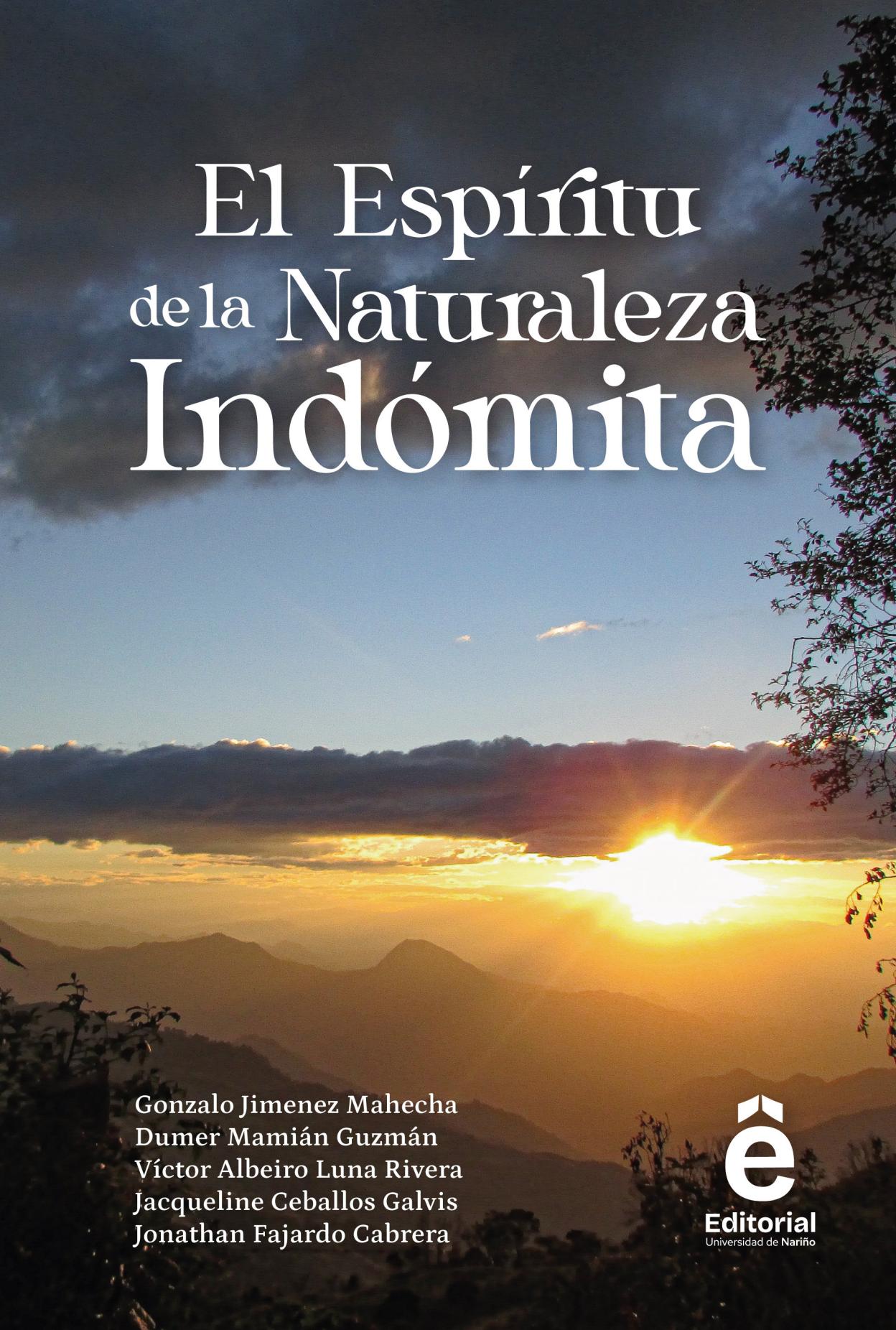


El Espíritu de la Naturaleza Indómita



Gonzalo Jimenez Mahecha
Dumer Mamián Guzmán
Víctor Albeiro Luna Rivera
Jacqueline Ceballos Galvis
Jonathan Fajardo Cabrera

é
Editorial
Universidad de Nariño

êditorial

Universidad de **Nariño**

El Espíritu de la Naturaleza Indómita

MARTHA SOFIA GONZALEZ INSUASTI
Rectora

GIRALDO JAVIER GOMEZ GUERRA
Vicerrector Académico

IVAN ERNESTO MARTÍNEZ GUERRERO
Vicerrector Administrativo y Financiero

ALVARO JAVIER BURGOS
Vicerrector de Investigación e Interacción Social

PILAR LONDOÑO MARTÍNEZ
Secretaria General

MARIA ELENA ERAZO CORAL
Decana Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

FERNEY MORA ACOSTA
Director Departamento de Humanidades y Filosofía

JAIRO E. RODRIGUEZ ROSALES
Coordinador Instituto Andino de Artes Populares

El Espíritu de la Naturaleza Indómita

Dumer Mamián Guzmán

Víctor Albeiro Luna Rivera

Gonzalo Jiménez Mahecha

Jacqueline Ceballos Galvis

Jonathan Fajardo Cabrera

êditorial
Universidad de Nariño

El espíritu de la naturaleza indómita / Dumer Mamián Guzmán ... [y otros] –1^a.
Ed.-- San Juan de Pasto : Editorial Universidad de Nariño, 2025

239 páginas: Fotografías

Incluye referencias bibliográficas p. 239 - 243 y glosario p. 231 - 237

ISBN: 978-628-7771-62-8 Digital

ISBN: 978-628-7771-61-1 Impreso

1. Literatura colombiana 2. Mitos y leyendas 3. Literatura fantástica 4. Cultura Latinoamérica—Aspectos filosóficos 5. Cultura—Comunidades andinas, amazónicas 6. Seres sobrenaturales. I. Mamián Guzmán, Dumer II. Luna Rivera, Víctor Albeiro III. Jiménez Mahecha, Gonzalo IV. Ceballos Galvis, Jacqueline V. Fajardo Cabrera, Jonathan.

398.209861 E777 – SCDD-Ed. 22



Universidad de Nariño
1928-1994



EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE NARIÑO
Museo de la Cultura y el Patrimonio

SECCIÓN DE BIBLIOTECA

El espíritu de la naturaleza indómita

© Editorial Universidad de Nariño

© Dumer Mamián Guzmán

Víctor Albeiro Luna Rivera

Gonzalo Jiménez Mahecha

Jacqueline Ceballos Galvis

Jonathan Fajardo Cabrera

ISBN Digital: 978-628-7771-62-8

ISBN Impreso: 978-628-7771-61-1

Primera edición

Corrección de estilo: Tipografía Cabrera

Diseño y diagramación: Javier Castro

Diseño de portada: Liseth Motta Realpe

Contacto: lizalejamotta@gmail.com

Fecha de publicación: Junio 25 de 2025

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de su Autor o de la Editorial Universidad de Nariño.

Índice

Introducción	11
Preámbulo	15
Primera parte	25
Capítulo Primero	25
Capítulo Segundo	57
Capítulo Tercero.....	77
Epílogo	95
Referencias	105
Segunda parte	109
Conversaciones, nudos y huellas entre los Andes y las Amazonias	109
Vibran las memorias	109
Contexto panamazonico.....	111
Referencias	131
Tercera parte.....	133
Sacralidad y Religiosidad en el Valle de Atriz.....	133
Introducción	133
El Contexto Acuífero del Valle de Atriz.....	140
El Día del Agua	142

El Agua Entre las Opciones Civilizatorias.....	145
El Agua es Todo Eso y Mucho Más	147
La Sacralidad del Agua en el Valle de Atriz.....	152
La Virgen de Guadalupe	154
La Virgen de la Gruta.....	163
La Virgen del Rosario	171
Los Niños Divinos	175
El Niño de los Santos Reyes	175
El Guagua Rayo	186
Riopamba	192
El Mantel de la Vida	193
El Rayo Divino	196
San Pedro rayo	198
Las Guaguas Rayo	200
Juan Solarte Criollo	204
Francisco del Rayo	208
El Agua y el Fuego en las Confrontaciones Banderiles.....	211
El Mundo Profano de los Muertos	219
 Glosario.....	231
Referencias.....	239

Índice Fotográfico

Fotografía 1 Arco Iris en el asfalto.....	142
Fotografía 2 Reunión de Acueductos Comunitarios en Mocondino	149
Fotografía 3 Virgen de Guadalupe sobre la peña de la quebrada Miraflores.....	154
Fotografía 4 El remanecer lento de una deidad en Plazuelas.....	156
Fotografía 5 El monte en los orígenes de la quebrada Miraflores.....	157
Fotografía 6 Iglesia de Catambuco	158
Fotografía 7 Fray Luis Felipe Gómez y don Héctor Maigual	163
Fotografía 8 Virgen de La Gruta de Galmatán	164
Fotografía 9 Ofrenda a la Virgen de la Visitación de Mocondino	170
Fotografía 10 Sachapampa, hoy	173
Fotografía 11 Niño de los Santos Reyes de Mocondino	176
Fotografía 12 Francisco De la Villota	185
Fotografía 13 El “descanso mayor”	188
Fotografía 14 El Mantel de la Vida.....	194
Fotografía 15 Pachamama en Aguapamba	195
Fotografía 16 San Pedro de Jenoy	198

Fotografía 17 Organizando el castillo, en Jenoy.....	201
Fotografía 18 Guaguas de pan - Jenoy	202
Fotografía 19 Las Guaguas de Pan del Castillo de Jenoy	203
Fotografía 20 Cascada El Güilque - La Florida	206
Fotografía 21 Piedra del Diablo	208
Fotografía 22 Virgen del Rosario al frente de los jenoyes	214
Fotografía 23 Recorriendo con Víctor los ojos de agua en Jenoy	220

Introducción

El presente libro tiene el propósito de contribuir a la mejor comprensión de la vida comunitaria desde los Andes septentrionales panamazónicos, tratando de desentrañarla intelectualmente, apoyados en el pensamiento, la memoria y la vida cotidiana de los pobladores de ascendencia indoamericana y afroamericana.

Es un hecho y un supuesto que, a pesar de la interceptación de la vida y el pensamiento suscitada por la conquista, la colonización, el desarraigo y la esclavitud, persiste recreativa y creativamente los fundamentos y las formas ancestrales de concebir, comunicar y hacer vida común, no solo humana, sino con los otros seres denominados naturales y espirituales (plantas, animales, minerales, cerros, deidades, cosas, etc.)¹, con los que se crea y se cría la vida de manera armoniosa, vital, comunitaria y sagrada; en contextos complejamente reducidos como las comunidades locales o más amplios como los Andes y la Panamazonía (complejo biocultural en interrelacional del Pacífico, los Andes y el Amazonas).

Son diversos textos que, en cada caso, reservan sensibilidades y aportes conceptuales múltiples a la conversación inconclusa de más de una voz y a las escuchas de los espíritus y la naturaleza indómitos.

La primera parte y base del libro es el escrito por Víctor Luna Rivera, quien quiso dejar por escrito en un libro y en despedida, su memoria vivida, sentida y pensada con el último aliento. Una aspiración similar pudo ser la de Jaqueline Ceballos Galvis, quien nos comparte su voz en la segunda parte. La efímera vida material no les permitió compartir su edición. Este libro está dedicado a Víctor y Jaqueline, a su memoria, con quienes compartimos y seguiremos compartiendo

¹ Las culturas andinas de los Andes Centrales conciben estos tres sujetos colectivos bajo la denominación de *sallqa*, *waka* y *jaqe*; que comprenderían a los seres naturales, los seres espirituales y los seres humanos.

andanzas panamazónicas solidarias con corazón pensante; buscando y encontrando con otros por las quedades y corrientes espirituales de la geografía, la historia y la memoria, los senderos más propicios del vivir comunitario.

¿Dónde andarán Víctor y Jacqueline?, ¿quién será su compañía? Siendo sinceros, no lo sabemos, así su muerte, como todas, sea cercana e inapelable. Su verdadero sentido, ese constante requerimiento, siempre se escapa; de ahí, tal vez la angustia o melancolía que esta imposibilidad genera, y la que obliga a las creencias y los lenguajes cifrados creados por las culturas. Sin embargo, en nuestro medio andino y panamazónico, las diversas expresiones culturales le dan un sentido acorde con sus filosofías o cosmovisiones, que aún se mantienen a pesar de la evangelización judeocristiana. Le dan sentido a la muerte dándole sentido a la existencia social y a la existencia toda. Se acepta la muerte material y causa tristeza esta ausencia, pero a sabiendas, en consonancia con una cosmovisión, de que es un viaje hacia otro espacio tiempo en el devenir de la vida, con el cual se continuarán relaciones permanentes de solidaridad y reciprocidad. Visión que se concretiza a través de las expresiones simbólicas y rituales. Intentar compenetrarse con estos otros sentidos de la vida es el intento común de las páginas de este libro.

En vida, Víctor le encargó al profesor Gonzalo Jiménez Mahecha un Preámbulo para su escrito. Es, el ensayo sereno, juicioso y profundamente sentido del profesor Gonzalo, quien, con gran sensibilidad expresa el devenir académico, intelectual y ético de Víctor, y a su vez, introduce el sentido y contenido fundamental del pensamiento sobre “El espíritu de la naturaleza indómita”, con el cual Víctor tituló su escrito; y que, fiel a su memoria pasa a ser el título general de este libro.

La primera parte: “Genealogías de lo indómito en el espíritu salvaje de la tierra, los seres y las cosas”, Víctor, aborda los asuntos que se desenvuelven en este libro y dialoga a través de la amistad, entre las márgenes indómitas y el pensar poético filosófico de algunos fragmentos de Friedrich Nietzsche. Así se adentra en el drama del “mundo exterior”, humano y no humano, lacerado, arrasado o enmudecido; pero que, sin embargo, sigue vivo, dando vida con el agua y el perfume de sus seres cotidianos y extraordinarios, sus encantos y sus encantadores. Son una vivencia común de andantes por el insólito mundo panamazónico, sondeando vivencias comunitarias bioculturales de gentes humanas y no humanas, “sobre humanas” y

“sobrenaturales”. Aquí se encuentran la prosa literaria fragmentada y libre y las cavilaciones más analíticas y políticas. Son discursos con el espíritu, los espíritus y sus acontecimientos, que son vida comunitaria telúrico-cósmica. Concluyendo con el drama del mundo interior de un hombre trágico e inquieto por la belleza metafísica del tormento; hablando con los dolores, o los dolores hablando de la finitud del ser, de su propia caducidad frente a la vida, como pretendiendo dar sentido a la ausencia de sentido que se aproxima.

En la segunda parte: “Conversaciones, nudos y huellas entre los Andes y las Amazonias”; es el texto de Jacqueline Ceballos Galvis y Honatan Fajardo Cabrera, escrito a más de una pata, meses antes de partir Jacqueline, a finales de 2022. Aquí se recogen travesías de vida, escritura y lectura, que charlan con la panamazonia, atravesadas por redes de relaciones, experiencias, sueños, luchas y memorias latentes; a través de las chagras, las mingas, las malocas, entre otros ámbitos vitales, entrelazados por diversas poblaciones con la tierra-selva.

En la tercera parte: “Sacralidad y Religiosidad en el Valle de Atriz”, Dumer Mamian Guzmán, explora diversos y complejos pensamientos y prácticas socioculturales que en torno al agua y el fuego se presentan, en un contexto conflictivo en el que las formas comunales bioculturales dejan su huella. Específicamente, se exploraron aspectos relacionados con las estéticas del agua y el fuego, entre la mitología y religiosidad, en el Valle de Atriz.

Agradecimientos sinceros a Leydi y su hija Sofía, como herederas del legado de su ser querido, por haber permitido la publicación de sus textos.

PRIMERA PARTE

GENEALOGÍAS DE LO INDÓMITO EN EL ESPÍRITU SALVAJE DE LA TIERRA, LOS SERES Y LAS COSAS

Víctor Albeiro Luna Rivera

*Para Sofía L., Leidy B. y María R., con el corazón y el amor de siempre...
Al pensador F. Nietzsche, que me enseñó a reír entre el dolor...*

Preámbulo

Unas pocas palabras para evocar al alumno y colega.

Conocí a Víctor en las aulas universitarias, como mi alumno, hace unos años; era un muchacho delgado, trigueño, serio, algo arisco, pero muy interesado en aprender; hacía honor al hecho de ser un alumno: una persona que desea alimento intelectual, como lo señala el origen etimológico del término.

Cuando Víctor intervenía en clase, y lo hacía con mucha frecuencia, mostraba interés por ampliar lo que sabía o por clarificar lo que suponía que sabía; era muy dado al debate y resultaba interesante verlo en su papel de estudiante: esa persona que se dedica atenta a algo, que

muestra gran gusto por algo, que desea algo, que se esfuerza por hacer algo, según los márgenes del origen etimológico del término.

Con el paso de los años, se fue decantando su interés investigativo por los asuntos relacionados con la vida comunitaria y la hospitalidad: ¿cómo llegó a definirse el interés por esos temas?

Es probable que lo primero que hiciera Víctor fuera pensar en lo que hospitalidad supone: una relación, mínimo entre dos: el anfitrión y el huésped; el primer término es un nombre griego, que significa aquel que agota a los enemigos en las batallas; el segundo término se vincula con una voz latina que relaciona las ideas de extranjero, anfitrión y señor poderoso y protector, por lo que se puede denominar huésped tanto al que acoge como a la persona acogida.

Desde allí pudo pasar a relacionar a la hospitalidad con dicotomías, como: ¿de dónde vengo?/¿quién soy?, uno/otro, propio/extraño, propio/ajeno, lugareño/foráneo, individuo/comunidad, mismidad/alteridad. Esta riqueza de posibilidades, se supone, lo llevaría a afirmar su inquietud por estos temas, de interés tanto individual como colectivo.

Ahora bien, la inquietud por el tema de la hospitalidad viene de muy antiguo; se puede rastrear, por lo menos para establecer un punto de partida, quizá arbitrario, desde esa historia que dice que, una vez hecho el primer hombre, de arcilla, el creador lo puso en un jardín y le estableció, en su carácter de anfitrión, una condición de hospitalidad a su huésped; si la violaba, le acaecería un castigo; como el huésped no cumplió la condición y el anfitrión temió que la criatura alcanzara la inmortalidad, para evitar males mayores, lo expulsó del jardín.

Hay otra historia, conocida, sobre la hospitalidad, que refiere que un príncipe troyano fue a la ciudad de Salamina, con la intención de pedir la devolución de una tía suya, que había sido entregada al rey como premio, luego de intervenir en alguna hazaña; luego, se dirigió a Esparta, donde lo acogieron en palacio y allí conoció a la reina y, mientras el rey estaba de viaje, el príncipe y la reina se fugaron, llevando muchas riquezas, y fueron a la ciudad donde reinaba su padre, por lo que, al abandonar Esparta en esa forma, había violado las leyes de la hospitalidad, que establecían que todo forastero, que había sido acogido en una casa, debía ser protegido por el anfitrión, pero, por la lealtad surgida del acto de acogida, el huésped debía retribuir el trato que había recibido y, de no ser así, acarrearía con las consecuencias.

Hay otra historia que refiere que un rey de una isla mediterránea viajó a la guerra y estuvo bastante tiempo ausente de su reino; como

no se sabía sobre su paradero, en la isla supusieron que había muerto y, debido a ello, hubo muchos que comenzaron a pretender llegar al trono, mediante el casamiento con la reina viuda; después de muchos años de ausencia, el rey retorna a su isla y encuentra que su palacio ha sido invadido por unos huéspedes que acosan a su mujer y devoran su patrimonio, por lo que decide vengarse, para castigar esa ofensa a las leyes de la hospitalidad.

Del mismo modo, se desarrolla la historia de un príncipe troyano que, una vez su ciudad ha sido tomada e incendiada, debe marchar en busca de nuevos horizontes, por lo que se embarca, con su hijo, su padre y algunos de sus hombres, en busca de un lugar donde fundar una ciudad que reviviera la gloria de la que había sido destruida; en su viaje, lo recibe y acoge una reina púnica, que lo tienta, mediante su hospitalidad, con desistir de continuar su viaje, pero el príncipe, dispuesto a cumplir su destino, sigue su camino, llega a las nuevas tierras y se establece como rey, para ser el mítico comienzo del pueblo romano.

Resulta bastante probable que estas historias y el interés de Víctor por la convivencia dentro de su comunidad lo llevaran a interesarse por el tema de la hospitalidad y la vida comunitaria, lo que lo llevó a escribir trabajos como: “Entretejiendo hospitalidad en la comunidad de Jenoy” (2010), “Hospitalidad y sincretismo: Una memoria abierta” (2011), “Caminos y devenires de la educación propia en hospitalidad” (2014), “Pensamientos de la hospitalidad andina” (2014), y “*La hospitalidad en la comunidad de Genoy*” (2017), libro con el que obtuvo su título de Licenciado en Filosofía y Letras y, ahora, su trabajo, quizá más ambicioso, “*El espíritu de la naturaleza indómita. Genealogías de lo indómito en el espíritu salvaje de la tierra, los seres y las cosas en comunidad*”, sobre el que, el mismo Víctor, anunciaaba, cuando preparaba su publicación:

Se vislumbra al espíritu como actitud indómita y salvaje de la vida. Sus temas centrales de estudio tienen que ver con: el espíritu, la hospitalidad, la corporalidad, el pensamiento salvaje, la comunidad, en los que se propone las reinversiones críticas y creativas a partir de actitudes investigativas, arqueológicas y genealógicas en la construcción de un pensamiento fragmentario, a través de vestigios y eternidades de la realidad, los imaginarios, la ancestralidad, las perspectivas y prospectivas del presente y porvenir de lo andino, amazónico y afrodescendiente.

