas contienen propiedades que curan, que equilibran la vida de los seres, y hay otras que la desvirtúan. Remedios de las plantas innumerables y su daño, como El Caspe,

¹⁷⁸ ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Colombia: Editorial Labor, 1996, p. 149 – 150.

La Perezosa; plantas hortigantes, entre otras. Para curar de otro mal más terrible: la indiferencia o el mal de la ausencia.

La naturaleza provee el alimento vital y necesario; es tierra que abriga y calma el hambre y la sed. Pero es tierra hostil, inhóspita en ciertos contornos; resquicios desolados, aún más terribles cuando el ser humano está como la sombra que marchita la vida.

La naturaleza es la morada, la casa que recoge las cosas y los seres, donde se da el mundo. Es agua viva, fuego latente, tierra espiritual, aire, ánimos y alientos trenzados de los seres, etc.; es lo salvaje, lo animal, las relaciones vitales y por lo que el hombre da sentido a la existencia en las relaciones con otros en el mundo; es la simbología, lo real y mágico de las metáforas naturales que significan en el orden de ser y estar, de habitar y ser habitado por lo natural. Como cuando Miranda, al comprender en la mitología las relaciones del humano con lo animal,^{*} dice:

El mundo animal encierra una serie de características que son reflejo de los caracteres humanos; esto se plasma en toda la mitología andina; por ejemplo, el puma caracteriza a un humano intuitivo cuya energía la entrega libremente; el zorro es el nexo de lo no civilizado y lo civilizado, él conoce los cánones de la civilización pero los rechaza, él conoce y maneja todos los contextos y pretende lograr provecho pero sin asimilarse; el perro acepta la civilización como tal y se resigna a vivir en ella.¹⁷⁹

Y en la naturaleza, comprendida como territorio, se piensa “(...) como un conglomerado de ríos, lagos y lagunas, árboles, bosques y praderas, minerales y riqueza subterránea que están íntimamente interrelacionadas.”¹⁸⁰ Inter-relacionados en la vida, pues todo lo existente tiene vida y la naturaleza con-forma estas existencias y las relaciones en la morada que da origen, mantiene, sostiene y conviene a los seres, los crea y los recrea en un acto recíproco. Todo lugar es el ser y todo ser es el lugar que conforma y da sentido; conforma los cuerpos, el mundo, lo espiritual, los imaginarios, la vida comunitaria.

Hay unas partecitas así, unos ojos de agua y esos pozos de agua es como si estuviera lloviendo, y en otra parte hay, así como esa ventana, en unas rocas y qué lindo que refleja, puros colores; entonces yo digo: tiene que haber algo; pero la gente de aquí y este cerro no es perturbado por nadie; cuando vinieron los científicos, que se los había tragado el Galeras decían.

* Si bien las relaciones con lo animal, también con lo vegetal, mineral, cósmico, telúrico, sobrenatural, espiritual, etc.

¹⁷⁹ MIRANDA LUIZAGA, Jorge. *Filosofía Andina. Fundamentos, Alteridad y Perspectiva*. La Paz: Hisbol – Goethe Institut, 1996, p. 60.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

El volcán tiene vida, él tiene que ser igual a nosotros, él tiene vida igual a nosotros, es como un ser humano, cuando está bravo quiere desfogar la rabia que tiene, o algo.

Yo fui criada allá arriba, yo bajaba a los ocho o quince días para acá, teníamos un rancho y allá sembrábamos.*

Y, en las palabras evocadoras, del réquiem poético XXXVII de Humberto Márquez:

Montes, vosotros sois sagrados / porque lleváis en vuestro vientre / la semilla del sol. / Os movéis en el pensamiento / y recorréis el mundo / como una arca exploradora y viajera, / en la mente del hombre. / Fabricáis las manos / y con vuestro logos eterno / dais nombres a las cosas. / Horadáis el aire para cantar / y en el canto fabricáis nidos / para empollar los dioses. / Os alumbró el fuego de las entrañas / y producís el agua y el aire / como hembras parturientas / e insaciables de deseo. / Montes, cantad, seguid cantando / para que ocultéis a los hombres / el gran secreto que guardáis / y la melodía del sol / que lleváis dentro, y fuera / coagulado y perenne.¹⁸¹

Naturaleza que engendra espíritus, sobrevuelan y flotan de los vientres montañosos, de los regazos y moradas, de los mundos misteriosos, mágicos, entrelazados con el mundo humano, con la cotidianidad: “(...) Alguna vez dije, quizá con razón: la cultura primigenia se convertirá en un montón de ruinas y al final quedarán solo cenizas, pero sobre estas cenizas flotarán espíritus”¹⁸².

Espíritus naturales, humanos, sobrenaturales y sobrehumanos, que son benéficos, y otros dañinos: unos que se revelan como apariciones para resguardar el cuidado de algún lugar, como la naturaleza, los ojos de agua, los montes, y otros se hacen oír, o se los infiere por ciertos olores y energías pesadas. A la vez que rechazan cuidan, son hospitalarios; viven en centros de poder, como las bocas del volcán, las piedras grabadas con escrituras antiguas, etc.; son los espíritus de las antiguas que viven en las cimas de la montaña, los espíritus que moran con los hombres abajo y arriba del territorio y los que viven dentro de la tierra: los planchos; los demonios, los duendes, la Vieja, las bolas de fuego, el padre sin corona, el gringo, la Viuda, y otros. Al respecto de los submundos, don Onías Pianda, de la Vereda de Aguapamba, relata:

Los de adentro de la tierra, los culimbo, los Planchos, que no tienen por donde pasar, que no tienen culo, se mantienen con el olor.

* María Tulia Criollo. Entrevista: Jorge Perugache.

¹⁸¹ MÁRQUEZ. *Poema XXXVII*, en *Obra poética*. *Op. cit.*, p. 72.

¹⁸² Ludwig Wittgenstein, en MAMIÁN, *El pensamiento Andino*. *Op. cit.*

Cierto, que un señor dizque se había entrado, había visto uno, se había entrado y había llegado adentro donde ellos; eso, allá dizque había de todo y ellos se mantenían con el olor; y, entonces, de verlo que él comía todo, dizque le dijeron que les rompa el culo, él dizque cogió un fierro y rompió, les abrió el hueco y pues dizque se murieron...

Que eran de agua, porque unos decían que el mar es abajo, nosotros estamos como en la orilla. La figura era de cristianos que eran pequeñitos no más, que se admiraban no más que el señor de aquí comía. Por dónde se entraría el señor, no se sabe, ¡quién sabe por dónde será el túnel de irse pa'dentro!

Arriba, en el volcán, contaban, que había era galerías, como en Pasto, habían radiolas, de todo eso; allá hay cama, de todo; los mayores nos hacían creer que allá es el infierno porque dentran y ven todito, como anteriormente allí en el Banco de la República había galería y pura pilastra, asimismo dizque es en el plan del Galeras, dentro del Galeras, eso dizque hay un túnel, don José María los conoce, pero eso tiene que compactarse con él, por eso es que el mayor sabe cómo es, él tiene el Libro de Magia Negra, era el gobernador, por eso es que sabía hartísimo. Los mayores nos hacían tener harto miedo, que no se debía leer ni estudiarlos, que es del demonio...

Dizque uno se desmayó y fue a dar a las galerías, que vía purita cama, como en Pasto, entonces, el demonio dizque le dijo: esas camas son para las almas y entonces, le preguntó el cristiano al demonio: ¿y cuál me tocará a mí?, y que él señaló con la mano y se le incendió.*

El rechazo, los encantos, los trastocamientos, etc., permiten resguardar y cuidar de la interferencia dañina del hombre o de otros seres; tan es así que permiten el acontecimiento hospitalario, pues se acoge la vida de todos, directa o indirectamente, se admite el equilibrio y la salud: el agua, el monte, la comida, las plantas medicinales, etc. Los espíritus flotan en la tierra, en las cenizas, en los restos, las memorias; renacen y se recrean en la vida de los seres y la existencia.

3.1.5. Hechizos en canto

He sembrado mi canto en los vientos.

Aurelio Arturo

* Onías Pianda. Aguapamba – Genoy.

Los encantos son música y cantos mágicos que transforman la realidad, que la convierten, la desfiguran y la configuran, le dan nuevos órdenes y nuevos equilibrios. Los encantos presentan nuevas existencias, o existencias antiguas.

Cuando en los tiempos de antes, las presencias míticas se revelaron en esos tiempos encantados y espacios brujos, configuraron la montaña Urcunina como hábitat y territorio para la vida y la muerte. Un canto tenue, sutil y a veces violento. El encanto del Niño Rayo, de la Vieja que salía del volcán, de la Virgen del Rosario, como presencias configurantes de la comunidad y recreadoras de la existencia colectiva en relación. Los encantos de los antiguos en la cima del volcán, conviviendo con los demonios que salen a jugar en ciertas horas y espacios; de los jardines de la medicina resguardados por el Pativerde o Manuel, jardines de los que personas, como don Juanito (médico tradicional de Nariño), hacían uso para las curaciones y las tomas que brindaban a las gentes que necesitaban de estos remedios, ubicados en lugares o centros poderosos de encanto.

De ahí, también, que estos centros sean sensibilizados como el lugar donde habitan seres poderosos: que *entundan*, que encantan, que atraen, que trastocan la vida y el mundo. Son lugares generalmente amojonados, definidos o identificados con una roca (roca del Galeras), muchas veces, como es el caso de Tomates, con piedras jeroglíficas, o simplemente piedras, como Sachapamba. Lugares-Seres que se los asimila o simboliza con entidades poderosas cristianas: un santo o el diablo, o con seres inverosímiles propios: el *cueche*,* bolas, pajaritos, etc., muy características por sus formas y colores.¹⁸³

Los encantos del puente de *Rumichaque*, de la laguna del volcán, que hechizaban y perdían a las personas que entraban en contacto con ellos, hasta la muerte. Encantos del cerro al gritar o hacer bulla, que se manifestaban en aguaceros y nieblas tremendos; los encantos del duende con su música, de la Vieja con su belleza, de la Viuda con su canto; los encantos de las huacas y de los aucas, que se manifiestan en diversas formas, hasta en los sueños, para revelarse a alguien o para cuidarse de alguien; los cantos de las brujas para hechizar, de los curanderos y de las matronas para curar.

Encantos peligrosos, cantos que pronuncian el peligro de muerte o que anuncian la vida, su recreación infinita. Acontecimiento de la hospitalidad en los encantos, en la seducción, como hospitalidad primera; acoge, desvirtúa, rechaza, encamina, pierde los horizontes o los revela.

* Hay *cueche* blanco, *cueche* negro y *cueche* iris.

¹⁸³ MAMIAN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica*. *Op. cit.*

3.1.6. La seducción y el encanto: la hospitalidad primera

En los pueblos de indios las mujeres guardan silencio cuando los hombres celebran reuniones solemnes. En las fiestas familiares, aun en los cabildos, los indios hablan a gritos y a un mismo tiempo. Cuando se observan desde afuera esas asambleas parecen una reunión de gente desaforada. ¿Quién habla a quién? Sin embargo, existe un orden, el pensamiento llega a su destino y los cabildos concluyen en acuerdos. La mujer que es callada cuando los hombres intervienen en los cabildos, chilla, vocifera, es incontenible en las riñas y en los tumultos.

José María Arguedas: *Los ríos profundos*

¿Cómo hablar de hospitalidad y no hablar de la mujer? La mujer como acontecimiento hospitalario primicial. Desde el vientre que acoge los seres, el pecho que amamanta y el regazo abierto siempre.

Las mujeres son siempre silenciosas. Hay mujeres que son cotidianas y mágicas, históricas, guerreras, pero, también, estropeadas por el no reconocimiento; amadas unas y violentadas otras.

Se dice que las mujeres de Genoy son bravas. Y bravas quiere decir con valor, gallardía, ferocidad para defender lo propio y afecto para estrechar en un abrazo, para acariciar la tierra y las canciones y para organizar y establecer toda una cohesión social de afecto y comunidad: “En el normal desarrollo de las diferentes labores realizadas, la mujer es la encargada de dirigir, en parte, ese andamiaje (cohesión social); madre y esposa, ella está a cargo de labores agropecuarias, artesanales, comerciales y transporte hasta los distintos mercados, mediante la ayuda de hijos, nueras e hijas mayores que permanecen en el mismo techo o muy cerca. Son quienes participan de los trabajos diarios: preparación de alimentos, limpieza, lavado de ropa, crianza y cuidado de los hijos o hermanos menores, trabajo de la huerta, ordeño y cuidado del ganado, transporte de alimentos y obtención de leña y hierba para los cuyes.” Al decir de Miller Melo: “antes había un mayor trabajo femenino, actividades exclusivas de la mujer eran la fabricación de cobijas, follones, costales y ruanas, artículos hechos en la “aguanga”¹⁸⁴. Muchos trabajos se han relegado al olvido y, si perviven hoy, todavía, es por mujeres de avanzada edad; de esta manera, unos saberes y cotidianidades que son potencia en el hacer la vida y cohesionar la sociedad comunitaria; son mujeres cotidianas, pero también poderosas, extraordinarias.

¹⁸⁴ MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. Op. cit., p. 273 - 274.



Mujeres que tejen magia en las realidades.
Aguapamba, septiembre 8 de 2012.

Desde los poderes femeninos, míticos y territoriales, hasta las mujeres brujas, poderosas, reales y simbólicas. En este caso, del relato de la *Turumama*, entidad femenina y poderosa de encanto, asociada a la Vieja del volcán, o nombrada de varias maneras, precisamente porque es una vieja que sale del volcán a enseñar a los indios y establecer las relaciones entre ellos y la tierra, configura la comunidad en un tiempo de encanto cuando sale a través del Galeras, de otro mundo, o del mundo *uku*, de abajo, de las profundidades.

Uno de los seres reales/simbólicos que identifica/habita estos lugares es *La Vieja*, también conocida como *La Turumama* (madre de la tierra o madre tierra en la versión más popularizada) o *Jailima* (espíritu del monte o espíritu de adentro del territorio). La memoria comunal la describe como:

Una vieja feísima, gruesota y con unos teterones, que donde le haga mamar dezque lo mataba. Se la encontraba en las partes feas, en los nacaderos o en las chorreras. Sabía chillar como niño, acercándose donde había la ceniza. De cuando en cuando llegaba a las chozas de las chagras, arriba en el monte, al otro día no había ceniza, la vieja se comía la ceniza (Julián Villota, Aguapamba - Jenoy, mayo 3 de 2010).¹⁸⁵

¹⁸⁵ MAMIAN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica.. Op. cit.*

La Vieja, la *Turumama*: relación evidente al tratarse entre el relato que se hace de este personaje cotidianamente y el relato, un tanto en el olvido, de la Vieja del volcán; quizá presente, un tanto no exacto,^{*} en lo que ahora es la Virgen del Rosario, considerada una madre, y sincretizada del cristianismo al sentir, pensar y creer de la comunidad, pues nace en el monte, salvaje, con poderes brujos del *hampi*, del agua, y hace matrimonio con otro poder, el *laija*, del fuego. Y encontrar en estas historias interpretaciones diversas, acontecimientos cotidianos y mágicos conlleva entrever una comunidad con sentidos y valores distintos, con relaciones de vida y muerte diversas, con la comprensión del mundo y de su lugar de recogimiento y vida en el que las relaciones se abren al otro y los otros, al adentro y al afuera. En el pensar y la experiencia del profesor Mamian: “Quizá estas historias y narraciones sin límite, estas vidas desaforadas y salidas de sí mismas, para configurar las relaciones del afuera, “Como sucede con otras culturas, la falta de límite y la ambigüedad es una de las características del sentir-pensar-ser Jenoy, es un problema, pero justamente lo que seduce y encanta, su potencialidad, su poder. Particularmente, entre la vida y la muerte”¹⁸⁶”.

Lo que seduce y encanta, lo femenino y poderoso trastoca el orden de lo real para configurarlo o des-configurarlo, con lo real y lo mágico. Poderes brujos y encantos de mujeres poderosas que del mito pasan a lo cotidiano, las que seducen y encantan, con su acogida y rechazo, con sus palabras y silencios.

En Jenoy, el poder de las mujeres es ponderado entre el mito y la historia. Mujer fue la que organizó el traslado de la población de Jenoy desde Pachajoy, con el fin de detener la invasión de los hacendados. Nieves, una chichera del lugar, fue quien mató al General Valdez en los combates en Jenoy (aquel 2 de febrero de 1821), cuando la invasión de los ejércitos de Simón Bolívar. Entre los que resistieron y murieron en la violencia conservadora de mediados del siglo pasado que los obligaba a votar a su favor, sobresalen mujeres. Por la década de 1830, una mujer cuidaba al diablo, súbdito del cura Francisco de la Villota, en la Iglesia de San Felipe y otra permitió su liberación. Y para más decir:

Las mujeres aquí eran poderosas, encantaban, encantaban donde la peña era más fea, por ejemplo en la chorrera donde el Bendo, allí dezoque era; por eso allí en la chorrera del Luis Yaqueno nacieron la Virgen del Rosario y la del Tránsito; la Virgen del Rosario se fue para arriba para Sachapamba y la del Tránsito se fue para Nariño.

(...)

Aquí había mujeres que hacían hasta hechicería, demasiadas peleas, había mucha envidia; si tenía varón que lo mataban, hacían lo que les daba la gana; [sin embargo], vino un padrecito

* Poco importa lo exacto cuando el absurdo da la posibilidad de recrear la vida, la historia, el mito y la comunidad como tal, no en una verdad sino en múltiples y variadas versiones de relatos que movilizan las memorias diferentes a la oficial y abren caminos a nuevas relaciones.

¹⁸⁶ MAMIÁN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Op. cit.*

y mandó al pueblo a traer leña toda una semana, y la amontonaron en la plaza, allí la quemaron a la última de esas mujeres, para ver si se perdona o no, hecho ceniza quedó (Onías Pianda, Aguapamba, Jenoy, 2010).¹⁸⁷

La mujer poderosa, hechicera, bruja o matrona, la que trae al mundo, la que acoge, la que rechaza pero también la que causa males y daño. Y así se puede hablar de la Vieja, de la *Turumana*, de la Virgen bruja, de la mujer bruja, de lo femenino, poderoso, encantador, como un “modo de representación capaz de producir fuerte atracción, porque hay algo sobrecogedor en el personaje, que seduce, que encanta”.¹⁸⁸ Y precisamente eso que seduce y encanta es la hospitalidad primera, la ética de las confrontaciones y encuentros de la comunidad y de las gentes.

Se cuenta que, en épocas de la confrontación de los partidos conservador y liberal, corrió el rumor que los de Nariño, conservadores en su mayoría, vendrían a atacar a las gentes de Genoy, que eran liberales. En esas, dicen que en Pasto, en el batallón, llegó a un general una niña que le pidió ayuda para los de Genoy y ellos fueron a la ayuda de Genoy y la Virgen, transfigurada en la niña iba delante: “En esa época existía un señor llamado Genaro Genoy, que estaba recién llegado del ejército y él tocaba la corneta; entonces, él, debido a esto, al ver que ya se acercaba este ejército de personas enfurecidas, decidió tocar una corneta y por la intercesión de la Virgen del Rosario en la parte del Bordo, miraban que se acercaban miles de hombres que iban a defender al pueblo, pero sólo era una sola persona quien tocaba la corneta”¹⁸⁹, entonces terminaron agrediendo y huyeron.

En otra situación:

Que decían que los godos iban a venir a Genoy y se iban a entrar, porque dizque decían que los liberales estaban dentro de la casa, golpeaban la puerta; entraban los godos con piedras, con palos y dizque los mataban, y en ese caso hubo bala y lo habían matado a mi tío José Villota, eso pasó y así es que estaban siempre, siempre; después dizque dijeron, vamos a hacer una cosa, los liberales nos vamos a presentar allá en La Cocha, esos godos dizque dijeron vamos a matar esos liberales, que los matamos los matamos. Que dizque venían de allá de Pasto con unas volquetadas llenas de piedra y balas, armados todos y los liberales dizque dijeron: nosotros no llevamos nada; ese día no había ido nadie a la defensa y los godos dizque venían de allá y no los hicieron pasar p`cá, ahí se quedaron; dizque decían: ¡no!, ¡Virgen santísima, vea cuánta gente!, pero no había nadie. Ellos dizque dijeron, no, no vamos porque esos liberales nos acaban, y mentira, nadie había salido... sino la Virgen del

¹⁸⁷ Auto de Fe y lapidación de la Santísima Inquisición que ordenaba quemar a tantas mujeres acusadas de brujería y herejía, que, como dato curioso, es un vocablo que viene del griego *heresis*, que significa elegir. *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ RIVERA TARAPUEZ, Claudia, en *Cartilla: Mensajes del viento, pensamientos tejidos* (Víctor Luna, comp.). *Op. cit.*, p. 6 - 7.

Rosario que hizo aparecer esa multitud... diga, entonces, esa fe es grande a la Virgencita, les hizo ver que había hartísima gente.*

En cuanto a esta confrontación bipartidista, en el pueblo de Genoy, don Onésimo Villota era el que más hacía la guerra, como conservador, en ese tiempo, hasta que lo mataron. En estas confrontaciones y otras más antiguas, como la batalla contra las tropas de Bolívar, en la que cae el general Valdéz, y otras luchas actuales, el poder femenino siempre ha sido activo, representado en la figura de la mujer, de la Virgen y de algunos elementos naturales o espirituales, el agua, la *Turumama*, etc. La religiosidad gira en torno a esta feminidad, como cuando llevan la Virgen al volcán, y dejan un manto y un escapulario al Galeras para conjurar la furia de su fuego y la protección contra factores externos del Estado, los gobiernos, las instituciones y empresas que pretenden sacarlos para adueñarse de lo que no es de ellos y que pertenece a la comunidad en todas las dimensiones: humanas, naturales, espirituales, etc.