Asimismo, en un resumen que escribió sobre el texto, Víctor señalaba:

Este texto surge en la soledad y en la conversa con diferentes sentires, en el que se hace un estudio y una propuesta filosófica, a través de una prosa literaria fragmentaria, acerca del espíritu y sus acontecimientos como vida voluntaria y libre, como vida comunitaria telúrico-cósmica; a la vez, el estudio arqueológico, genealógico y perspectivista del espíritu indómito y el pensamiento salvaje en los Andes y el Amazonas, a partir de las vivencias comunitarias natural culturales de sus gentes humanas y no humanas: sobrehumanas y sobrenaturales; de los diversos y múltiples mundos telúricos y cósmicos en relaciones experienciales de poder y conocimiento *auca*, de cuerpos y espíritus *guaca*; además, se establece un acercamiento al espíritu afrodescendiente, a partir de la diáspora africana y sus vivencias en encuentro con otros mundos culturales; se aborda, también, una crítica y una reinvención del espíritu en contextos de esclavitud, para su posible y urgente liberación; para terminar, se concluye con un epílogo, constituido con pensamientos aforísticos.

Aquí se capta la perspectiva que había desarrollado Víctor sobre su trabajo; es una síntesis que perfila el alcance de los desarrollos teóricos a los que había accedido tras años de estudio concienzudo sobre estas temáticas, pero, el texto tiene un final digno de los mejores textos que hubiera leído y re-leído alguna vez, sobre todo por su hondura humana; si no, léase:

¿Cómo pensarse sin estar atado a nada, dispuesto a lo que acontece, a lo que se presenta, a lo que viene y, ahí, pensar, en la novedad, en lo incierto y desconocido, sin algo previo, más que la voluntad de querer y pensarse sin condicionamientos? (...)

Dos caminos se abren pronto: el del sol que renace con nuevas fuerzas en la fresca mañana o el del sol ennegrecido, extinto, que desaparece en lo profundo de la tierra en una apacible noche sin retorno. Me abraza la vida con una sonrisa y la muerte con una carcajada.

Ya no estaré aquí. Me iré con el viento hacia nuevos lugares; desconocidos arcanos me esperan con su inefable rareza y seducción; seres sencillos abren sus brazos a mi llegada, remansos de árboles y estrellas, de rocas tibias. (...)

He leído y escrito entre el dolor; que sea, ahora, el tiempo de pensar, de renacer y de volar entre la alegría, al ser una alegría. (...)

Conozco mi destino, la suerte que me espera con premura, los acontecimientos del azar y, en sí, ¿qué es el destino?, sino el devenir de un azar que permanece algunos instantes y perece, se da a su propia desaparición. (...)

Basta de vanas palabras: las hondas páginas de Víctor Luna esperan a su lector.

Mg. Gonzalo Jiménez Mahecha
Grupo de Investigación LAC/Iadap

Prefacio

¡Oh mar! ¡Oh tarde! ¡Enseñáis al hombre a dejar de ser hombre! ¡Debe abandonarse el hombre a vosotros y ser como vosotros sois ahora, pálido, brillante, mudo, inmenso, descansado en sí mismo, por encima de sí mismo!

Friedrich Nietzsche. Aurora

Este texto es como un anticipo inesperado, de algo que se tenía pensado para la madurez intelectual, en general, la senectud, en la que se cree que el pensador es más lúcido, capaz, tranquilo y prudente. A principios del año 2014, caí gravemente enfermo debido a un cáncer avanzado y agresivo que, pese a todos los tratamientos y procesos quirúrgicos, siguió progresando en la destrucción de algunos órganos importantes; por consiguiente, desmejorando la vitalidad, la fuerza y la corporalidad. Para sobrevivir, además del dolor crónico de la enfermedad, estoy sometido a calmantes, medicamentos, sondas e incrustaciones dispositivas dolorosas. Me urge, entonces, iniciar de una vez, sin prisa, con algunas pausas obligatorias, la tentativa de escribir sobre *el espíritu* desde las experiencias y perspectivas personales de un posible pensador-escritor atrevido antes de tiempo. Me animo a leer, pensar las perspectivas filosóficas de distintos pensadores del mundo, entre ellos Friedrich Nietzsche; junto a las perspectivas de pensamiento de estudiosos y pensadores de Latinoamérica y a las diversas concepciones populares *naturalculturales* de las comunidades andinas, amazónicas y afrodescendientes de Abya Yala, tierra en florecimiento, en los diferentes mundos telúrico-cósmicos. La iniciativa anticipada se concreta, de alguna manera, casi terminada, como un prefacio arqueológico y genealógico del espíritu en sus relaciones *naturalculturales* con el mundo y el cosmos, en el año 2016, con el título “*El espíritu de*

la naturaleza indómita. Genealogías de lo indómito en el espíritu salvaje de la tierra, los seres y las cosas en comunidad”. Sus temas centrales tienen que ver con el espíritu, la hospitalidad, la corporalidad, el pensamiento salvaje, la comunidad, en los que se proponen las reinversiones críticas y creativas a partir de actitudes investigativas, arqueológicas y genealógicas, construyendo un pensamiento fragmentario, a través de los vestigios, las eternidades, los imaginarios de la ancestralidad, las perspectivas y prospectivas del presente y el porvenir.

Al recorrer diversos territorios, se atraviesan y se abren andanzas desconocidas entre los libros de las naturalezas. Innumerables fuerzas, presencias comunitarias, humanas, naturales, sobrenaturales, se encuentran aquí y ahora. Entre las tensiones y las plasticidades de esta común presencia se nutren las sabidurías ancestrales en las relaciones de hospitalidad, que dan lugar a modos de vida diferenciados y entrelazados con el espíritu de la naturaleza indómita. Parajes, arcanos y realidades misteriosas se articulan y se diseminan, desbordantes de historias, memorias, mitos, conocimientos, pensamientos y lenguajes; memorias, presentes y porvenir; múltiples perspectivas y búsquedas en el acontecer singular y plural.

La agitación y la excedencia de diferentes fuerzas permite pensar en las fuerzas vitales (*wira*)² de la naturaleza, como algo no ajeno a la coexistencia. En la interacción con diversos modos de vida, es posible aprender, devenir con espíritu de niño, en atención alegre, a la salud y la sabiduría de aquella voluntad que, viviendo, aprende a crear sus dones. “No es fácil aprender, ni basta para ello la buena voluntad; se necesita poder aprender”. (Nietzsche, 2000a, p. 540)

Poder aprender, devenir, tornarse otro, no se reducen al ideal de una buena voluntad. No es suficiente lo delineado a partir de las buenas intenciones; no hay manual a la mano. La voluntad de poder aprender expone al amar, a lo incierto de la aventura. Al devenir con el espíritu de pájaro (*samay pisccok*), danzante en los aires, se avistan tiempos tempestuosos y propicios; en lo próximo y lo lejano se vislumbran horizontes insospechados; en el vaivén de las preguntas, sobre aspectos considerados en apariencia evidentes, se ahonda en cuestiones, que inquietan y abren sendas vitales. (Luna, 2015)

2 “Cuentan nuestros antepasados que cada vez que las imágenes del sol y la luna copulan en las aguas sagradas del lago (Titicaca), se genera la fuerza vital (*wira*) que dio origen y hoy regenera y consolida nuestras vidas en el de-venir cíclico del génesis andino.” Cfr. (Jorge Miranda L. (1996). *Filosofía andina. Fundamento, alteridad y perspectiva*. Hisbol/Goethe Institut, p. 30.)

A partir de las preguntas, que llevan a nuevas exploraciones, como sucede en las serias aventuras afrontadas por el niño -quien con nobleza salvaje y espíritu libre, impulsado al asombro, lleno de curiosidad, por sentir y saber-, se brinda a mares de inquietudes y hallazgos, donde, según el punto de vista adulto, todo es obvio y las respuestas consabidas. Con la interpelación de la niñez, la respuesta lista vacila, la incertidumbre se abre paso; mientras los significados y los horizontes de sentido acostumbrados se suspenden y rehacen.

En la perspectiva nietzscheana, dejar de lado el caudal de preguntas que implica vivir, privarse de tal maravilla, resulta un acto de desprecio a la vida. Tal desprecio crece con un espíritu de resentimiento, hasta tomar la forma de la prepotencia adulta, que supone anulado su vínculo con respecto a la niñez. De tal manera se confunde la madurez con una privación de sus lances en el asombro, percepciones y potencias en acto; así, se suele menospreciar o perder la audacia de aquellos juegos que cobran tanta relevancia. Por eso, valdría atender al pensador del peligroso quizás, cuando afirma en su obra *Más allá del bien y del mal*: “La madurez del hombre consiste en recuperar la seriedad con que jugaba cuando era niño”. (Nietzsche, 2000d, p. 323)

En diferentes pasajes el niño baila en el pensamiento nietzscheano, como en el poema “Consuelo para principiantes”:

Ya veréis vosotros bailar al niño
En cuanto se sostenga derecho
Se sostendrá de cabeza, asimismo.

Abierto a inquietudes, intuiciones e instintos, el niño aprende, fluye, cae, se sostiene entre los juegos con naturalezas vivas y extrañas. Aprende y desaprende a ocultar y develar, con ardor atraviesa fronteras hacia zonas incógnitas. Corre con la fuerza de un arroyo amplio, sereno e intempestivo; en sus movimientos destella escamas doradas; con sus profundidades surca las piedras y talla mantos vivaces entre las orillas de pensamientos y cuerpos cambiantes. Viajero, entre soledades se mueve por distintos lugares y tiempos, sin declinar ante las dificultades; lanzado a lo remoto experimenta situaciones inadvertidas; a cada escollo forja su cauce. Al poder aprender, en la pasión por lo extraño y la magia de las convivencias salvajes, sin desprecio comparte y revalora conocimientos.

Entre lo invisible palpitante en el corazón de lo visible, travesías del pensamiento y la vida vibran inmemoriales. Pensamientos

amigos visitan, saludan, brindándose en presente; juegan, arriesgan, acompañan y comparten en la memoria y el olvido. Quién sabe lo que esto sea. Pero en la exigencia infinita de la escritura, quizás, eso acontece y sigue su curso tan finito como perdurable.

Friedrich Nietzsche escribió un poema llamado “Entre amigos”. Aparece en el epílogo de la segunda edición de 1886 de “Humano, demasiado humano”. Aquí un fragmento:

Callar juntos resulta bello;
Reír juntos, más todavía:
Recostados sobre musgos y hayas
Bajo un cielo de sedosa capa,
Entre amigos los dientes brillan
Al romper a reír contentos.
Si es que lo hice bien, callemos.
Si lo hice mal, démonos a la risa,
Y hagámoslo peor aún cada día;
Empeoremos, riámos con malicia,
Hasta que en la fosa entremos.
(Nietzsche, 2011, p. 91)

En la generosidad de la amistad y la enemistad, sin amigos, ni enemigos, juntos y disjuntos, en el silencio, separados y afectados, a la distancia, en la aproximación, que la lectura de estos textos pulse el deseo desconocido, que le sean disfrute y suerte de reír; y que al empeorar sean ocasión para fugas impensadas, inquietudes y conversación incompleta e inacabada; abierta a la noche y a la aurora inseparables, entre las hondonadas y las superficies. Caminantes de los bosques, del piedemonte, de las montañas, de los valles, de las planadas, de las ciudades y las costas, entre otras enredaderas esparcidas por la madre selva.

PRIMERA PARTE

Capítulo Primero³

Genealogías de lo Indómito en el Espíritu Salvaje de la Tierra, los Seres y las Cosas

*Para Sofía L., Leidy B. y María R., con el corazón y el amor de siempre...
Al pensador F. Nietzsche, que me enseñó a reír entre el dolor...*

3 Como un anticipo inesperado, de algo que se tenía pensado para la madurez intelectual, en general la senectud, en la que se cree que el pensador es más lúcido, capaz, tranquilo y prudente; desde principios del año 2014, tras caer gravemente enfermo debido a un cáncer avanzado y agresivo que, pese a todos los tratamientos y procesos quirúrgicos, siguió progresando en la destrucción de algunos órganos importantes y desmejorando la vitalidad, la fuerza y la corporalidad que, en el momento, se someten, para sobrevivir, a calmantes, medicamentos, sondas e incrustaciones dispositivas dolorosas, además del dolor crónico constitutivo de la enfermedad, urge iniciar de una vez, sin prisa, con algunas pausas obligatorias, pero sin abandonar el proyecto, la tentativa, y me animo a leer, pensar y escribir sobre el espíritu desde las experiencias y perspectivas personales de un posible pensador-escritor, atrevido antes de tiempo; y las perspectivas filosóficas de distintos pensadores del mundo, entre ellos Friedrich Nietzsche; y las perspectivas de pensamiento de estudiosos y pensadores de Latinoamérica y las diversas concepciones populares naturalculturales de las comunidades andinas, amazónicas y afrodescendientes de Abya Yala, tierra en florecimiento, en los diferentes mundos telúrico-cósmicos. La iniciativa anticipada se concreta, de alguna manera, casi terminada, como un prefacio arqueológico y genealógico del espíritu en sus relaciones naturalculturales con el mundo y el cosmos, en el año 2016, con la aparición del libro inédito: *El espíritu de la naturaleza indómita. Genealogías de lo indómito en el espíritu salvaje de la tierra, los seres y las cosas en comunidad*. Sus temas centrales de estudio tienen que ver con el espíritu, la hospitalidad, la corporalidad, el pensamiento salvaje, la comunidad, en los que se proponen las reinvenciones críticas y creativas a partir de actitudes investigativas, arqueológicas y genealógicas en la construcción de un pensamiento fragmentario, a través de vestigios y eternidades de la realidad, los imaginarios, la ancestralidad, las perspectivas y prospectivas del presente y el porvenir.

INTRODUCCIÓN

El texto en ciernes reúne diversas aventuras, búsquedas, rastreos, montajes, que configuran genealogías posibles e imposibles, en la aproximación a los mundos, las tensiones e interconexiones entre ámbitos biosocioculturales andinos, amazónicos y afrodescendientes. Así, se piensa en arqueologías del espíritu,⁴ vivas, heterogéneas y dinámicas; abiertas a encuentros y pasajes entre las ciencias populares naturalculturales, las memorias y los sueños, presentes con los territorios, en planes de vida, resistencias, luchas y reivindicaciones de diferentes poblaciones.

Tales dinámicas comunitarias, naturalculturales, espirituales, territoriales, entre otras, llevan a considerar el acontecer como procesos que se ligan, de manera compleja; en la red entre lenguas,

4 Del latín *spiritus* y éste del verbo *spirare* (soplo). Lo que se respira (valor del aire): *inspirare-expirare*, fuerza vital, ánimo y coraje. Alma, como principio y esencia de la vida y las cosas. *Inspirare*: insuflar en otro la idea creadora, la esencia de algo; *expirare*: expulsar fuerza vital, morir. Al margen de las concepciones religiosas que la adoptan y le asignan otras características, tales como: la inmortalidad, la divinidad y lo que no es cuerpo, se dice etimológicamente, casi similar a lo de espíritu, que el *alma*, del latín *anima* (respiración, soplo vital), comparte raíz con el vocablo griego: *ánemos* (viento), soplar-respirar. *Anima/animus*: lo pasional, los sentimientos y las capacidades sensitivas (femenino) (animal: pasiones e instintos) /el carácter, el valor, la fuerza y la resistencia, el coraje y las actividades intelectuales (masculino) (intelecto: prudencia y razón).

Valga resaltar que son acepciones etimológicas griegas y latinas que, en algo o en nada, pueden parecerse a las concepciones de las gentes y las culturas de América, que tienen sus propios conceptos y categorías, no meramente abstractos, sino cargados de vivencias y experiencias materiales y espirituales. Lo que se lleva a cabo, al retomar los conceptos *alma* o *espíritu*, es hacer una traducción, casi que de lo intraducible, de las lenguas aborígenes, en especial del quechua y sus dialectos, al referirse a la zona andina y amazónica, y por la adopción de la lengua española que prepondera, tras la Conquista, sobre lenguas autóctonas, al trasponer categorías y semánticas a las cosas, los seres y los lugares, tanto naturalculturales. De igual manera, se establece una relación comparativa, complementaria y contextual de los conceptos, las vivencias y sus sentidos, en los cuales se irá entreviendo, al discurrir el texto, sus encuentros y desencuentros, sus contradicciones, sus contingencias y posibilidades para nuevos sentidos y sentires, pensamientos y saberes, en la vida y para la vida, y las relaciones hospitalarias entre culturas y el mundo y sus quehaceres vitales; con epistemologías y conocimientos diversos y singulares abiertos a la alteridad recíproca, en relaciones múltiples y horizontales, no totalizadoras, sino dialógicas, íntimas y exteriores, localizadas y contextuales; o sea, en la experiencia del aquí y el ahora de comunidades y culturas muy determinadas, que existen y coexisten en territorios específicos entre humanos y no humanos que moran en común el mundo.

cosmovisiones, cosmopolíticas, mitos, cotidianidades, sensibilidades, imaginarios y realidades socioculturales que acontecen, en la comparecencia desbordante, en los flujos de vida entre lo humano, lo no humano, lo espiritual, lo natural, etc., de los territorios salvajes.

Esta iniciativa se enmaraña y desenvuelve, sin seguir una vía definitiva; se urde expuesta a los devenires, los desvíos y las reformulaciones. Quizás permita pensar en arqueologías dialogantes, artes y ciencias del espíritu, en la escucha de las múltiples voces y perspectivas, en el vivir en común, en la permanente germinación entre la realidad y la magia de los mundos, las poblaciones y las múltiples relaciones con los territorios.

Sendas de conocimiento en dirección a lo desconocido se gestan entre las ciencias populares naturalculturales; articuladas al caminar, con el ser, sentir, pensar, hacer, al (des)encuentro de diversas naturalezas y culturas. En las relaciones con otros, con potencias vitales, en los saberes, las vivencias comunitarias, los imaginarios socioculturales, en las diferentes narrativas en tensión, se experimenta la comprensión del propio ser, del espíritu de la vida, como experiencias que atraviesan el intercambio y la relación imprevisible y se convierten en fuente de conocimientos y enigmas, en trazos entre tiempos y espacios que se multiplican: en cuanto fue, es y puede llegar a devenir y tornarse.

Arqueologías del espíritu se inscriben entre los vestigios y las presencias inmemoriales, con las dinámicas relationales en el trasegar de las comunidades andinas, amazónicas y afrodescendientes. En diversas prácticas, imaginarios y discursos transcurren, se reparten y comparten, se entrelazan las realidades comunitarias, desplegando innumerables sentidos, entre las textualidades de lo cotidiano.

De esta manera, se trata de pensar en genealogías del espíritu indómito de la naturaleza y del pensamiento en tierras de *Abya Yala*. Tierras en trance y florecimiento, constituidas por territorios colectivos, artísticos, *aucas* y *guacas*, en los que brotan ecosofías, pensamientos, vivencias, acciones intrépidas y memorias de vida humana y no humana, inscritas, escritas y no escritas; con la pluma del tiempo en la piel del espacio, y que, hoy, emergen con fuerza por las crisis y circunstancias vitales y las transformaciones de los pueblos en sus relaciones comunitarias con otros seres culturales, naturales y espirituales del mundo, en caos y cosmos.

De esta forma, de modo sintético, se expone lo que se trata en los capítulos siguientes: el primero aborda una genealogía del sentido del espíritu a partir de proposiciones y perspectivas filosóficas y

comunitarias, como existentes modeladores y moradores de mundos telúrico-cósmicos. El segundo lleva a cabo una arqueología del espíritu a partir del pensar ancestral y del presente de las comunidades de Latinoamérica, en particular de los Andes y el Amazonas. El tercero aproxima al espíritu afrodescendiente, con énfasis en la diáspora africana y sus vivencias con otros mundos culturales y territoriales. El cuarto intenta una reinvencción crítica y creativa del sentido, los orígenes y el devenir del espíritu, su liberación y localización territorial y cósmica, como sí mismo propio y alteridad familiar. Por último, como Epílogo, se desarrolla la creación aforística de pensamientos y experiencias de vida acontecida en el caminar, en la aventura y desventura que configuran las biografías de la existencia.

En fin, se intenta un pensamiento experimental, una filosofía de los fragmentos o las reinvenções, con la ayuda de diferentes disciplinas y travesías: la antropología, la arqueología, la genealogía, la literatura, la poesía, la tradición oral, con fundamento en las mitologías, para entrever las cosmologías y cosmogonías de los orígenes y la escatología de las comunidades y pueblos ancestrales de *Abya Yala*, sus pensares-sentires, sabidurías, modos de vida, historias, memorias y perspectivas.