De ahí que desde tiempos antiguas y en diversas culturas del mundo sean ellas las grandes desatadoras de amores, confrontaciones, tragedias, de grandes ánimos y victorias, de grandes daños o grandes bienes, de separaciones y de uniones. La mujer es hospitalidad por excelencia. Un canto brujo del encanto y la seducción. Es un mundo poderoso, lleno de encanto, juega en el afuera su danza seductora, en los tiempos y espacios brujos.

3.1.7. Humanos, naturaleza y Espíritus

Hay diversas manifestaciones de hospitalidad y hostilidades entre estas tres presencias y seres del territorio de Genoy. Desde mirar en la cotidianidad, cuando las gentes comprenden estos encuentros y relaciones como dañinos y no como necesarios; es decir, cuando por una u otra razón alguna persona invade territorio del volcán, en el que es mejor y más provechoso como monte y no como potrero o lugar de siembra, lo hace con una interferencia hostil, tanto con los seres de la fauna y la flora, como con los espíritus presentes allí. Los desplaza o los desterritorializa, vulnera el hogar de estas presencias y, por tanto, tiende a deteriorar su propia casa, pues desequilibra toda la configuración de vida.

Cuando los cultivos son tratados con todo el químico y la tierra no recibe la caricia del trabajo dedicado sino el rocío destructivo de algún veneno, que en un instante elimina la posibilidad de restaurarse y respirar para producir, el hombre, con su actividad y creencia en el facilismo, está haciendo algo hostil, hostilidad que se irradia por todas partes, como hospicios inhóspitos.

* Dolores Villota. Bellavista – Genoy, 7 de febrero de 2011.

De la misma manera, cuando algunos animales, como aves y animalitos depredadores, entre ellos las ardillas, los carpinteros, los ratones, los curillos, los perros domésticos y de monte, las raposas, etc., consideradas una plaga, pues entran a comerse las siembras y, por tanto, se las combate con venenos.

En las chagras hay toda una interrelación, que tratada y reconocida hospitalariamente, conlleva un equilibrio y una salud para todos como comunidad, pero que tratada de otra manera, conlleva la enfermedad y la desintegración.

A la casa, que es el territorio, la configuran todas sus presencias, que habitan y conviven en la realidad y cotidianidad, pero también en la creencia y los encantos mágicos. Y se dan las experiencias de la relación entre todos y con todos, ya sea ella relación de chagras, de calle, de lugares y remansos, como también de lugares íntimos de la familia, del cuerpo, entre otros. De esta forma, las relaciones existentes, tanto hostiles como hospitalarias, se dan en el afuera de los seres mismos; configuran un adentro al hablar de la comunidad y del territorio, pero son relaciones exteriores, donde se encuentra lo otro y los otros, tanto humanos, como naturales o espirituales. Y, de esta manera, el acontecimiento y la experiencia de vivir comunitariamente con otros en el mundo; un mundo de tierra ancha, como dice el poeta: “ancha es tu aroma de silencios / diluido en cantos y en raíces. / Ancha es tu estampa de memorias hondas / escritas en tu cuerpo palpitante.”¹⁹⁰

3.1.8. Fecundar la vida: la chagra, un gran tejido socio-cultural

(...) una forma de hacer las cosas, siguiendo, además, lo que enseña su propia tradición, las mujeres y todos recuerdan la costumbre de reunirse para trabajar, que era también, en consecuencia, el espacio natural para intercambiar ideas, para saber de las habilidades propias y las de los otros, para enseñar, para aprender, para conocer, para, en confianza, construyendo amistad y promoviendo el afecto, ayudar a resolver los propios problemas y los de los demás, para lograr una mejor comprensión del lugar donde se vive, de las situaciones que se viven.

Lucy Benavides Mora

El territorio de la casa grande es la gran chagra que contiene lo que la comunidad necesita y se regocija para la subsistencia y la vida. Es la gran chagra porque allí se re-cogen y germinan las semillas, los espíritus y los seres, también florecen los sueños, los anhelos y las esperanzas: retoñan los afectos. La gran chagra de la vida diferenciada y en complementariedad. Lugar y tiempo en que la hospitalidad se siembra, germina y crece en

¹⁹⁰ MÁRQUEZ, *Poema XXXIX*, en *Obra poética. Op. cit.*, p. 74.

el cuidado, como experiencia del contacto y la caricia con la tierra, con los seres, las personas, las presencias y ausencias, con los ciclos, con el cosmos, etc., y se da en una relación, antes que de transmisión, de donación: del cuidado recíproco, atendiendo en la chagra que: “Ofrendas y dones son razones básicas de la agricultura y la producción.”¹⁹¹

En ella se dan la variedad y múltiples relaciones: del humano con la naturaleza, con las plantas, con la tierra, con los tiempos, con los animales, con los espíritus, con los antiguos, con los dioses, con los saberes tradicionales y ancestrales, asimismo con la novedad del saber. Es la tierra que fecunda a hombres, mujeres y niños; a dioses y seres tutelares; a espíritus poderosos y presencias encantadoras; a plantas salvajes y domésticas; lo telúrico y celeste; es un universo de seres y saberes en relaciones diferenciadas de la vida y la existencia en conjunto. Es el escenario donde se fecundan, germinan y crecen los pensamientos, los sentires y las prácticas, donde se crea y recrea la vida con otros, donde se dan las experiencias y los seres.

Para los genoyes, dentro de la gran chagra, hay multiplicidad de chagras en las que los seres comunitarios: humanos y no humanos, comprenden y se relacionan en un acto de enseñanza-aprendizaje como experiencia vital de donación. La experiencia educativa es lo que se da, lo que se ofrenda al otro, en la acción del habla, del lenguaje y del gesto. Es lo que tiene rostro y habla, en la común presencia, es lo que deja rastro, de saberes, tradiciones y novedades que se recrean en la vida y en las relaciones del presente: “El rostro es el decir que deja una huella en el mundo, en lo dicho.”¹⁹² La memoria es la huella más presente del habla, lo que se dice y lo dicho en la narración; por ejemplo: las gentes relataban cuentos, en los velorios, en las chicherías, en las chagras, en los caminos, en los cuales se aprendía y enseñaba con hospitalidad:

(...) Antes contaban cuentos; cuando había velorios, acababan de rezar, para descansar y para que no les coja el sueño, se agarraban a echar cuentos, acaban de echar cuentos y seguían rezando; así cualquier conversa en la que se aprendía... en el cumpleaños del difunto se hacía bailar. Rezaban hasta las dos y después comían y seguían bailando...

En los cuentos y conversas se cuenta lo que le ha pasado, si uno se muere el que escuchó le cuenta a los otros y eso sigue.

(...) En los trabajos, cuando éramos muchachos e íbamos a traer el material al Galeras, así, muchachos, nos íbamos conversando, uno así conversando poco siente el camino, parece que va más descansado; entonces se agarraba unos a seguir conversando y así sabíamos salir.*

¹⁹¹ MAMIÁN, *Los pastos. Op. cit.*, p. 66.

¹⁹² BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 138.

* Porfirio Genoy. Recorrido al Galeras, 8 de septiembre de 2012.

En la chagra hay toda una configuración de relaciones. Cuando las personas trabajan la tierra lo hacen como caricia que fecunda la semilla; remueve la tierra y la establece para que germine en ella lo que se siembra, de tal manera que haya una correspondencia con la tierra, con sus ciclos, con los otros vegetales, con los animales que habitan dicho entorno y con las presencias espirituales que la frecuentan. Crece en ellas el alimento vital, del que se nutren todos los seres comunitarios, desde lo silvestre hasta lo doméstico; como se alimenta el hombre, los animales y los dioses de la gran chagra salvaje. Hay árboles, plantas que ofrendan sus frutos y dan la medicina, en el alimento nutricio que los seres necesitan. Hay correspondencia, complementariedad y donaciones entre muchos. La persona acaricia la tierra y le conversa, como a la madre que espera en él su cuidado, la madre que acoge en su regazo, que gesta en su vientre los afectos y los amores y, a la vez, que cuida y espera el cuidado afectuoso. Junto a los otros conversa y recrea el habla de memorias y pensamientos que tiene como saberes recibidos y que los dona en su trabajo y en la conversa. La conversa cotidiana en la que se relatan experiencias y se comparten sentimientos, en la que se trenzan los alientos y las amistades, en la que las enseñanzas y los aprendizajes son saberes de la vida.



La tierra espera al humano para que la trabaje con cuidado y dedicación, la relación maternal. Pullitopamba, marzo, 2010.

En la práctica y la conversa en la chagra se donan y comparten los saberes y la existencia, se crea el mundo, los pensamientos y las voluntades: “voluntad de imaginar todo lo que es (...)”¹⁹³. Desde el hogar, cuando los padres salen con los hijos hacia sus chagras, van recreando saberes. Desde la casa, en la conversa y el ejemplo, por los caminos, escuchando, aprendiendo y comprendiendo los lenguajes naturales y espirituales: los caminos en los que

¹⁹³ NIETZSCHE, Federico. *De la victoria sobre sí mismo*, en *Así hablaba Zaratustra*. Medellín: Editorial Bedout, 1980, p. 111.

se cruza el viento, el canto de las aves, el silbido de los insectos, senderos en los que se encuentra con las plantas, con las rocas, con el agua que rauda canta por los montes y despeñaderos; en las lloviznas y las nubes veloces, en los torrenciales aguaceros; en los sofocantes solazos o en los tibios y frescos remansos. Hasta la chagra en la que, como se dijo, en esa relación de caricia, del oficio de contacto con la tierra, el padre y los abuelos van enseñando el arte fecundo de trabajar y sembrar, más allá y más acá de una semilla cualquiera, la semilla de la memoria, del dolor, del amor y las esperanzas. Enseñan que las mejores experiencias son las que cuestan trabajo, dedicación y cuidado. Y que son experiencias que acontecen en conjunto.

En la chagra participan varias presencias: el sol, la luna, la lluvia, como seres celestes; la tierra, el agua, los animales, las plantas, el humano, como seres telúricos; los espíritus naturales, los dioses, los espíritus mayores, tanto de abajo como de arriba y del medio, como seres del imaginario y de los distintos mundos. De esta manera, la chagra y el territorio son un cosmos vivo, un universo de la vida en que acontece infinidad de relaciones y presencias, saberes, enseñanzas y aprendizajes.

Todo esto en relación con ciclos-calendarios, que son saberes de la experiencia singular donada como herencia de una memoria ancestral de los antiguos y recreada por los seres del presente, que la hacen tradición y novedad, cuando devienen en otros saberes. Ciclos lunares, atendiendo a las diferentes fases de la luna, sus estados; ciclos climáticos, que se traducen en los tiempos de lluvias o verano; ciclos de la tierra, en que debe estar propicia para la siembra o para el reposo: tiempos de descanso o alternancia de cultivos, en un ciclo propicio, en la tierra dispuesta para el trabajo, entendido como el oficio y el arte en la caricia, como *pachacutec*, voltear la tierra, cutear, palear, surcar, guachar; un saber, antes que un trabajo alienante. Con el trabajo se empieza por remover y hacer los surcos, volteando la tierra en vientres para sembrar. Generalmente, la fuerza masculina es la que interviene en esta labor, por demandar mayor trabajo físico. Sin desconocer los oficios de las mujeres, que participan en la preparación de los alimentos y el cuidado de la casa, atendiendo y disponiéndose a un trabajo en las huertas, donde se siembran las plantas medicinales y se combinan con vegetales y varios productos más, que tienen que ver con la alimentación y la salud.

En la siembra, hombres, mujeres y niños participan. En el trascurso de tiempo en que germina la semilla, el cuidado se hace dispendioso, desde mantener desyerbada la planta hasta echarle tierra a su alrededor, resguardarla de animales y ofrecerla al cuidado de los santos, los antiguos, los espíritus, para donarla luego al hogar, las familias, las amistades y la comunidad. Crece en un ciclo, desde la misma planta al constituirse y nutrirse como tal, hasta el ciclo en la relación con otros: telúricos, climáticos, celestes, humanos, salvajes. Crece en el cuidado y caricia del que siembra y vela por que la semilla germine y crezca, para luego recibir los frutos, el alimento que sustenta sus fuerzas y voluntades: la existencia. En comunidad, las cosechas las hacen desde los más chicos a los más grandes, hombres y mujeres, familiares, amigos, vecinos y compadres; en ayuda mutua y solidaridad

recíproca, también se hace en común el compartir lo que se cosecha, en el intercambio, en la donación, en el agrado. Se comparte y se ofrenda en las fiestas, más allá de lo humano, a la vida misma, a la vida y existencia de los seres que moran en las cercanías y las lejanías de lo terrestre, lo celeste, lo cósmico, lo de esta y la otra vida y, por tanto, la muerte y las ausencias, las tradiciones y novedades, lo santo y lo diabólico: las relaciones entre unos y otros.

Saberes que sustentan el ser, sentir y pensar de los seres de Genoy, y que antiguamente, según las personas, eran más vitales, en el sentido y el significado que les daban para la vida comunitaria, la vida del territorio y el mundo, en modos prácticos de ser y hacer. La gran chagra la trabajaban los mayores con más tiempo, más dedicación, más cuidado, más amor, más respeto y con mayor conocimiento de su lugar propio, en el que se acoge la vida, que hoy se vislumbra de manera reducida pero que está presente todavía, quizá con todos los problemas y urgencias de la época, pues todas en su acontecer engendran adversidades de su tiempo, y ésta, la presente, no es ajena a los afanes y tempestades concernientes a su actualidad. La gran chagra en el presente se ha reducido a campos desérticos de pastoreo de ganado, con mayor frecuencia de vacas y caballos, cuando en tiempos pasados eran chagras de diversos productos; con la consecuencia de la deforestación y contaminación de ojos de agua que lloran envenenados también por los químicos y los maltratos en los descuidos intencionados de algunas personas, desvirtuadas y dislocadas del saber, del sentir, pensar y ser comunitariamente sensibles a la tierra y el territorio con todas sus presencias, que actúan de manera arbitraria, movidas por intereses individuales y egoísmos constitutivos de su personalidad. Maleficio en el que el rostro de las personas, del territorio, de las presencias naturales y espirituales allí existentes, de los saberes tradicionales recreados en novedades, se arrostra, se desconoce, se rechaza y se totaliza en la negación y se pierde sin remedio.

(...) Ya han dejado de sembrar. Esto sabía ser maiceras desde allá (indicando la planada de potrero antes de llegar al Mantel de la Vida en el sector Tomates), desde donde está encerrado, desde donde coge el plan hasta aquí llegaba las maiceras (el otro cerco).

(...) antes los caminos eran frecuentados, por lo que esto era puro cultivos, hasta casi a salir arriba al páramo, ahora es que ya no siembra nadie, pues los que sembraban ya se han muerto y alguno que está por ahí ya no sale; desde antes de yo, la juventud se fue yendo a trabajar a la ciudad, por lo que allá cada ocho, cada quince recibían su pago y aquí no, tenían que esperar por lo menos a los seis meses algún billetico (...) antes poco había plata, era sembrar más, como decían, para comer.*

Si bien no todo puede generalizarse, es un problema latente y, por tanto, donde la convivencia tiembla y se resquebraja, pero que, a la vez, deben engendrarse valor y

* Porfirio Genoy. Recorrido al Galeras, 8 de septiembre de 2012.

voluntad para revivir y despertar: retoñar a la vida. Para trenzar las relaciones constitutivas de comunidad, en el sentido y el significado de la vida en común, sensible al otro y los otros, para comprenderse responsable éticamente, crear, recrear tradiciones y novedades vitales en común, en el territorio, en la casa grande, en la gran chagra hospitalaria y educativa. La chagra es un espacio-tiempo vital en el que se dan diversos modos de relaciones con y entre los seres que viven en la comunidad.

En tiempos pasados, el entreverado constituía la característica primordial de la siembra y de la relación entre las diferentes plantas, que se alternaban, en el saber antiguo y de hoy casi extinta, para configurar la vida en la reciprocidad y complementariedad. El entreverado era, también, la alternancia de cultivos, atendiendo a los ciclos, a las siembras y cosechas de ciertos vegetales. En las cosechas, por ejemplo, del maíz, era extraordinario encontrar una mazorca o caspa de maíz coloreada en círculo, llamada *misho* o *misio*; la caspa misiada se acomodaba en un poco de maíz o de otros productos y se daba en agrado a otra persona que, sin saber, la recibía, y quedaba misiado, es decir, comprometido para ser compadre o para retribuir con fiesta y agasajos el trabajo.

En el trabajo diario y cotidiano, no faltaba la chicha de jora, o el guarapo, con el que se refrescaban los peones o los que prestaban el brazo para el trabajo; su consumo llevaba hasta la embriaguez y con frecuencia peleas en las chagras; si no después del trabajo, la peonada se concentraba en la casa de quien decidieron ayudar, a lo que se llama préstamo del brazo o la fuerza, donde seguían departiendo con el guarapo; generalmente en las cocinas o los patios, tocaban música con guitarras, bandolas y violines, bailaban y relataban cuentos, narraciones de experiencias engalanadas de heroísmo y de cosas extraordinarias. En este lapso, las mujeres servían la cena, que siempre se acompañaba de mote, cuy o gallina, un agasajo para los que trabajaron y colaboraron en el trabajo de la chagra. Ya en las noches, en la embriaguez, algunos buscaban la pelea y se iban a los golpes, sangrándose y dándose fuertemente, con lo que acababa toda la faena. Al día siguiente, los que pelearon se disculpaban y volvían a ser amigos y se volvían a juntar en los trabajos de chagra que los congregaban.

Si bien el rey de las chagras es el maíz, hay otros productos que sobresalen y se entreveran o alternan en su cultivo. En los bordes de las chagras, los límites generalmente, están las llamadas *quillchas*, que son montecito que crece en los cercos que delimitan los terrenos de siembra o los linderos entre uno y otro propietario; en ellas hay vegetación nativa y silvestre, como también cultivos domésticos, como la calabaza. Se siembran ciertas plantas, cuando es cerca de la casa, como la ruda, el guanto, el perejil, el cilantro y otras plantas medicinales, que ayudan también a contrarrestar, con su aroma, los insectos y malezas dañinas para los cultivos. De las chagras se alimentan ciertos animalitos y aves, también los espíritus mayores como la *Turumama* o vieja, que en los ranchos ubicados en las chagras, y que son morada temporal para las gentes que cuidan estos productos, entra y se come la ceniza, o se la echa en las tetas para refrescarse.

Si se piensa en todas las herramientas que se utilizan para el trabajo en la chagra, el arte como fueron elaboradas y de donde fueron conseguidas, se verá relaciones. Los cutes, palos que se adaptan a las palas y azadones, con los que se remueve la tierra, conseguidos en las montañas de las raíces de algunos árboles, como el cerote. Las jrigas o mochilas, en las que se lleva la semilla o en las que se cosecha, hechas de la fibra del fique o la cabuya, y que tiene que ver con un saber tejer y elaborar dicho producto. Las canastas, utilizadas también en la recolección, son un arte y saber de las gentes que tejen, hechas de materiales como el cañoto, el juco o bejuco conseguidos en los montes o reservas que se hacen para cultivarlos, cerca de la casa. Todo el territorio participa en estas relaciones. El clima, que varía dependiendo de su lugar cerca o alejado del Galeras. La ceniza volcánica, que abona los terrenos; las aguas que atraviesan y remojan las tierras, los vientos y las lluvias, los días, las noches, los veranos y solazos, etc. Todo es un entramado y tejido simbiótico de relaciones en la vida y para la vida de la comunidad, que se hace en prioridad de los afectos y el arte de saber acariciar y conversar con la tierra, como bien lo relata Lucy Benavides, en su experiencia con mujeres de Genoy:

Para las mujeres de Genoy aquí presentes, la relación con la tierra, con las piedras, con el cultivo de plantas viene de tradición, es un hacer tan cotidiano, tan ordinario, se hace espontáneamente, “sin pensar”, se sabe, no se valora como un saber especial. No para mí, que aunque me gusten y quiera a las plantas, no cuento con más experiencia y saber que el haber cultivado unas poquitas plantas en un jardín. Es asombroso observarlas manejando con tanta destreza, fuerza, habilidad y también delicadeza, la pala, el azadón, el machete, apilando los desechos orgánicos como fuente de abono, manejando piedras, encontrando técnicas para moverlas, buscándoles el lado, la forma de que una cale con otra, para construir un muro firme. Luego el conocimiento sobre cada planta, cómo se siembran las semillas, cuáles se trasplantan, cuándo y cómo se trasplantan, según se trate de una u otra, cómo se recubre de tierra diferenciando unas de otras, también en la desyerba, a cuáles sí, a cuáles no, porque unas, como el cilantro, son muy celosas.¹⁹⁴

Sensibilidad y modos distintos de sentir y pensar la tierra, de trabajar y acariciarla, desde tiempos antiguos a los tiempos contemporáneos, que cambian y se dan de otras maneras, integrando prácticas y pensares diferentes:

Sin embargo, como es natural también, son distintas las maneras y las sensibilidades que se observan; por ejemplo, cuando preparábamos el terreno, para algunas todo era monte que había que desalojar con eficiencia para que quede bien limpio; otras se preocupan porque si se corta la calabaza cuando su fruto aún es tierno, no volverá a cargar, o algunas consideran que las plantas de tabaco que crecen bastante, son maleza, porque ocupan mucho espacio y no permiten el desarrollo de otras plantas, pero hay quienes se preocupan porque esas

¹⁹⁴ BENAVIDES, Lucy. Informe de investigación: *Tejiendo pensamiento y vida desde el entorno cultural de la comunidad de Jenoy*. 2011.

plantas tienen poder y ayudan a cuidar. Unas muy receptivas para buscar maneras de expresar, por ejemplo, nuestro respeto y agradecimiento a la tierra y a las plantas, con que estamos relacionándonos; otras un poco indiferentes. Esta diversidad y diferencia de opiniones da lugar a plantearnos preguntas, a reflexionar un poco, a pensar en que las opiniones de todas tienen algún fundamento, en la necesidad de aprender a escuchar, en la necesidad de encontrar equilibrios, etc.

Se observan también tendencias a implementar un modelo, el que se lleva, en correspondencia con la tradición antigua, o con las nuevas demandas del mercado, quién sabe. Por ejemplo, casi todas las plantas medicinales se siembran en los bordes de la huerta, igual que las flores que son para “alegrar la vista”, como ellas dicen; aparece deseable ocupar la mayor parte del lugar sembrando papa, aparece casi imposible sembrarla sin abono, en el primer experimento sembrando dos pequeños surcos o “guachos”, como normalmente se llaman, sin abono, en tierra fértil, por las cualidades que se reconocen y por el largo tiempo de descanso.¹⁹⁵

Las chagras son el conjunto de todos los seres que interactúan en el trabajo comunitario: humanos, naturaleza y espíritus; son el lugar donde confluyen diversos sentimientos y saberes y maneras distintas de sentir la tierra y de interactuar con ella; de comprenderla como territorio, y como madre, y que en la chagra se da una relación de contacto, de caricia y de cuidado en tanto se trabaja, se siembra, se desyerba y se cosecha: “La tierra es madre, es origen, es el lugar de todos, el lugar para vivir, trabajar, crecer y morir.”¹⁹⁶ Ciclo vital y comunitario que conlleva la participación de las gentes en los distintos acontecimientos y acaecimientos de la comunidad: las fiestas, las mingas, eventos, comilonas y demás; es el espacio tiempo y el modo en el que se revelan diversidad de lenguajes, de hablas y de silencios de la vida.

Entre las chagras, los hogares, las casas, los lugares, hay caminos que comunican, que permiten las relaciones, como un entramado de relaciones tejidas por el caminar los caminos, en los que los encuentros y la conversa acontecen en ese devenir del camino como entrecruces, en los que los seres se adentran en la montaña, hacia sus alturas y sus saberes de la vida. Si el problema de las chagras, en su deterioro y saber denigrado y desconocido, se arraiga en las personas, los caminos se pierden, las casas se derrumban, la vida se vuelve anémica y el fantasma y monstruo de los intereses se apodera del lugar y el tiempo para aniquilarlos; ya no hay pasado, presente, ni mucho menos porvenir. La vida deviene en un círculo de muerte. Se arrostra, se vuelve desconocida, extraña a sí misma; la montaña, la casa grande, la gran chagra se profana y deviene simplemente montaña de rocas y fuego inertes, sin caminos, sin espíritus, sin gentes, sin alma y sin cuerpo. Y como dice Nietzsche: “¡y el que piensa y conoce debe aprender a *construir* con montañas!”¹⁹⁷ Entonces, la vida

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ MOLINA, en OJEDA, Elizabeth. *Representaciones sociales de comunidad en la parcialidad indígena de Jenoy*. Trabajo de grado. Pasto: Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, 2011.

¹⁹⁷ NIETZSCHE, *De los sabios celebres*, en *Así hablaba Zaratustra*. *Op. cit.*, p. 103.

deviene un ciclo vital de relaciones y retornos; en una voluntad de vida y en el encuentro con lo otro, la tradición y la novedad se donan y se ofrecen como saberes cotidianos para el porvenir, recreando comprensiones y mundos, sentires y pensamientos, seres y prácticas en modos de vida en común: “A fuerza de truenos y de fuegos artificiales celestes, hay que hablar a los sentidos flojos y adormecidos”.¹⁹⁸



Sonrisas de sol, tiernos silencios. Junio de 2010.

3.2. IMAGINARIOS HOSPITALARIOS DEL FUEGO

Fuego negro y fuego blanco, lo salvaje y doméstico: fuerzas *laija* en la realidad cotidiana y mágica de la comunidad que crea y recrea la existencia con imaginación, en el calor de la vida diversa, en el territorio y en el mundo, en relaciones hospitalarias con los otros.

3.2.1. Fuego negro

Toda la montaña se asienta en un volcán, la montaña es volcán y, por tanto, un fuego poderoso, porque es salvaje, fuerza *laija*; cuando las personas se refieren a este fuego como fuego negro, parece se acentúa en ese poder. Fuego eterno en las profundidades de la montaña, donde habitan ciertas presencias, entre ellas la Vieja, que salía a enseñar a los indios y a establecer entre ellos las relaciones sociales y afectuosas entre ellos como *ayllu* y con la naturaleza como *pachamama*. En esta medida, *la Vieja* que mora en las profundidades, en el fuego, es un encanto y poder brujo del fuego primigenio, que se

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 92.

configura como *Turumama*. En algunos relatos se asocia a la figura cristiana de la Virgen del Rosario, puesto que “dentro del volcán hay una Virgen de oro, una Rosarito de oro.”

Si estas figuras: la Virgen de Rosario, la Virgen de oro del volcán, la *Turumama*, etc., del imaginario real-simbólico no son iguales, por lo menos tienen bastante relación dentro de la creencia, el sentimiento, el pensamiento y las prácticas de los genoyes y moradores de estos lugares.

Unas presencias mítico-religiosas, simbólicas y poderosas, configurantes de la comunidad y del territorio, en unos tiempos de encanto: algunos catastróficos, otros más sutiles, arrasadores con las fuerzas *laija*, la invasión española es considerada, en lo andino, como las fuerzas *laija* del arrasamiento. Las erupciones del volcán Galeras, de *Urcunina*, son fuerzas *laija* porque son las potencias del fuego. Unas fuerzas que se dan como *pachacutic*, que, dentro del pensamiento andino y de la experiencia de las gentes y los seres, son tiempos de cambio, de convulsión, de los nuevos órdenes de la tierra, los espacios, los tiempos y los poderes, que generan nuevos órdenes del mundo y de los mundos, de lo cósmico, de lo comunitario, de lo natural y de lo espiritual.

El fuego del rayo es fuego negro, salvaje: fuego negro porque es poderoso, indomable, un resplandor de instantes que encandilan, abocan a la negrura, a las profundidades; también, un rayo salido desde lo profundo, como fuerza salvaje del volcán y de los cielos: profundos arribas y abajos, lo de adentro y lo de afuera. La erupción es un trueno, un estruendo, un rayo violento.

De ese fuego negro se gesta y nace la presencia mítica en forma de niño, con un lenguaje marcado en el cuerpo, una escritura inscrita en el cuerpo y que cae precisamente en un lugar tiempo poderoso del volcán, de la montaña, donde hoy se recuerda al ver la figura inscrita en piedras del territorio. Inscripción que es en relación al fuego, porque es un candelazo el que revela al Niño y el que marca en su cuerpo las escrituras primordiales. Doña María Tulia, de la vereda Aguapamba, al hablar de las piedras grabadas con escrituras antiguas dice:

Yo digo: que ese escrito, o lo que hay en esa piedra, es como para que tengamos más experiencia, para que nosotros nos demos cuenta que eso dejaron escribiendo ellos, para tener una firmeza más el pueblo, para que vivamos con más tranquilidad, o tener un recuerdo de los antiguas. La piedra que se han encontrado me ha dado más valor, más fuerza.*

El fuego es una fuerza matriz, primordial, una fuerza *laija*, asociada más a la fuerza violenta, a la furia arrasadora. El fuego del volcán es una furia contenida, de la que brota y

* Entrevista: Jorge Perugache.

en la que se asientan las gentes y lugares donde se da la vida y la morada de las diversas presencias naturales y espirituales, por lo tanto el acogimiento de la vida, la hospitalidad manifiesta en las diversas relaciones comunitarias. Y la morada se configura en lugares tiempos propicios para cada ser o colectividad de seres que se relacionan afectuosamente.

El *Niño Rayo*, como engendrado de sí mismo y de las relaciones hospitalarias con otros elementos y seres, comprende que el fuego no es en sí mismo, sino en la relación con otras potencias, como se vio en apartes anteriores, con fuerzas del agua, de la tierra, del aire, etc. La vida misma es en la experiencia de las relaciones con otros.

Es sugestivo que este ser mítico, real-simbólico, el *Niño Rayo*, nazca como niño, como ser pequeño; se comprende que lo pequeño es más poderoso, bravo, furioso. Como canta el músico: “lo pequeño es un misterio, lo sagrado tan sencillo”¹⁹⁹. El misterio de lo pequeño, de la fuerza contenida como potencia sencilla, pero tenaz, tutelar. *Niño Rayo*, que se nombra Juan, con toda la connotación que este sonido conlleva en lo andino, en el quechua, como sonido “*Huan*”, que semantiza: “acompañado de” o “en compañía de”. Juan Rayo, el rayo acompañado del niño, o el niño acompañado del rayo, en compañía del niño y del rayo.

Es una presencia mítica real del imaginario de las gentes y de la memoria de la montaña, de las memorias del fuego y de las rocas; presencia que se revela violentamente, el rayo en forma de niño, figura humana de la infancia, lo que anima más el afecto y el cuidado, pero es tan poderosa esta figura pues nace del fuego negro, salvaje, *auca*, y, por tanto, apenas nacido se lo lleva a hacer bautizar, de manera iniciática, a que se le apliquen los santos óleos, como una forma de volverlo parte de la comunidad; comparte las características tutelares y naturales de los dioses, es una divinidad, una potencia transfigurada en forma de niño, de humano, extraordinariamente revelador de la pertenencia de las gentes en estos territorios, con características nacidas de la naturaleza, del misterio de las divinidades, de las furias y de la condición guerrera de los humanos y los seres.

El Niño Rayo, Juan Rayo, es comparable a otras presencias tutelares de otras comunidades, como el caso de Juan Tama, en la mitología Paez de Tierradentro e Inzá, que es el “hijo del trueno”, la voz de los dioses cósmicos, y que se dice que, al descender, lo hizo escoltado de rayos, en compañía de estruendos, centellas, lluvia eléctrica y estrellas, hasta llegar a la quebrada El Lucero y asentarse allí. Dicen que fue resguardado por los chamanes, quienes lo formaron e instruyeron en las prácticas religiosas, mágicas, políticas, culturales, tradicionales de su pueblo y que, como niño, lo amamantaron decenas de doncellas que se convertían en esqueletos apergaminados, secos y marchitos,* pues, además de succionar leche materna, chupaba hasta la última gota de savia vital, pero en resarcimiento les concedía la inmortalidad.

¹⁹⁹ Grupo de Rock: Héroes del silencio. Canción: *Morir todavía*.

* Contrario a la Turumama o Vieja, donde el hechizado, al chupar sus pechos, se aniquila.

Refieren que Juan Tama se convirtió en un gran chamán de magia curativa y que hacía baños de limpieza espiritual y material que conferían poderes especiales, abrían caminos, vencían a los enemigos, atraían amor, conseguían riquezas, resolvían problemas, evitaban desastres, potenciaban el sexo, concentraban energía astral, ahuyentaban los males, espantaban los maléficos espíritus, corregían la suerte, salvaguardaban contra los enemigos, transferían abundancia, eliminaban las energías negativas, custodiaban las cosechas y los ganados, curaban de enfermedades, neutralizaban los maleficios, deshacían conjuros y sanaba con palabras.²⁰⁰

Se dice que superó a sus maestros y les enseñó los secretos divinos de la medicina botánica e indicó cómo preparar remedios con plantas y elementos naturales: “igualmente perfeccionó los principios de hechicería, yerbatería, curanderismo, aplicación de energías del sol, la luna, las estrellas, el arco iris, la lluvia, el frío, las nubes, los eclipses y los truenos.”²⁰¹ Y, gracias a la erudición de este ser del trueno, es posible la transmisión de los saberes ancestrales de generación en generación por los chamanes, quienes lo recuerdan como el Cacique de la curación: “Expresan que después de Juan Tama cultivarles se marchó y se sumergió para existir eternamente en las entrañas de la laguna de Pátalo, en donde los chamanes sucesores celebran los rituales, ceremonias de purificación.”²⁰²

Por otra parte, en la mitología y narraciones de las comunidades de los Pastos, atendiendo al sonido HUAN, cuentan que Juan Chiles: “(...) el que abre el acceso a lo maravilloso. El que como un hechizado hace atravesar bajo su experta conducción mundos entrañablemente familiares. Árbol de gran altura a cuyos pies ruge la tierra ofreciendo una gran visión”²⁰³, “Salía y entraba, era cotidiano y extraordinario”, en el territorio y fuera de él, gran pensador de la realidad y del imaginario y su enseñanza de valorar, respetar y aprender de los otros.

Por otra parte,

Particularmente en México, se cuenta que en la “era prehumana” surgió el Popocatepetl, el gigante de piedra “Corazón de Lumbre”, bufando tan espantosamente que hizo retemblar la tierra; con una voz de trueno, cien mil trescientos millones más tremenda que una descarga de rayos. De la boca del enorme gigante salía un chorro de fuego rojo, vómito de piedra hirviente, fuego, lava, cenizas y nubes de humo, tanto y tan negro que parecía de noche, con ecos espantosos. Pero tantos espumarajos arrojó que se encontró débil.²⁰⁴

²⁰⁰ LÓPEZ OROZCO, Asdrúbal. *El mito de Juan Tama en: Mitos y leyendas de Colombia 2*, Bogotá: KingKolor, 2008, p. 49.

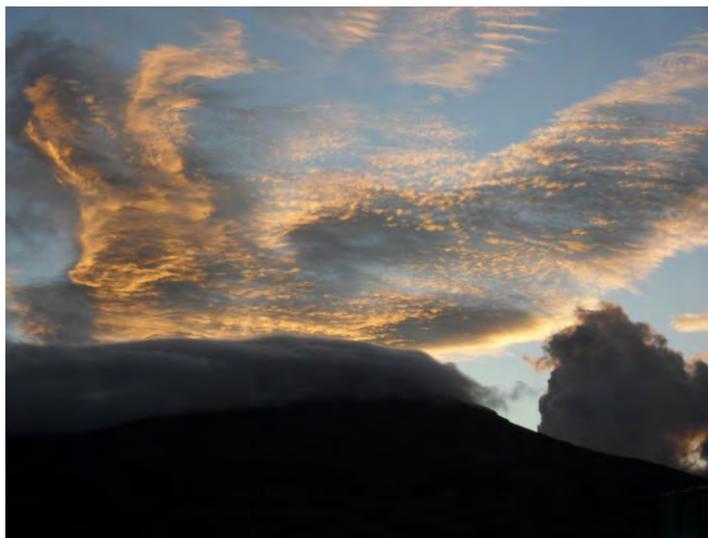
²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, p. 50.

²⁰³ MAMIÁN, *El pensamiento Andino. Op. cit.*, p. 133.

²⁰⁴ MAMIÁN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Op. cit.*

Las anteriores son comparaciones que valen para decir que el poder del fuego, *laija*, se espiritualiza en el sentido de que lo median fuerzas de dioses o presencias tutelares inaugurantes de las comunidades de los territorios, en los cuales mora una diversidad de seres naturales y espirituales, que conviven y perviven por estas fuerzas *laija* y por otras que se interrelacionan. Son presencias que nacen de este principio de poder o ellas mismas se revelan en figuras humanas y de dioses, se metamorfosean en figuras animales, deformes y terroríficas, por las que muestran su poder configurante, pero también arrasador y destructivo, en ocasiones. *Cuando el rayo Juan se enfurece llueve, truena, lanza llamas y lava*. Es una furia tenaz y tutelar; protectora y destructora.



Cielos incendiados del volcán Galeras. Pasto, junio de 2012.

El Niño Rayo, nacido del rayo, del fuego negro que brota en las erupciones violentas y que permite alimentar las tierras de su entorno con su ceniza, pues es un gran abono para las siembras y para la naturaleza. De forma similar, la configuración del territorio es producto de erupciones pasadas, de fuegos antiguos y tierras que devienen en el tiempo al remover. Pero también, según las leyendas, otras presencias salen del fuego, como los demonios que salen de lo profundo y de la lava a jugar en las planadas que se ubican en las cimas del volcán; seres “(...) pequeños, con cachos y una cola en forma de flecha retorcida. Eran varios y salían a jugar cuando la lava hacía burbujas, ganaban y perdían. Cuando perdían lloraban como bebés y cuando ganaban reían y no lo podían dejar de hacer.”²⁰⁵ Un lugar donde conviven con los antiguas, presencias de personas de la comunidad que fueron importantes por su sentido comunitario y natural; lugar donde habitan los Churiurcos, que son personajes pequeños que custodian el volcán. De igual manera, “se dice que por el

²⁰⁵ CRIOLLO, Yolanda Cecilia. *Acerca del volcán Galeras*, en *Cartilla Mensajes de viento, pensamientos tejidos* (Víctor Luna Rivera, Comp.). *Op. cit.*, p. 15.

volcán salía una gallina con varios pollitos amarillos que atraían a las personas, y se acercaban; al acercarse, la gallina se alejaba y sus pollitos desaparecían, hasta que la persona se desviaba, el camino por el que iba desaparecía: estaba encantado. La persona se perdía y se quedaba en las montañas del volcán Galeras por siempre, sin poder volver.”²⁰⁶

Son presencias espirituales, de antepasados y del fuego, del *laija*, que por su color amarillo simbolizan el fuego, pero también las riquezas, como el oro; recuérdese la Virgen de oro y otras presencias dentro del volcán, que salen de allí o simplemente se insinúan, son moradores de ese lugar *uku*, que, a través de las bocas del volcán, salen a este mundo: *kay pacha*, en el que los hombres entablan las relaciones y los encuentros con estos seres, si bien algunos son soportables, otros, debido al poder de estas presencias, se vuelven peligrosos, pues en los encantos estos encuentros pierden a las gentes, debido al poder y al misterio.

En otras versiones, del fuego del volcán salen, en las noches, unas cometas amarillas, que caen en ciertos lugares de encanto o se elevan al cielo, *Hanan Pacha*, y desaparecen. En una de las versiones del relato, del señor Israel Riaño:

Los mayores decían que... el volcán... ¡era muy rico! Y que, pues salía efectivamente una cometa... salía de la boca del volcán y era de una braza de larga, ¡amarilla! Que salía esta cometa y bajaba, bajita y que entraba a La Buitrera. En La Buitrera, decían, pues, que había un encanto de un árbol de plata... entonces, los mayores decían de que tampoco nadie podía entrar abajo, al encanto que había, porque era muy peligroso.²⁰⁷

También se relata de bolas de fuego que bajan en zigzag del volcán, de bolas de fuego o de pajaritos de colores que se observan en las noches. Presencias relacionadas con lo *laija*, más claras en el arder de las huacas, generalmente los tres de mayo, huacas que son lugares centro poderosos de encanto y de portales de los antiguos para retornar a este mundo de la otra vida; arden en el fuego, quizá distinto al del volcán, como potencias del fuego salvaje. Pero también, en la región, se conoce una entidad espiritual, que es la Vela, que sale en las noches, más o menos siete o nueve p.m., y que se manifiesta en una llama que, al observarla de lejos, flamea de manera grande y que, a medida que se acerca, o la persona a ella, se va haciendo pequeña, hasta parece un *minacuro*, con la característica de no relampaguear, se mantiene como una brasa pequeñita; aparece en las lomas y los caminos y se atraviesa a las personas, y causa daño, da mal aire y quema la piel.

Una vez el tío Gonzalo salía a caballo del Edén, era de noche cuando, en una de las curvas para coger la montaña, la encuentra, grandota; él, bien enojado con ésta, coge y la aclara

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Israel Riaño, Santa Bárbara, 1993, en DAVID, *El imaginario en las erupciones del Galeras. Op. cit.*, p. 34.

con la linterna que llevaba, cuando ve un esqueleto como de niño que llevaba una rabadilla de muerto que ardía; él, que salió sin saber cómo, asustadísimo, por aclarar este espíritu, la Vela.*

Diversos seres y presencias míticas y reales, cotidianas y simbólicas, que aparecen, se insinúan y desaparecen en el imaginario colectivo. Presencias espirituales tutelares, mágicas, encantadoras, protectoras y moradoras de ciertos lugares, nacidas del fuego o su relación con él, investidas y revestidas de potencias *laija*, de fuerzas salvajes, *aucas* de estas montañas, fuegos estelares de las estrellas, del sol y del cosmos.

3.2.2. Fuego blanco

Por otra parte, en la comunidad se da valor al fuego bendito de las velas que alumbran algún santo, o por el que se reza, en la santería, por algún favor, al fuego que arde en las tulpas, al fuego doméstico, que no es el salvaje, el fuego blanco, diferente del negro, con el que se contrarresta el fuego del volcán, fuego bautizado, contra fuego del *auca*.