Sentidos del Espíritu, de la Vida y lo Vivo

La grandeza, la calma y la luz del sol: estas tres cosas encierran todo cuanto un pensador puede querer y exigir de sí mismo.

F. Nietzsche. *El viajero y su sombra*

Se urden tramas vivas; posibles tejidos arqueológicos tienen lugar entre las ciencias populares de la *naturalculturalidad*. En los conocimientos que nacen en la relationalidad y la inseparabilidad entre las naturalezas y las culturas, con los movimientos de la tierra y del universo brotan pensamientos que modelan un organismo, en la especie animal-humana, conformado de cuerpo, pensamiento y lenguaje, a instancias de la *imaginación*. Entonces, la naturaleza deviene en mundo y el universo en cosmos. Entre la realidad y la imaginación en relación, acontece la percepción y la virtualidad: figuración y transfiguración. Aquí acaece el simbolismo como imagen y pensamiento salvaje, pero, también, como des-configuración, desvirtuación y desarticulación, pues “Los procesos de simbolización son los que determinan la relación entre el ser humano y lo real, para conocerlo, significarlo y construir mundos de sentido” (Rodríguez, 2001, p. 21). Así, adviene la alteridad,

entre alteridades humanas (organismo-cuerpo), alteridades naturales (organismos con forma y sin forma) alteridades espirituales (sin organismo y transfigurativos), en las que se diferencia y se identifica lo otro (diversidad múltiple) y el yo (identidad singular). El yo se configura por la conciencia, la subconsciencia y los instintos, por la corporalidad. Lo otro es lo incomprensible, lo exterior e infinito, en sí y fuera de sí, por lo que se está entre relaciones fronterizas, dinámicas transfronterizas, entre encuentros y desencuentros que acontecen, al ser, a la vez, diferentes alteridades, parlantes y corporales. Entre las alteridades y las relaciones que entretiejen, se viven y comprenden las dimensiones temporales, espaciales, circunstanciales, culturales, naturales, espirituales, dimensiones que están en el conocimiento y fuera del conocimiento, espiritualizadas en diversidad de religiones, saberes y ciencias. Entre montajes y artes de la vida, que desmontan los presupuestos y conceptos de las doctrinas religiosas elitistas y populares y de las religiones de las ciencias. Las religiones populares, profanas y brujas, presentan ciencia sin dejarse apagar entre la hoguera. Desde antaño hasta hoy, fulgen en lo singular y lo plural de la realidad y la magia de la vida en dimensiones telúrico-cósmicas.

Tradicionalmente, en la ciencia de la biología, suele categorizarse y definirse a los seres como vivos y no vivos (bióticos y abióticos), como seres con vida y seres muertos (inertes), categorización, estratificación y definiciones parcas, contradictorias; con un juego dicotómico, que enfatizan en el desconocimiento y negación de la realidad y la naturaleza antes que en su conocimiento y afirmación. En estas ideologías prepondera la separación radical del ser humano, considerado hombre, con la naturaleza; puesto por las ciencias y por sí mismo, en la creencia ciega, casi fanática, sobre una supuesta naturaleza burda y bruta que se debe dominar y conquistar y, en especial, modificar. Al obedecer a estos principios biológico-racionales de su percepción y ciencia, invisibiliza otras percepciones y sentires instintivos de sí mismos y de todo lo existente, y que tienen su propia complejidad como especie de su especie. Entonces, se pregunta: ¿hay naturaleza bruta o una especie de animal que razona burdamente, que mutila sus instintos y desconoce su realidad como especie natural?

En contraste, en las gentes aborígenes y del presente andino y amazónico, y quizás en las culturas prístinas del mundo y de algunos pueblos existentes aún, son otras las concepciones. La existencia tiene que ver con seres, existentes, fundamentados por la vida; es decir, por el espíritu, razón por la cual, en sus concepciones y conocimientos, no

hay seres muertos o inertes, a excepción de los que se han extinguido en el orden natural del tiempo; los que eran con vida y ahora ya no lo son, pero que siguen interactuando con y para la vida. Por tanto, se distinguirán los seres primordiales, principios o elementos de la vida, y los seres compuestos, constituidos o participantes de distintos fundamentos de vida, pues no puede surgir algo de la nada y no puede morir algo que nunca tuvo vida. Así que, los seres se organizan como seres o principios de vida y seres como compuestos vivos. Estos no son opuestos, sino devenires secuenciales, transformaciones, mutaciones y relaciones vitales de la materia, de los organismos, de los cuerpos y los espíritus, la corporalidad.

Tal es el ser del agua, el fuego y demás elementos configurantes y formadores de la vida, de lo existente que, a su vez, configuran y forman sus mundos entre los mundos: los seres, las cosas y los fenómenos circunstanciales en vida. A los cuatro elementos ya conocidos por los filósofos de la naturaleza: agua, fuego, tierra y aire, se incluye el quinto: el espíritu, fuerza de *amor* y *odio* (generación y corrupción), entendido por Empédocles como el desencuentro y el encuentro de los elementos o fuerza que une y desune los cuatro elementos para la conformación de la vida, o, mejor, una hospitalidad,⁵ que se entiende, en lo andino, como relaciones tanto de acogida y reciprocidad, de contiendas y confrontaciones.

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. (Luna, 2016, p. 61)

El génesis y devenir de la vida está en esta lucha salvaje de encuentros y desencuentros, de hospitalidad y hostilidad entre los

5 Para profundizar en la hospitalidad y sus relaciones comunitarias y espirituales en lo andino, ver el libro *La hospitalidad en la comunidad de Genoy*.

seres, las cosas y los mundos dentro del mundo telúrico-cósmico. El espíritu se configura y desconfigura en estas relaciones vitales, donde todo es con vida y para la vida y, por lo mismo, nada carece de espíritu, todo es su fuerza, generativa y fluyente, creativa y recreativa, siempre renovada y fortalecida en el cuerpo y los pensamientos: «la entidad, la energía y la facultad» configurantes del ser y, por tanto, de la personalidad.

El acontecimiento de la vida del ser humano, como existencia que participa del mundo y en el mundo, no rehúsa esta condición vital que permite las relaciones incondicionales con lo otro, exterior a sí mismo. El cuerpo y el espíritu surgen al mismo tiempo; esto es corporalidad. La transformación y el devenir no son indistintos. El pensamiento, por el contrario, se aprende luego, en el transcurso, en el que se establece como una facultad y una capacidad inseparable del cuerpo y del espíritu. Es el que permiten las relaciones e interacciones con el afuera, con la experiencia de múltiples lenguajes, en especial el que permite el habla. El lenguaje es un puente entre el interior y lo exterior, decisivo en la configuración de la personalidad y los pensamientos, en la transformación del cuerpo y el espíritu de la vida en la tierra.

Elementos fundamentales del espíritu

Los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, más el principio que une y desune: el amor y el odio, junto al fundamento de la vida y que es vida: el espíritu, conforman los seres, cosas del mundo y del cosmos. Por ser fundamentos, no implica en ellos el carácter inmutable desprovisto del devenir, de la destrucción, de su desequilibrio. Hoy en día, el ser humano es el gran responsable de un desorden y aniquilamiento de la vida, por no haber llegado a tener conciencia de muchos de sus vicios y actuaciones, que depredan la naturaleza y sus elementos importantes e indispensables para la existencia del mundo y de sí mismo como especie natural. Así, la tierra se intoxica y se esteriliza, el agua se agota, el fuego se incrementa como radiaciones solares, el aire se contamina y se vuelve irrespirable. La desunión y la guerra, la crueldad y el odio preponderan y el espíritu enferma corporalmente; se aniquila y se extingue la vida. Tomar conciencia y sensibilizarse, para atender a una responsabilidad urgente de dar otro rumbo ante la catástrofe y volver a restablecer el equilibrio para la vida del planeta y sus especies, es el compromiso que se debe asumir con el corazón y los ánimos puestos en empezar ya, no después, lo que

se debe hacer, las acciones ecosóficas que se deben llevar a cabo y la revalorización del quehacer del hombre (dañino o benéfico) sobre la tierra y la naturaleza, las culturas y la humanidad.

Al discurrir del génesis y de los principios formadores de la vida, se abordará un ejemplo mítico acerca del agua (sin desconocer el valor que los otros tienen), que engendra toda una serie de relaciones, pues no solamente se la toma, sino que se la vive. En lo comunitario, se articula a esas relaciones integrales entre los seres humanos, naturales, espirituales, divinas, de la tierra y el cosmos. Así, el mito amazónico de los yaguas (hombres de agua) vislumbra:

Hijo mío: hace mucho, en tiempos remotos, cuando en el mundo no estábamos nosotros, Tupana, nuestro dios, decidió poner vida humana sobre la tierra. Entonces, desde más allá de Archiú, el cielo, desde la región de Nawarchí, región de las fuentes divinas, Tupana derramó agua sobre la tierra, que entonces se hallaba seca. Sobre ella regó Ja, agua, cubrió de lluvia esta parte de la faz de la tierra; y he aquí que, entre la lluvia, una gota se adelantó a las demás, siendo la primera en tocar la tierra; esa primera gota cayó sobre la tierra y salpicó y he aquí que, al momento de salpicar, al rebotar, se transformó en un hombre, el primer humano sobre la tierra, llamado Ja, así mismo como su origen, Ja, como su tótem, el agua maravillosa; siguieron cayendo gotas de lluvia, las que venían delante de los verdaderos chorros y así mismo se fueron convirtiendo en humanos; rápidamente hubo sobre la tierra muchos seres. Entonces, ya arreció la lluvia de verdad; ya no cayeron gotas, sino chorros, y al caer, los chorros tomaron su curso y se convirtieron en los innumerables ríos de la tierra, de la selva. (Niño, 1997, pp. 153-154)

El agua contiene, sostiene y mantiene la vida, la cultura, la comunidad, de ahí que Vandana Shiva (2003) exprese: “El agua es la matriz de la cultura, es sostén de la vida” (p. 16). Es fundamental, como indispensable y sutil, al empezar, porque es el elemento-ser que constituye a los seres en mayor medida: ser imprescindible de los seres, de la vida y del mundo, el agua es una cosa en movimiento y errante, que, por necesidad, debe seguir siendo un bien comunal por ley de la naturaleza (Shiva 2003).

Concibe William Blackstone (como se citó en Shiva, 2003) “de manera que yo sólo puedo ser su propietario, usufructuario temporal

y transitorio" (pp. 32-33). El agua es la vida, tanto por su potencial bioquímico como por la razón de ser de la vida comunitaria.

El agua es maravillosa y primigenia, pues antes de que el agua sea pensada, ésta ya había pensado formar los mundos. Su esencia amansó 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. Diseño los Andes con los pies de los primeros Iaias, seres pequeños como renacuajos y húmedos como serpientes que rondan los fatigados caminos. Ortiz (como se citó en Rodríguez, 2002, p. 197)

El agua aparece y confluye como un constitutivo vital, junto a los otros elementos-seres de la naturaleza telúrica. Empero, todos son en las relaciones con otros, más que en sí mismos. Así, configuran el mundo y sus dimensiones infra y extra fenoménicas, conforman las naturalezas y su diversidad; el agua forma y conforma a los seres y a las cosas, los crea y los cría del, en y entre el monte; en esta medida espiritualiza, fecunda y hace germinar las energías y las fuerzas, los instintos, la percepción, los sentires, los pensamientos y el entendimiento salvajes. Sus relaciones y las de todos los elementos biológicos son ecológicas, al entender que la voz *eco* se refiere al *oikos* griego, es decir, la casa, el hogar, la morada y el lugar de recogimiento de los seres y las cosas. La ecología es, entonces, lugar de existencia, morada, el mundo-casa que habitan los individuos y las colectividades comunitarias, los seres y los espíritus en relaciones de alteridad. La ecología es la espacialidad natural y cultural en la que acontece la vida corporal, espiritual, natural, humana; el lugar en que acontece la vida del mundo, con sus elementos-seres y espíritus que configuran la existencia y al existente.

El poder del Espíritu que siente

El espíritu no es sino algo y alguien que siente, en primera medida, corporalmente; que piensa y hace mientras *es*, mientras existe, mientras vive y convive consigo mismo y con otros, en algún lugar, en una morada, un espacio-tiempo y unas circunstancias: el mundo telúrico-cósmico y los mundos culturales. La tierra, el cosmos y los mundos que perviven de tiempos pasados, ancestrales, los que inventa para sí y los que surgen en esa relación con alteridades generosas, amistosas, familiares y extrañas y, en igual medida, alteridades de

confrontación en el mundo real y los mundos imaginarios. Lo que no se ha construido el ser humano y, en contraste, lo que es fruto de sus invenciones y artificios.

El espíritu, si siente, es porque es materia formal: corporalidad; expuesto al devenir, al desarrollo floreciente de la vida y a su decadencia natural: existencia y extinción. La salud y la enfermedad lo componen y descomponen y constituyen su ser y su nada y esa exposición da sentido: de ser el espíritu la vida mortal, de estar entre los seres, entre las cosas, en el mundo, al ser y dejar de ser, transformarse, mutar; al ser algo que cambia, abierto al mundo y a su devenir. Es algo y alguien que está ahí, *al ser*, al vivir, aquí y ahora, expuesto en el movimiento de relaciones hospitalarias con el otro, sus congéneres y, lo otro, en lo que vive y mora: la naturaleza y las otras especies no humanas y espirituales: los seres, las cosas y el mundo.

El espíritu es hospitalidad, gesto y acción de sí con respecto a la alteridad. Más allá de su reconocimiento, el del otro, las relaciones, el cara a cara, el contacto, el sentir a los demás, que vienen, que están, o que se van, existe en una morada, se abre a ella y en ella, provoca lugar, toma lugar y ser lugar para lo otro, sin perder, en esta salida, el secreto de la intimidad de sí mismo, sino por el contrario, *al ser* en estas relaciones, constituirse *para sí* en esas relaciones para el otro. Momentos en que el *en sí* se conmociona en el advenimiento de la alteridad. Entonces, al ser el espíritu, hospitalidad, provoca el *para sí, para el otro y el para nosotros*, moradores del mundo y morada de alteridades que salen de lo íntimo y que llegan del exterior (proximidad y distancia), que abren el tiempo y el espacio en circunstancias de hospitalidad como acontecimiento de la vida y de lo vivo en comunidad, en la singularidad y totalidad de la existencia.

Con gran acierto, se afirma que, en las culturas andinas y amazónicas, del espíritu que subyace y mora en todas las cosas (por lo menos, en la mayoría), los seres y el mundo, tanto en humanos como no humanos; esto quiere decir: en todo aquello que tiene vida, que es vida, en vida y para la vida en común, compartida, relacionante, hospitalaria. El espíritu que vive y es en las montañas, en los ríos, en las rocas, en las personas, en los vegetales, en los animales, en los minerales, etc., en lo singular y la totalidad de la existencia: lo vivo, lo que posibilita y acoge la vida (la tierra) y, por eso, lo que existe lo hace en relación a otros (personas, naturaleza, especies), en el principio de constituirse material o espiritualmente, como energía o como cuerpo y organismo en diferentes complejidades.

En efecto, a diferencia del dualismo más o menos estanco que, en esta visión del mundo, rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza. Los *achuar* de la amazonía ecuatoriana, por ejemplo, dicen que la mayor parte de plantas y de animales posee un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que la alinea entre las “personas” (*aents*) en tanto le confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, la capacita para experimentar emociones y le permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres. (Descola, 2004, p. 26)

Ahora bien, si el espíritu es corporalidad, entonces ocupa un lugar, *al ser espacio*, al ser lugar en un lugar. El espacio es la morada que acoge al espíritu, en la que se desenvuelve en múltiples y diversas relaciones (la casa de los seres y las cosas: el cuerpo, el mundo, el lenguaje). Concomitantemente con el espacio, *el tiempo* es el curso y transcurso de la vida en el presente, en esa secuencia y cadena de instantes que provocan el *acontecimiento circunstancial* en que la existencia es *al ser*, en el movimiento, en el devenir. Esas circunstancias, adversas o afortunadas, despiertan el pensar, dan algo qué pensar, fuerzan a que acaeciera el pensamiento en circunstancias de crisis o tranquilidad vital.

El espíritu es luz y sonido armónico. Es luz del sol que adviene del exterior y luz que surge del sol íntimo. Es sonido armónico en la medida en que es música, melodía, ritmo espiritual del corazón, del canto profano e inefable de los seres, los espíritus y el mundo. No la luz divina ni la voz de un dios, sino la luz y voz de la alteridad; la que adviene en la luz, al ser luz, el rostro que resplandece en lo vivo, como algo vivo y que habla, rompe el silencio para comunicarse con lo otro en el cara a cara, en las relaciones horizontales, hospitalarias. El espíritu es lenguaje, múltiples lenguas sobrevienen de esa alteridad y, de igual manera, le llegan, es una relación espiritual de lo infinito en lo finito. Causaypas

Todo es espíritu, porque todo tiene vida en relación. Muy al margen de constituir una idea religiosa de algo, la espiritualidad responde al más acá de la vida y no al más allá. Las religiones y las ideologías no han tenido ni tienen como propósito el espíritu, por lo menos en lo

concerniente a su carácter libertario, ni su cuidado ni su voluntad, sino el mantenimiento de un orden social, económico, político, guerrerista, en el que someter y esclavizar a los individuos y a las colectividades en esa red de poder y control a partir del miedo y terror metafísicos, es decir, de dominios y controles psicológicos, que aplican, también, los Estados y las sociedades moralistas, hoy en día, agenciados por los poderes económicos del capitalismo y el neoliberalismo, a través de múltiples medios pedagógicos,⁶ tecnológicos, científicos y de los medios de comunicación en auge desde un progreso floreciente y nefasto para el mundo y la humanidad. Si en algo les importa el espíritu, es para echarle sus cadenas, someterlo a la fe ciega en un Dios, en unas doctrinas e ideologías patrióticas, las leyes del mercado y del consumo, las sociedades fanáticas de Mesías y salvadores tiránicos, que matan la vida, si no es que la mantienen anémica y en el resentimiento para consigo misma a ultranza de una vida después de la muerte, de un progreso y beneficios mercantiles: fantasía, delirio y enfermedad de las sociedades que pierden el espíritu hospitalario, solidario y de responsabilidad para consigo mismas y con los otros, al convertirse en depredadores de su propia especie, de la naturaleza y del mundo en deterioro, causado por la crueldad, la avaricia, el egoísmo y la incultura de la humanidad en decadencia por ser indolente, insensible, pues pierde el sentido existencial, convierte y mantiene a las gentes “muertas en vida” al depredar lo propio y a la alteridad.

Por su parte, el espíritu es un don de la naturaleza, una ofrenda para cada uno de *nosotros* comunitario. Por eso siente y es sentido de vida, porque es naturaleza, biología y espíritu: “La naturaleza es diferente del hombre: no ha sido instituida por él, se opone a la costumbre, al discurso. La naturaleza es lo primordial, es decir, lo no-construido, lo no-instituido...” Merleau (como se citó en Viveiros de Castro, 2010, p. 48). Si siente, piensa, por el dolor o la alegría, habla o calla, al ser algo que se abre al mundo y a los otros, que se abre por y para sí mismo, solo ahí puede pensarse el sentido del *poder* o la voluntad, la conciencia de

6 Quien estudia con la convicción de ser mejor que otros y tener dinero u otra de estas fascinaciones ridículas, nunca probará las mieles del conocimiento, pues al corazón lo vician la codicia y el deseo de ser algo, y no alguien, que no es en el presente. A la pregunta *¿por qué estudias?*, la respuesta: para ser algo o alguien en la vida; o sea que, en estos momentos, ¡el infeliz! ¡es un Don Nadie? No se es alguien en el futuro, sino en el presente y, cuando lo que se quiere es ser algo y no alguien, se deja ver la poca creencia en sí mismo y el instrumento autómata que será después.

sí y de los otros. El poder del espíritu es algo que dice yo, es la fuerza de decisión, de la autonomía y la libertad; es lo que dice sí a la vida, a la realidad; es la capacidad para entender y comprender, para hacerse preguntas, para encontrar soluciones o nuevos problemas.

El poder es la potencia y el acto del espíritu en tanto le acontecen circunstancias que siente en carne propia y le dan qué pensar, de qué hablar o callar, de lo conocido y desconocido a la vez, de lo extraño y novedoso que acaece y abre la posibilidad de entender, de hacerse al saber de los acontecimientos y, por tanto, de la posibilidad de un *conocimiento* que se va construyendo y *desconstruyendo* en la medida en que suceden las experiencias del sentir-pensar, del ser y hacer *al ser*, vivir y convivir con otros en el mundo. No está en otra parte la potencia, sino en el propio volcán interior. El exterior no es sino una interconexión con ese poder, no es ni más ni menos. Cuando despierta la furia que duerme en la intimidad y el secreto, se descubre que la superación y el conocimiento se abren en caminos en los que se cree plenamente en las propias fuerzas vitales, en la voluntad fortalecida. No se crea en otra cosa, sino en lo que se debe creer siempre: en la libertad y en las propias fuerzas, que pueden reducirse a cenizas y volver de allí más potentes. Creer es crear. Artesano de los pensamientos es el espíritu. No lo sagrado ni la razón como el artesano de lo profano. Indagación profunda y sentido psicológico⁷ riguroso de lo que, luego, tendrá el fundamento de esa confianza. Gentes y pensamientos que antes se desconocían, se tejen ahora a los suyos; va dejando un hilo dorado el viajero y llevando consigo una trama siempre en construcción.