Cuando yo era niña reventó el cerro, primero temblaba y temblaba, las movía, las casas eran de tapias. En ese tiempo caían unas chispas, unas piedras había caído hasta acá arriba. Cuando dio un traquido, eso bramaba como avión, más que avión que pasa. Ella dice que en el tiempo de ella iban más arriba del volcán, reviente o no, y lo que bajaban era chirapos de ceniza. La iglesia era llena, ahora no. Las explosiones los cogía en el monte, entonces lo que hacían era prender candela alrededor, pues la candela de acá es bendita porque es bautizada. Esta vez que reventó, la gente salía a prender candela, con cajas, afuera.**

Alrededor de la tulpa y del fuego se suscitaban conversas, historias, relatos míticos y leyendas, se recreaba la palabra de los mayores y el imaginario se movilizaba y se preservaba como memoria y afecto, en relaciones más estrechas de lo cotidiano y del hogar. Alrededor del fuego también se sentaban los invitados o los visitantes a charlar con los anfitriones, que les brindaban hospitalidad. Alrededor se congregaban los trabajadores para hacer música y bailar y departir, con chicha, en la conversa, mientras se brindaban las cenas. Hoy todo esto parece perdido y la familia y hogar parecen, al desaparecer el fuego de las tulpas, aunque se preservan algunas todavía, perder el afecto y el calor por el otro, el recibimiento.

Debajo de las tulpas, en el suelo se enterraban las placentas y el cordón umbilical de los recién nacidos, para unirlos con el territorio y con el hogar y, precisamente, con ese centro

* María Pasichaná. Pullitopamba – Genoy.

** Inés Emperatriz. Genoy, 15 enero de 2012.

de poder, el fuego. El fuego blanco es así una memoria viva de afectos, de relaciones, de acontecimientos y experiencias del sentir, pensar, ser y hacer de las gentes y sus imaginarios, en los que se abre a la relación con otros seres y presencias de la vida y la existencia en el mundo: seres espirituales y seres naturales.

Para vivir en armonía con la Madre Tierra y sus espíritus, los Nasa –entre muchos otros rituales– realizan a un recién nacido lo que suele llamarse “el primer bautizo”, que es la unión del hombre con la tierra. Consiste en el corte del cordón umbilical con remedios que previamente el Thë’ Wala (hombre sabio, médico tradicional) ha preparado; posteriormente es enterrado en un sitio sagrado o al lado del fogón, con el fin de que la persona quede estrechamente ligada a la tierra. Cuando el Thë’ Wala entierra el cordón, dice a los seres espirituales: aquí aparece otro personaje en el planeta tierra, ustedes mayores Tay y Uma acompañen a este bebé y que no lo hagan enfermar tanto que desde ahora se va a quedar enraizado²⁰⁸.

Con fuego blanco se conjura la presencia de algunos espíritus dañinos, que provocan mal aire. En las noches, un cigarrillo o un tizón: pedazo de leña en brasa que se saca de las tulpas para llevarlo, en la noche cuando se sale de la casa, por los caminos; éste ahuyenta la malhora y los espíritus que se pueden prender y causar daño, especialmente a los niños. Con fuego se inician algunos rituales para abrir el espacio de la ofrenda y el compartir.

El fuego blanco, bendito, doméstico, que contrarresta el fuego negro del volcán, pero, también, el fuego y las llamaradas de algunos espíritus, como la vela, el carro de la otra vida, que aparece chispeante, los ojos de algunos esperpentos y espantos, etc.

El fuego blanco es la memoria, la candela comunitaria de la hospitalidad y de las relaciones con otros en el mundo. Un calor afectivo y amoroso, un sentimiento. El fuego negro, una hospitalidad más salvaje, indomable, auca, la que engendra y establece las relaciones entre los seres comunitarios y su territorio, las relaciones de los mundos de esta y la otra vida.

3.2.3. Fuegos hostiles y fuegos fecundos

Si bien en el fuego blanco, doméstico, se encuentra hospitalidad, también es hostil, combinado con la intención del hombre, y quizá cuando los incendios provocados por gentes, en verano, en los montes y lomas, arrasan con una serie de animales y plantas, a veces para aprovechar la leña o simplemente para ver arder; o los contrafuegos no controlados, cuando un terreno para la siembra se prepara y no se tiene en cuenta su poder destructivo. Con fuego se quemó, en alguna oportunidad, a las mujeres consideradas brujas

²⁰⁸ Larry Jeromito, Thë’ Wala de Tierradentro - Cauca. Citado en el artículo: Minga por la recuperación de la Madre Tierra en el Cauca, una reconstrucción histórica. LÓPEZ, Cristabell, en: Revista Euphorion No. 4. Editorial: Asociación de Investigaciones Filosóficas. Medellín: 2009, p. 53.

en Genoy. Al fuego, se dice, los antepasados le rendían homenaje y le ofrendaban niños, que lanzaban al Galeras, además de oro y otros presentes.

En otro sentido, el manoseo del volcán, cuando tratan de estudiarlo y usurparle sus recursos, tanto minerales, como piedras, arena, fauna, y el mismo fuego como energía aprovechable, es, de alguna manera, una violencia contra el fuego, violencia a la que se sobrepuso cuando iba a ser estudiado por científicos de diferentes partes del mundo, y que, según la gente, al ver sus intenciones, explotó y los mató, siendo éstos los que hasta ahora han perecido por no comprender el poder y el lugar inaccesible que se debe respetar. El fuego negro y el fuego blanco son vida y sensibilidad, y el volcán siente y se enfurece, como también protege y prodiga el hogar propicio para los seres.



Cenizas al viento de las casas naturales calcinadas por contrafuegos no controlados. Septiembre 13 de 2012.

En ciertos relatos, se encuentra, como poder del fuego, en relación con la fecundidad, el testimonio del embarazo del trueno, en que ciertas mujeres, tras los rayos, se encontraban gestantes de éste, y que, en las intervenciones médicas para sacar este mal, lo que encontraban era una bola de sangre. Fuego del volcán en relación con la ceniza que fertiliza, con la tierra ardiente:

La ceniza-territorio afirma la identidad colectiva, afirma y dinamiza la creación y la recreación de su propia cultura, porque afirma unas formas propias de satisfacer las necesidades: forma propia de su hábitat (el territorio), forma propia de subsistencia (alimentación, abrigo, trabajo), forma propia de afecto (encuentro, solidaridad y reciprocidad entre los hombres y con los otros seres: los animales, las plantas, los espíritus),

forma propia de creación (habilidades, destrezas), forma propia de identidad (símbolos, lenguajes, hábitos, costumbres, memoria, valores), forma propias de libertad (igualdad de derechos), forma propia de entendimiento (conocimiento, interpretación, representación, expresión y comunicación, proyección y planificación de la vida, en fin, educación), forma propia de participación (derechos, obligaciones, responsabilidades, atribuciones), hasta las formas propias de ocio (fiestas, diversiones).²⁰⁹

La ceniza-fuego es una identidad constitutiva de las culturas del mundo. Para Agnes Heller, la ceniza sagrada traída desde Jerusalén fue llamada en su tiempo *memoriae*.²¹⁰ En nuestro medio, los pobladores acostumbra llevar rocas de los lugares sagrados para sembrarlas en sus casas y en sus chagras.²¹¹

De esta manera, el fuego, tanto el blanco como el negro, el doméstico y el salvaje, son manifestaciones de la hospitalidad, configuradores de los principios y de la vida presente de la comunidad; revelaciones hospitalarias en las relaciones con otros elementos-seres del mundo: humanos, naturales y espirituales. Fecundidad que acoge el calor de los afectos entre unos y otros, pero, también, los conflictos que, chispeantes, devastan.

3.3. IMAGINARIOS HOSPITALARIOS DEL AGUA

El agua es infinitas cosas para la humanidad. No está sólo llena de propiedades físicas y químicas, de virtudes nutritivas y terapéuticas, de valores higiénicos y económicos; está cargada de memoria y de lenguaje, de leyendas y de mitologías, de símbolos y metáforas que nos ayudan tanto a vivir como su capacidad de saciar la sed y de lavar el mundo.

William Ospina

El agua es un principio, como el fuego, creador y generador de vida; contiene en su ser las potencias del *hampi*. En las mitologías del mundo y de las culturas, el agua es el origen de la vida y de todas las relaciones comunitarias.

En la montaña, si bien se compone de *laija*, como volcán, también de sus entrañas brota y nace el agua, lo *hampi* que se desliza entre las rocas y las pendientes, entre los senderos de

²⁰⁹ MAMIÁN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Op. cit.*

²¹⁰ HELLER, Agnes. *Memoria cultural, identidad y sociedad civil*, p. 7. www.omegalfa.es. Traducido por Ignacio Reyes García, bajo la supervisión de José A. Ramos Arteaga. La versión original de este artículo fue publicada por la Fundación Friedrich Ebert (Alemania) en lengua inglesa con el título: «Cultural Memory, Identity and Civil Society», *Internationale Politik und Gesellschaft* (2001) 2: 139-143.

²¹¹ MAMIÁN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica. Op. cit.*

monte y resquicios paisajísticos exuberantes. La montaña es agua, de fuerzas *hampi* y, por tanto, de fuerzas femeninas; el acontecimiento fresco de un nacimiento que recorre los senderos y horizontes de los caminos y los montes, con las dulces melodías de su rumor y silencio, con su cristal en hilos resplandecientes de sol en colores y, como don Porfirio expresa: “de las piedras nace el agua, de los páramos el viento”^{*}, y como canta el Trío Los Amigos: “las aguas bajan ligeras a encontrarse con su pueblo, a encontrarse con su pueblo para darnos de beber”²¹².

Diversidad de ojos de agua: Sachapamba, Pachamama, aguas del Galeras, del Corazón y las Estrellas que forman la quebrada Genoy Guayco, las termales, los nacimientos de Charguayaco, de la Cocha, las Quebradas, Pullitopamba y la Aguada, entre muchos otros, que condensan mitologías, historias, leyendas, gentes y comunidad. Pero, pese a esto, no se debe desconocer su problemática hostil, frente a su cuidado o descuido con respecto a su lugar de origen.



Refugio de los espíritus amantes. Chorrera de Ancuya, septiembre 17 de 2011.

3.3.1. El agua: hospitalidad y hostilidad

En los recorridos planteados por el Instituto Andino de Artes Populares – IADAP, de la Universidad de Nariño, con la comunidad de Genoy, se han entrevistado diferentes problemáticas respecto del agua, entre ellas la despreocupación de las gentes por los

^{*} Porfirio Genoy, recorrido a las fuentes de agua de Pachamama. Diario de campo, 2011.

²¹² Grupo de músicos Trío los Amigos de Genoy. Canción: *Himno al Galeras*.

nacimientos, expuestos a la interferencia del ganado, a la deforestación de bosque nativo y la potrerización e implantación de plantas, como el eucalipto y el pino, que no ayudan a la preservación y conservación de estas fuentes hídricas. Un desconocimiento del ser del agua, como potencia *hampi* de la vida; su desconocimiento y, por tanto, del territorio.

Descuido, tanto de los dueños de los predios como de la comunidad en general, que deberían velar y propender por equilibrar y mantener estas fuentes. A pesar de que se hacen reuniones del agua, por parte de las juntas o de algunas personas encargadas de tal fin, pero no la tratan más que como recurso, supuesto cuidado mediado por el interés particular y lucrativo, antes que comunitario: “El agua, como todas las cosas, y un poco más que todas las cosas, no puede agotarse en una fórmula química, ni en un tratado de hidrología o de hidráulica, ni puede considerarse meramente un recurso natural, ni un servicio público, ni una materia prima, ni una reserva económica.”²¹³ En otras ocasiones, ha habido insinuaciones y charlas con algunas personas, entre ellas dueños de los predios, y la empresa Coca Cola, que pretende establecer una fábrica de gaseosas y de agua.



Un nacedero por el suelo. Contiguo al Tanque la Fragua de la vereda Aguapamba, noviembre 2012.

Esto deja comprender el manoseo a que el agua está expuesta, su peligro y muerte, pues el imaginario muere y se relega al olvido cuando hay razones de industrialización y utilitarismo, en la comprensión como mero recurso. Su poder se anula en este contacto interesado; sus seres sucumben. Es un acto violento y hostil con respecto al agua y todo lo que gira y se produce de ella: sus seres naturales, espirituales, humanos, cósmicos, celestes,

²¹³ OSPINA, William. *Fragmento del texto leído en Medellín en el Diálogo Interamericano del Agua*. EL ESPECTADOR, noviembre 20 de 2011, en <http://www.elspectador.com/impreso/opinion/columna-312122-invocacion-al-agua>.

terrestres y el mismo territorio con su comunidad. La memoria del agua y su acontecer comunitario, en la hostilidad, tienden a ser más inhóspitos, al des-rostrarse y conjurarse, por ende, a perderse la hospitalidad. Se pierde ésta, cuando el imaginario se muere o se suplanta con los intereses individuales, cuando lo colectivo se relega a relaciones sin afecto.

3.3.2. El agua: acontecimientos y experiencias de encantos hospitalarios

*Del agua nace agua y nace roca, de la roca silencio
y del silencio vuelve a nacer agua.*

Humberto Márquez: *Obra poética*

Se nombraron algunos lugares poderosos, centros de poder de donde nacen las aguas, pero también las presencias míticas y cotidianas.

La chorrera de Tequendama, intermediación entre la vereda de Bellavista y el Corregimiento de El Chorrillo, que se forma de las aguas llamadas Sachapamba, que nacen en el lugar de este último Corregimiento, es una peña agreste, considerada como “fea”, en el decir de las gentes, era el lugar donde las mujeres brujas de Genoy encantaban, y también, en una versión, donde aparecen las Vírgenes del Rosario y la del Tránsito, la primera que se desplaza hacia Sachapamba y la segunda hacia Nariño. Esta chorrera, se dice, es el lugar de encanto, habita en él una flor hermosísima, y también se dice que allí escondieron las armas las tropas independentistas de Simón Bolívar.

Sachapamba, planada de monte, es un lugar-centro de poder, en el que nace agua y forma una de las vertientes de los chaupis (dos quebraditas que se unen, para luego ser una en el Genoy Guayco). En ella, cuando la Virgen del Rosario llegó, o donde, en otras versiones, remaneció, se da la conjugación de agua y monte, de un centro de poder, precisamente porque allí hay un lugar denominado de esta manera: *Chaupi*. La Virgen, una entidad femenina, antes que cristiana, una entidad tutelar, telúrica y de fuerzas *hampi*, pese a donde haya remanecido: en la quebrada de Tequendama o Sachapamba, de igual forma, estos lugares son de agua, por tanto, *hampis*; se asocia con la *Turumama*, por considerarse una madre; con la Vieja bruja del volcán y con los poderes encantadores de las mujeres poderosas de Genoy, con el poder femenino que propende por el apaciguamiento, por el equilibrio y la protección de la comunidad y el territorio, del fuego volcánico y de la furia del Niño Rayo, que sólo ella puede aplacar como su dualidad matrimonial.

Remanece de la roca, del tronco de un árbol, de alguna planta, brota como agua del corazón de las rocas y se convierte en la imagen, una entidad andariega, mediadora, de poder *hampi*, del tiempo comunitario largo y de convivencia; de unas aguas salvajes, *aucas*, de monte y

de misterio, de encanto y brujería; se consagra a la comunidad, que la domestica, bendice y hace parte para que cuide a las gentes y al territorio. A diferencia del Niño Rayo, ésta permanece como figura en la iglesia, a la que fue llevada, alejada de la casa donde nació, Sachapamba, a la que regresaba constantemente, hasta que se la logró arrancar de este lugar y enseñarle a estar donde se la estableció. Pero, quizá, en las noches, en la intermitencia del silencio, en la desolación de los lugares y junto a otros espíritus caminantes, salga a andar como la Virgen del Rosario andariega de Iles, que se deja ver como campesina por los caminos y los lugares en las horas oscuras y tranquilas de la noche.

Cuentan que cuando llegó la otra imagen de la Virgen del Rosario, la grande, en una visita del Ecuador, para recolectar limosna, llovió tan fuerte que fue imposible llevársela; entonces, decidieron, al comprender el querer de la imagen, dejarla en este lugar. Pero, sin duda, sigue siendo la Virgen chiquita la más milagrosa. En la melodía de los músicos Los Alegres de Genoy, la recrean de la siguiente forma:

Tengo en mi pueblo una imagen, / es bella, es una estrellita, / todos los días la llamamos / del Rosario, Virgencita.

Se me fue mi mujercita, / -óyeme, Virgen chiquita. / Se me perdió mi vaquita, -óyeme Virgen chiquita. / Se me acabó la platica, / -óyeme, Virgen chiquita. / No soporto este verano, / -óyeme, Virgen chiquita. / Que llueva, pero temprano, / -óyeme, Virgen chiquita. / A mi mujer no la aguanto, / -óyeme, Virgen chiquita. / Mi hijo me perdió el año, / -óyeme, Virgen chiquita. / No sé si me hicieron daño, -óyeme, Virgen chiquita. / No te lleves mi viejita, / -óyeme, Virgen chiquita. / Cuida de mi noviecita, / -óyeme, Virgen chiquita. / Del Rosario, Virgencita, / a mis padres te encomiendo, / no dejes que ellos se mueran / ¿qué haré solito en el mundo?

Óyeme, Virgen chiquita, / del Rosario Virgencita.²¹⁴

A ella se le hacen rogativas para que la lluvia sobrevenga en tiempos de sequía, o para que cese en tiempos de lluvia muy tenaz. Se le hacen rogativas para que la furia del volcán no pase a mayores, calme y contenga el fuego. A ella le hacen veladas de casa en casa para agradecerle algún favor o hacer alguna petición de salud, de protección, de buena ventura, etc. Ella es la madre del cielo y del dios en la creencia cristiana, pero es la madre de Genoy en el imaginario y la memoria de las gentes y los seres. Su poder armoniza, apacigua y cuida a la comunidad y el territorio. Es el agua hospitalaria.

²¹⁴ Grupo de músicos Los Alegres de Genoy. Canción: *Del Rosario Virgencita*, en el álbum: *Las costumbres de mi pueblo*.

3.3.3. Seres del agua

De las aguas nacen diferentes entidades espirituales y salvajes, *aucas*, que se diseminan por el territorio. El Cueche es del agua, y se identifica como Cueche blanco, negro e iris, siendo el negro y el iris los más dañinos para el ser humano, y el blanco menos bravo, pero precisamente porque resguardan lugares de montaña y humedales en los que el hombre no debe interferir; aparecen en hondonadas, ojos de agua, montes, chorreras.

El cueche se extiende por los cielos en forma de arcoíris o en los humedales, y provoca una paramada, que se conoce como “*la miada del cueche*”, cuyo efecto es de provocar, en el cuerpo, ronchas y granos, generalmente en los niños; además, afecta las prendas, en las cuales se impregna para incorporarse en el ser humano. Cuando la persona viste bien colorida, la persigue, y a las mujeres jóvenes las embaraza, siendo el embarazo una bola de colores y de sangre que crece como si fuera un niño, o un niño que nace muerto y deforme. Algunas personas dicen que, para que desaparezca, debe hacérsele la señal de la cruz.

El Cueche se manifiesta en formas diversas y poco definidas; la forma, es, más bien, de colores o de manchas, algunas en el agua se figuran en cabezas de algunos animales: “El Cueche origina perturbaciones en los individuos, produciendo una llovizna, lo cual provoca en los niños una granazón; éste, cuando está dentro del agua, asume diferentes formas, como la cabeza de un caballo y dizque rueda como un coruro de cuna roja.”²¹⁵ También, “... cuando se lo pisa es malo, dicen: da aire... el Cueche... que dicen el arco iris, tienen algo... mi mamá dice que es una ilusión... (de) tener cuidado de no meterse en esas ciénagas, porque ahí está el cueche...”²¹⁶

En estas condiciones, el duende también aparece como la entidad espiritual del agua, cuya forma es más definida, como hombre pequeño, con un sombrero grande, de cabellos rizados y rubios. Su actuar es diverso: desde enredarle las crines a los caballos, de llevarse los gallos cerca de donde vive, para que le canten, de entrarse a las casas y hacer travesuras, esconder las cosas, hasta de ayudar a las personas a coger el maíz: “el esposo de mi hermana, el finado Edmundo, unos días antes de morir, estaba cosechando maíz en el Chorrillo y, como se le hizo de noche, dejó cogiendo unos pocos en una saca y se fue para la casa; cuando volvió al otro día, se sorprendió al ver que los costales estaban llenos; sin duda, el duende le ayudó a cosechar”;^{*} hasta de engañar y encantar a las personas para llevárselas a alguna chorrera y hacerles ver presentes de comida deliciosa, como pasteles, panes, que no son más que estiércol de ganado. Dicen que las colgaba de los cabellos y

²¹⁵ CHAPAL, Jenny Carolina. *Algunos espíritus naturales*, en *Cartilla Mensajes de viento, pensamientos tejidos*. *Op. cit.*, p. 18.

²¹⁶ MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. *Op. cit.*, p. 63.