El conocimiento del espíritu es ese poder de entender, de despertar la conciencia, “de una toma de conciencia”, del asunto de pensar sin condiciones, en la libertad de elegir, de encontrar el sentido de la vida, de las cosas, de los seres, del mundo y de las circunstancias, de tener voluntad propia y conciencia del nosotros, moradores del mundo en hospitalidad. Al entender, el espíritu aprende y desaprende valores y sentidos estructurados y dados de antemano, y los inventa o reinventa

7 En los últimos tiempos, la academia ha reducido a la psicología a teorías y sistemas y se la estudia de manera mecánica. No la toman en serio estudiantes irresponsables, que creen que ser psicólogo es aprender unos cuantos datos y ya. Por el contrario, la psicología tiene que ver con el estado del pensamiento atento, investigador, circunspecto, de las cosas y de los hechos. La psicología del pensamiento permite que se viera con claridad la realidad; es el sol que surge donde hubo tanta bruma. Ser psicólogo es pensar por sí mismo, no por teorías y sistemas, sino con sus propios métodos y perspectivas.

para sí mismo, para la vida. El espíritu, su poder y conocimiento, confluyen como actitud de circunspección psicológica y hospitalaria ante, entre las cosas y las circunstancias del nosotros: entre espíritus humanos, naturales y espirituales del mundo en común.

Que fuese el espíritu un nómada, un viajero de los pensamientos y de la tierra, desde el nacimiento hasta la extinción. Que recordara el corazón, que debe volver a engendrarse, nacer y renacer, o morir calcinado, tantas veces como fuese necesario, mudar de piel y reinventarse a cada momento. Entonces, dirá: ¡abandona el sedentarismo, vuelve al ancestro salvaje, vuelve a ser niño, a ser animal y vuelve a reír!

El sentido espiritual, artístico, de la vida

La vida fue evolucionando sin un proyecto, no era teleológica, sino que construía criterios. No ha habido un proyecto teleológico implícito en las macromoléculas del universo para producir la vida. Todo ello fue pasando.

Enrique Dussel. *La filosofía europea no es universal.*

Se habla de distinciones culturales acerca del espíritu. Cada cultura, en su conocimiento y pensar, lo concibe y lo entiende, por no decir, lo siente, de maneras distintas. Le dan sentidos diversos, pues el entendimiento es la percepción que cada ser espiritual tiene de modo singular, rastreable en los seres parlantes, pero incognoscible en los demás seres con quienes se comparte y mora el mundo. Nietzsche discurre al respecto:

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. (Nietzsche, 1998, p. 3)

Más adelante, acerca del hombre, dice:

Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone. (Nietzsche, 1998, p. 3)

El sentir es sentido. Por eso el sentido de la vida es sentir del cuerpo. El pensamiento es la experiencia que brota del sentir y acontece como sentido, para ser y hacer al sentir en el sentido de la vida con espíritu creativo, artístico. El espíritu, en estos sentidos surgidos de los distintos sentires, se hará de un carácter y una actitud hereje, psicológica, desalmada y salvaje; es decir, de decisión de pensamiento, de renuncia al más allá y de libertad. Todo tiene sentido en el sentir, en el vivir, en el silencio. Algo distinto no quiere el espíritu, sino la soledad, para sentir, pensar y hacer del silencio el acontecer de la vida artística, creativa, del sentido existencial de sí mismo, de los otros y del mundo; para sentir y percibir sentidos de vida y de lo vivo.

Dentro de la conciencia, el entendimiento y la percepción humanas, el espíritu o la vida, es algo y alguien que habita y se cultiva por el sentir y el pensamiento; de ahí la cultura y el sentido espiritual de la vida, al entender etimológicamente a la cultura, a la vez: *colo*, (raíz de habita), *cultor* (inquilino) y *cultrix*⁸ (cultivar, agricultura), tanto en sentido físico como moral; luego, se amplía como *colere* (culto a los dioses), y como refinamiento humano, tanto en sentido físico como espiritual.

Se entiende el concepto de *cultura* como el conjunto de estructuras significantes, que definen, dan sentido, a la vida psíquica, fisiológica y social, en donde cuerpo, alma y sociedad, todo se integra. Según Marcel Mauss, son relaciones simbólicas

8 La agricultura, en uno de los sentidos del *cultrix* o cultura, tiene que ver con la acción del remover la tierra y prepararla para la semilla que germinará allí (quehacer del agricultor); esa acción, a la vez que remueve, es algo que voltear la tierra y que, en lo andino, se conoce como *pachacutic*, el voltear telúrico. *Cute* (como acción y como herramienta de trabajo) es precisamente remover, voltear, preparar, trabajar y *pacha* (como lugar, naturaleza, doble fuerza y madre tutelar) es tierra, el lugar fecundo de la nueva siembra. Pero el *pachacutic* va más allá de ser solamente trabajo u oficio agrícola, hasta ser, a partir del mito escatológico o de los fines, el voltear telúrico de los tiempos y los espacios, en los que se producen cambios agrestes, nuevos órdenes de poder y territorialidad, nuevas fuerzas, nuevas gentes, nuevos pueblos, o el cambio de los modos de vida en ellos (cultivar nuevos valores y virtudes) tras grandes cataclismos y catástrofes naturales, como diluvios, inundaciones, erupciones volcánicas, etc., en que intervienen los dioses y las entidades tutelares en contra o a favor de los que sufren estos *pachacutic*, en los que la tierra y la cultura se renuevan en ese remover, como un nuevo habitar y cultivarse; es decir, transformarse, transmutar, mudar de piel y de sentimientos, devenir radical y violentamente. Para profundizar en este tema, especialmente sobre el *pachacutic*, cfr. el libro: *La hospitalidad en la comunidad de Genoy*, en su aparte: *Pachacutic y religión: el rojo silencio del alba*, contenido en el segundo Capítulo, en su parte final.

e imaginarias que construyen espiritualidades o mentalidades y cosmovisiones que definen su vida social, individual y cósmica. (Rodríguez, 2001, p. 51)

En estas definiciones sobre cultura, se encuentra la dicotomía del espíritu con respecto al alma, asociada, en las culturas occidentales a religiones y doctrinas filosóficas, especialmente a Platón y el cristianismo, con el estado incorrupto, inmortal, trascendente, diferente del cuerpo y perteneciente a mundos distintos, como la idea del mundo verdadero ultramundano, encarcelada en la materia del devenir de las apariencias y de la falta, la corporalidad. No podría el espíritu participar de estas distinciones engañosas, pues, como la respiración (*spirare*), inicia y es cuerpo, pensamiento, voluntad, actitud afirmativa de la existencia y de la realidad mundanas; es semilla y raíz natural, de las que brota el árbol que se alza hacia las alturas y hunde sus raíces más profundamente en la tierra, en las rocas. Lo fecunda la luz del sol, lo acoge el mundo y le da lugar, tiempo y hospitalidad para crecer, crear cultura y sentidos existenciales (en tanto el espíritu, como creador de cultura, el alma, por su parte, en sentido religioso, es creadora de la fe). Ese hecho creativo en el espíritu es ya un acontecimiento artístico, cultural, reinventionista. Por eso, es espíritu indomable de la naturaleza, con sentires y pensamientos salvajes, en silencio por voluntad. Pero también acallado por el poder, pese a lo cual, el espíritu salvaje reclama silencio y soledad para encontrar su sentido artístico, para compartir lo que, en correspondencia, se dice respecto a la vinculación de lo salvaje con el arte del silencio, y lo que, además, se señala en relación con el silencio del arte como la posibilidad del encuentro de la labor del pensamiento.

Cuando se elige una profesión, la mejor de todas es la de ser un artesano, la artesanía de los pensamientos, de las palabras, del espíritu. El arte que se da a las manos para crear y transformar crea y transforma el mundo y la vida que, sin arte, no sería, ni más ni menos, sino una seria frialdad espectral. El arte es la sonrisa de la vida, la sangre que le prodiga una existencia amable. La presencia en cuerpo artístico, ese que se piensa y se transforma a sí mismo, se crea y recrea en la existencia del mundo, su mundo, el de los otros. Pensarse es, también, pensar lo otro, no pensar por lo otro, sino comprender la relación artística que hay entre unos adentros y lo que está afuera, como cuerpo, como mundo, como presencia, como infinito y espíritu. El arte engendra el espíritu de la vida y éste, a la vez, al arte. Hay una correspondencia

irrenunciable, un enlace amable y trágico entre ellos. El drama de la vida se recrea en saltos intempestivos de alegría y dolor. El arte, que es la vida, no lo es sino por la tragedia y por la alegría; allí encuentra su sentido, expuesto de cuerpo presente a todos los peligros y peripecias, la fortuna o la desdicha de sus destinos, que siente la corporalidad.

El gusto de la profesión por enseñar: ser un artesano de los pensamientos, en una práctica en la que se fraguan esos pensamientos artesanales, por el gusto, el querer, la voluntad, la pasión, el espíritu inventivo. Aquí, se señala siempre la responsabilidad de lo que se habla con lo que se piensa, es decir, del actuar y hacer sinceros, de dar la cara y disponer la atención para la conversa: hablar y escuchar, escuchar y hablar. Inventar y reinventar acontecimientos vitales, experiencias, saberes, modos de vida, relaciones con lo otro y consigo mismo.

Ante las doctrinas de fe o ideologías que niegan la libertad de estos sentires, se propone la deserción y la marcha hacia la soledad, hacia el silencio. El aislamiento voluntario, el silencio elegido para curarse de tanta verbosidad y engaños con palabras lisonjeras, con ídolos morales y con verdades vestidas de cordero, cuando no hay en su interior sino un lobo (con perdón de los animales) llamado hombre, muerto en vida, que proclama una humanidad superior y separada de la naturaleza, para aniquilar su propia y la ajena alteridad. El nihilismo ronda al espíritu y al sentido de la vida, vorazmente vampiresco con la humanidad y la naturaleza, que divide y rompe sus relaciones, y es que, como bien vislumbra Nietzsche, en la lucha de Homero:

Cuando se habla de *humanidad*, se piensa en lo que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades *naturales* y las propiedades *humanas* son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro que aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizás el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos *humanidad*. (Nietzsche, 2000, p. 1)

El prodigo de lo vivo y la fatalidad

Qué desalienta más, sino el dolor. Ese qué hace crujir la carne y los huesos nada más con presentirlo. Cuando el alivio se vuelve una quimera. A la vida y a la muerte las traspasa el dolor, pero, a la vez,

son el acontecimiento alegre de existir, de superar la adversidad, de convivir, de ser dolor y conseguir ser alegría. De muchos matices es la vida, de muchos matices es la muerte. Somos una brizna que vuela los destinos. La fortuna y el infortunio, la salud y la enfermedad: irremediablemente se desaparece, se transforma. El dolor crónico, sea del cuerpo o del espíritu, es un agujero negro en el que se debe aprender a alumbrar con luz propia y construirse nuevos caminos para sí mismo: reinventar la vida. En eso consiste la superación y la salida, incluso la libertad. Para prodigarse alegría y libertad, voluntad y fuerza entre el dolor. Abandonar la queja y emprender la lucha para, ante la desesperanza, afirmar la vida plena, al asumir el riesgo de vivir al sobreponerse y sembrar alternativas de existencia para confrontar a la adversidad y al temor. ¡Que el propio espíritu transmute en sol!, ¡que sea luz para sí mismo!, abrigo y morada. ¡Que sea lo oscuro!, pero no permanezca siempre en lo oscuro; el astro que alumbría también oscurece para ver cómo alumbran otros soles. Vienen y van planetas salidos fuera de las órbitas. Así, el cuerpo, el pensamiento, el espíritu, es decir, la corporalidad. Somos y dejamos de ser, eso es la vida y la muerte: existencia y extinción.

La vida es de una fogosidad tan extraordinaria que sorprende cómo, en ciertos momentos en que su flama está a punto de perderse, de pronto arde con más intensidad y permanece, vuelve a brillar con nuevas fuerzas, re establece la voluntad y los ánimos del espíritu. Cuando el cuerpo y el espíritu se ven abrumados por el dolor, debido a un enemigo voraz e inclemente, se emprende la lucha tenaz por la vida y por curarse, se resiste a los ataques y se asume corporal, mental y espiritualmente la realidad más terrible y sus posibles defensas y se abre el acontecimiento de una catástrofe incontenible e irremediable. Al sobrevivir a pesar de uno, cuando se desarrolla la autofuerza, más allá y más acá de la fuerza que se tiene y que decae por la enfermedad. La autofuerza que se genera al forzar el espíritu, el cuerpo y los pensamientos, por una necesidad apremiante y decisiva (la de curarse), encontrar en sí mismo la facultad de provocar la autoenergía benéfica; quizá, en el mismo acto de maldad, que la violencia implica, cuando se fuerza algo y a alguien, al ser mismo. Al sobrevivir... ¡Qué difícil resulta vivir! Las batallas se ensañan cada vez más, sin otra opción sino volver con nuevas fuerzas y de frente a la lucha, sin más cuartel que uno mismo. La fortuna esquiva y la lucha más agreste por vivir. Sobrevivir no es suficiente.

Y así se enfrenta al destino y al tiempo, pero llega un momento cuando el enemigo, pese a todos los esfuerzos, violenta el cuartel de la defensa y se apodera de todo y ya no se puede hacer sino esperar sus designios ciegos; entonces, se deja de luchar, no en el sentido de resignación, sino en el de vivir y pervivir para construir un presente día a día, en la aceptación consciente de saber qué pasará y no perturbarse por ello; por el contrario, alegrar el corazón, alivianar la vida, preparar la vida para la muerte y saberla como algo de todo, para vivir en la risa, superar el dolor, así este fuese incontenible y el alivio se esfumase en un parpadeo.

La muerte, como la vida, es digna de admiración. Morir es un prodigo, tanto como vivir. La vida es la pregunta por si se está vivo después de nacer, a pesar de la idea de si hay vida después de la muerte. ¿Qué importa eso de la otra vida, si se tiene la vida al vivir entre el lapso de nacer y extinguirse? Qué hay después de morir, nada. La vida se da al mundo y, en él, al devenir y a la transformación, al dolor y a la alegría, en la experiencia de estar vivos. ¿Qué es la muerte?, la reconciliación con la vida y el mundo, el perecer necesario e inevitable. El sol, que se extingue en la nada, para dar lugar a otros nacimientos, a otra luz, a otro sistema solar y otro tiempo. Tiempos innumerables y simultáneos no desprovistos del devenir y perecer. Acontecimientos llenos de prodigios del vivir y el morir.

La vida tiene que ver, en el ser humano, con el acontecimiento del exceso; siempre es más lo que se quiere. Se fuerza la posibilidad siempre hacia lo imposible, que se manifiesta como algo nuevo y excitante, algo desconocido, en que se aboca, seducido, el espíritu, a sabiendas del peligro mayor, lo que lo excede. Choques eléctricos de una locura creciente, excedente, excesiva, quizá consciente hasta ciertos límites permitidos de la conciencia e inconsciente después. Con la floración de los instintos vitales de la intuición interior que se sobrepone y sobrevive, a pesar de los ataques exteriores de una supuesta civilización humana y sus creencias.

En la vida se está más expuesto al peligro que a la buena fortuna, que se sortea en la fatalidad como un leve destello en toda esa inmensidad de acontecimientos que forman parte de la experiencia de vivir esta existencia terrena. Las vivencias de lo trágico, fatal, inesperado muestran al viviente la lucha por sobrevivir, la búsqueda de alternativas por encontrar motivos de alegría, de placer para vivir. Aunque se niegue, la vida es también amarga y a veces poco condescendiente con el gozo. El dolor y la alegría, así como la vida y la fatalidad, concomitan

en los aconteceres de estar vivos. La buena fortuna no corresponde sino al riesgo de vivir, de lanzarse a existir, existiendo. Imaginen a un hombre que se lanza al abismo sin alas, para luego conseguirlas en ese salto mortal, absorto, aterrorizado, sufriente, feliz, en la libertad que dona el peligro. Eso es el espíritu libre, consciente de estar vivo y morar en el mundo con otros.

No hay algo más doloroso y feliz que la existencia. El existir particular, el saberse vivo y saberse con otros que tienen vida. Pero ese saber o, mejor dicho, esa conciencia ante y de la vida, de la existencia, pone al sujeto en una situación complicada: se da al conocimiento de todos los peligros, que la vida mortal tiene. De ahí que la existencia propia fuese felicidad y, a la vez, dolor. Bien, pero ese conocimiento consciente no tiene que convertirse en terror existencial, temor de vivir, desconsuelo o pesimismo. Muy al contrario, para encontrar y valorar, en esta vida, la oportunidad única de estar *al ser*, aquí y ahora, un existente que busca y prodiga alegría, con la conciencia más que clara de que el dolor es un maestro que hace de la vida, en el conocimiento de la propia existencia, un acontecimiento alegre.

El pensamiento salvaje,⁹ el silencio y el habla liminales

El pensamiento siempre será salvaje, indomado e indomable, para que sea pensamiento. Una idea o ideología es un pensamiento al que le han echado las cadenas y muere lentamente como el ave en los barrotes de una jaula, coartada la libertad.

Víctor A. Luna Rivera

Cuando nace un pensamiento, con el dolor y la alegría que el parto conlleva, se debería ser grato con los abuelos que engendraron, más que con los padres, pues con ellos se revela lo inmemorial del tiempo y del espacio y las circunstancias de la transformación interior y exterior: corporal, psíquica, espiritual. Se revela la ancestralidad y el secreto como secreto, se enseña el texto y el contexto de la naturaleza. El libro secreto es anterior a nosotros, está en las piedras de los caminos,

⁹ “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” (Luna, 2016, p.62). Para ampliar el tema sobre el pensamiento salvaje, cfr. el libro: *La hospitalidad en la comunidad de Genoy*, en la sección: *Pensamientos de la hospitalidad andina*, del Capítulo segundo.

en los rayos del sol, en el fuego del trueno. Dicen sus páginas que las plantas, los minerales y los animales son anteriores a lo humano, son nuestros ancestros, en sus espíritus vive el pensamiento y la memoria del mundo. (Ortiz, s.f.)

A través de los tiempos fecundos, el pensamiento ya no es hijo de una época o de la historia, sino del advenimiento de períodos eternos de atrás y del porvenir y, por tanto, engendra y pare sus propias criaturas a expensas de sí mismo en su relación con el mundo, con sus concepciones.

El pensamiento salvaje también tiene que ver con la concepción de mundo, la comprensión, los saberes en las fronteras, donde acontece el encuentro y desencuentro circunstancial de lo íntimo y lo exterior, de alteridades que advienen de afuera y de adentro en el secreto espiritual de la vida y de lo vivo hospitalario, en las que se da el *devenir-otro* (devenires plurales, devenires múltiples, devenires en perspectiva y prospectivos) y la libertad; instinto e intuición en que se comprende que dentro del mundo subyacen otros mundos, dimensiones de la realidad humana y no humana. Imágenes salvajes (virtualidades) en las que el sentido de las cosas, los acontecimientos, los seres, la tierra y el cosmos se sumergen en el secreto constitutivo de sus espíritus indómitos, que se diversifican y se multiplican (cosmovisiones y sentidos diferenciales). Por lo que estos pensamientos renuncian a la constancia de lo nombrado y cognoscible; se resisten a revelar por completo su arcano incommensurable, razón por la que se conocen solamente imágenes instantáneas de ese secreto, que entra en relación en las fronteras de los pensamientos, entre los mundos, entre lenguajes y silencios en que se desarticulan y des-configuran las realidades. ¿Qué otra cosa, sino la brujería de los sentidos en las fronteras en las que se revelan la vida, el tiempo y la muerte, los espacios y las dimensiones de esos acontecimientos intempestivos y circunstanciales?

Valga el siguiente ejemplo, para una mayor claridad. En la mitología amazónica, *Yuche*, un espíritu Tikuna, sobrenatural y sobrehumano, después de haber vivido mucho en la tierra, entrevé el mundo como y con la vida, la vida como tiempo y el tiempo como muerte; y se intuye, al desarrollarse el discurso mitológico, que cuando éste, invadido por el dolor, se cae violentamente al intentar levantarse de su lecho, a causa de su rodilla inflamada y preñada de dos seres diminutos que la habitan, en el estrépito, su rodilla se revienta y salen aquellos seres (hombre-mujer) que, en la agonía y admiración de su progenitor, van creciendo e inauguran el nacimiento de las gentes tikunas. Cuando

Yuche muere, cesa el crecimiento. Su muerte no es más que la vida de otros, en la que se apaga una llama para encenderse otras. Su rodilla constituye la frontera: un gozne, un movimiento, un caminar en el que acontece el devenir-otro: de la tierra en vida, de la vida en tiempo, del tiempo en muerte y de la muerte nuevamente en vida. El crecimiento expresa ese devenir de la vida, que se materializa y espiritualiza en la tierra, en la frontera de los mundos, de los sentires y pensamientos salvajes e inconstantes, discontinuos y de alteridad, pues no hay continuidad de algo que garantiza la inmutabilidad en las fronteras; por el contrario, se avienen creaciones, reinvenciones, destrucciones, realidades e ilusiones inconstantes, discontinuas, augurales, salvajes, en el silencio de los seres, las cosas y los mundos en el mundo telúrico y cósmico.

Las voces y los lenguajes se desarticulan, se inventan y reinventan en hablas inefables, desconocidas, augurales, sobrenaturales y salvajes. Se habla entre seres humanos, pero también con las plantas, con los animales, con las cosas, con los seres espirituales, con los ancestros de la tierra, con los dioses; en fin, con los que se invoca al nombrarlos, al hablarles y entrar en relaciones diversas y diferentes de alteridad, en espacios y tiempos liminales, en los que el mito acontece como inauguración siempre cíclica de lo antepasado en el presente y se expresa en las representaciones como rito, ceremonia y festividad comunal.

El mito presenta el acontecimiento de traer a la realidad (precientífica en la representación), a partir del ritual, las ceremonias y las fiestas comunales, hechos y acciones primordiales que, en tiempos primeros, configuraron el mundo y las relaciones naturalculturales, es decir, las relaciones de dioses, humanos y la naturaleza entre sí y entre otros, pues el mito es el discurso fundacional del universo, en particular del hombre y la sociedad, en el que están contenidos los fundamentos que rigen y explican el todo: su unidad y su multiplicidad; de ahí su analogía o consideración como arquetipo y paradigma. (Mamián, s.f., p. 48)

De esta manera, se presenta un discurso y un transcurso en la realidad comunitaria, en la cual su memoria y sentido no solamente se recrean en la representación, sino se viven en lo cotidiano, concurren colectivamente en la vida compartida entre humanos y no humanos, entre seres, cosas y espíritus naturales, sobrenaturales, humanos y sobrehumanos. (Luna, 2015)

Un hecho extraordinario, de su sentido y poder, se muestra en la capacidad de mutación, cambio, petrificación; en la capacidad de

eternizarse, de ser un vestigio que permanece a pesar de la muerte y lo que deviene. En estas transformaciones, espíritus y dioses encuentran su posibilidad vital de preservarse tras el “gastar y desgastar las energías”.

El mito, o los distintos mitos andinos, revelan el poder de ciertos dioses o espíritus para, tras la muerte, transformarse en grandes montañas, en astros u otras entidades. Tal es el mito en la tragedia de Pachamama (historia de amor y de creación), diosa telúrica protectora de la naturaleza, esposa de Pachakamak, dios celeste y hacedor de los mundos (de los temblores y los terremotos de la tierra. En quechua: “alma de la tierra, el que anima el mundo”). Pachamama, tras despeñarse en las montañas de los Andes y caer al mar, se convierte en una isla, donde se erigirá su templo. Sus hijos, los *willkas* (mellizos, barón y hembra, sol y la luna en un mundo que estaba en tinieblas tras morir Pachakamak), sobreviven a la persecución de Huacón,¹⁰ con la ayuda de algunos animales, tales como el ave que anuncia el sol, la zorra que los esconde en su madriguera, el cóndor, el jaguar y la serpiente (animales de los tres mundos: *hanan, kay y uku pacha*). Ante la persecución de Huacón se transforma ella misma en una montaña pequeña.

El matrimonio de Pachamama y Pachakamak significa la unión de la tierra y el cielo, los que mantienen el orden telúrico-cósmico. La muerte, en la que se transforman en otras entidades, no quiere decir su desaparición, sino el hecho de que sus espíritus residen como esas transformaciones y siguen siendo lo que eran antes de morir, con el poder de desplazarse de un mundo a otro y a los que representan dan orden y protegen; recorren los caminos de las montañas de los Andes, son aquellos que comunican a todos los pueblos de estas tierras.

Espíritus, dioses y entidades tutelares se representan en piedras, con todo el significado que tiene la petrificación, pues los ancestros están en las rocas, son las rocas. Detrás de eventos no menos extraordinarios en los que se presentan, emanan sus poderes. Tales son los petroglifos, los pictogramas, las mismas esculturas, que se representa a dioses, ancestros y espíritus poderosos, configuradores de la realidad, del rayo, del agua, de las montañas, de las gentes, de las lejanías, del otro mundo:

10 Huacón: dios del fuego y comedor de niños, entidad maligna y monstruosa, telúrica, de la oscuridad y la muerte, hermano de Pachakamak y enamorado no correspondido de Pachamama.

En estos Andes, lo que decimos representación implica, en primer lugar, hacer presente, presentar, revelar lo oculto, lo metafísico, lo no cotidiano, lo que no es de aquí, lo anormal, lo otro; es la presencia de ese otro mundo, del mundo de la vida más allá de la vida cotidiana, de lo que subyace en el otro lado-tiempo del abajo-adentro interior o mundo de las energías o cualidades esenciales, de donde nace y emana el todo y la multiplicidad espacio-temporal, eso sí simbolizadas con entidades peligrosamente tutelares, con sus relaciones y dinámicas. (Mamián, s.f., p. 97)

Comunidad y humanidad des-obraada

Cuando se habla de alteridad u otredad familiar, se alude a esos otros que, en la comunidad, como característica de las comunidades andinas y amazónicas y de Latinoamérica, no son desconocidos ni extraños, sino pertenecientes al campo comunitario, determinado por la cercanía y las relaciones de proximidad, es decir, dentro de un territorio en el que se desarrolla y proyecta una cultura singular y diversa, en común. Ese otro es un familiar: hijo, hermano, padre, madre, vecino, cónyuge, compadre, el amigo o el enemigo, etc., conocido por un nombre, por su presencia: rostro y características personales; en fin, no es un desconocido. El otro, que no es de la comunidad, es el extraño, el desconocido: el forastero, el visitante, el inmigrante, el desplazado, el de otras tierras. Este otro extraño puede ser un gesto de hospitalidad o un gesto de hostilidad para con los otros de la comunidad a la que llega, en la que se instala; el venidero que solicita acogida, hospedaje y ayuda, el que ha perdido a su comunidad, el exiliado, etc. En suma, esa experiencia de compartir con el otro la vida en comunidad o, mejor, las vivencias dentro de una casa, un hogar, una morada.

¿Cuál es el lugar de cada uno en el mundo? Entre las cosas, entre los seres y los acontecimientos, o al ser un lugar de intermediación, un puente que camina en otros puentes a la otra orilla de estos mares infatigables. Se es un acontecimiento entre innumerables y simultáneos acontecimientos; un árbol solitario en lo profundo y lejano de las selvas y montañas inaccesibles. Vivencias y convivencias cotidianas y comunitarias en las relaciones que cada ser abre en su experiencia con lo otro; es decir, *al ser* en relación con la alteridad. Esta última expresión: de lo otro o alteridad, referencia a los otros naturales, espirituales y culturales (el mundo y el cosmos; los entes y seres tutelares y no humanos: visibles e invisibles; y los humanos),

en experiencia que acontece como cuerpo, espíritu, pensamiento y lenguaje; lo que en cada uno es común y lo que es en común a otros; se quiere decir, las relaciones entre lo íntimo y lo exterior, en un mundo vasto de sentires y sentidos que otorgan el sentido mayor a la tierra, que se despliega en la diversidad de todos los vivientes que se abren en relaciones consigo mismos (como personas)¹¹ y con lo otro (entre personas, cosas y fenómenos). Los seres, las cosas y los fenómenos se personifican (un animismo) y entran en relaciones de rostro a rostro, íntimas y exteriores, diferenciales, de la vida compartida en común: “Rostro vegetal, animal, piedras cantoras. Multicolor rostro en la caricia de la amada. Palabra tierra de alfabetos diferentes fluyendo entre el espacio. Alfabetos de los mundos, de los reinos, de los cuerpos y la mirada” (Madroñero, 2004, p. 21).

Al atender a las palabras de Nancy, se interrogará: “¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia” (Nancy, 2001, p. 151). En este sentido, “la comunidad es simplemente la posición real de la existencia” (Jean-Luc, 2001, p. 152). Y ésta, en el ser *al ser*, en el somos, constituye las múltiples relaciones de lo íntimo y lo exterior: el ser en relación comunitaria, el nosotros. El ser, “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” (Levinas, 2002, p. 170). La casa, entendida aquí como la comunidad, como el cuerpo, como el lenguaje, o como el mundo, resguardará esta intimidad del ser o los seres; resguardará el secreto del espíritu, el arcano en el corazón profundo de la vida, que subyace al abrigo de la tierra en amistad con todos sus seres, elementos y fenómenos naturales: espirituales, animales, vegetales, minerales, cósmicos. Asimismo, en la enemistad y el conflicto, en la contienda (conocidos, en lo andino, como *tinku*), en la lucha incesante, en la subversión contra un estado de cosas, entre las cosas o, lo que es lo mismo, de la vitalidad que des-constituye y equilibra las fuerzas caósmicas (el caos y el cosmos); en consecuencia, lo exterior es una revelación, una abertura, una salida, en que lo íntimo se despliega, se comunica, un acontecimiento de relaciones devenidas y que siguen siendo, en su devenir, el secreto recreador y revelador de acontecimientos que van de adentro hacia

¹¹ Persona significa, en la etimología latina, rostro y, a la vez, máscara. Lo que aparece, pero, también, lo que no se deja ver, lo que se presenta y lo que se reserva en el secreto. En lo amerindio, es lo que se muestra y confronta con espíritu: lo humano y no humano.

afuera y de afuera hacia adentro, para configurar, destruir y crear los mundos, los seres, las cosas y las relaciones a través de los tiempos y los espacios inmemoriales.

Anaximandro, filósofo de la naturaleza, intuye: “De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo” (en Nietzsche, 2003, p. 51). Esta sentencia implica a las fuerzas *wira*, es decir, a las fuerzas vitales de la naturaleza y sus devenires como configuradoras y desconfiguradoras de las existencias múltiples y diversas que se interrelacionan entre y con otros: los seres, las cosas y el mundo, en su secreto y en su exteriorización.

La exteriorización y las relaciones se dan en una morada, la casa, la comunidad. Al enfatizar en la cultura, también, como humanidad. Al entreverla multinatural y en perspectiva, es decir, de puntos de vista distintos acerca de una multiplicidad de seres, tanto humanos como no humanos, la humanidad, en su concepción andina y amazónica, desborda el límite del hombre y se expande a otros seres y espíritus culturales y naturales, para romper las fronteras de una especie determinada, para desplegarse a la totalidad de especies en relación, de reciprocidad y hospitalidad. De ahí la personificación, donde otras especies también son gente, en el mito y el pensamiento, de ciertos espíritus tutelares antropomorfizados con figuras humanas y animalescas, de animales totémicos que fueron gente alguna vez o que la originaron en los primeros tiempos, o de sabedores y brujos que se transforman en animales o vegetales en tiempos y espacios liminales. Entre muchos otros ejemplos, el mito del pueblo Awá, que discurre así:

En un principio el mundo sólo estaba habitado por árboles, por donde quiera se encontraba con la espesura de la selva. Un día, de un o t+ en especial, comenzó a brotar una barbacha (parecido al bello facial) negra o t+tkaya T+puj (barbacha), aquella barbacha (árbol grande del awá, donde vive el abuelo) creció y creció alargándose de tal manera que pronto alcanzaría el suelo. Cuando aquella barbacha negra alcanzó a tocar la tierra, tomó la figura humana; se convirtió en el primer hombre que poblaría en aquellas selvas y al que se llamó At+m Awá (At+mawá: primer hombre sobre la tierra o *auca* que no comía sal). Aquel hombre aprendió a vivir en la “montaña”, a comer sus frutos, pescar y cazar los animales, este primer awá se caracterizó por tener una gran altura, piel oscura y nariz grande,

pero su principal don era el de poder hablar con todos los árboles. En aquel tiempo, los árboles podían charlar entre ellos y así mismo con el At+m Awá; de estas conversaciones del primer hombre y las plantas transmitieron todos los secretos y sabidurías que guarda la “montaña”. Cada día, cada árbol enseñaba algo distinto para poder sobrevivir...¹² (Rodriguez, 2014, pp. 243-244)

Al igual que los Achuar, los Makuna categorizan a humanos, plantas y animales como:

“gentes” (*masa*), cuyos principales atributos —la mortalidad, la vida social y ceremonial, la intencionalidad, el conocimiento— son absolutamente idénticos... Todo son relaciones, nada es aislado ni estático. Y, quizá por eso, hablar de humanidad, cuando transmuta, fuese más complejo que determinarla en una sola especie. En los Makuna: Las categorizaciones ontológicas son todavía más plásticas que en los Achuar, debido a la facultad de metamorfosis que se reconoce a todos: los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie. (Descola, 2004, p. 28)

Espíritu y destino, el mundo y los mundos

En lo que se conoce como interioridad del ser existe un mundo, un cosmos del espíritu, que se desarrolla como mundo psíquico que, en la relación con el exterior y por ella, configura el *para sí*, es decir, la voluntad y la vida en libertad, la conciencia del sentir y el pensamiento, los lenguajes múltiples. Esas relaciones de alteridad del *para el otro* configuran las relaciones del *para nosotros*, o las relaciones de comunidad y de la hospitalidad de lo vivo. Ese mundo interior es

12 Sigue el relato, que al paso del tiempo y con profunda tristeza el hombre envejeció sin con quien compartir. Entonces, brota una barbacha blanca o pucha, que será la mujer Ashampa al terminar de alargarse hasta el suelo. De ahí vendrá la unión sexual entre ellos, pero la murmuración de los árboles: “¡yo vi, yo vi!, ¡yo también!”, hará que ellos construyan una casa para resguardar su intimidad y de ahí se pobló la tierra de gente awá. Los padres fueron los primeros awá, los bravos que andaban desnudos y eran hábiles y valientes guerreros. Cfr. Byron Arcos. Por los senderos del mito en el pueblo Inkal Awá, en: (*XII Encuentro Internacional de Etnoliteratura: Memorias*. 2014, p. 243-244). En la cita de texto, los entre paréntesis son aclaraciones del autor de este texto, tomadas de los pies de página que aparecen en el relato.

el espíritu; los mundos exteriores, los espíritus. La intimidad es lo singular, lo exterior lo plural, lo múltiple, infinito dentro de lo finito.

Lo exterior es la manifestación de mundos en el mundo. Lo imaginario acontece en la realidad; en estas dimensiones advienen los universos de los seres, las cosas y los espíritus en una tierra ancestral que acoge al nosotros, a la comunidad. En el ser psíquico y singular acontece el individuo; en el exterior acontece la colectividad, el para nosotros, la comunidad.

El exterior es un mundo telúrico-cósmico: la tierra, la naturaleza, los universos. Esta realidad material espiritualizada es la morada en la que acontecen los mundos y universos imaginarios, artificiosos, del pensamiento y hacer-quehacer de los seres, de construir en el presente el porvenir, el mañana o el pasado mañana, el destino o los destinos del espíritu en comunidad, pero también en soledad.

El destino de los seres humanos está en la posibilidad de elegir, el de una contingencia herética o *heresis* que abre la posibilidad de elección, de decisión frente a las cosas y los otros en el mundo y el propio mundo de sentido.

El hombre, en realidad, no está rodeado de cosas ni de entes independientes, autónomos. Las cosas y entes que constituyen su entorno son mediaciones, posibilidades. Cuando el hombre obra, lo hace por un proyecto. Ese proyecto determina las posibilidades, las mediaciones para su realización. Es decir, el hombre está como asediado por decisiones por tomar, caminos que se abren y se cierran.

Este estar abierto a determinarse continuamente por esta o aquella posibilidad; este estar, algunas veces, desconcertado y no saber cuál elegir; ese poder elegir mismo y no elegir nada; esta capacidad o señorío sobre las mediaciones, desde los clásicos, se denomina la libertad.

En efecto, el hombre se realiza por determinaciones electivas. La elección de esa posibilidad hace imposibles todas las demás. Por determinación tras determinación el hombre va construyendo su propia biografía, su historia. La libertad es posible porque ninguna mediación cumple del todo el proyecto humano. Indiferente o expectante ante las posibilidades que se le presentan, al fin elige una, no la total ni acabada, sino la posible, concreta, prudente. (Dussel, 1996, p. 54)

Infieles y civilizados, aucas y cristianos

La Iglesia también dictará otro mandamiento, que se le había olvidado a Dios: Amarás a la naturaleza de la que formas parte; serán reforestados los desiertos del mundo y los desiertos del alma.

Eduardo Galeano

Tras la colonización y su posterior despliegue e implantación en el Nuevo Mundo, hasta los días que corren, la humanidad andina y amazónica fue negada, su cultura se ignoró y relegó al exterminio; al igual que la cultura de las gentes que no se adhirieran a la sociedad y al poder español, a su civilización imperante, la europea occidental. Por tanto, en el supuesto descubrimiento lo que Europa encuentra no es sino salvajes, en unos mundos y naturaleza igualmente salvajes, de los que se pudo disponer a su antojo para someter y civilizar a través del adoctrinamiento, la tortura, la muerte, la implantación de otras costumbres y tradiciones; de sobre nombrar las cosas, los lugares, las sociedades; de olvidar sus lenguas y adoptar otras, etc. En pocas palabras, de esclavizar y arrebatar la humanidad de las gentes y sus culturas. Ya para Aristóteles, pilar fundamental de la cultura europea occidental, los esclavos son *apsyjón*, sin alma, que significa “cosas a disposición de”; remarcado por el cristianismo católico en su concepción platónica de cuerpo-alma y por el capitalismo moderno colonial de cuerpo-fuerza de trabajo-mercancía. Estas ideas y prácticas se llevan al extremo, hasta la exportación de otras gentes y culturas en esas condiciones sociales: las de la esclavitud y la inhumanidad. Esos escenarios de barbarie y crueldad serán América, África y Europa de Occidente.

Lo salvaje es aquello que no es lo civilizado; en este caso, lo al margen de la civilización europeo occidental. Una polaridad entre lo culto y lo salvaje desarrolló la contradicción entre unas gentes y su mundo cultural y otras que no tienen cultura, entre el Occidente de Europa y América. Lo culto es lo que produce cultura o, para Europa, lo que produce sociedad, limitado al campo intelectual y artístico. Después, la oposición entre salvaje y cristiano acentúa más las diferencias. Ahora se reivindica, por el contrario, lo salvaje, conocido también como lo infiel, lo *auca*, lo del monte, no como lo inculto, sino como el acontecimiento de mundos culturales diversos, que tiene que ver no solo con relaciones humanas sobre un ambiente

y naturaleza, sino, al contrario, establece relaciones con ellos, por lo que se puede pensar en unas relaciones naturalculturales, al desbordar esas relaciones socioculturales que no permiten otros sentires y otros pensares, incluso otros haceres y quehaceres de la cultura popular andina y amazónica.

Lo salvaje es lo del monte, lo *auca*, lo infiel y, por tanto, lo hereje, lo indómito y libre, el pensamiento irracional que acontece en nuevas posibilidades de crear cultura y arte, otras racionnalidades. No porque la razón fuese la totalidad del pensamiento, sino porque es solo una parte, una de las facultades del pensamiento y del quehacer intelectual. En lo salvaje, las lógicas se desbordan en lo ilógico, en lo absurdo, en lo increíble; magia y realidad tienen cabida para la formación del mundo y los mundos, en sus relaciones naturalculturales entre diversos seres, espíritus, cosas, naturalezas, lo no doméstico. El monte es ese lugar indómito, bravo, *auca*, infiel, que, al amansarse, deja de ser monte. Allí, la tierra del monte se carga de toda esa fuerza, la que se ingiere para que reconozca al que la visita, de la que se alimenta, etc.

Devenir-otro al ingerir, adquirir y contener fuerzas salvajes del monte, hacerse de ese secreto, de ese conocimiento, de la transfiguración que deviene *awqa* y, por tanto, *guaca*. Equilibrar las fuerzas también al amansarse y embravecerse: el monte deviene manso y lo manso deviene bravo, es decir, relaciones espirituales de vida y reciprocidad, relaciones hospitalarias e insólitas, poco cotidianas, pues el secreto *awqa* siempre se resguardará como fuerzas del monte: el espíritu de lo bravo. En esta concepción de lo *awqa* como monte, Natalia Ortiz (en Clavijo, 2017) comenta:

El monte se encuentra en los lugares extraviados que la gente desconoce, así como ellos desconocen a la gente; está donde aún no se han secado las lagunas ni las quebradas; también en los bosques y en los cerros, enmarañado entre los árboles y las plantas que soplan los fríos vientos de los Andes. “*Donde todavía la chilca está grande, y por donde no se transita con frecuencia*” (...). Inclusive, el monte está en las zanjas que protegen las casas y los sembrados, donde la vegetación crece libre —a excepción de unos cuantos árboles que se siembran en los bordos para tener de dónde cortar leña— como si estuviera en el mismo monte. Porque, en últimas, la zanja es una replicación del monte, aunque zanjando se acabe con él. (p. 5)

En esas dimensiones de lo *awqa* se entrevé lo entendido como *guaka*, lugar-centro de poder salvaje, del monte, que resguarda un secreto tesoro espiritual, dentro de las dimensiones espaciotemporales del mundo, como son: “el *uku*, el *kay* y el *hanan pacha*”, que:

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. (Luna, 2016, p. 86)

En el pensamiento tradicional del pueblo Inkal Awá, ya no habrá tres dimensiones, sino cuatro: los de abajo, los de adentro de la tierra que se alimentan de humo; los de aquí, humanos y naturaleza; los de arriba, lugar donde van los espíritus de los muertos; y el mundo de más arriba, en el que habita el creador (el gran espíritu), al que se cuida y, a la vez, del que se recibe cuidado.