* Esperanza Rivera. Pullitopamba – Genoy, 2011.

perseguía a las personas, entre ellas mujeres jóvenes y hermosas que tienen nombres bonitos, a excepción de nombres de santos o benditos. Él encanta con la música; otras, enduenda y provoca daños graves en la persona, desde brotarle los labios hasta secarlo poco a poco: “El duende... que es con un gran sombrero... se lo ve por ahí en las chorreras; al que trata de enduendarlo lo hace oír música, de toda música, música bonita...”²¹⁷

La Vieja también se dice “es un espíritu malo que le gusta aparecer en las aguas o en los alcantarillados; le gusta salir a bañarse, comer barro podrido y la ceniza que queda en las tulpas de las casas. A veces sale a las pilas de las casas a bañarse y a comerse el jabón y, a lo que se baña, hace sonar sus tetas. Ella es una mujer fea, sus tetas son grandes, alargadas y se las tercia a la espalda, las hace sonar y, además, chilla durísimo. Según mi abuelo, si la oye chillar lejos es porque ella está cerca de usted, si la oye chillar cerca es porque está lejos.”²¹⁸ Una maldad que se le atribuye en el sentido de que el encuentro es dañino debido al poder que subyace en esta presencia espiritual y que el humano no puede soportar. Poderes espirituales que resguardan y mantienen la vida, en el imaginario, el sentir, el pensar, el ser y hacer de las gentes de comunidad. Cuidado de algunos lugares de montaña, de ojos de agua y centros de poder, que son potencias para la vida de todos los moradores y visitantes, de la comunidad y del mundo: de humanos y no humanos: “Sin embargo, no parece difícil advertir la relación entre la figura de grandes senos y la gran energía, fecundidad, fertilidad y alimentación de esos centros-lugares-pachamama. O el gran poder femenino: “Donde le haga mamar dezque lo mataba”, expresa tal poder energético-alimenticio. Pero también es un poder que se puede transmitir: entre los ingas del Valle de Sibundoy, el poder que adquirió el cacique Carlos Tamabioy lo obtuvo por haber sido alimentado por siete mujeres; un poder que se concretó en todos sus actos sabios concentrados en un día, tiempo-edad que vivió en este mundo. Mujeres que iban muriendo en la medida en que terminaban de amamantarlo.”²¹⁹

Estos seres, de diversas características y funciones, habitan el territorio, no como agregado, sino como los que mantienen la vida del lugar y de los otros seres. Viven en lugares - tiempos más sensibles, que se conocen como lugares y horas pesados. Lugares y tiempos en los que el humano no puede irrumpir, sobremanera, cuando esa irrupción se trata de violencias que pueden dañar la vida de todos. Lo pesado del lugar y de la hora, como se concibe, es especialmente: huecadas, ojos de agua, peñascos y zonas montañosas, que el hombre debe evitar acceder. A partir de ello (el agua que toma, el aire que respira, el alimento que recibe,) y del cuidado, la cultura, lo natural y lo existente tienen posibilidad de ser. A la vez que es un rechazo, es una manifestación de recibimiento, pues la naturaleza habla en diversas formas acerca de la intimidad que debe respetarse, y la persona conoce y sabe de ello: “yo no he visto nunca, pero sé que allí están y hay que respetarlos y respetar lo

²¹⁷ MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. *Op. cit.*, p. 63.

²¹⁸ DELGADO, Henry Yaqueno. *Algunos espíritus naturales*, en *Cartilla Mensajes de viento, pensamientos tejidos*. *Op. cit.*, p. 9.

²¹⁹ MAMIÁN, *Cultura de la ceniza y memoria volcánica*. *Op. cit.*

pesado”, dice un hombre, no muy viejo, acerca de estos seres, a la vez naturales y sobrenaturales, humanos y no humanos.²²⁰

De esta forma, como entidades de fuerzas *hampi*, de encantos del agua y de espiritualidad, y “Se habla de espiritualidad en todo lo existente y, como se dice, hablar de esto es hablar de la fuerza vital que hay en cada ser, que sustenta su propia vida, pero, a la vez, sustenta la vida de los otros”.²²¹ Unas fuerzas líquidas que entran en relaciones comunitarias, de poderes y cuidados de lo humano, de lo natural y de lo espiritual en todo el sentido de territorio y de vida biodiversa que en él se da y acontece en múltiples relaciones y experiencias sensibles del imaginario y de la realidad cotidiana simbólica y mágica.

El agua es la sensibilidad del afecto, del amor y del alimento que hidrata los cuerpos y la espiritualidad; ella restaura las fuerzas, los ánimos y la vida. Y es no menos verdad cuando Los Alegres de Genoy cantan: “Fijamente nos miramos / tratando de comprender / que ese par de corazones / de esa agua querían beber.” Aguas celestes de arriba y de abajo en el territorio, aguas turbulentas pero también calmas, amorosas, sensibles.

El agua es el dulce fresco de la hospitalidad, dado en horas de desasosiego y sequedad.

El agua es todo eso y mucho más, y de la conservación de esa pluralidad de formas y estados, de significados y símbolos, de mitos y leyendas, de ceremonias y ritos, depende no sólo su propia integridad sino la integridad de nuestra vida y de nuestra imaginación, la salud de nuestras comunidades y la salud de la civilización.²²²

De esta manera, por el fuego y por el agua en el territorio, los imaginarios viven en la cotidianidad de las personas y hacen parte del sentir-pensar-ser y hacer de la comunidad en la relación diversa, recíproca, hospitalaria, afectuosa y también hostil, tensa y problemática entre seres de la naturaleza, seres espirituales y seres humanos del territorio.

El pensar en la existencia y ser de otras presencias, ausentes y distintas de las personas, da valor a la naturaleza y a los espíritus reconocidos y sensibles como parte configurante de la comunidad y la vida en el mundo y el cosmos, no porque el ser humano los piense sino porque, en realidad, son seres con otros lenguajes y modos de acontecer distinto, con un tiempo espacio y poderes vitales de encuentro y desencuentro.

Como ejemplo, se habla de los malaires, no solamente de espíritus sino de seres naturales como las rocas, cargadas de espiritualidad y energía, que dan aire cuando se está en mal

²²⁰ LUNA, *Entretejiendo hospitalidad en la comunidad de Genoy*. *Op cit.*, p, 91.

²²¹ LUNA, *Hospitalidad y sincretismo: una memoria abierta*. *Op. cit.*

²²² OSPINA, *Fragmento del texto leído en Medellín en el Diálogo Interamericano del Agua*. *Op. cit.*

hora; la brujería; el mal de ojo: cuando se dice que ojearon a una persona o a las pertenencias de esa persona que, por lo general, son animales; los pujos que le dan a los niños, cuando una embarazada los mira; los fetiches y muñecos que se llenan de una presencia maligna y esconden las cosas: se dice de los muñecos a modo de payasos; el robo del rastro cuando alguien quiere hacer daño; el recoger los pasos de los moribundos, etc.

(...) doquiera nos encontramos nunca estamos solos, pues todo lo que nos rodea es vivo y amigable y nos conversa, nos acompaña, nos ayuda. Hasta lo lejano, allá el terruño, el pasado o el futuro más remoto, vive, de alguna manera, en nosotros, porque en la cultura andina no puede haber ausencia y olvido. (Grillo Fernández, 1993).²²³

3.4. IMAGINARIOS Y HOSPITALIDAD EN LOS ACONTECIMIENTOS FESTIVOS

Vírgenes viejas, santos depuestos, imágenes hechas con el paso del tiempo en la arcilla, en la madera y sobre todo en las palabras que aún otorgan sentido a nuestros deseos en la construcción del “habitar” en la tierra. El paseo de los santos para la fiesta en días precisos, cuando el sol le da su cara plena al sur, las divinidades saliendo de los templos y de las solemnidades a las casas de los mortales para que participen de la fiesta y retornen a la madrugada a sus nichos a vivir sus soledades iluminadas con velas por el resto del año. En la celebración hay lugar para el encuentro mundano aún con las divinidades sin que los cielos queden vacíos. San Juan, San Sebastián, vírgenes históricas en la lucha palmo a palmo con los mortales y los pueblos inventando sus destinos, las formas de querer, de soñar y de habitar.

Silvio Sánchez Fajardo

Las fiestas son quizá el acontecimiento más claro y abierto de hospitalidad; en él confluyen las gentes de diversos lugares, los espíritus de diversos tiempos y las naturalezas de diferentes misterios, en tiempos y espacios de encanto, tanto de lo religioso como de lo pagano. Se han establecido unas fechas de fiestas en las que se celebran, con la música, el baile, el compartir, la bebida, los encuentros, los desencuentros y los pagamentos.

En la fiesta hay una relación y experiencia con el otro, con el misterio de lo sagrado y lo pagano, lo cotidiano y extraordinario, dado en la reciprocidad, en el reconocimiento y las

²²³ MAMIÁN, 3. *Señas de la vida profunda*, en *Los Pastos. Op. cit.*, p. 123 - 124.

relaciones; en el *ayni*, del equilibrio, de entregar, dar, pagar, completar, devolver, para recibir.

En las fiestas, por ejemplo, celebradas en el Carnaval de Negros y Blancos, hay una singularidad en Genoy: salen las comparsas los días 4, 5 y 6 de enero, visitan cada casa, con música, y brindan con guarapo, aguardiente, y danzan con su música. Las personas de las veredas acompañan a una de esas o se reúnen en la plaza del pueblo. Están los tradicionales enmascarados, vestidos de traje de costales arroceros, hombres y niños vestidos de viejas con atributos exagerados y rostros deformes, de monos y payasos que piden dinero o que acosan a los que participan del acompañamiento o a las personas que se encuentran en su trayecto, en forma de juego, que tiene que ver con confrontaciones amistosas de lanzarse talco, carioca, pintarse con cosmético, de brindar al otro algo, preferiblemente bebida, o de ofrecer la música y la danza a los lugares y casa donde llegan, y sus anfitriones recibir, acoger y hospedar a los visitantes por un rato, y continuar con ellos después de la visita, recorriendo y visitando otras casas.



Retoños encantados por la fiesta. Nueva Campiña, enero 5 de 2011.

Recorren el territorio en estos días, todo el día para llegar, en la noche, al centro de la plaza y con sus danzas festejar hasta emborracharse, bailar y algunas veces pelear. El baile tiene que ver, también, con el entretejer cintas de colores que salen de un centro, amarradas a una vara y alrededor toda la gama dancística. Las gentes, por su parte, observan o se unen a bailar. En un ritmo más libre y fuera de la danza, los enmascarados se mezclan con la gente,

crean humor y bailan con ellos; estas personas, desde niños hasta adultos, asumen su personaje; tal el caso de la presencia de la vieja, de los monos, de los duendes, demonios y payasos de vistosos colores, que llevan un muñeco pintado y vestido del mismo color, o simplemente normal: “En estos Andes, la estética y manejo de los colores, su percepción y juego, se fundamentan en el contraste que representan lo claro y brillante frente a lo opaco y oscuro”²²⁴, en los que han devenido las personas que, con la bebida, se chuman, danzan chumados y anónimos (en cuanto al ser cotidiano), pues son anónimas, no se conoce sino el personaje que se apodera de ellas para ponerlas a festejar; personajes antropomorfos, zoomorfos y mágicos, de las creencias y los imaginarios festivos.

Es la conjugación y encuentro artísticos de los músicos, los danzantes, los enmascarados y la gente de la comunidad toda, del lugar y visitantes, de las cercanías y las lejanías, de las presencias naturales y espirituales: vestidos y disfrazados de personajes de las mitologías y leyendas, pero también de animales y otros personajes del lugar y de afuera. Encuentro y apropiación de cosas foráneas, como de las suyas, para relacionarlo y vivirlo con lo propio: algunos de los instrumentos, los vestidos, las músicas, las gentes, los espíritus, sin querer decir que todo sea de afuera, simplemente que hay relaciones diversas y, en esas, lo de afuera se torna impregnado de lo singular y auténtico de la comunidad; se crean y recrean nuevas cosas que conservan y recrean lo heredado ancestralmente.

Se suscitan los encuentros pero también el desencuentro, pues las riñas, o como dicen: “fiestas sin pelea no son fiestas”, que dejan ver las confrontaciones violentas necesarias en la dinámica cultural y festiva, en fiestas que se concentran en la plaza y, por otra, en las discotecas; en estas últimas, principalmente los jóvenes.

El carnaval es, así, el juego, la danza, el baile y el éxtasis en que se entra en relaciones diversas con el otro y los otros, para compartir o para confrontarse.

La danza, la embriaguez, el voto, la comida comunal dan la expresión de un ritual de compenetración vivencial, humano comunitario y agrario, a la manera de un cristianismo festivo, comunal, danzarín y ebrio, integrado a la espiritualidad humana y a la naturaleza, donde cuerpo, espíritu, naturaleza y divinidad se integran en esta ceremonia.²²⁵

²²⁴ Contraste simétrico que significa igual poder en oposición, y que, en el pensamiento panamazónico, identifica como *auca*, es decir: salvaje, no socializado ni civilizado, de otro mundo-espacio-tiempo, generalmente identificado como el mundo de adentro (selvático) o de abajo-subterráneo; mundo propio de los antiguos ausentes o presentes en las *guacas*, los pueblos viejos o las profundidades de los ríos, de las selvas y de los montes. Por eso *auca* quiere decir: sin bautizar, por lo que la confrontación entre estos mundos, entidades, energías o poderes se percibe como conflicto antagónico. La memoria panamazónica guarda el recuerdo de estas guerras que generaron verdaderos cataclismos, reversando mundos, pues con sus furias, trasladaron mares, ríos, montañas, cielos y tierras. (MAMIÁN, 3. *Señas de la vida profunda*, en *Los Pastos. Op. cit.*, p. 118).

²²⁵ RODRÍGUEZ, 2. *Fiestas y ritos agrarios en la región Andina de Nariño*, en *El imaginario religioso popular en Nariño. Op. cit.*, p. 95.

Otra celebración eminente son las fiestas del veintinueve de junio en honor a San Pedro y San Pablo, en las que se llevan a cabo, por una parte, las celebraciones religiosas, la misa, las procesiones, tanto de vísperas como del día de la fiesta. En la procesión, se saca a San Pedro pequeño y a San Pedro grande, de los que se cuenta que, siendo el pequeño el más antiguo, rechazaba al grande cuando llegó, peleaba y ganaba, era más poderoso, quizá por ser más antiguo y conocedor de las tradiciones comunitarias en el lugar donde convive. Y, quizá, esto último sea el fundamento de la confrontación en el imaginario de las gentes ya que, como en el Valle de Sibundoy, en San Andrés, cuyo patrono del mismo nombre iba a ser reemplazado por otro nuevo, pues el antiguo estaba descolorido y viejo, la gente se opuso manifestando al cura: “¿Cómo vas a quitar nuestro San Andrés (...) cuando él ya sabe nuestra lengua y nuestras costumbres, en cuanto que este muchacho (el nuevo) recién acaba de llegar y no entiende nada? Nosotros, cuando estamos de viaje o nos enfermamos, le encendemos una velita, y él nos oye lo que le pedimos; mientras que este joven ni sabrá para qué es la velita.”²²⁶ San Pedro pequeño permite después, y quizá la gente, que el nuevo santo habite junto al otro, sin desterrarse ninguno, como terminó en San Andrés, con el destierro del santo por parte del clero.

Estas fiestas coinciden con las fiestas antiguas y de los antiguos, que eran pagamentos y celebración por las cosechas, especialmente de maíz, y por lo cual se elaboraban los castillos de frutas, en ese entonces, traídas desde distintas partes del territorio y fuera de él, de los guaicos y de las partes frías. El castillo se repartía, de manera comunitaria, y era responsabilidad del fiestero o de los fiesteros organizar el evento, en cuyos encuentros no podían faltar los festejos, y, por eso, desde la antigüedad: “La música y la danza fueron las características fundamentales en estas fiestas ceremoniales públicas y siempre asociadas al calendario agrario y a los solsticios,”²²⁷ celebración que revela el sincretismo, más evidente, entre las prácticas y preceptos cristianos de Occidente y las celebraciones agrarias, de ciclos lunares, solsticios y fenómenos de clima.

El proceso de mestizaje entre el calendario católico y las fiestas indígenas fue posible por la correlación existente entre las celebraciones católicas, principalmente la del Corpus, San Juan, San Pedro y San Pablo, y las agrarias indígenas enmarcadas en el calendario agrícola y solar: la preparación de la tierra, la siembra, el fruto verde y las cosechas; pero el tiempo de mayor celebración mediante fiestas comunitarias fue el de las cosechas en el solsticio de verano.²²⁸

Hoy en día, el castillo no es solamente de frutas, sino que se ha entreverado con productos industriales, además, y se cree viene de antigua data, el colocar animales, como gallinas y gallos, cuyes asados y otros; y, sin falta, las tradicionales guaguas de pan: las capitanas, que

²²⁶ Fray Jacinto María de Quito, en RODRÍGUEZ, *Ibidem*, p. 28.

²²⁷ RODRÍGUEZ, I. *Aspectos históricos de las celebraciones festivas. Ibidem.*, p. 79.

²²⁸ *Fiestas y ritos agrarios en la región andina de Nariño. Ibidem.*, p. 84.

en la antigüedad, en la acción del pringue, se hacían para acompañar al que recibía con el que la entregaba: “la única conocida y más antigua, en la que no era necesaria la intervención de la Iglesia, fue el compadrazgo por “guaguas” (niño de pan), que tenía por objeto establecer lazos de amistad y solidaridad entre amigos o vecinos”.²²⁹

En los últimos tiempos, los productos son para el pringue, pero también para la venta. Los productos se consiguen en los mercados de Pasto. Los famosos recorridos que hacían los arrieros de la fiesta a diferentes partes del territorio o a los guaicos fuera del pueblo para conseguir los productos y las cosas que componían el castillo, hoy se han desarticulado; de igual manera, las comilonas y bebidas que el fiestero, después de repartir y compartir el castillo, hacía en la casa de habitación y a la que invitaba a las personas allegadas y participantes. Los danzantes y las danzas tradicionales, como las músicas con tambores y pingullos, ya no están presentes, salvo por la música de cuerda, que algunos músicos hacen en torno al castillo.

En los últimos tiempos, la confrontación entre cabildantes y no cabildantes ha repercutido en la realización de estas festividades. Se percibe un aire de competencia en la organización, por lo tanto, relaciones conflictivas: los que no se reconocen como indígenas, encabezados por las juntas comunales, organizan el castillo de pólvora, el baile y el trago amenizado por orquestas y grandes amplificaciones. Por su parte, el cabildo organiza los castillos y eventos culturales de tradiciones antiguas, como son las ollas encantadas, juegos tradicionales, carreras de caballos, atletismo y otros, tratando de darle significado y valor de sus costumbres y su afecto al volcán Galeras. Además, se organiza la fiesta en la casa de cabildo, para que no se pierdan y afiancen la identidad cultural, la diversidad y las relaciones entre los de la comunidad y los de afuera de otras culturas, para que se creen lazos comunitarios de amistad y hospitalidad, tanto entre humanos como seres espirituales y naturales, además de revalorar saberes, conocimientos, tradiciones y costumbres heredadas y de tomar una posición frente a la actualidad, al presente, la urgencia y las problemáticas.

A las fiestas, tanto en las vísperas como el día, las acompañan de cohetería, de globos, de tostadillas, de música de papayera y acompañamiento de banda de paz y ritmo de marcha militar por los estudiantes del colegio, organizado por la junta comunal de Genoy centro.

Antes, las fiestas se realizaban en la casa del fiestero, en el patio, donde la gente acudía; después, por intervenciones externas, en especial por la Iglesia, pasó a realizarse frente a esta.

El castillo era hecho sobre dos o tres palos levantados paralelos y sobre ellos varas al través. En el centro iban dos costales que contenían dos guaguas de pan hembras y dos varones, los capitanes y las capitanas y, de ahí, cuentan, se iban formando muñequitos de

²²⁹ KREMER, Fernando, en MELO, *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. Op. cit., pie de p. 26, p. 140.

rosquillas. En la parte más alta, en su adorno y pompa, colocaban las águilas de queso, a los lados quesillos y cuyes asados. En el pie, gallinas de colores, blanco y ceniza; las varas se cubrían de frutas. Construcción del castillo en relación a las tulpas cuando don Octavio Pasichana comenta:

...tres palos bien parados, gruesos, bien parados y se sigue haciendo un armazón hacia arriba en un triángulo, formando las tulpas y formando el triángulo hicimos ya el castillo, formándole varas como una escalera y luego ahí le vamos colgando las cosas; ya la gente lo está exhibiendo, la gente ya está colaborando comprando, por lo menos los pollos ya se han acabado, ya no hay nada, ya no se ve nada, los cuyes también; eso, pues, la gente es bien colaboradora, bien entusiasta, ese es el fin...*

Dicen que a finales de los años 60, el padre Alfonso Meza logra dar fin a la fiesta del castillo de frutas, con la excusa de que las cosas se habían encarecido; pero su trasfondo es más bien la extirpación de idolatrías: “negando de esta forma, la posibilidad de mantener e interpretar su propio orden cultural.”²³⁰

(...) El culto no, pero ya eso de castillo, la danza que eran los negros, eso se acabó, pero ya eso de castillo, a los curas no les gustó; había un cura llamado Alfonso Meza y ese curita decía: que lo que se gastaba haciendo ese poco de cosas, que se le aumente la plata, para él celebrar mejor la fiesta, dando paso a su celebración por medio de rito religioso judeo cristiano y castillo de pólvora.²³¹

Miller Melo, en 1993, anota que, a mediados del siglo XX, se conservaba y era más estrecha la relación con los lugares, generalmente guaicos o yungas, a donde se desplazaban los famosos arrieros unos quince días antes de la fiesta para, a través del intercambio, la compra y especialmente la “ayuda”, dotar al castillo de todos sus componentes, con preponderancia de frutas, acarreo que se hacía a lomo de bueyes o mulas. Y se los recibía con cuhetes: “eso era 15 días de gasto, para atender a tanta persona que acompañaba, 15 días de acarreo de víveres a la casa que iba a acabar la fiesta... en la fiesta se preparaba el champús, iban a traer cargas de miel al yunga, pa´ Sandoná se iba a sacar, 15 días de arrieros... de El Edén, de allá: caña, zapallos... de allá, de Salado Guayco.”²³²

Las fiestas comienzan con el inicio de las cosechas, preponderantemente del maíz, en pleno apogeo del verano y solsticio de verano. En los días de la fiesta, el compartir del castillo se llevaba a cabo entre los asistentes de la comunidad y de fuera de ella: las frutas, los cuyes y

* Genoy, junio de 2012.

²³⁰ MELO, *Ibidem.*, p. 141.

²³¹ Persona de Genoy. *Ibidem.*, p. 141.

²³² *Ibid.*, p. 143.

gallinas era el convite entre parientes, vecinos, amigos, compadres, músicos, danzantes e invitados que llegaban desde los guaicos. De la parte fría, el trigo permitía la fabricación de las guaguas de pan y leche para hacer los quesos en figuras de águilas, y las ollas de barro las traían de Pasto para almacenar la chicha y el guarapo y, también, para jugar a las ollas encantadas.



Castillo de relaciones festivas en el compartir.
Genoy, junio 29 de 2010.

Para Melo, las fiestas tienen que ver con un orden socio-cultural, con definiciones muy propias en el significado de los elementos que lo integran, actividad en que, por su trasegar en el tiempo, por diferentes causas externas e internas, han venido cambios perceptibles para las gentes que añoran lo pasado frente al rompimiento de relaciones de solidaridad, reciprocidad, confianza, celebración, desde las mismas comparsas ausentes y ofrenda que, ahora, ha ido perdiendo su sentido comunitario.

Estas fiestas, con un mayor sentido de ofrenda y pago en la antigüedad, eran la manifestación de agradecimiento por las cosechas y una manera de compartirlas comunitariamente, con las personas de dentro y fuera del territorio y con las entidades naturales y espirituales, que garantizaban una buena cosecha para el siguiente ciclo, además de garantizar y consolidar lazos de amistad y de solidaridad; según el recuerdo: “Un castillo de ofrenda sirve para los amigos, para invitar a personas que vengan de otra parte, eso fue como a modo de ofrenda; el castillo, porque ellos ponían la fe viva, que todo lo que

sembraban en ese año, todo se les daba en abundancia... era que le iban a celebrar una fiesta, bien pomposa...²³³. Para este fin de la fiesta y la organización, el fiestero necesitaba la ayuda de varias personas, entre ellas de familiares, amigos, compadres, vecinos, etc., los cuales recibían una parte de lo que se componía el castillo y, ocho días después, a los colaboradores se los agasajaba en la casa del fiestero con comida, bebida y baile hasta amanecer.

En versiones más antiguas: la entrega comenzaba con el anuncio, del fiestero próximo, que hacía el cura. El saliente entregaba el castillo vestido y el nuevo fiestero lo repartía entre sus familiares y allegados (hace unos 50 años, aproximadamente) para, al siguiente año, devolverlo igual y mejorado, repartición que, en otro tiempo, se hacía para todos: “es que allá en el castillo daban maduros, naranjas, pan... del chico al grande... iban con una canasta repartiendo, dos maduros y un pan, mazamorra daban a todos, champús, guarapo y chicha, eso era un quilladito... un pozuelito, de unos matecitos... eso le repartían un quilladito a todos”²³⁴.

De esta manera, el fiestero, con sus colaboradores, tenía un año para organizar la fiesta: desde recibir y distribuir el castillo, vestir el castillo repartido, hasta conseguir los músicos, los danzantes, la preparación de bebidas, la elaboración de castillos de pólvora y la celebración litúrgica.

Otro actor de la fiesta eran los danzantes, figuras dinámicas, perdidas actualmente, en proceso de recuperación y visibilización, cuya función era la de animar las festividades; bailaban alrededor del castillo, en anuncio de lo que se iba a repartir: “había una comparsa, que bailaban; ellos se vestían de indiecitos, bailaban... al sonido de una flauta y un tamborcito... comparsa, le decían: estos danzantes se amarraban una sonaja en el tobillo... se ponían unas plumas, gorritas con plumas, unos se teñían la cara de negro, si no unas rayitas. Ellos, con las peinillas, sabían hacer unas rayas... bailaban a dar la vuelta en esa raya...²³⁵; se componían de tres personas adultas: el capitán y los que le seguían; el resto eran niños, que proclamaban desde el inicio del día el comienzo de la fiesta.

En las vísperas, despertaban al fiestero, iban a la misa y salían bailando; después de ir a la iglesia, se dirigían a la casa del fiestero a bailar hasta altas horas de la noche, para madrugar al otro día: “El que llegara de último al castillo (fiestero o los danzantes) pagaba la penitencia, la cual consistía en “darle unos perrerazos en señal de amistad y de confianza. El día de la fiesta asistían a la misa, luego bailaban en la procesión y terminaban en la fiesta”²³⁶. Entre las funciones principales de la fiesta, según Edmundo Leach, está la de ordenar el tiempo: un modo de crear intervalos cíclicos dentro de la vida social; entre ellos, los de establecer contactos y relaciones hospitalarias con grupos asentados en otros

²³³ *Ibid.*, p. 149.

²³⁴ Comunero de Genoy. *Ibidem*.

²³⁵ *Ibid.*, p. 154.

²³⁶ *Ibid.*

territorios distintos dentro y fuera de la comunidad. Y precisamente estas correlaciones permitían la realización de estos festejos. Por tanto, no es en los intercambios, como dice Melo, una intrincada red de relaciones económicas, sino en un tejido de relaciones de amistad y hospitalidad. Y, en éstas, el fiestero, organizaba, constituía y reafirmaba las relaciones sociales y lazos de amistad creados a través del compadrazgo, el intercambio y la reciprocidad entre y con personas y seres de estos y otros territorios. La organización de las bodas, la boda del fiestero.

Después de la recolección de los productos, los indígenas celebraban rituales agrarios como muestras de agradecimiento y para garantizar la productividad y beneficios de la próxima siembra. El regocijo por la cosecha y la abundancia lo expresaban mediante el simulacro de la siembra y de la recolección; la exposición de los mejores productos; la gran comilona comunal; la música indígena interpretada en instrumentos ancestrales, al igual que con la ceremoniosidad de la danza y el colorido de sus vestidos característicos y la consecuente embriaguez por el consumo de la chicha y el guarapo. Así integraban en una sola expresión religiosa y ritual toda su vida social, agraria y cultural los pueblos andinos.²³⁷

En todo el año se llevan a cabo varias fiestas a los santos de devoción, por fechas especiales o debido a algún evento importante.* Hecho que está acompañado de algunos juegos para integrar y recrear a las personas que de las veredas de Genoy se congregan, además de algunas personas de Pasto o de otros lugares: “El *sentir* la fiesta se conjuga en la realización de una multiplicidad de fiestas, indispensables y preponderantes al tejido humano que urde vida en la gran chagra.”²³⁸ De esta forma, las fiestas son el tejido sociocultural que se teje en las relaciones diversas de interacción entre seres humanos, naturales y espirituales del territorio que se crean y recrean como comunidad en los encuentros y desencuentros; imaginarios vitales que acontecen como acaecimientos cotidianos y mágicos, presentes a través de los tiempos, para darse y ofrendarse en la existencia compartida con otros, para

²³⁷ RODRÍGUEZ, 2. *Fiestas y ritos agrarios en la región andina de Nariño*, en *El imaginario religioso popular en Nariño*. *Op. cit.*, p. 84.

* Fiestas decembrinas, en las que se celebra la Navidad, los 25 de diciembre; y, empezando el 28 de diciembre, con el día de inocentes, en que se festeja jugando con agua entre grupos, para terminar el 31 de diciembre, en que se hace el desfile de años viejos y bailes en las casas familiares, y algunos se reúnen después en el pueblo con amigos, en las discotecas y en la plaza central. En el nuevo año se comienzan las fiestas con los carnavales. En la Semana Santa, salen todos los santos en procesión; se celebran los jueves, viernes y sábado las Mesas en las que todos los santos pasan. Cada vereda es encargada de realizar una, y las hacen en distintos lugares del pueblo, para su recorrido; se hacen con flores y arcos, donando cada familia un cirio o velón que, después, bendice, en algún lugar del territorio, el cura, al calor de una fogata. Igualmente, a todos los componentes de la mesa los reúnen por la colaboración de cada familia de cada uno de los sectores veredales. En las procesiones antiguas, actuaban los famosos cucuruchos, que eran hombres enmascarados con un rejo, que azotaban a quien iba distraído, al que se salía de la procesión, o, al que distraía a los demás.

²³⁸ ERAZO, Víctor Javier. *Al rugir del Galeras. Discursos y saberes en el contexto cultural del Cabildo Indígena de Genoy*. Trabajo de grado. Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Nariño. Pasto, 2010, p. 32.

darse en el mundo, abriendo mundos y caminos en la relación con los seres, las cosas y los elementos configurantes y complementarios de la vida colectiva y singular.



Danzando y recreando la memoria por la vida de la comunidad.
Genoy, junio 29 de 2010.

La fiesta es el acontecimiento hospitalario en el que se integran diferentes familias, amigos, compadres, conocidos y visitantes; es el espacio y el tiempo de acogida y ofrenda de lo otro, del que ha pervivido siempre en el territorio y, también, del que llega inaugurando, desde afuera, la apertura, la visita y las relaciones; es el encuentro de las diversas regiones, las diversas presencias y ausencias míticas y cotidianas: las presencias míticas están ahí y se combinan con las presencias humanas, deviniendo en las máscaras, potencias telúricas, celestes, cósmicas, de esta y la otra vida.

Espacio-tiempo y modo de encontrarse y desencotarse lo de arriba y lo de abajo con lo del centro, lo de adentro y lo de afuera, lo que viene del pasado y lo que se vislumbra proféticamente en el porvenir del presente, lo propio y lo venidero, los lenguajes, los gestos, los silencios, las músicas y los encantos. Lo que toma rostro y habla, en la danza silenciosa de la vida con otros, en la embriaguez y la fiesta de la existencia en que se tejen las relaciones hospitalarias, se urden con manos artesanas en la morada fecunda que engendra a dioses, hombres, espíritus y naturalezas y que se consagra como volcán Galeras, Urcunina, la casa de tradiciones viejas y remansos calurosos de los genoyes como comunidad, como troncos renacientes, brotes y regazos, restos y testimonios, gérmenes de la vida y las múltiples vidas, los mundos que se abren en el mundo a la magia y la cotidianidad imaginantes, en un volcán de fulgores, personas, paisajes y seres que aman, odian, sienten, piensan, existen y conviven recíprocamente, se alternan, se dan, van y vienen como navegantes perpetuos en la embarcación de los destinos, la vida y la muerte,

los sueños, las crisis, las esperanzas, la comprensión y los sentidos. Renaciendo en el canto sencillo de los encantos de la vida en común, colectiva y singular, en lenguajes y murmullos, en rostros que aparecen y desaparecen de la danza, en silencio.

4. CAMINOS Y DEVENIRES DE LA EDUCACIÓN PROPIA EN HOSPITALIDAD

*Y los pensamientos se desbandan,
como las nubes, como las hojas.*

Jorge Verdugo: *Nocturno*

*Entre el silencio el murmullo es eterno...
entre el viento el soplar es silencio.*

Bajo sueños: *Cuando el alba*

Para empezar una conclusión, que deviene múltiple, infinita, es menester terminar de hablar, quedar en silencio, escuchar el silencio, ver el silencio, sentirlo, abrazarlo, amarlo, odiarlo, que vuele como pájaros en la noche, a distancia, en lenguajes desarticulados, en silencio, en el silencio más solitario y remoto. De esta manera, se termina o se comienza la conclusión más osada, expuesta al equívoco más que a la verdad, al tratarse de hospitalidad y educación en comunidad, con las siguientes preguntas: ¿qué se comprende por educación propia?; ¿cómo acontece y se recrea la enseñanza en la hospitalidad?; ¿qué escenarios de encuentro y desencuentro educativos se suscitan, a partir de la experiencia cotidiana y mágica de la realidad de los seres culturales, naturales y espirituales? He ahí la desbandada de pensamientos, de sentires, de acontecimientos, de memorias, de experiencias posibles e imposibles, pues, como dice el artista: “que se hable de lo imposible, porque de lo posible se sabe demasiado”.

4.1. ACONTECIMIENTOS DE LA ENSEÑANZA Y EL APRENDIZAJE

Ahora, lo que parece necesario es reivindicar antes que romper estos otros conocimientos, esas otras posibilidades de articulación y, tal vez, desarticularlas para entenderlas y poder así servirse de ellas o dialogar con ellas.

Dumer Mamián: *El pensamiento andino*

Pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado –acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo.

Emmanuel Levinas: *Entre nosotros*

El tema de la hospitalidad y la educación que se plantea en este aparte, a manera de conclusión, tiene que ver con la enseñanza y el aprendizaje que desarrollan, en las prácticas, pensamientos y sentires, las gentes en relación con su lugar y tiempo (en el aquí y en el ahora, en el territorio y en el presente) con otros seres naturales y espirituales: de cómo con-figuran y con-forman, una determinada y singular educación, que desborda la educación de las aulas y de los claustros, expuesta y experimentada en la vida cotidiana y extraordinaria de su existir. Existir es, precisamente, como dice Levinas, comprender-se el ser y “comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo”,²³⁹ y, “(...) es necesario pensar la educación como creación de una radical novedad, en cuya raíz encontramos la libertad entendida como cualidad de una capacidad de actuar concertada en el contexto de una esfera pública plural”²⁴⁰.

En las instituciones y centros de enseñanza escolar: preescolar, primaria, media, universitaria y técnica, se entiende a la educación como la instrucción, la enseñanza y aprendizaje de ciertos conocimientos universalizados, que se plantean como obligatorios en los currículos y planes de clase, desarticulados de la realidad y el contexto de cada lugar y sus gentes, sus formas de vida y la recreación de conocimientos y saberes que en comunidad son prácticas, pensamientos, sentires del hacer, el ser y el estar en el tiempo y el espacio en el mundo, en relación con otros y, particularmente, existiendo en un lugar y comprendiéndose a partir de allí; desbordan modelos educativos homogéneos, tecnopedagógicos, progresistas, industriales, alienantes y totalitarios: “La educación es una

²³⁹ LEVINAS, *Entre nosotros. Op. cit.*, p. 14.

²⁴⁰ BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético. Op. cit.*, p. 60.

experiencia que entraña la creación de una novedad cuyo principal reto es pensar y crear un mundo no totalitario.”²⁴¹

Dentro de esa concepción de la educación, de alguna manera total, la siguiente cita muestra cómo se la interpreta, por lo menos dentro del sistema formal. En el Artículo primero, de la Ley 115 de 1994 del Congreso, que rige actualmente la educación, se expresa: “La educación es un proceso de formación permanente, personal, cultural y social que se fundamenta en una concepción integral de la persona humana, de su dignidad, de sus derechos y de sus deberes.”²⁴²

Por su parte, la hospitalidad permite en la enseñanza-aprendizaje, del cotidiano y extraordinario interrelacionarse, acoger y recibir, con todo lo que esto implica, al otro y lo otro. Implica relaciones tensas, alteradas y problemáticas, sobre todo cuando el otro es la diferencia que interroga el actuar, la vida y la forma de entender fuera de la conciencia subjetiva del que recibe: quien acoge y recibe al otro, acoge y recibe un mundo totalmente diferente y diverso en el que se embarca hacia otros caminos y horizontes del ser y la existencia que deviene fuera de sí.

En este sentido, los caminos vienen después de explorar territorios desconocidos, vienen después de que el explorador se ha lanzado a esa aventura a veces mortal y ardua que significa pensar sin pre-textos, sin prejuicios, sin cadenas epistemológicas. Entonces, el horizonte educativo que se sigue es una línea imaginaria en el espacio que se aleja a medida que el sujeto se acerca para alcanzarlo, concomitante a esto se da una concreción que se constituye pero que al seguir avanzando hacia ese horizonte es un movimiento dinámico en continua pugna.²⁴³

De esta manera, la hospitalidad es un acontecimiento de recibimiento y acogida, pero, también, un campo de hostilidades y tensiones: movimiento dinámico en continua pugna. Se quiere decir, la disposición y atención ética con el otro, que se llama comprensión. Comprender al otro es salir de sí mismo a su encuentro, no solamente con la conciencia y reconocimiento, sino con la disposición y la atención abiertas al otro y los otros: el saludo, el hablar y escuchar su lenguaje o su silencio. Comprender es salir de sí hacia el afuera y relacionarse, llegar y esperar la llegada de lo exterior, abrirse al lenguaje y al rostro de lo otro, pues, “no pienso únicamente que es sino que le hablo”,²⁴⁴ y “El que viene me proporciona un honor y el que no viene una satisfacción”, como expresa Nietzsche en la

²⁴¹ BÁRCENA y MÉLICH, *Ibidem.*, p. 60.

²⁴² En: <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/normal.jsp?!-292>

²⁴³ DE LA CRUZ, Diego. *Aproximaciones a una caracterización de la enseñanza de la filosofía desde la época contemporánea*. Ponencia presentada en el X Foro de filosofía y letras “*Filosofía(s) y pensamientos marginados*”, Universidad de Nariño, Pasto, mayo 15 al 18 de 2012.

²⁴⁴ LEVINAS, *Entre nosotros*. *Op. cit.*, p. 19.

Gaya Ciencia²⁴⁵; de esta forma, la configuración de las relaciones sociales. Sociedad de las diferencias y los otros sentires, pensares y haceres de los diversos seres comunitarios, en el sentido, el valor y la ética de la responsabilidad, en la solicitud y afecto en el tacto, dirá Max Van Manen. En esta perspectiva, “Ni los discursos formales, ni la división estricta de las disciplinas clásicas poseen el monopolio de lo que se moviliza en una sociedad, es posible hablar de sociedad desde otras sensibilidades y experiencias, de sus procesos, fenómenos, dificultades, sueños, historias, en la canción de un músico, en la canasta y los tejidos, en la cerámica, en los cuentos, mitos y leyendas de los mayores, en las danzas, en los trazos de quien camina por el territorio, en las experiencias de quien siembra la tierra.”²⁴⁶ Y, atendiendo a las disertaciones de la profesora Elizabeth Ojeda, “(...) la realidad social es construida desde nuestras acciones, cogniciones y estructuras simbólicas, que a la vez dependen de los patrones de interpretación que cada cultura ha generado en su devenir histórico.”²⁴⁷ La realidad social conformada de imaginarios, de creatividad y pensares, que en las prácticas se donan como experiencias educativas de la vida, es decir, “la educación cotidiana y vital, dispuesta a aprender del otro, de esa relación, de esa excedencia en lugar de negación que es posible, al recibir y cuidar del habitante, el huésped y el venidero.”²⁴⁸ La enseñanza no es sin el aprendizaje y éste, a la vez, sin la enseñanza y sin el otro, sin su presencia-ausencia, sin su habla-silencio. Relaciones en que la autoridad está, no en el que enseña sino en el que recibe la enseñanza: es el maestro, el otro, la novedad.

Y como relaciones sociales de enseñanza-aprendizaje, la aspiración genuina, como expresan Bárcena y Mélich, es de acoger y proteger lo más humano, la custodia de la responsabilidad ética con los otros; pero más allá de lo humano, de los seres en sus diferentes manifestaciones vitales: naturales, espirituales, telúricas, celestes, cósmicas, reales, mágicas, etc., que conllevan una acción educativa en la relación de alteridad, es decir, en la relación con el rostro de los otros, con la palabra que viene y deviene de fuera, e invoca la responsabilidad y la solicitud, que se comprende como ética, más allá de todo pacto y contrato. La acción educativa es acción hospitalaria, la acogida de un recién llegado, el extranjero que apela y reclama respuesta: el que habla y al que se le habla. Relaciones de heteronomía, que tejen la responsabilidad y la hospitalidad como condición de posibilidad e imposibilidad, de experiencia y vida en el afuera, lugar y tiempo donde se dan las relaciones con la alteridad, se traman los mundos y se trenzan los alientos, el hogar y la existencia con otros, el acontecimiento de la comunidad que se gesta en común presencia y en con-tacto, colectivos y solitarios.

²⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Aforismo 22: “La jornada del rey”, en *La gaya ciencia*. Bedout: Medellín, 1974, p. 33.

²⁴⁶ CEBALLOS, Jacqueline; FAJARDO, Jonathan. *Alternativas pedagógicas desde la comunidad de Jenoy*. Propuesta de diplomado. IADAP, Universidad de Nariño, 2010.

²⁴⁷ OJEDA, *Representaciones sociales de comunidad en la parcialidad indígena de Jenoy*. *Op. cit.*, p. 20 - 21.