La concepción de mundo, o de mundos, en lo andino y amazónico no se entiende sino a partir de la comprensión de que sus cosmovisiones, más que experiencias locales simples, de la creencia popular y de la tradición, son experiencias, concepciones y convivencias localizadas; se quiere decir, en un lugar específico, en un tiempo y unas circunstancias singulares, pues “somos animales muy cuidadosos del instinto de territorialidad. Pero, como protagonistas del espacio, somos al mismo tiempo transeúntes del tiempo” (Márquez, 2009, pp. 122-123).

Este devenir manifiesta la pluralidad de conocimientos y poderes en lo andino y amazónico, los sentidos multinaturales y perspectivas múltiples que las gentes y las personas humanas y no humanas tienen al reconocer el espíritu como diversidad en las fronteras del pensamiento y del cuerpo, de los lenguajes diferenciales; se quiere decir, en relaciones; de ahí el sustento de la frontera, continente y contingente del advenimiento de las alteridades salvajes, los poderes y conocimientos en los textos y contextos naturalculturales.

En suma, al pensar sobre lo andino y el Amazonas como un libro secreto y abierto de la naturaleza, no escrito alfabéticamente, se dirá, en palabras de Esterman y Peña (1997) que:

El “texto” principal de la filosofía andina es un tapiz coloreado tejido por los restos arqueológicos y los ornamentos, las costumbres y los ritos, pero sobre todo por el “mundo de ideas” todavía vivo en las

mentes y en los corazones de la propia población andina. Entonces, ese instinto e intuición en el poder y el conocimiento tendrá que ver con un pensar-criar-cuidar la vida en proceso.” (p. 6)

Y, en los instintos clarividentes de Quintín Lame (2004), su revelación dirá que hasta:

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. (p. 147)

Capítulo Segundo

El Espíritu Afrodescendiente¹³

Nuestra historia está escrita con sangre y chapotearemos en la sangre durante toda la eternidad.

Marie-Célie Agnant

Contexto histórico de pervivencia

Lo que le acontezca a la tierra les acontecerá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen al suelo, se escupen a sí mismos. La tierra no pertenece al hombre, es el hombre quien pertenece a la tierra. El hombre ha herido a la tierra gravemente; sin embargo, la tierra puede vivir sin el hombre, pero el hombre no puede vivir sin la tierra.

Fher Olvera. Maná

13 En agradecimiento a las comunidades afrodescendientes del municipio de Policarpa y Santa Bárbara de Iscuandé (Nariño, Colombia: Tagualito y Corriente Mala - La Calle, Fenicia-Sector Sanabria), que me dieron su acogida con gran hospitalidad en sus hogares como a uno más de su familia en esos días de profesor nómada, a pesar de la hostilidad y las violencias exógenas y endógenas. Hubo una intención de conocerlas en profundidad, pero la mala salud física laa interrumpió, razón por la que se hace una aproximación, más bien de visibilización antes que un estudio minucioso de los sentires, pensares y haceres tradicionales de su cultura; de la que poco o nada se conoce por investigaciones, por ser zonas de difícil acceso o de poca importancia cultural para la academia y la sociedad, que conservan, todavía, grandes rezagos racistas; también, por ser núcleos de violencias insurgentes, paramilitares y militares y zonas de abandono estatal; con graves problemas por siembra de cultivos ilícitos, narcotráfico y minerías ilegales de extracción de oro a cielo abierto, sin ningún control. Pese a estas problemáticas, lo afrodescendiente es de una riqueza cultural inexplorada, que valdría la pena y la alegría escuchar, ver, estudiar, conocer y reconocer para entrar en relaciones diversas de comunidad, que permitan enriquecer los saberes y la vida de otras personas y comunidades, al abrir las perspectivas culturales y superar las taras del racismo y las violencias fratricidas. Se agradece y celebra, en particular, la amistad de los profesores: Edwin Cabezas y Benicia López, amigos que abrieron sus corazones y brindaron su confianza y apoyo.

En las montañas andinas, específicamente en las intermediaciones de la Cordillera Occidental, al suroccidente de Colombia, en el Litoral Pacífico y la Costa Pacífica, perviven y conviven culturas afrodescendientes con culturas indígenas y mestizas, campesinas. Estas culturas se configuran en su sentir, pensar, ser y hacer como comunidades en relación fundamental con el territorio natural, en el que se engendra, germina, retoña y se desarrolla la semilla de la vida, el árbol de la cultura en común, con raíces vitales y ancestrales de humanos y no humanos; es decir, su *naturalculturalidad* comunal.

Hablar de su humanidad, de su cultura o comunidad es vislumbrar relaciones de vida y vivencia del humano con otros seres no humanos, naturales, espirituales, entidades tutelares y deidades telúrico-cósmicas. En esta perspectiva, la *naturalculturalidad* comunitaria se entiende como la apertura de los diferentes mundos territoriales, de la espacialidad y el tiempo; seres y gentes con sus crisis vitales y hospitalarias que conllevan las transformaciones y las luchas por la vida comunitaria en toda su integralidad: humano-naturaleza-espíritus-seres y mundos. La realidad y los imaginarios socioculturales los transversaliza la comunidad y sus relaciones naturalculturales, de manera diversa y diferenciada en cada uno de los pueblos que perviven y sobreviven en el tiempo, algunos ya extintos, pero otros renacientes.

Se llama pervivencia y sobrevivencias de las gentes y su comunidad, dadas las circunstancias históricas de coloniaje y sometimiento al sistema capitalista y neoliberal que agencia violencias de explotación y genocidios que perduran hasta ahora. Estas violencias y abusos trastocaron las relaciones de *naturalculturalidad* y conllevaron transculturaciones en las comunidades; es decir, la implantación de otras costumbres y tradiciones distintas a las autóctonas, que se articularon para pervivir, lo que se entiende como sincretismo cultural, cuando la inquisición del poder colonial no logra aculturar, o sea, extinguir totalmente la cultura del otro.

Lo que se conoce como colonización es el resultado de los procesos políticos expansionistas de Europa que abren sus fronteras al norte y occidente de África y avanzan hacia la conquista de nuevos territorios, como los del Medio Oriente y la navegación trasatlántica hacia América. Esto era algo necesario para Europa tras la caída del sistema feudal, la crisis de la Iglesia cristiana y del sistema político monárquico. Se inaugura, de esta forma, el surgimiento del sistema de la modernidad y del capitalismo.

Para América, Abya Yala más exactamente, el descubrimiento fue el encubrimiento en el que sus gentes pierden la libertad de decidir sobre sus propias vidas y sobre sus territorios; es decir, la negación de humanidad y, por tanto, la esclavitud y el asesinato, que causará casi el exterminio total de sus habitantes. Fue el inicio de la barbarie y la infamia. Ante esta situación de muerte de los aborígenes que conllevó el desabastecimiento de la mano de obra servil, se expatriaron y sacaron de tierras africanas gente y culturas para llevarlas hasta América a suplir esa mano de obra en las minas y en las haciendas, con sus plantaciones de caña y demás productos. Es lo que se conoce como la diáspora africana: “esto es, el desplazamiento forzado y la esclavización de los pueblos africanos y sus descendientes en América” (Caicedo, et. al., 2010, p. 104)

Aquí se da el desencuentro de tres mundos culturales: el europeo, el americano y el africano, en una jerarquía de opresión, explotación y crimen del poder colonial. La modernidad que se vanagloria con su esplendor libertario, de ilustración y razón, oculta un pasado encubierto de conquista, sometimiento y usurpación de las riquezas ajenas, con la cruz y la espada, que niegan las libertades y la humanidad del Nuevo mundo y de África; de donde se arrebatan personas, igualmente deshumanizadas, para tratarlas como esclavos y explotarlas hasta reventar, pues se los consideraba salvajes, objetos o bestias al servicio de la humanidad española y portuguesa, que instauran el racismo, la discriminación y la invisibilización.

El hambre, la falta de sueño, las condiciones de trabajo inhumanas y los malos tratos acababan con el vigor del esclavo y el amo lo reemplazaba por otro. La lógica de su残酷, en un círculo mortal, fue: si un indio muere, se remplaza por un negro; si un negro muere, se traen más en su lugar. Salía más barato comprar otros que cuidar de los enfermos. Otro tipo de esclavitud agenció el descubrimiento de América y la diáspora africana, la que deshumaniza y convierte en mercancía (en cosa, objeto y valor de cambio); de ahí, el comercio negrero; esto es diferente al tipo de esclavitud que existía por esos tiempos, practicado por algunas sociedades, incluidas las africanas, en el que las relaciones de esclavitud consistían en una relación de cautiverio donde el cautivo no perdía su condición de humanidad. La esclavitud inhumana la comienzan los portugueses en 1444, hasta instituirse como la trata esclavista por los españoles, a mediados del siglo XV.

La diáspora africana y otros mundos

La diáspora africana implicará, en el tiempo y el espacio, algunas conmociones históricas, políticas, económicas, culturales, religiosas, etc., tanto de lo afrodescendiente como de lo americano y europeo; no solamente como un hecho histórico aislado o del pasado, sino del presente y del futuro, para sus localidades y el mundo entero, en unos tiempos determinados y en unas espacialidades concretas donde sucede la historia; no de evolución lineal ni desprendida de relaciones de poder; porque a la Historia la atraviesan el poder y los acontecimientos que afectan el presente y el porvenir de los pueblos y sus gentes:

En ese sentido, 1492 como un tiempo histórico que se va a relacionar con tres lugares: América, Europa y posteriormente África, por lo cual decimos que a partir del “descubrimiento” empieza no la historia, sino otra historia marcada por la dominación, la explotación y la esclavización, es decir, una historia donde el poder colonial pasa a ser su rasgo constitutivo. (Caicedo, et. al., 2010, p. 102)

La diáspora africana permite ver estas situaciones conflictivas, que no son naturales ni divinas, sino consecuencia de hombres y pueblos con el afán de dominar y someter a otros. En esta perspectiva, la diáspora africana caracteriza las siguientes situaciones:

El desplazamiento geográfico. Situación en la que se da el exilio y la expatriación, como efecto del desplazamiento forzado, en el que se arranca violentamente a personas y culturas comunitarias de su lugar de origen y se las transporta a otras geografías en condiciones de inhumanidad. Es la pérdida de su libertad, sus vínculos familiares y parte de sus tradiciones y costumbres. Desde ahora, África será el lugar ancestral de reminiscencia y nostalgia, al que jamás volverán, pero del que llevarán gran parte de su memoria colectiva, sus tradiciones, modos de vida, saberes y legados culturales.

Reinvención de la vida en el exilio. Tras su desplazamiento de África a América en condiciones de esclavitud, no queda sino reinventar y adaptarse a la existencia a partir de sus memorias, sus

tradiciones y modos de vida, con el encuentro, en otro territorio, de otras formas de vida, otras tradiciones y costumbres, tanto americanas como europeas, con las cuales se sincretiza para sobrevivir y pervivir. A pesar del despojo de su humanidad, en situaciones nefastas, sin libertad para disponer de sus vidas, tienen la capacidad de reinventarse y crear comunidad.

Reinvención étnica con los legados de la tierra. La reinvención de la vida es una reinvención étnica, comunitaria, que se establece en otras tierras de manera sincrética, con legados ancestrales de sus tierras de origen; con vínculos simbólicos que se poseen con respecto al lugar de donde se produjo el destierro y con los que se une, se encuentra o desencuentra. El lugar nuevo a donde se ha llevado, donde nacieron descendientes, desde ahí se reconstruirán las identidades étnicas a través del doble vínculo territorial y cultural, de los ancestros y del espacio donde nacieron. Pero estas reinvenciones no pueden pensarse sin tener en cuenta las diferentes formas de resistencia que africanos, descendientes y aborígenes americanos, desde el mismo momento de la esclavización, desarrollaron para conquistar la libertad perdida, o aquella en la que no se ha nacido y es necesario vivir de otra manera, con decisión y disposición de sus propias vidas.

Podemos ver en las trayectorias afrodescendientes estrategias de lucha contra la esclavitud como los palenques, las rochelas, las insurrecciones, las fugas o los levantamientos en lo que se ha llamado las resistencias frontales, pero también estilos de resistencias cotidianas en las actividades laborales, donde los esclavizados en minas y plantaciones disminuían los ritmos de trabajo, con el fin de que los amos no se enriquecieran cada vez más, el amancebamiento de mujeres con los amos para salvar a sus hijos, la destrucción de los materiales de trabajo, la participación activa en las guerras de independencia a cambio de la libertad, así como las reivindicaciones contemporáneas por el reconocimiento étnico y la discriminación racial, entre muchas otras formas de resistencia y agencias políticas que los esclavizados y sus descendientes desarrollaron en el pasado y se expresan en su intención de ser libres y alcanzar derechos de ciudadanía plena en el presente. (Caicedo, et. al., 2010, p. 110)

Resistencias en la refundación y reinvenCIÓN comunitaria, como los palenques,¹⁴ por la lucha, resistencia y adaptación para reivindicar la identidad étnica, la doble experiencia de origen afro y establecimiento en América. El cimarronismo¹⁵ fue una de las conductas libertarias más enfáticas en esta lucha contra la esclavitud. Estas reivindicaciones de reconstrucción se dan en la tensión de ser parte de un pasado glorioso en África y la experiencia de subalternización en territorios nuevos, en un presente colonial.

Un hecho histórico en relaciones de poder. Todas estas manifestaciones diáspóricas conflictivas de prácticas esclavistas, son hechos históricos atravesados por relaciones de poder colonial que instituyen el racismo, la exclusión y la marginalidad. El desplazamiento de las gentes y comunidades africanas hacia el exilio se da en el conflicto y contra su voluntad. La violencia del poder los convierte en cosas o fuerza de trabajo en favor de los intereses coloniales. Estas relaciones de poder, en la Historia, que son las luchas por quiénes cuentan la historia, privilegian las voces eurocéntricas que la cuentan y ubican a los afrodescendientes como sus actores pasivos, que ocultan las influencias nefastas en esas otras historias subordinadas y subterráneas que perviven en la memoria, los cuerpos y la comunidad, que no tiene el poder oficial, pero sí la fuerza de las comunidades y sus territorios.

Rupturas y continuidades. Son cinco siglos de esclavitud en América, de tensión entre lo que los afros y sus descendientes han logrado mantener y reconstruir como tradiciones ancestrales y lo que se perdió irremediablemente, en especial el vínculo físico con un territorio de origen y la reconstitución en nuevas tierras. Es lo que se entiende como rupturas territoriales y existenciales, visibles. También se habla de rupturas y continuidades visibles expresadas en diferentes manifestaciones artísticas y culturales, recreadas mediante el cruce interétnico con las comunidades americanas.

Las continuidades imperceptibles perduran a través de la memoria, de las tradiciones y costumbres, en especial, la espiritualidad, difundidas de generación en generación mediante la palabra. Mientras que en

14 Fortalezas o vallas de madera que, los cimarrones o esclavos que huían, construían para vivir y defenderse de las autoridades coloniales y los esclavistas.

15 Adjetivo que se aplicaba, en un primer momento, al ganado vacuno, caballar o mular indomado o que huía hacia los cerros; luego, se lo empleará para los esclavos que se fugaban hacia los montes.

el Caribe insular se observan prácticas culturales con una presencia más visible de legados africanos, tales como la santería en Cuba, el vudú en Haití, el estilo de vida rastafari en Jamaica o el candomblé en Brasil, en países andinos como Colombia, Perú o Bolivia la presencia de la diáspora africana es menos visible.¹⁶ Así que, también de manera diferenciada, enfrentaron el exilio, el poder, la adaptación, las luchas libertarias y, en fin, las condiciones históricas de la esclavitud.

Sin embargo, estas rupturas, continuidades y discontinuidades de la africanía no son marginales, porque son acontecimientos que impactaron la vida en cada lugar de reasentamiento, en la relación con otros y en las nuevas configuraciones sociales, culturales y políticas. Además, expresa Caicedo:

Finalmente, dos planteamientos transversales nos sugieren pensar las trayectorias afrodescendientes. El primero, es que la diáspora africana ha afectado de manera global la historia de la humanidad; por lo tanto, la historia de la diáspora africana compromete la historia de la humanidad y del mundo. En segundo lugar, es que la historia de América en general y de Colombia en particular no puede ser entendida sin la historia de la diáspora. La historia del continente y del país es también la historia de los africanos y sus descendientes, que han forjado no sólo desde el dolor, sino también con la esperanza, que se expresa en la diversidad que nos constituye. (Caicedo, et. al., 2010, p. 114)

En la actualidad, se sigue manejando esa lógica de dominación, exclusión, persecución y asesinato desde los centros hegemónicos del poder colonial, a través de las políticas neoliberales y de globalización capitalista, del progreso y el desarrollo del mercado, que interceptan la vida afrodescendiente, disputándose los territorios y sus bienes, como el agua, la cultura, los minerales, las montañas, entre muchos otros. Guerras agenciadas por multinacionales, por los Estados y los gobiernos locales.

16 “Esto se explica, entre otras razones, porque a los países del Caribe o Brasil llegaron negros bozales, es decir, africanos de primera generación hasta los últimos años del sistema colonial, por lo cual traían sus memorias más intactas. Diferente a muchos países andinos donde los esclavizados se fueron reproduciendo, situación que hizo que con los siglos las formas culturales tuvieran la impronta cultural americana. Además de este factor, influyó en los pueblos que llegaron el tipo de colonización, ya fuera portuguesa, como en Brasil, o con fuerte raigambre católica como la impuesta en la región andina.” Cfr. Caicedo, *Diáspora africana*, p. 113.

De esta forma, se reproducen y funcionan estructuras de poder con ideologías y prácticas esclavistas, racistas, explotadoras de la inclusión como subordinados coloniales y la exclusión como comunidades autónomas y propositivas; es decir, se niega la humanidad todavía, pues no se permite la libre decisión sobre sus vidas, destinos y territorios; sigue la preponderancia de la idea kantiana y de la Ilustración, bandera en la modernidad europea, de que hay pueblos y hombres en la minoría de edad, sin derechos, con respecto de otros que ya la han alcanzado y tienen hasta el derecho de ignorar o esclavizar.

Son políticas discriminatorias, pues la discriminación es un acto de diferenciación y exclusión, “clasifica y rechaza”, que no hacen sino estereotipar y desarticular las relaciones comunitarias y arrebatar sus vidas y territorios para convertirlos en mercancías y epicentros del racismo.

Uno de estos estereotipos es el de considerar a los afrodescendientes inferiores intelectual y moralmente, portadores de “costumbres salvajes”. Entre los innumerables pasajes racistas sobre los negros, que se pueden encontrar en los libros escritos por figuras políticas e intelectuales de la élite se puede señalar este ejemplo: “La raza negra, favorecida por el sol tropical, por sus costumbres salvajes y por su escasa intelectualidad y moralidad, se reprodujo prodigiosamente y pobló las extensas comarcas de nuestros valles y ríos” (Bejarano, 1920, p. 192). O, entre los muchos planteamientos racistas de Laureano Gómez en 1928, luego presidente de Colombia, se encuentran afirmaciones como: “Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron para dominar con ellos la naturaleza áspera y huraña. El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad” (p. 122). El problema radica en que muchos de estos prejuicios se mantienen hoy en día y son fuente de los estereotipos que llevan a discriminar a individuos y poblaciones negras. (Restrepo, 2010, p. 213)

En la actualidad, la situación sigue siendo similar respecto a las comunidades rurales y sus territorios: el campo no existe o se lo tiene abandonado, marginado. Por el contrario, para las gentes y comunidades de estos territorios, a la tierra se la concibe de otra manera, muy distinta a la ideología sesgada del capitalista, del político y del estadista del progreso y del desarrollo. La tierra no puede ser considerada solo como dispensa interminable de la comida, puesto que como lo manifiestan quienes viven con ella, “como trabajamos en ella, como gozamos o sufrimos por ella, es para nosotros la raíz de la vida” (Indígena del Cauca, 2019, p. 93).

Y, complementa don Tiberio Naspirán:

Tuvimos que pasar muchas cosas duras, casi que hasta llegar a desconocernos para entender que tenemos raíz indígena; volver a reconocer que nuestra tierra significa más que nuestro trabajo, entender que la tierra es nuestra razón de ser, que de ahí somos y lo que somos es por ella. (Comunicación personal)

Valores e identidades ancestrales que se han ido construyendo, como dirá Gros, “en un proceso de integración a través del conflicto” (Gros, 2002, p. 39). De las diferencias y las relaciones inter y *naturalculturales* en un territorio colectivo y biodiverso.

Hay que precisar, igualmente, que el estudio de los procesos de construcción de las categorías raciales no remite únicamente a los mecanismos de gestión de la alteridad, sino que informa igualmente sobre la manera como surgió la identidad nacional, con fundamentos basados en la tensión irresuelta entre homogeneidad y heterogeneidad, entre inclusión y exclusión. (Cunin, 2001, p. 60)

Entre barbarie y civilización

En estos sentires, pensares y vivires, también situados en zonas de difícil acceso, en zonas de montaña y selva adentro, precisamente en jurisdicción de Policarpa y Santa Bárbara de Iscuandé (Nariño-Colombia), perviven y conviven comunidades negras (afronariñenses y afroamericanas),¹⁷ con tradiciones palenqueras y cimarronaje, propias de las gentes que huyeron de las minas de Barbacoas e Iscuandé para vivir y convivir en libertad en zonas ocultas y alejadas de los poblados y ciudades; lugares de naturalezas agrestes, pero hospitalarias propicias para establecer comunidades autónomas. El cimarronaje es, pues, una actitud libertaria por buscar la constitución de sus propios designios con dignidad, como gentes con espíritu indómito y libre. Algunos historiadores refieren que se originan por

17 “La esclavitud africana fue una de las actividades más rentables de los siglos XVI al XVIII. Durante estos tres siglos se trasplantó, según unos, de 15 a 20 millones de negros; y, según otros, de 9.500.000. Además, Minguet acepta 15 millones como un total de la trata negrera y 1.050.000, como el total de africanos transportados a Hispanoamérica.” Cfr. (Coba, C. 1980. *Literatura popular afroecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, p. 24).

los años de 1640, a la par del establecimiento de los enclaves mineros de Barbacoas e Iscuandé.

Y es la espiritualidad afro la base que impulsa los procesos de liberación. De ahí que, el pensamiento propio afro de hoy sea la amalgama de acciones libertarias, tanto en el pasado como en el presente, y el fundamento para la construcción de un modelo societal basado en el poder espiritual de la palabra, la autoridad de los mayores y el respeto por la naturaleza. (Garcés, et. al., 2014)

Valga, para lo afronariñense, lo que Carlos Alberto Coba sustenta para lo afroecuatoriano:

La cultura, en el micro grupo afroecuatoriano, ha sido trasmisida por medio de la tradición oral. La tradición trasmite y la supervivencia fija. Rogelio Martínez Furé, en su “Diálogo imaginario sobre el folklore”, dice: “Ambas, la tradición y la supervivencia, evitan que se desintegre un valor de civilización, o un hecho folklórico, con el transcurrir del tiempo”. (Andrade, 1980, p. 21)

Las tradiciones y costumbres que sobreviven y perviven son los saberes que, debido a la memoria personal y colectiva, posibilitan la vida cultural presente dentro de un territorio nuevo, tras la diáspora africana en relación con otras culturas, las aborígenes y los europeos colonizadores. Los saberes y conocimientos se recrean en la actualidad como los distintos modos de su identidad y su diversidad a través de las distintas artes y oficios que, cotidiana y extraordinariamente, se viven como modos de vida y relaciones *naturalculturales* entre humanos, naturaleza, espíritus y la otra vida; con conocimientos y la magia de los imaginarios locales producto de la confluencia de los saberes y la cosmovisión de las poblaciones, que les permiten intervenir y comprender su entorno y contorno natural, social, cultural y espiritual de los distintos mundos que vienen y devienen:

La cosmovisión es la forma en que una población determinada percibe y ordena su mundo. Mundos encantados, mundos secularizados; mundos múltiples, mundos unidimensionales. Mundos habitados por seres que se transforman en otros bajo determinadas situaciones o que no pueden hacerlo de ninguna manera. Mundos idénticos a sí mismos desde sus orígenes o que se han transformado radicalmente. Mundos de resultados de creaciones divinas, mundos de procesos inmanentes a sí mismos. (Restrepo, 2010, p. 188)

Ahora bien, esas cosmovisiones¹⁸ devienen de los contextos, de los lugares territoriales, naturales y culturales donde se desarrolla una determinada comunidad y sus circunstancias de existencia.¹⁹

Estos saberes, artes, oficios y cosmovisiones afrodescendientes pertenecen a este mundo; sin embargo, en él hay otros mundos, siete, tres o uno, más allá de las nubes. La dirección hacia arriba implica los órdenes divinos: el cielo o la gloria, habitados por Jesucristo, los santos, los ángeles y las vírgenes, pero también los angelitos, niños menores de siete años, sin uso de razón, fallecidos. Los purgatorios son mundos de arriba, para algunos; del centro, en el monte bravo o el cementerio, en este mundo, para otros. Los mundos se conectan entre sí y algunos seres, en circunstancias determinadas, pueden moverse temporal o definitivamente de un mundo a otro. Hacia abajo, el mundo se representa como inversión del mundo humano, natural; todo se halla patas arriba: las gentes se alimentan de olores de sus comidas, puesto que, además, no tienen ano; el cangrejo los traspasa y la prueba está cuando se encuentran carapachos quemados o con patas faltantes. Abajo también está el mundo de los encantos, con seres en forma de sirenas; en oportunidades surgen con una música arrebatadora en esteros, ríos o lagunas. El encantado es llevado a estos mundos a través de puntos de agua, para no volver jamás. El infierno está debajo o, también, en el centro del monte Bravo, donde moran el diablo y algunas visiones que se mueven de un mundo a otro, fácilmente, en las noches y días sagrados.²⁰

18 La cosmovisión: “relacionada con el tiempo y el espacio, siendo el tiempo no lineal y el espacio global; por eso la visión del espacio es integrante e integral, porque contiene elementos de la naturaleza que lucen la espiritualidad (mediante deidades, divinidades o espíritus). El tiempo y el espacio rigen la vida y la muerte, pasando por el nacimiento, la madurez (edad madura, junto con la iniciación), el casamiento y la vejez. Al hilo de las etapas de la vida vibran las vivencias individuales y comunitarias: el individuo africano es consciente de que su vida es una expresión de participación en la comunidad, que incluye a sus ancestros (comunidad-clan).” Cfr. (Maguemati Wabgou, et. al., (2010) Historia de África entre los siglos VII y XIV, en *Colombia afrodescendiente*, p. 122).

19 En ocasiones suele producirse la idealización y exaltación del ego cosmovisionario, lo que da lugar al etnocentrismo, considerado como una miopía y sordera epistemológica.

20 A diferencia de lo afro, que identifica varios mundos hacia arriba (orden de mayor divinidad al ascender), hacia abajo (espíritus y gente al revés y órdenes infernales) y el de las gentes (centro), siempre con números impares y sagrados, en lo andino se encuentran claramente identificados tres: el de arriba (*hana*), el de abajo (*uku*) y el del centro (*kay*); en los awá del Litoral Pacífico, se nombran cuatro: el de aquí (el de la gente), de abajo (los espíritus), de arriba (los ancestros) y de más arriba (lo divino).

Los seres de este mundo son los renacientes; esto es la representación imaginaria de un orden establecido desde el origen y su proyección hacia el porvenir de los tiempos (Restrepo, 1996). Son renacientes de las raíces ancestrales, los mayores. Por ejemplo, cuando disminuyen o desaparecen los animales de caza o los árboles maderables, se concibe que se han internado en el monte bravo y no que se han extinguido. Los ciclos cósmicos, como el lunar, influyen y modifican el entorno, por lo tanto, las actividades humanas se ordenan en correspondencia, como gentes de los ríos y del mar. Aquí se incluyen los cazadores, los pescadores, agricultores, artesanos, parteras, brujos y curanderos.

De este modo, los conocimientos locales son el resultado de saber aprovechar un entorno natural y sobre natural para subsistir. La selva, el río, las *socalas*²¹ y los ranchos son los escenarios de los oficios de la vida comunitaria, para su vivencia. Cazan diversidad de animales para consumo de su carne, tales como: la boruga, el venado, el armadillo, entre otros; pescan diversidad de peces y cultivan el arroz en las playas de los ríos, además del chirarío o chiro, la yuca; frutas, como la papaya, el borojó, la naranja, el naidí (palma del monte). Tejen atarrayas y sombreros de paja de diversas plantas y colores. Con maderos construyen potrillos y balsas, además de sus ranchos, ubicados a cierta distancia del suelo para evitar las inundaciones o la intromisión de animales peligrosos, como la culebra. En los ranchos se ubican los dormitorios, las cocinas o los fogones, con tres piedras, y los soberados o áticos para guardar cosas.

Estas casas dejan ver, con claridad, una ordenación vertical de tres espacios: el de los animales, abajo (perros, cerdos, gallinas, mulas, patos); el de las personas en medio, y el de las cosas arriba (soberado). La casa no solo es la morada de personas, sino de otros seres que forman parte de la familia y del hogar, que brinda protección y calor, recogimiento hospitalario: los alrededores suelen engalanarse con jardines, huertos, azoteas y espacios de oficio femenino. Las terrazas se construyen a uno o dos metros de distancia del suelo, para, en la base construida, sembrar plantas que condimentan las comidas o yerbas medicinales y, también, ciertas plantas para el equilibrio y bienestar de sus habitantes, puesto que así se evita la eficacia de actos de brujería, como también para ayudar a las curaciones o a atraer la buena suerte.

También los huertos que se ubican en la parte de atrás de los ranchos, que incluyen árboles frutales, maderables y plantas medicinales.

21 Chagra o chacra, para los andinos; huerta, para los españoles.

Igualmente, las socalas de dedicación masculina, aunque retiradas de las casas, con sus colinos y rozas. Los colinos o áreas de cultivos permanentes, en las que prepondera el plátano o el chiro. Las rozas, donde se lleva a cabo el tumbe y pudre del monte, para que, durante un tiempo, se abone y esté listo para la siembra. El monte es otro acompañante de uso y trabajo; en él se reconocen tres personalidades: el monte biche o bravo, el alzado y el rastrojo, es decir, monte virgen, monte que se recupera y monte de cultivo.

En el monte virgen se llevan a cabo las faenas de caza, pero también ofrece ciertas plantas medicinales que curanderos, parteras o brujos utilizan para curar y hacer su magia, sus secretos. Los secretos van acompañados de un conjunto de palabras de poder u oraciones de memoria que, al curar, se acompaña con emplastos elaborados con ciertas plantas, maderas y licor biche. Sanan lesiones de los huesos, picadura de insectos venenosos o serpientes, maleficios o malhecho, asistir partos, en fin, secretos que solo sabe el curandero y nadie más, y que se comparte solo cuando el aprendiz logra captar, sin que se le dijera nada, este saber, pues es un don divino, que tiene que ir desarrollando en compañía del que enseña otros secretos. Aunque algunos solo curan con secreto y otros solo con plantas, lo más común es la existencia de curanderos que utilizan y combinan los dos.

Las enfermedades suelen ser divinas o humanas: las primeras ocurridas por el descuido, el exceso o la voluntad divina; las segundas por la intervención del diablo o de un brujo. Lo divino lo cura un curandero, lo humano un brujo, el que hizo el maleficio. Muchas enfermedades solo el curandero las cura:

El mal de ojo, el tabardillo, el mal aire, el espanto son algunas de estas enfermedades y accidentes que no pueden ser tratadas por médicos ni con los remedios formulados por él. Para aliviar este tipo de padecimientos están los curanderos. (Restrepo, 2010, p. 194)

Las parteras, como los curanderos, son del orden divino, que, además de asistir los nacimientos, se encargan de dotar al nacido acorde con el actuar sexual; acto que realizan al cortar el cordón umbilical y enterrarlo con la placenta en un lugar adecuado: cerca de la casa, para las mujeres, y en la frontera con el monte, para los hombres. Al recibir al niño a la luz del mundo, al ombligarlo, se determinan sus características adecuadas para la vida y convivencia en comunidad. La ombligada es unir estrechamente al individuo, su personalidad, con el entorno:

Consiste en sustraer un fragmento de un vegetal, animal o mineral, con el propósito de colocarlo en forma de polvo o líquido para la curación del ombligo del recién nacido. Con ello se espera influir no sólo sobre las capacidades y carácter de quien es *ombligado*, sino, también, en sus relaciones con la sustancia de la cual lo es. Si lo *ombligan* con la uña de la gran bestia se poseerá una fuerza desmedida; quien lo fue con gato estará en capacidad de girar en el aire; con palo de guayaba será fino y resistente, y aquel otro con oso será capaz de romper y apretar fuertemente con sus manos. La relación entre la sustancia y el *ombligado* es estrecha. Así, por ejemplo, si se realiza con oro, éste tendrá mayor posibilidad en las prácticas mineras. (Restrepo, 2010, p. 193)

A los brujos, pertenecientes al orden de lo humano o del diablo, se les teme, pues sus poderes se adquieren de estas instancias maléficas y hechiceras; pueden, por acción de su magia, provocar accidentes y enfermedades letales; por ejemplo, convertir bejucos en culebras venenosas, para que persiguieran a una persona determinada y la mordieran, o rezar un lugar, en caminos o ríos, para que cuando la víctima pasase se derrumbase o ahogase; poner entierros en los terrenos para que no crezca ni produzca nada; robar el rastro o capturar la sombra, para causar padecimientos y la muerte de la persona. También, pueden curar enfermedades y accidentes causados por otro brujo menos poderoso.

Tanto el brujo, como el curandero y las parteras, suelen preparar la botella curada, que es una botella de vidrio que contiene un preparativo con diferentes sustancias. Tanto el brujo, como el curandero y las parteras, suelen preparar la “botella curada”, que es una botella de vidrio con un preparativo compuesto de diferentes sustancias de plantas, semillas, bejucos o fragmentos de madera, alcoholizadas con aguardiente de caña, al que llaman *biche* o *charuco*. Algunos de estos elementos se los toma del monte, en tiempos y espacios especiales, para que el propósito de la magia sea posible. Con este preparativo se cura la mordedura de serpientes, facilita los partos, aumenta el vigor sexual, evita o conjura los envenenamientos o las brujerías.

Las figuras del curandero, la partera y los brujos son el emblema de los conocimientos locales acerca del cuerpo, la salud, la vida y la muerte, que vienen de generación en generación y que son indispensables dadas las condiciones de sus territorios: las selvas, los animales, las condiciones climáticas y topográficas, la lejanía del mundo civilizado, lo agreste de sus caminos o el olvido, la indiferencia y la discriminación de las que son víctimas.

Los conocimientos locales y personales como la magia y la brujería fueron utilizados en la huida y en lucha contra la esclavitud. Cuentan, por ejemplo, que los hombres se convertían en matas de plátano colgadas del techo o se metían dentro de los sombreros o entre las polleras de las mujeres. También actuando en las guerras extrañas:

Me contaba mi abuelo que, a él, lo habían agarrado para la Segunda Guerra, cuando hubo un combate en la vuelta llamada Playa Nueva, del río Guajuí, en la Costa; lo amarraron de los pies y de las manos, como si fuera un cerdo. Debió de haber sido el grupo de los conservadores, porque él era del partido liberal; él dizque les decía que no lo apretaran mucho y comenzaron a insultarlo, hasta que lo echaron a la canoa y se lo llevaron.

Ellos iban subiendo y esa noche durmieron en una casa sola, con vigilante hasta que amaneció. Él les pidió el favor de que lo desataran, porque se sentía mal; entonces, el jefe lo mandó desatar; después, emprendieron el viaje y fueron subiendo; iban por el río y llegaron a una playa grande; se arrimaron para bañarse, porque estaba haciendo mucho calor; se echaron a bañar.

Al rato fueron saltando del agua y ya el señor Faustino se les había extraviado: apenas les había dejado el sombrero. El jefe lo buscaba, pero no lo veía; preguntó a los demás dónde estaba y los demás le contestaron:

—Jefe, acá está el sombrero de él. —Entonces, el jefe dijo:

—Será que se ha ahogado. —Todos pensaron lo mismo y se fueron con el presagio. Al rato de ellos haberse ido, salió del sombrero donde estaba, porque él era “sucio de cabeza.”²² A los dos días regresó a su casa y se lo contó a su mujer y a sus hijos. (Llano, 1998, p. 56)

Entre los oficios, también se dedican al barequeo, que consiste en utilizar una batea, con la que se extrae, o barequea oro en los ríos, oficio que lo hacen desde niños, tanto hombres como mujeres.

La oralidad es parte fundamental de su tradición e identidad. Recitan con rima ciertas coplas, versos y canciones; afloran mitos, relatos, fábulas, que los mayores cuentan a los niños o entre ellos.

22 “Sucio de la cabeza” puede equipararse a la “malicia indígena” y, en una de sus acepciones, se entiende como: astucia, viveza, picardía, que no traga entero, artificiose, que su pensamiento se adelanta al del adversario, que no piensa limpio ni con bondad, que no juega limpio ni bien.

Cuando se bebe biche, tras desafiarlse oralmente, entran en duelo dos o más personas, diciéndose cosas por medio de coplas; gana el que mejor las construya, claras y graciosas; el perdedor brinda el trago.

Cuando hacen fiesta, por la celebración de algún acontecimiento importante, por ejemplo, en los velorios de niños (*chigualo* o *guali* de angelitos), las mujeres cantan toda la noche y algunas tocan los *guasás*; los hombres acompañan con bombos y cununos: “La muerte de un pequeño niño es motivo de alegría, ya que él llegará a la gloria y velará por el bienestar de sus padres y padrinos” (Restrepo, 2010, p. 195). No es conveniente llorar, ya que el angelito morirá ahogado con las lágrimas y se frustrará la trascendencia.

Para estas celebraciones y ceremonias se acostumbran los *alabaos*, que son cánticos tristes de alabanza, y los arrullos, cánticos alegres. Tanto el *chigualo* como el arrullo de santo o virgen, son puentes que abren las relaciones entre los mundos de lo divino y de lo humano y pueden circular las espiritualidades divinas y libres de pecado, a excepción de los que cantan y tocan instrumentos, pues son médiums para establecer la conexión entre estas dimensiones de los distintos mundos. “El mundo de los vivos y el de los muertos está estrechamente e indisolublemente conectado. Muertos, santos y visiones se mueven por el mundo de los vivos” (Restrepo, 2010, p. 195). A diferencia de los *chigualos*, para los mayores se cantan los *alabaos* sin ningún acompañamiento instrumental y se permite la expresión del dolor.

Se identifican claramente las influencias católicas, conjugadas con sus creencias propias, como la presencia de un alma o sombra²³ en el ser humano que, cuando muere, sale por la parte superior de la cabeza con el último respiro; entonces, es necesario llevar a cabo un velorio de nueve días, en los cuales el muerto llega al altar o tumba que se le ha preparado con flores; acompañadas de imágenes religiosas, telas, mariposas negras y agua, para que beba en el último suspiro. Al final del novenario, la última noche, se apagan las velas y el altar o tumba se desbarata, lo que obliga al muerto o sombra a irse; de lo contrario, queda como visión, es por lo que se le deben hacer los actos fúnebres correspondientes para evitarlo. Una causa para que la sombra se queda como visión es que el difunto, en vida, haya tenido pelea en el amor o haya hecho pacto con Luzbel, el diablo para atesorar fortunas o tener suerte en juegos. Como visión, vagará en los montes y cementerios en noches y días sagrados.

23 *Kamasa*, en quechua, una de las partes del espíritu que remite al cuerpo.

Entre las visiones, que no son de sombras muertas, están: la *tunda*, el duende, el *rivel*, la bruja y el *maravelí*.

A pesar de que es obvia la influencia de la tradición católica en esta iconografía, sería un error considerar que dicha referencia a santos, vírgenes, ángeles y al diablo, reproduce punto a punto las representaciones de estas. Por el contrario, y como ha sucedido en muchos otros lugares del mundo, el catolicismo es transformado o inscrito en los modelos locales de conocimiento deviniendo en una parte sustancial del mismo. (Restrepo, 2010, p. 192)

Para estas comunidades el santo de su devoción es san Antonio, que los protege y los ayuda en los peligros y no ha de faltar siempre en los hogares; toma un lugar en los altares, entre otras entidades sagradas del cristianismo católico, sincretizadas con sus imaginarios religiosos.

En la actualidad, estas costumbres y tradiciones de la cultura afrodescendiente se desvirtúan, se suspenden o se relegan al olvido debido a las violencias que se han implantado en sus territorios (militares, insurgencia, paramilitares y violencia común); la siembra ilegal de coca, que provoca el narcotráfico; la minería ilegal de oro, que los lleva a olvidar sus oficios y dedicarse a estas cosas que producen dinero fácil y, por tanto, problemas. La extracción aurífera amenaza la vida biodiversa, humana y no humana, al contaminar fuentes y ríos, acabar con zonas de siembra (socalas y playas), de pesca (las riberas) y cacería (los montes), tras deforestar grandes extensiones de selva de sus territorios, incursionar y desplazar a las gentes de sus asentamientos y ranchos y destruir caminos y orillas de las aguas, al remover con rudeza, a gran profundidad, los suelos y dejar huecos en los que se estancan las aguas de las fuentes hídricas o la lluvia que, a corto y largo plazo, serán la causa de grandes epidemias.