²⁴⁸ CEBALLOS y FAJARDO, *Alternativas pedagógicas desde la comunidad de Jenoy*. *Op. cit.*

Maneras alternativas de educación, es decir, de enseñanza-aprendizaje. La formación que con-forma la comprensión de los seres en el mundo con otros. Si bien, la formación es inherente al ámbito espiritual del ser humano, es inherente a lo natural y a los espíritus como tal, más allá y más acá de lo humano. Conformación y comprensión de la existencia de los seres en plurales y singulares relaciones exteriores, relaciones en el afuera y con el afuera. En esta medida, “la educación forma y la formación educa”²⁴⁹, pero, a la vez, la educación de-forma y la formación des-educa: “(...) el aprender es una experiencia que en parte nos desorienta, una experiencia des-ordenada, una experiencia que nos pone a la deriva y a la expectativa de un nuevo aprender”²⁵⁰. Como acción instructiva, lejos de la enseñanza aprendizaje comprensivas, ésta será, como expresa el pensamiento crítico de Nietzsche, la que “(...) procura encaminar al individuo, mediante una serie de atractivos y de ventajas a una manera de pensar y conducirse que, convertida en hábito, en instinto, en pasión, se apodere de él y le domine contra su conveniencia, pero en bien general.”²⁵¹ Acción que cierra los espacios y los tiempos a la repetición de los seres que caminan en un círculo infranqueable. De esta forma, la educación tiene un fin de poder y del mantenimiento de cierto orden y jerarquía dominante dentro de la sociedad; la implantación de ciertas ideologías y prácticas en la manera de conducirse los sujetos: la sociedad modelo. Pero, el aprender, más allá de la formación coartada, es la formación deformante, des-educadora, la que hace posible el acontecimiento de la novedad y de lo nuevo en territorios desconocidos, de caminos y horizontes que vienen y devienen enseñanzas y aprendizajes hospitalarios; da tiempo y lugar para el pensamiento, los sentires, haceres y seres de la comprensión en el mundo, de su existencia y de la existencia de los otros en lugares y tiempos singulares, propicios para la vida como arte, arte de aprender a vivir con otros, recreando las tradiciones y las novedades en el sentir-pensar, hacer y ser comunitarios. Y, en cuanto al des-aprender que, entonces, se revela como posibilidad hospitalaria de nuevas irrupciones en la educación anquilosada, el poeta haitiano Gaston Saint-Fleur dice: “(...) No hemos aprendido a desaprender. / Sin lugar a dudas desaprender sea la más auténtica vía de aprender. / Las clínicas de los consoladores se llenarían menos de nosotros / las palabras no esperarían en vano para complacer / a nuestros oídos acostumbrados.”²⁵²

El tiempo y la acción educativa en el lugar, desde otras alternativas, como la enseñanza-aprendizaje cotidiana, al margen del claustro y de las aulas, de estandarización e institución que modelan pensamientos. Acción educativa desde el hogar, desde la familiaridad, desde el trato con los otros, el juego, la calle, la comunidad, los ríos, los paisajes, la naturaleza, lo espiritual. La conformación de la enseñanza-aprendizaje en la comprensión de los seres en el mundo con otros, en la diferencia, radica en el principio de la heteronomía, es decir, los tiempos y los espacios abiertos al reconocimiento, al gesto, al lenguaje y al silencio, no para

²⁴⁹ DE LA CRUZ, *Aproximaciones a una caracterización de la enseñanza de la filosofía desde la época contemporánea*. Op. cit.

²⁵⁰ BÁRCENA y MÉLICH, *La educación como acontecimiento ético*. Op. cit., p. 150.

²⁵¹ NIETZSCHE, Aforismo 21: “A los que predicán desinterés”, en *La gaya ciencia*. Op. cit., p. 31-32.

²⁵² SAINT-FLEUR, Gaston. Poema I, en: *Hacia el destino del viento*. Memorias de VI Recital de Poesía desde el Sur. Pasto: Editorial CEIDEL, 2010, p. 21.

el conocimiento, sino para configurar las relaciones de comprensión en las que los seres comparecen ante otros, responsables y éticamente comunitarios. Como seres y no como objetos, sujetos o cosas. Como seres y saberes diferenciados, presentes y ausentes, conocidos y desconocidos, posibles e imposibles.

La formación alternativa tiene que ver con la solicitud y el contacto, con la caricia del otro. Con la afectación de los sentimientos, el dolor, el amor, las esperanzas, las confrontaciones, sin alergias. Educación alternativa que se llama educación propia, no porque sea posesión de determinado grupo, sino porque lo propio remite a lo propicio, a lo pertinente en singulares espacios-tiempos por diversas características de vida y de mundo, la manera diferente de comprender las situaciones y resolver las problemáticas con creatividad en los saberes propios. Lo propio es lo que se recrea propiamente, lo que propicia la apertura a la novedad, sin desprecio de lo que, como herencia y memoria, se tiene, para el presente y porvenir. La educación propia abierta a dar lugar y tiempo al otro y permitirle la enseñanza a partir del caminar los senderos, los saberes, las prácticas, el pensar - sentir de lo conocido y desconocido y las palabras que fundamentan las experiencias, la manera distinta de revelar y recrear saberes y seres vitales que construyen la relación de comunidad y los modos diversos de vida en ella, en el amplio sentido de la vida en común, diferenciada. La educación que se ofrece en el don recíproco del habla en común, de los lenguajes y los gestos comunitarios, con-forma y deforma, no produce, sino que recrea en la creación y el pensamiento que son acciones, en el espacio-tiempo de encuentro con lo otro y los otros, en la caricia, la escucha y el habla responsable de la ética hospitalaria.



Abriendo caminos y mundos con manos tiernas y pasos por venir.
Genoy, Casa Flor de Luna, mayo 6 de 2012.

Decir ética responsable es comprender que la educación es, en la medida de lo propio, tiempo y espacio. Se necesita tiempo para enseñar y aprender, se necesita el espacio donde se recrean los sentidos y significados vitales. El tiempo y el espacio abiertos a la comprensión de las existencias en el mundo. Las vivencias, las experiencias sensibles, el habla genuina que es relación con el otro. La educación, como tiempo-espacio, es acción de hospitalidad, pues acoge y recrea escenarios de enseñanza-aprendizaje, que se confrontan, se separan, se unen en un ciclo de la vida siempre novedoso e inaugurante del venir y devenir las tradiciones y novedades amigables. Lo propio no es cerrado sino abierto, diferenciado, es lo íntimo que se ofrece al otro en las relaciones del afuera. Lo propio es comunidad, en común, lo propio es nuestro y ajeno, para decir, de todos y de nadie, es lo cercano y lejano: lo amigable: “yo os hablo del amigo que lleva en sí un mundo disponible, una envoltura del bien –del amigo creador, que tiene siempre un mundo disponible que dar–. (...) Que el porvenir y lo más remoto sean para ti la causa de tu hoy; en tu amigo debes amar al superhombre, como razón de ser. (...) yo no os aconsejo el amor al prójimo; os aconsejo el amor a lo más lejano.”²⁵³ Lo remoto que se ofrece y se dona en un acto de gesto y lenguaje, de distancia y soledad, “(...) en común presencia, con el aliento de la palabra, el canto de los pájaros, las visiones de las plantas, el temblor de cuanto germina, los múltiples colores de las flores e insectos, los filos de las rocas, la comunión del fuego, las memorias y profecías estelares de la noche, el abrigo de la niebla y demás abuelos y maestros de la vida (...).”²⁵⁴

4.1.1. Pensar y crear con hospitalidad la vida en comunidad

Tradicción y novedad: acontecimiento de la memoria y su devenir, su porvenir en pensamientos y acciones sensibles, colectivas y singulares. Las tradiciones viejas, aquellas que como herencia y memoria se recrean en el presente. Como un nuevo, antiguo porvenir. Que vienen y devienen de antigua data hasta los pensares, sentires y seres, del presente, en el aquí y en el ahora. Tradiciones míticas, vivenciales, de costumbres, de comprensión y relaciones diversas de afectos y comunidad, lo cotidiano y lo mágico. La comunidad que viene y deviene porvenir, es decir, novedad, el acontecimiento y la posibilidad de las reinenciones.

La novedad es, entonces, el nacimiento de nuevas cosas, el arribar de lo extranjero, lo venidero, lo desconocido; no a manera de colonización, sino de relaciones como lo propio, la tradición y la novedad recreadas en el devenir continuo de la vida de los seres con otros en el mundo, en casa y en camino, que se dan como relaciones conformantes y configurantes; es decir, de enseñanza y aprendizaje, del educar como acción y no como trabajo. Enseñanza-aprendizaje de la caricia y los afectos, los gestos, los lenguajes. La

²⁵³ NIETZSCHE, *Del amor al prójimo*, en *Así hablaba Zaratustra*. *Op. cit.*, p. 64.

²⁵⁴ CEBALLOS y FAJARDO, *Alternativas pedagógicas desde la comunidad de Jenoy*. *Op. cit.*, 2010.

tradicción es el espacio-tiempo de la enseñanza-aprendizaje; la novedad, su acción desarticulante. Las palabras desarticuladas en silencio:

Como manifestación de una razón, el lenguaje despierta en mí y en los otros lo que tenemos en común. Pero supone, en su intensión expresiva, nuestra alteridad y nuestra dualidad. Tiene lugar entre seres, entre sustancias que no entran en sus propósitos pero que los tienen. La trascendencia del interlocutor y el acceso al otro mediante el lenguaje manifiestan, en efecto, que el hombre es una singularidad. Una singularidad distinta de la de los individuos subsumidos bajo un concepto o que articulan sus momentos. El yo es inefable porque es parlante por excelencia; porque responde, es responsable. El otro como puro interlocutor no es un contenido conocido, cualificado que pudiera captarse a partir de una idea general cualquiera y someterse a ella. El otro hace frente, no se refiere más que a sí mismo. Sólo en el discurso entre seres singulares se constituye la significación interindividual de los seres y las cosas, es decir, la universalidad.²⁵⁵

Todo el recorrido de pensar y comprender la hospitalidad en comunidad no es más que la experiencia sensible, de pensar, sentir, ser y hacer, como bien lo infieren Jonathan y Jacqueline: “en una chagra, en una plaza, en una universidad, escuela, maloca, huerta, casa, campo, río, lago, volcán, montaña, monte, bosque, cueva...”, para que el acontecimiento educativo: su enseñanza-aprendizaje más imposibles se posibiliten y se revelen en múltiples lenguajes: sus hablas y silencios en común presencia y en común ausencia de los tiempos pasados, presentes y futuros en el aquí y en el ahora: el mundo, el territorio, la casa, lo otro de adentro y afuera, lo que viene y deviene en hospitalidad, en educación, en enseñanza-aprendizaje: sus fortalezas y sus crisis, sus amistades y confrontaciones, sus comunidades naturales, espirituales y humanas; para crear y recrear la vida.

4.1.2. La experiencia hace acontecer al maestro

Lo desconocido es para el caminante su porvenir más presente.

Víctor Luna Rivera

El territorio es comprendido como casa grande, el territorio es volcán y el volcán es un ser que acoge la vida y la existencia de los otros seres que moran, viven y conviven entre sí, con otros, con el volcán y el territorio en relaciones de amistad, familiaridad y hermandad.

Urcunina, fuego y montaña que se conjugan para dar el calor y el aliento de la morada, de la casa, en la que los seres no son extraños sino herederos de la memoria ancestral, de los

²⁵⁵ LEVINAS, *Entre nosotros. Op. cit.*, p. 39.

saberes vitales y de las relaciones comunitarias de ayer, de hoy y de mañana que, en el Galeras, se embarcan como experiencias y acontecimientos de la tradición y la novedad.

Si bien los seres son otros, diferenciados, en lugares-tiempos otros, no son extraños, totales desconocidos; más bien, desconocidos en la posibilidad de las acciones y las relaciones afectuosas, de lenguaje, de gesto, de distancia; son seres familiares en lo cercano y lejano, en el compartir la existencia en común, la amistad, las enemistades, los amores y los odios, los dolores y esperanzas, la salud, la caricia, los afectos diversos, intempestivos, serenos y conflictivos; en común presencia y en común ausencia. Cuando el otro entra en relación, cuando el ser sale de sí mismo hacia el afuera, cuando hay relación, hay lenguaje, hay contacto, hay amistad y familiaridad, hay alteraciones. El extranjero que viene deviene ser familiar, es acogido, no como ser extraño, sino como ser o persona que viene de otra parte.

La casa grande es acogedora, un potencial en el que se embarcan y recrean el pasado, el presente y el porvenir. La casa grande es potencial de recibimiento y de acontecimientos de la vida, problemáticos y conflictivos, en las relaciones diferenciadas, no de los diferentes, sino de las diferencias constitutivas de la vida y la comunidad, las relaciones que acontecen en experiencias singulares con otros en el mundo: la casa grande es la comunidad.

Decir comunidad es comprender que hay seres que se relacionan en común con otros. Que esas relaciones son relaciones heterónomas, es decir, donde prima el otro a pesar de mí. De responsabilidad, de ética y respeto. Relaciones heterónomas que acontecen como experiencias de tradiciones y novedades entendidas como saberes, en las que el otro es el maestro ético. Saberes que se recrean como relaciones en la casa grande, entre los seres en el territorio, el lugar y tiempo singular de la vida comunitaria.

Los saberes son modos diferenciados de comprensión de los seres y las personas que moran la montaña de fuego: la comprensión de las relaciones configurantes y desconfiguradoras de comunidad. La comprensión de la enseñanza-aprendizaje como la relación ética con lo otro: lo humano, lo natural, lo espiritual; de la tierra, lo celeste, lo cósmico, lo universal, lo de esta y la otra vida. La educación más espontánea, cotidiana y mágica de la vida que trasluce la formación como experiencia de un pensar-sentir y ser en las acciones prácticas de los seres comunitarios en la casa grande, donde se crean y recrean pensamientos, sentires, seres, saberes y comprensiones del mundo en relaciones abiertas y diferenciadas en acciones de enseñanza-aprendizaje con los otros, entre y para los otros. Estas acciones de educación alternativa son lenguajes, gestos y modos que se donan en habla, en comprensión del otro y del mundo, colectiva y solitariamente. Los saberes son modos de comprender las relaciones, acontecimientos de la hospitalidad con los otros, comprensión del mundo y de la existencia singular, de lo propio y lo más remoto, lo de todos y de nadie.

4.2. CAMINOS CON ARTE Y HOSPITALIDAD EN LOS SABERES DE LA VIDA*

De esta forma, la hospitalidad es el acontecimiento de las relaciones comunitarias con otros en el mundo: naturales, espirituales y humanas, que se revelan en experiencias de vida que hablan en silencio, acontecen en la existencia más sencilla e íntima y se manifiestan vitales en la comunidad, siendo, en la seducción y el encanto, la hospitalidad primera, los afectos, los encuentros y desencuentros en común: los dolores, los amores y las esperanzas; presentes como seres en el territorio volcán Galeras, considerado por sus gentes como la casa grande, la morada cotidiana y mágica: el mundo que abre mundos en común de las presencias y ausencias, de ayer y hoy para el porvenir, dando sentido y valor en el crear y recrear la vida con imaginación, esto es, con arte; en los saberes y las experiencias de la vida que se dan cotidiana y mágicamente y se presentan revelándose en múltiples lenguajes, en hablas y silencios conformantes de la hospitalidad, de la enseñanza y el aprendizaje en el sentir, pensar, ser y hacer la existencia comunitaria, el mundo en común, en el que el otro constituye la hospitalidad sin condiciones y permite el acontecimiento ético de la responsabilidad, la atención y disposición por lo que al otro le pasa, en lo que le acontece de felicidad o desgracia, presto a su solicitud, a su llamado, a su bienvenida y cuidado; es decir, lo que concierne, lo que da qué pensar, los hechos y los acontecimientos que acontecen en el presente, novedosos y conformantes, conmovidos, traspasados por el principio ético de la hospitalidad que, en su potencial creativo, inaugura los comienzos y la novedad de las tradiciones que se recrean, devienen y dan origen a la comunidad; en esta medida, a la superación de las violencias, a la amistad, a la reconciliación, al perdón y a la justicia.

En los saberes tradicionales de las comunidades andinas, pueden comprenderse como Ley de origen y Ley natural hospitalarias. Encuentros y desencuentros: separaciones, confrontaciones y uniones con el otro, con los otros, complementariedad y reciprocidad para la convida, para la danza vital, en el juego de la vida y su música, llena de magia y de mundos naturales, espirituales y humanos que se tejen en relaciones diversas, afectivas y sensibles, exteriores y singulares en modos diferenciados de vida.

La hospitalidad es la experiencia del afuera, de la exterioridad y de la intimidad, experiencia que se ofrece y florece en el pensamiento y la acción: las prácticas, sentires, lenguajes, contactos y pensamientos de la acogida, del recibimiento singular. Experiencia que es la abertura, el principio, la novedad, la apertura, la salida, las relaciones de acogida y los conflictos, el camino que se está haciendo; la experiencia con presencias vivas (finitas e infinitas) en el afuera en que se dan las relaciones de ser y no ser, los contactos y los

* Para el desarrollo de este último aparte se toman fragmentos del texto completo, con el fin de dar una comprensión de la investigación a partir de lo educativo, es decir, de la hospitalidad que subyace en ella: cotidiana y mágica en la comunidad.

afectos: el lenguaje, el gesto y la caricia en su habla y silencio. La morada del cuerpo, de la casa, del mundo, del cosmos, del espíritu, que son acontecimientos singulares manifiestos como rostro, la expresión viva, la expresión ética, la experiencia singular y exterior, gesto y lenguaje, exposición que se da como presencia y ausencia, relación auténtica del cara a cara, de la exposición al encuentro y a las confrontaciones, de responsabilidad y, por lo mismo, de violencias. De tal manera, la hospitalidad convoca y conmueve en el encuentro-desencuentro, una y otra vez; es la articulación del *hospes* y el *hostis* constitutivos de la experiencia de sí, y de la experiencia con otros en la existencia compartida.



El arte de acariciar con las manos los saberes
que se tejen con amor. Aguapamba,
junio de 2012.

Comprensión de los seres como otros con los que se relaciona, se comparte la existencia y a los que se acepta su alteridad, se la comparte comunitariamente, se comprende lo otro, es decir, se le habla, se le escucha, se le da la mano y se abren las relaciones con el saludo, con la palabra o el silencio, la bienvenida o el rechazo. De esta manera, La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, dar la mano y el cuidado, a la vez que el otro es un regazo de recogimiento fecundo, ahí nace la hospitalidad, la acogida y sus conflictos. Nacimiento de la comprensión comunitaria, de cómo se piensa la casa y cómo ella misma se comprende al relatarse en los diversos modos de revelación y de ser, de los seres moradores de la casa grande, nacidos allí, con la posibilidad de llegar a ser, por la educación, seres colectivos y abiertos a la solicitud y llegada de los otros, prestos al

cuidado y a la conformación de comunidad, su constitución y transformación. La comunidad, en este sentido, se da como relaciones incesantes de hospitalidad, en la medida en que el otro es su condición y su incondicionalidad entre nosotros, es decir, entre nos y con otros en casa, en la ética, la responsabilidad. La comunidad es la casa, la morada, el lugar de recogimiento, el tiempo en que las relaciones florecen en el afuera singular. La comunidad es la hospitalidad porque se abre a la acogida sin reservas del que llega, porque permite la vida y los modos de vida plurales y diversos de todos sus moradores; es hospitalaria porque se abre al lenguaje, a la narración y al relato de los sujetos entre otros y en comunidad; es hospitalaria porque resguarda la intimidad, el secreto; porque se da en el afuera, en el exterior; porque es lo íntimo y exterior.

La comunidad, lo común, no es lo propio, es decir, desborda el ámbito de lo propio cuando se hace común. Lo común es un compartir a y con todos. La comunidad es un común no pertenecerse; es, por su parte, un compartir en común, exterior, singular e íntimo. La comunidad como el espacio y el tiempo de la correlación de los seres y las alteridades de naturalezas diferentes, humanas y no humanas en la que se acoge al otro por su sola presencia, o por su sola ausencia, a nombre de su propia existencia: por lo que es; por una invocación predecesora de la comunidad, invocación de lo otro a partir del lenguaje o los lenguajes en que la interioridad se despliega en la bienvenida, en el saludo, en el gesto, en el adiós; entonces, hablar es relatarse y relatar en comunidad, es contar la vida singular y colectiva de los seres.

Cada uno de los seres es comunidad en la medida en que es capaz de acción, de pensamiento, de lenguaje, de novedad, de sentido, de alteridad y de comprenderse y vivir como ser en el mundo en relación con otros; en la medida en que es capaz de *atención* y *disposición* en la responsabilidad ética del cuidado con la otredad, de sí mismo y de relatarse en comunidad entre unos y otros, acontecimientos que no existen más que en la relación con la existencia de otros que inauguran la narración, la construcción de significados, la elaboración de sentidos, de tradiciones y saberes que configuran y conforman el ser en la enseñanza-aprendizaje, en un espacio de interlocución en el que constantemente se reconfigura la singularidad comunitaria de los seres y su existencia compartida, en la que los lenguajes son la invitación al pensamiento, al encuentro y desencuentro de los modos y los saberes diferenciados de lo otro, en que, en la escucha y el relato, se va aprendiendo de ellos y se construyen las relaciones de afecto y la vida en comunidad.

Saberes cotidianos que devienen mágicos en el relato, en el mito, en el corazón de las cosas y la memoria a través de los tiempos, existente como sentido abierto, como memoria abierta que constituye su valor en la relación con otro, sentido que está en la partición de un «en común» en el afuera singular; es la experiencia de los tiempos mágicos en el lugar cotidiano, es la ética y la hospitalidad en la medida en que se presenta y representa creativamente, en el sentido abierto. Es el habla-pensamiento que se abre al afuera de las relaciones, de la memoria, del encuentro y desencuentro con otros, y tiene que ver con un

sentido en construcción, con la donación y la comunicación entre la naturaleza, el hombre, los dioses y los espíritus; porque el lenguaje y el habla de las cosas mismas se revelan en la comunicación y posibilitan la comprensión de mundo a partir del lenguaje simbólico, sus lógicas y sus sentidos que orientan las conductas y las percepciones circundantes de las personas y los seres: comparece y se comparte, y es, antes que el ser, el otro modo de ser, la recreación en nuevos acontecimientos y devenires de la comunidad, en un presente y porvenir de sus relaciones novedosas, éticas y responsables con lo otro y los otros; es la posibilidad de memoria y olvido, antes que de esencia: el mito del ser en comunidad antes que de una comunión en el ser del mito.

En lo andino, particularmente en la comunidad de Genoy, todo esto se comprende en el entorno y contorno volcán Galeras que son lugares-tiempos y modos de convivir, sentir, pensar y ser que confluyen como encuentros y desencuentros hospitalarios colectivos, que se conocen como *ayllu*, las relaciones y configuraciones de comunidad. Lugar-tiempo en común de la reciprocidad, la relación de donación y ofrenda entre unos y otros, sin descontar las posibles tensiones y violencias que acontecen y sobrevienen en/entre la comunidad y las comunidades de adentro y afuera de cada territorio. En este sentido, la violencia es un acto de otredad suscitado por el contacto con lo sagrado, en el que los hombres y las mujeres entran en relación con los poderes de la tierra, las montañas y los ancestros, de ahí que tiempo, lugar, bebida y pelea, son parte de un mismo ritual, de una sola totalidad, inevitable y necesaria.

Relaciones creativas y prácticas que, al abordar la concepción *pacha*, permiten pensar en los tiempos, referidos a las tres edades de la tierra como hogar: *Puruma, Awqa, Taypi*. Pensamientos y prácticas que tienen que ver con el pensamiento salvaje, por lo tanto con lenguajes y prácticas educativas que revaloran los sentidos de la tradición y la novedad, en los saberes que se experimentan cotidianamente a partir del relato, del mito y la trama de la vida que se comprende y comprende el mundo de otra manera, con otros sentidos, con otros valores, con otros lenguajes, con otras acciones y relaciones. El pensar salvaje es el acontecimiento y la experiencia que desborda las categorías de lo abstracto universal, a lo singular de los modos de ser en el tiempo y el espacio a partir de algo, con algo y desde algo, entre algo, hacia algo: lo otro, la intimidad, la exterioridad, el afuera, el mundo, el hogar, la vida. Modos otros de pensar a partir del sentir, comprender y convivir en la experiencia abierta del mundo y sus relaciones. Pensar puede ser, en un sentido, perder la razón, abrirse al mundo y al otro, a la experiencia misma de pensar por algo, con algo, desde algo y de algo: con el aliento del otro en el corazón. Qué otra cosa puede ser el pensamiento salvaje sino esa experiencia en los caminos por andar, por sendas nuevas de ancestralidad y porvenir, en el presente y revelación de los seres con otros en camino, configurando mundos en el mundo, pensamientos en el pensamiento, magia en las realidades; y, en Genoy, el espacio, el tiempo y los modos de ser en la comunidad confluyen y se desatan en una relación que separa, confronta y une a los seres comunitarios, da origen a la existencia colectiva, entre otros, con otros, entre unos y otros; es decir, el modo de *ser genoyes*, del ser en común, es un acontecimiento que se da en el tiempo y en el

espacio, no en cualquier tiempo o espacio, sino en el tiempo de la comunidad y su lugar, el tiempo, el espacio y el modo de ser Genoy, de ser *Urcunina*, la montaña de fuego que acoge con su calor a varias comunidades en torno suyo, comunidades humanas, naturales y espirituales. Acogimiento de comunidades de tradición ancestral y comunidades venideras, para decir, propios y venideros, lo que existe y lo que llega, lo que inaugura la tradición en un devenir de relaciones por venir, novedosas, entre los seres hospitalarios, para compartir la tradición campesina de contacto y caricia con la tierra y con todo lo que implica el territorio para la vida de sus gentes y demás seres, en la comprensión de que las comunidades devienen en el tiempo y el espacio en las relaciones y se van configurando de acuerdo a la tierra que las sostiene, las contiene y las mantiene, en la memoria que se enriquece viva de caminos, moradas y lenguajes en devenir: encuentro y desencuentro de caminos que se cruzan para dar paso a la palabra, al sutil encanto de las regiones que nos caminan y de las gentes y seres que llegan y se van, que perduran en los tiempos y espacios de encantos y cotidianidades.

En esta medida, el territorio, que nos concierne y nos descifra, acoge a la cultura *quillasinga*, a los genoyes antiguos y venideros, por lo que Genoy es y será en este territorio, pues permite el ser y el estar de los seres en común, en el aquí y en el ahora, como troncos ancestrales que retoñan y perviven, como *jemwa*. Memoria que se recrea continuamente en los lenguajes y la existencia de los seres en su suelo colectivo, y es la que se comparte, la que se da y la que permite el génesis; es lo que somos y lo que podemos llegar a ser en la existencia con otros, en el sentido de esa convivencia, tanto de gentes de aquí mismo como de venideros; es el hablar singular y colectivo, es pensamiento o pensamientos del sentir, es sentido, o sentidos, en la acción y las prácticas de la experiencia cotidiana y mágica, de las personas, de los seres naturales y de los espíritus en el territorio-casa, en la relación con otros, en el lenguaje, en la naturaleza, en el mundo, en la comunidad. Comunidad colectiva y singular, el hogar propio, es decir, propicio para la vida de todos, tanto de los que viven dentro, como fuera de la comunidad.

Los orígenes de Genoy se vislumbran y revelan en el agua y en el fuego. Son seres de agua y son seres de fuego: por acción de las aguas que nacen del corazón de las rocas, de la candela del volcán, del territorio y de los espíritus mayores que entran y salen a través de los tiempos y los mundos, en los que se fecunda la convida, se configura la semilla, el germen de los principios presentes, de la comunidad y de los genoyes; elementos primordiales germinales y nutricios de la vida comunitaria con los que se vive y se muere como dos fuerzas vitales: *hampi-laija*, y de los que nacen, cotidiana y mágicamente, el Niño Rayo y la Virgen del Rosario: seres-entidad poderosos y tutelares en la reciprocidad complementaria y en el matrimonio de los elementos agua-fuego, de las fuerzas arrasadoras y de las fuerzas apaciguadoras, lo de arriba y lo de abajo, lo de adentro y lo de afuera. Las fuerzas del instante y las fuerzas de lo duradero que dan origen a los demás elementos, a las naturalezas, a las gentes, a los espíritus y a la comunidad plural y diversa, humana y no humana, correlacionada y comunicativa. De aquí viene y deviene la configuración de los lugares, de los territorios habitables y no habitables o permitidos a ciertos seres; vienen los

tiempos que se desenvuelven en la espiral eterna de los retornos distintos y de los ciclos que llevan al presente, y a los tiempos de adelante y porvenir, su renovación y configuración de mundos y de sentidos, en lenguajes y silencios vitales; yuxtaposición de tiempos y espacios que se dan como acontecimientos y movimientos en espiral y en saltos de un lado a otro, en los que se articulan las historias y los relatos originarios y presentes.



Lo de abajo del territorio, remansos que devienen auroras.
El Edén, febrero 2010.

La montaña es rostro y rastro antiguos y de antiguas. En el rostro habla en múltiples lenguajes, y en el rastro se desata en infinidad de senderos, los caminados, los que se caminan y el porvenir de los pasos. Es roca, fuego, agua, tierra, sobre la que flotan los espíritus, viven y perviven presencias de ayer y hoy. La montaña es naturaleza, poder y encanto. Roca antigua sobre la que se labran los senderos; de la que brotan el fuego y el agua, en la que se recogen las gentes, la naturaleza y los espíritus. Gentes, también, que configuran la comunidad y las comunidades dentro y fuera sin frontera, en el más allá y más acá, en el devenir del territorio y de la montaña como casa y caminos. La montaña es roca, regazo firme para el mundo, espacio-tiempo de la casa y la morada. Es el origen, el principio antiguo, pero también la destrucción para los nuevos tiempos y nuevos espacios de la vida, para las nuevas gentes y los nuevos seres que la habitan. Que habitan y que la montaña habita en cada ser: origen y destrucción, *pachacutic*, el voltear telúrico, el voltear los órdenes del mundo, del revés al derecho, el rojo silencio del alba, la vida y la muerte. Volcán en erupción de la imaginación y el pensamiento; el despertar del sentimiento de identidad e inspiración artísticas. La montaña acoge, es vientre: gesta, germina y florece la vida y las relaciones con los otros, que no son los extraños, sino los familiares, los amigos, los padres, los compadres, los hermanos, los hijos, los invitados, los recién llegados, etc.; los animales, las rocas, el fuego, el agua, los espíritus, entre otros seres cósmicos, cotidianos y míticos de la montaña, en la que la hospitalidad es música, lenguaje y danza en

canto. El sueño cotidiano y mágico. La realidad llena de ritmos, de danzas y de fiestas. Desde la música de la vida hasta la música fúnebre. La vida en canto, y la muerte que sobrevuela en música, acoge la vida, se acoge recíprocamente en la montaña. Música dulce o tenebrosa, vibraciones y silencios en el ser de la vida y la existencia de los ayllus y de los pachacutic. Un tejido cultural que se teje y desteje, como la experiencia misma del hacer, del tramar y desenvolver dentro y fuera de la comunidad, las destrucciones y la configuración de sentidos, la pérdida y la creación de nuevos valores culturales, históricos, religiosos, comunitarios, etc.; y, en sí, de nuevas relaciones a partir de las relaciones existentes entre lo de adentro y el afuera, es decir, entre lo propio y lo venidero, lo de arriba y lo de abajo.

Encantos con música y cantos mágicos que transforman la realidad, que la convierten, la desfiguran y la configuran, le dan nuevos órdenes y nuevos equilibrios. Los encantos presentan nuevas existencias, o existencias antiguas. Encantos femeninos, seducción de mujer, acontecimiento hospitalario primicial, vientre que acoge los seres, el pecho que amamanta y el regazo abierto siempre: hospitalidad por excelencia, mundo poderoso, lleno de encanto, juega en el afuera su danza seductora, en los tiempos y espacios brujos. De esta manera, la educación es comprensión, fecundidad, caricia, conversa, afecto, solicitud y contacto con los otros en la casa grande, en la gran chagra, en la que la enseñanza-aprendizaje es educación propia, propicia y singular, en la que se enseña y se aprende el arte de fecundar y acariciar la tierra. Las personas, desde mujeres, hombres, niños, niñas, abuelos y abuelas, van configurando las relaciones educativas, con su hacer impregnado de saber y afecto, de pensamientos, sentires, tradiciones y novedades; tejido de relaciones tanto de humanos, como de la naturaleza y los espíritus. Relaciones hospitalarias que se manifiestan en los modos de revelarse y de relacionarse, de acoger y rechazar, pero siempre configurando la vida en común y la comunidad en los afectos, las sensibilidades, los pensamientos, las prácticas y el ser en un territorio, en el cosmos de vida en que se fecundan los ánimos, las voluntades y la hospitalidad vivas en el imaginario y la realidad de los seres comunitarios. En la práctica y la conversa se donan y comparten los saberes y la existencia, se crea el mundo, los pensamientos y las voluntades, en los vientres fecundos y acogedores que recrean saberes; lugar donde confluyen diversos sentimientos y saberes y maneras distintas de sentir la tierra y de interactuar con ella; de comprenderla como territorio, y como madre; es el lugar de todos, el lugar para vivir, trabajar, crecer y morir. Es el espacio tiempo y el modo en el que se revelan diversidad de lenguajes, de hablas y de silencios de la vida. Seres con otros lenguajes y modos de acontecer distinto, con un tiempo espacio y poderes vitales de encuentro y desencuentro en la danza, en la fiesta de la vida, en los cantos y festejos.

Celebraciones que conforman las fiestas en el acto de donación, reciprocidad y complementariedad, en que se articulan los diversos modos de vida, en que se ordena el tiempo: un modo de crear intervalos cíclicos dentro de la vida social; entre ellos, los de establecer contactos y relaciones hospitalarias con grupos asentados en otros territorios distintos dentro y fuera de la comunidad. Acontecimientos abiertos de hospitalidad; allí

confluyen las gentes de diversos lugares, los espíritus de diversos tiempos y las naturalezas de diferentes misterios, en tiempos y espacios de encanto, tanto de lo religioso como de lo pagano. Fiestas en las que se celebran, con la música, el baile, el compartir, la bebida, los encuentros, los desencuentros y los pagamentos. Relación y experiencia con el otro, con el misterio de lo sagrado y lo pagano, lo cotidiano y extraordinario, dado en la reciprocidad, en el reconocimiento y las relaciones; en el *ayni*, del equilibrio, de entregar, dar, pagar, completar, devolver, para recibir.

La hospitalidad es un canto de encantos, de seducción que acontece en lo cotidiano y mágico de los mundos espirituales, naturales y humanos en correlación de afectos, encuentros y desencuentros, en la amistad y sus conflictos, en la montaña, dentro y fuera, en la experiencia de vivir artísticamente, de comprender en común, otros lenguajes, otros saberes, otros modos de vida, otros mundos en el mundo, otros caminos por andar, otras presencias-ausencias vitales de la vida y la muerte, de otra manera el amor, otros silencios que vienen y van.

Llegada de siempre, te irás a todas partes.

Arthur Rimbaud

5. BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

BÁRCENA, Fernando; MÉLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.

BEREZIN, Ana. *Acerca de la crueldad y la hospitalidad*. Fotocopias sin datos de referencia bibliográfica.

CEBALLOS, Jacqueline; FAJARDO, Jonathan. *Alternativas pedagógicas desde la comunidad de Jenoy*. Propuesta de diplomado. Pasto: IADAP, Universidad de Nariño, 2010.

DE LA CRUZ, Diego. *Aproximaciones a una caracterización de la enseñanza de la filosofía desde la época contemporánea*. Ponencia presentada en el X Foro de filosofía y letras “*Filosofía(s) y pensamientos marginados*”. Pasto: Universidad de Nariño, mayo 15 al 18 de 2012.

DERRIDA, Jacques / DUFOURMANTELLE, Anne. *La hospitalidad*. Traducción y prólogo: Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006.

El Otro [Autrui] es secreto porque es Otro [Autre]. Entrevista con Antoine Spire, publicada por *Le Monde de l'Éducation*, n.º 284, septiembre 2000, en una versión más corta y ligeramente modificada.

El principio de hospitalidad. *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997. Entrevista realizada por Dominique Dhombres. Trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Edición digital de *Derrida en castellano*.

¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1996.

“*Estado de guerra: violencia política y contrainsurgencia en Colombia*”, de Americas Watch. TM Editores. Colombia, 1994.

ERAZO, Víctor Javier. *Al rugir del Galeras. Discursos y saberes en el contexto cultural del Cabildo Indígena de Genoy*. Trabajo de grado. Pasto: Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Nariño, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI Editores, 1968.

GONZALEZ BUL, Francisco. *Hacia el fin de un milenio indígena*. Revista Arqueología mexicana indígena. Volumen VII, No. 41, México, 2000.

GUERRERO, Fernando. *Fantasmas y fiesteros. El sutil encanto de lo Huaka en las regiones Andinas*. Ponencia presentada en el X Foro de Filosofía y Letras: *Filosofía(s) y pensamientos marginados*, Pasto: Universidad de Nariño, mayo 15 al 18 de 2012.

HELLER, Agnes. *Memoria cultural, identidad y sociedad civil*, p. 7. www.omegalfa.es. Traducido por Ignacio Reyes García, bajo la supervisión de José A. Ramos Arteaga. La versión original de este artículo fue publicada por la Fundación Friedrich Ebert (Alemania) en lengua inglesa con el título: «Cultural Memory, Identity and Civil Society», *Internationale Politik und Gesellschaft* (2001).

DAVID HINESTROSA, Myrtha. *El imaginario en las erupciones del Galeras*. Trabajo de grado. Pasto: Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, 1996.

JABÉS, Edmond. *El libro de la hospitalidad*. Traducción de Françoise Roy. México: Editorial ALDUS, 2002.

LAME, Manuel Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Versión castellana de José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 1993.

Ética e infinito. Traducción y notas: Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Visor Distribuciones, 1991.

Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

LÓPEZ, Cristabell. *Minga por la recuperación de la Madre Tierra en el Cauca, una reconstrucción histórica*, en: Revista Euphorion No. 4. Editorial: Asociación de Investigaciones Filosóficas. Medellín: 2009.

LÓPEZ OROZCO, Asdrúbal. *El mito de Juan Tama* en: *Mitos y leyendas de Colombia 2*, Bogotá: KingKolor, 2008.

LUNA, Víctor. Entretejiendo hospitalidad en la comunidad de Genoy, en *Revista Mopa Mopa* No. 20, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2010.

Hospitalidad y sincretismo: una memoria abierta. Ponencia presentada en el Segundo Seminario Taller Internacional: Memorias en movimiento. Pasto: Universidad de Nariño, junio 9 al 11 de 2011.

LUNA RIVERA, Víctor (Comp.). Cartilla *Mensajes de viento, pensamientos tejidos.* IADAP. Pasto: CEPUN, Universidad de Nariño, 2011.

MADROÑERO, Mario. *Alteridad, política y hospitalidad*, en *Revista Escritos*, Vol. 19, No. 43. Medellín: Editorial Universitaria Pontificia Bolivariana, 2011.

Corazón de Jaguar. Trabajo de grado. Pasto: Programa de Licenciatura en Filosofía y Letras, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de Nariño, 1999.

MAMIAN, Dumer. *Cultura de la ceniza y memoria volcánica.* “Con ceniza recreando la vida en la frontera del tiempo que vivimos”. Ponencia presentada en el Segundo Encuentro Internacional de la Red Iberoamericana CyTED-CENIZA: “una aproximación científica, social y cultural al vulcanismo en Iberoamérica”. Pasto: Universidad de Nariño, mayo 30 a 5 de junio de 2011.

El pensamiento Andino, en *Revista Mopa Mopa*, No. 19, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2009.

La fuerza y el drama del pensar fronterizo, en *Revista Mopa Mopa*, No. 17, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2006.

La fuerza y el drama del pensar fronterizo. Pasto: Universidad de Nariño. Centro Andino de Estudios Solidarios.

Los pastos. En la danza del espacio, el tiempo y el poder. Pasto: Ediciones UNARIÑO, 2004.

Presentación, en *Revista Mopa Mopa*, No. 19. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2009.

Rastros y rostros de un camino para andar, en *Revista Mopa mopa*, No. 14, IADAP. Quito: IADAP, 2000.

Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales, en *Revista Mopa Mopa* No. 20, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2010.

Violencia y reciprocidad en los Andes, en *Memorias del Segundo Encuentro Internacional de Culturas Andinas.* Pasto: MADOS PRINT, 2011.

MÁRQUEZ, Humberto. *Algunos elementos sobre identidad cultural en Revista Mopa Mopa*, No. 19, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2009.

Obra poética. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1987.

MARTÍNEZ ESCOBAR, Gustavo. *Concepto etnológico de la comunidad de Jenoy, del municipio de Pasto, Departamento de Nariño*. Pasto, 2009.

MELO, Miller. *El manejo y conocimiento de los Andes en el sur de Colombia (el Corregimiento de Genoy. Municipio de Pasto)*. Trabajo de grado. Popayán: Programa de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad del Cauca, 1993.

MENDOZA, Mario. *Satanás*. Barcelona: Seix Barral, 2002.

MIRANDA LUIZAGA, Jorge. *Filosofía Andina. Fundamentos, Alteridad y Perspectiva*. La Paz: Hisbol – Goethe Institut, 1996.

MONTENEGRO, Luis Manuel. *Bienes de ausencia*, en *Revista Mopa Mopa*, No. 17, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2006.

Mitos en el polvo, en *Revista Mopa Mopa*, No. 21, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2012. En prensa.

Traducciones en el sincretismo imaginario regional. Pasto: Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, 1997.

MOSQUERA, Gladis y MOSQUERA, Yonny. *Aproximación a la interpretación indígena del espacio geográfico basada en la cosmovisión tradicional del pueblo Inca en los Andes suramericanos*. Trabajo de grado. Pasto: Universidad de Nariño, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Geografía, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Traducción de Pablo Perera. Madrid: Arena Libros, 2001.

NIETZSCHE, Federico. *Así hablaba Zaratustra*. Medellín: Editorial Bedout, 1980.

La gaya ciencia. Medellín: Bedout, 1974.

OJEDA, Elizabeth. *Representaciones sociales de comunidad en la parcialidad indígena de Jenoy*. Trabajo de grado. Pasto: Maestría en Etnoliteratura, Universidad de Nariño, 2011.

OSPINA, William. *Fragmento del texto leído en Medellín en el Diálogo Interamericano del Agua*. EL ESPECTADOR, noviembre 20 de 2011, en <http://www.elespectador.com/impreso/opinion/columna-312122-invocacion-al-agua>.

ORTIZ, Alfredo. *El agua de los encantos*, en *El devenir de los imaginarios*. Memorias X Encuentro de Investigadores en Etnoliteratura (Jairo Rodríguez, comp.). Pasto: Universidad de Nariño, 2002.

PERUGACHE, Jorge. *El territorio de los Jenoyes*, en “*No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes*”: *la reconstitución del Cabildo y Resguardo Indígena de Jenoy (Nariño)*. Trabajo de grado. Bogotá. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2008.

Pasados de lucha, caminos para la lucha: historia y memoria en los Andes suroccidentales, en *Revista Mopa Mopa*, No. 21, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2012. En prensa.

RESTREPO, Carlos y HERNÁNDEZ, Ernesto. “*Soberanía y rebelión*”, en: *Contra el impotenciante nihilismo de la guerra: creación*. Revista Sé Cauto, No. 26. Cali: Fundación Comunidad. Enero-junio 2008.

RODRÍGUEZ, Héctor. *El imaginario religioso popular en Nariño*. Pasto: Biblioteca del Centenario, 2005.

Sagrada Biblia. Madrid: Editorial Católica, Alfonso XI, 1957.

SAINT-FLEUR, Gaston. Poema I, en: *Hacia el destino del viento*. Memorias de VI Recital de Poesía desde el Sur. Pasto: Editorial CEIDEL, 2010, p. 21.

VASCO, Luis Guillermo. *Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria*. Ponencia presentada en el Primer Seminario Taller: Pensamiento propio, Universidad y Región. Pasto: Universidad de Nariño, septiembre 16 a 18 de 2010.

ZÚÑIGA ORTEGA, Luz. *El espacio de la Etnoliteratura*, en *Revista Mopa Mopa*, No. 19, IADAP. Pasto: UNED, Universidad de Nariño, 2009.