Mientras que el patrón, con sus máquinas y obreros, se lleva la mayoría de oro, el barequero saca dos o un gramo, si tiene suerte; de lo contrario, no saca nada, aunque dedica un día entero o varios días a este menester y se expone a todos los peligros, como la caída de piedra o el riesgo de que lo sepultasen los derrumbes. El oro que consiguen lo venden para comprar comida o golosinas, o también para beber cerveza y licor o apostarlo en juegos de billar u otros. Es sorprendente ver cómo en los poblados hay más bares, billares y discotecas que casas, debido a la presencia de personas ajenas a la comunidad, como, por ejemplo, mineros chocoanos. Los hombres, por lo general, salen con

todo el dinero ganado durante la semana y lo gastan en una borrachera, que los deja sin con qué comer y responder a las familias. Se presentan riñas y muertes, además de la contaminación que se genera, pues se consume la cerveza en lata, que se lanza por donde sea, sin ninguna responsabilidad.

Relatan las gentes que viven el abandono y la violencia del Estado, pues, cuando el ejército entra a los territorios, mata a las personas que encuentra de cacería o en los caminos y las hace pasar por guerrilleros (falsos positivos); queman y dañan los cultivos de las socalas y, si encuentran ranchos solos, los saquean y los destruyen.

Las fumigaciones no solo acaban con cultivos ilícitos, sino, también, con cultivos lícitos, y contaminan las aguas, el terreno y el aire. Los forasteros que llegan enseñan vicios a los niños y jóvenes. El paramilitarismo siembra el terror y coacciona a gentes de la región para que se integren a sus filas. Los enfrentamientos entre guerrilla y ejército dejan en medio del conflicto a las personas, con el peligro derivado de las balas y los bombardeos. El narcotráfico envenena el alma de las gentes y las torna enemigas.

Estas violencias exógenas, al vincularse con la cultura fermentan, en el interior de lo comunitario, de las familias, de los hogares y de la persona, violencias endógenas que llevan a que la vida se torne un simple “algo”, del que se dispone, para agredir o matar, con total falta de respeto o de responsabilidad hacia el otro. De esta forma, entre la zozobra y el miedo germina una cultura de la violencia que deja grandes secuelas físicas, psicológicas, comunitarias y territoriales. Benito Juárez (1867), en México, decía que, entre los individuos, como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz. Lo justo para las comunidades que han tenido que pasar grandes opresiones, torturas, saqueos, inhumanidades y asesinatos, es la paz.

De igual modo, la zona del Pacífico que ha sido zona abandonada y en condiciones de miseria, a pesar de su gran potencial de recursos, ahora es epicentro de estas violencias, con el agregado de que, por ser zona marítima clave, la toman los voraces capitalistas y empresarios como su zona exclusiva, con ayuda del Estado, para desarrollar sus negocios. Eso es lo visible y apreciado. El potencial comunitario tradicional afro es despreciado.

Hasta hace poco, prácticamente todos los escritos sobre el Pacífico comenzaban mostrando la imagen de una región olvidada por Dios y el gobierno, sus habitantes viviendo bajo primitivas

condiciones de subsistencia, el medio ambiente malsano, cálido y húmedo como en ninguna otra parte del planeta; una especie de “tierra de nadie” donde solamente se aventuraban algunos capitalistas rudos, colonos, misioneros y ocasionalmente algún antropólogo, que se atrevían a trabajar entre “indios y negros”. De acuerdo con algunos indicadores, la región es muy pobre. Algunos de estos indicadores son: el ingreso per cápita, la tasa de analfabetismo y el nivel nutricional. La malaria causa estragos dado que el área, especialmente hacia el norte, tiene uno de los índices de precipitación y humedad más altos del mundo. (Escobar, 1999, p. 209)

Capítulo Tercero

Autocrítica y Liberación del Espíritu

¿Qué será del hombre que difama su naturaleza
y que, prácticamente, la niega y la atrofia?

F. Nietzsche. *La voluntad de poder*

Es otro el tiempo acá, como es otro el espacio.

Grupo musical Suramérica. *Kacharpary*

El pensamiento de la tierra en florecimiento

A la pregunta de si hay filosofía en Indoamérica o *Abya Yala* (tierra en florecimiento), se dirá que sí, pero ampliada al pensamiento. Hay múltiples pensamientos, como filosofías en el mundo, pero con la distinción de que el pensamiento implica la integridad total de la vida; en cambio, la filosofía puede entrar a denominar un determinado orden y pensamiento sistemático, en el que preponderan la lógica y la razón, lo que relega a otros pensamientos, tales como el mítico-ritual, el ceremonial y los pensamientos populares, considerados como irracionales o meras supersticiones y opiniones lejos de la verdad filosófica y de lo culto.

Cada cultura, desde su posición real en la existencia, desde un lugar, aquí y ahora, y desde unas circunstancias de vida y convivencia con otros, crea y recrea pensamiento propio; es decir, el amor y el deseo, no solo la necesidad, por la sabiduría, por el saber. Si se entiende y atiende a la filosofía como amor a la sabiduría, en su acepción etimológica griega más común, de *filos*: amor y *sophía*: sabiduría, entonces, se afirmará que todas las culturas (con sus denominaciones y concepciones propias) tienen ese gusto, ese afecto y ese amor por el saber, por conocer y crear conocimientos, que es el acontecimiento del pensar, tanto de lo que proviene como sabidurías ancestrales, como de aquellas que advienen en el presente y se proyectan hacia el futuro; el porvenir en las reinvenções del pensamiento, de las sabidurías,

de las filosofías. El acontecer del pensamiento es el sentir corporal de lo vivo que piensa y, por tanto, del sentido de la vida en el espacio, el tiempo y en unas circunstancias propias que le dan lugar en una morada en común con otros seres de su misma y otras especies, con los que se constituye la experiencia de una convida colectiva, de hacer comunidad, de hacer cultura y sentidos vitales.

El sentido de la vida consiste en tener un lugar en el mundo, ser espacialidad temporal, corporalidad presente, aquí y ahora, con circunstancias singulares, adversas o afortunadas, que le den qué pensar y los modos de vida que se desarrollan tras ello. El sentido de la vida es la libertad, o el querer y la lucha por ella, la voluntad, si se la ha perdido o la han robado, al subyugar a los individuos a otras voluntades ajenas; entonces, el querer se refiere al ánimo y la actitud por reconquistar la propia autonomía y ser libre para pensar, ser y hacer en el sentir, en los sentidos no extraños, en las verdades. La certeza de un lugar y de las condiciones de vida, de la morada donde cada uno se encuentra, bien o mal, en libertad y con voluntad; la certeza de estar vivos y de pensar esa vida y esas vivencias con los otros.

El sentido reinventa y recrea las realidades. Las certezas más que evidentes: estar vivos corporal y espiritualmente, tener un lugar y morar, la vivencia de subyugación o libertad, la voluntad de pensar por sí o por otros, la certeza de lo propio y lo ajeno, del engaño y de lo que es una ilusión que se hace ver como verdad. La verdad es la conciencia y la autoconciencia críticas de y frente a la realidad, a las circunstancias y al modo de vida singular y comunitario. La verdad es aquello que se tiene como memoria que deviene en los sentidos, donde transmuta, cambia de piel, se libera y se deshace de voluntades ajenas para ser ella misma, verdad y sentidos múltiples de existencia sin borradura (el no ser).

La memoria es lo que se tiene de recuerdo, pero, a la vez, lo que permite ser (estar presente); el rastro y el rostro que adviene como verdades y sentidos de vida en el mundo, en comunidad; la existencia corporal y la conciencia de estar vivos. La vida consiste en las múltiples relaciones con los elementos, los seres y las cosas del mundo y el cosmos. Vivencias singulares y colectivas que se tienen en la realidad psíquica, comunitaria y natural en el mundo, en relaciones de identidad y diferencia con lo propio y lo otro.

Alteridad, del griego *alter*: otro. Es lo que no es el yo. Lo familiar, cuando es lo propio, y lo extraño, al ser lo ajeno. Lo otro es lo marginal, la diferencia y lo exterior; lo excluido de las ontologías de lo mismo

occidentales; el no ser: lo irracional y salvaje, lo incivilizado. La alteridad deviene invisibilidad, encubrimiento, sinsentido y sin razón de ser. La alteridad adviene como otro vivo semejante y diverso del yo, con rastro y rostro propios, con su experiencia de vida, que testimonia la alegría o el dolor que habla de memoria y en memorias subterráneas de otros, excluidos, encubiertos por la dominación o asesinados, borrados de la vida, sin dialógica y sentimiento, con sus verdades y sentidos de circunstancias reales de sufrimiento o felicidad. El otro se relata en comunidad con el mismo.

Todos los seres vivos son en comunidad, en especial el ser humano, al ser en relación o relaciones con los otros y no en aislamiento. La individualidad singular no existe sino por lo otro en común; o sea, la alteridad familiar y no lo extraño o lo ajeno a la comunidad. Así, la comunidad es lo singular y múltiple, la morada, de las alteridades familiares, de los vivos que conviven en el mundo, que hacen y recrean mundos y sentidos de vida, memorias, experiencias y cultura, sentires, pensamientos, verdades y sabidurías populares.

Historias y memorias subterráneas del espíritu²⁴

Duermen en el secreto de la tierra hasta que a cualquiera de ellas se le antoja despertar.

Charles Perrault, *El principito*.

Tras la historia que bajo el poder imperante se ha implantado casi que irrefutable, y no cuenta sino una realidad falseada de los acontecimientos acomodados al interés de los dominadores, se sortean y perviven infinidad de historias y memorias profanas del espíritu, quizá las que configuran otras realidades que, a falta del poder institucional, económico o político, se relegan e invisibilizan y se mantienen subterráneas; sobreviven en los trasfondos de la historia o las historias oficiales que en cada pueblo se han implantado como acontecimientos verdaderos y acaecimientos memorables de patrias y de héroes.

La historia está atravesada por el poder. El poder entendido en la manera como unos pueblos ejercen dominio; condición que explica por qué algunos grupos están en desventaja frente a otros

24 Véase el ensayo: Hospitalidad y sincretismo, una memoria abierta, en *Memorias en movimiento. Tejiendo pensamiento y vida desde los entornos culturales de San Juan de Pasto*.

que lograron sobresalir. Esto permite reconocer la dimensión histórica del poder en fenómenos como la opresión, la explotación y la subordinación. (Caicedo, et. al., 2010, p. 101)

Esas historias subterráneas se abrigan en lo húmedo de las tierras fecundas y brotan como semillas de realidades diferentes, ocultas e invisibles: la realidad de las gentes y los seres de los pueblos es de otra forma a la contada por los bendecidos por el poder oficial, a los que la ley legitima y da legalidad de ser; su poder subterráneo reside en lo inefable de las fuerzas comunitarias y de las memorias históricas, de su capacidad por relatarse a sí mismas su espacio y su tiempo; la facultad de relatar el aquí y el ahora en el poder colectivo-comunitario, de concebir con sentido histórico la eternidad que precede, pero con la perspectiva de entender, en el presente, la eternidad que antecede, quizás lo insondable que se comprende como instante, un rayo de luz que habla con su lengua de fuego y, al instante, calla.

El otro y el mismo: el nosotros

Primero es la comunidad, el nosotros. Allí acontecen relaciones de encuentro y desencuentro entre el otro y lo mismo. Al ser el otro lo mismo y lo mismo el otro, entonces el nosotros es una relación de alteridades y de mismos; es decir, de alguien a alguien, o lo que se llama: cara a cara. En comunidad suceden relaciones de proximidad entre uno y otro, que marcan y demarcan lo que son las relaciones fronterizas de cercanía y lejanía en la distancia: el estar o la ausencia: “La proximidad es la raíz de la praxis y el punto de partida de toda responsabilidad por el otro”. (Dussel, 1996, p. 34)

El otro es aquel que viene y hace presencia, se establece o se va, se ausenta. El nosotros mora en la distancia; la comunidad es un infinito en lo finito de relaciones familiares, de fraternidad. El otro no es lo extraño de otras comunidades, sino lo familiar de la misma, que resguarda el secreto íntimo de su cultura.

La comunidad dona espacio y tiempo para que la proximidad acontezca, dé lugar; o sea, la conjunción del espacio y el tiempo: aquí y ahora, con circunstancias de vida singular y comunitaria. Ese acontecer es el despliegue de interioridades e intimidades que se desarrollan hacia afuera de sí mismas, hacia el exterior, hacia el otro, hacia el nosotros, pero que resguarda su secreto de ser; se abren al exterior y se suceden en la frontera los encuentros y desencuentros con lo otro: eso es la

hospitalidad o la hostilidad, la amistad o la enemistad, la acogida o el rechazo, la bienvenida o la contienda, el cuidado o el asesinato; en fin, la libertad o la opresión.

En la frontera, el ser mismo se altera por el otro que adviene distinto, lo que quiere decir que las relaciones del mismo y lo otro son relaciones de alteridad. Para el uno, lo otro es el otro y, para el otro, lo uno es el otro. La alteridad es lo que conmociona (toca los adentros, el corazón), nos toca, tanto al uno como al otro, y de esa conmoción se constituyen el mismo y el otro: el ser de lo mismo es por otro y el ser de lo otro es por un mismo, que es el otro. Esa relación es un para nosotros.

Esas relaciones conmocionantes dan qué pensar, no de algo, sino de alguien; de los otros, mis hermanos. Al tocar los sentimientos conmueve, remueve los sentidos, tiembla mi lugar por la llegada del otro sin lugar, que usurpa lugares como una corporalidad inmigrante; tiembla el ser, la razón, la conciencia, y retoman las emociones, retornan de las intuiciones e instintos.

El otro llega para despertar en mí el amor, el odio, la amistad, la bondad, la piedad o el rechazo; llega para ponerme en cuestión; para confrontar al yo respecto a los lugares propios, del otro o ajenos. El otro, toma posición desde la periferia, desde lo ajeno que fue propio alguna vez, sin poder, sin libertad; desde la marginalidad llegan voces que debemos oír, escuchar, atender y entender, escucharnos. Que atendamos, huyamos o nos mostremos indiferentes depende de nosotros, de cuánto nos conduela el otro, nuestros hermanos; nuestro grado de humanidad no depende de reconocer simplemente a otros, sino de dar la mano, mi saludo, la mirada, mi apoyo, mi aliento; de dar hospitalidad, lugar y morada; de alimentar, proteger y cuidar. De dar razón a sus razones y escuchar su razón sobre mis razones, pues el mismo y el otro no son en el aislamiento, sino en comunidad y en comunicación.

El ser de lo mismo se hace de otro y vuelve a la intimidad para ser de otro modo, con la alegría, el dolor o la indiferencia por el otro, ese alguien o esos alguien, nosotros que, en el cara a cara, en la proximidad, sin relaciones de poder dominantes, se presentaron no solo como rostro, sino también como rastro, corporalidad que es presencia, pero también historia, memoria, dolor o felicidad. Y el mismo no se presentó de otra manera.

El otro es aquel que sufre o ríe, aquel que es dominador o dominado, verdugo o víctima; aquel que tiene libertad o aquel que

es esclavo. De eso toma conciencia, ese alguien que al desimismarse siente en carne propia lo que al mismo y al otro les pasa y testimonia desgarradoramente, me habla y me llama, pide auxilio o soledad, mi presencia, asistencia o retirada. No es ponerse en el lugar del otro, sino frente para confrontar el lugar del otro; de lo contrario, no sería sino dejar sin lugar, y se trata es de dar lugar al otro, para que se presente, en el cara a cara, y se exprese; en esa exposición corporal del nosotros, hable y testimonie sus relatos, desde sus contextos, desde su comunidad, sus territorios psíquicos, naturales y socioculturales, pero en horizontalidad recíproca, en el hablar y el callar, para escucharme. No acontece la alteridad sino cuando la escucho, la miro, la siento en carne propia; cuando respeto su lugar y me responsabilizo con lo que le pasa. Y la alteridad conmigo, recíprocamente, no porque hubiera condición de deuda cuando se hacen los actos, los acuerdos, sino porque tiene que haber correspondencia desinteresada, hasta en los desacuerdos.

Ese otro opresor siempre se va a denominar como el mismo, como el ser, como el que tiene poder, el que se encuentra en el centro. Ese otro opresor es una alteridad extraña, que desarticula las relaciones comunitarias del nosotros, sobreviene como crueldad, como guerra, como violencia, como voz que ordena, como rostro que se impone, como civilización que se implanta. No hay cara a cara, sino irrelación, es el rostro invisible o visible del tirano que se dirige verticalmente a una masa indeterminada de humanidad obediente, de pueblo, a la que no se le reconoce su ser y mucho menos su comunidad y, por ende, se la encubre, se invisibiliza o asesina su singularidad.

Esos vienen a ser los otros: los pobres, los abandonados, los miserables, las viudas, los huérfanos, los desplazados, los desterritorializados; los perseguidos, los campesinos, los mestizos, los indígenas, los negros, el peligroso, el degradado; la marginalidad de los espacios ajenos, de los sin tiempo y sin historia, sin cultura ni comunidad.

El otro es el sin lugar, pues está en lugares prestados, ajenos; lo que era propio es ahora del extraño: el banquero, el prestamista, el arrendatario, el capitalista, el colonizador; su tiempo es ajeno, está en la historia sin historia, sin participar en ella, pues la historia la escriben los vencedores y no los vencidos, que no tienen razón de ser sino en el no ser. El otro, que domina, tiene razón de ser y manda sobre irracionales, los que no son más que masa.

La esclavitud y la liberación del espíritu

La tierra tiene suficiente para las necesidades de todos, pero no para la avaricia de unos cuantos.

Ghandi

Cuando se da la conquista y colonización, ese otro extraño que llega a invadir implanta la extrañeza en lo propio, usurpa y obliga a creer que lo propio es ajeno. Con la cruz y la espada arrebataron los bienes, tanto materiales como espirituales; la cultura y la humanidad de Indoamérica se negaron, y se inicia su persecución, con el fin de extirpar y, en últimas, someter y exterminar. Lo que no se adhiere se elimina y esa adherencia es la esclavitud: la subyugación al poder colonial, neocolonial y capitalista (hoy en día); la alienación respecto a voluntades extrañas y el olvido de sí mismos, de su historia, de sus memorias colectivas, de su comunidad y sus territorios; la subvaloración y el desprecio hacia lo propio: la identidad y la diversidad y la creencia de que lo otro (el dominador) es mejor y superior, a expensas de no creer en sí mismos; la euro y norteamericanización. La civilización frente al salvajismo, a la irracionalidad de gentes y mundos sin razón, a los que se debe convertir, modelar y aculturar; darles razón de ser, como colonia periférica, que es algo diferente a lo que eran; de comunidades libres y conscientes de su lugar en la naturaleza y en la tierra, al no ser, a la invisibilidad, al encubrimiento, a la tortura y al asesinato.

En esta perspectiva, la liberación comienza con una toma de conciencia en varias direcciones y sentidos. Tomar conciencia de la esclavitud y, frente a ella, la voluntad y el querer ser libres, la desenajenación. Tomar conciencia no en cuanto a lo otro, sino en cuanto a lo nuestro, a lo propio. Tomar conciencia de lo que se debe recuperar, defender y dignificar; volver a dar lugar y sentido, razón de ser. Tener conciencia de asumir una autoconciencia crítica, creadora y reinvencionista de la situación actual, de lo que se fue, se sigue siendo y de lo que se quiere llegar a ser de otra manera: sin cadenas psicológicas, corporales, espirituales, epistemológicas, culturales, etc.

Tomar conciencia de la esclavitud como actualidad y de la libertad como utopía y realidad contingente; como dirá Enrique Dussel en su *Filosofía de la liberación* (1996): “La liberación es posible solo cuando se tiene el coraje de ser ateos del imperio; del centro, afrontando así el riesgo de sufrir su poder, sus boicots económicos, sus ejércitos y

sus agentes maestros de la corrupción, el asesinato y la violencia". De tal forma que la conciencia de la esclavitud y la libertad conllevan la urgencia de descreer críticamente del opresor exterior, de su engaño infame; y descreer autocríticamente de sí, de lo que se ha implantado como identidad en la interioridad del ser y los seres, para volver a creer con autoconciencia en la diversidad que se es, en la alteridad familiar, fraterna, comunitaria, natural, que perviven a pesar de la opresión y el asesinato; volver a creer en sí mismos y en comunidad y reconquistar la libertad corporal, psíquica-espiritual, cultural, territorial, natural, comunitaria. Volver a creer en lo propio y reinventar las realidades comunitarias, las relaciones con los demás, con los otros familiares, la naturaleza, el territorio y el mundo.

Conmociones del espíritu

Es preciso conocer tu fin, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y, principalmente, el ideal y los fantasmas de tu alma; para determinar lo que la palabra ideal significará hasta para tu mismo cuerpo.

F. Nietzsche, *La gaya ciencia*.

La identidad es una trampa psicológica y cultural cuando no se abre a reinversiones que tienen que ver con la apertura de la diversidad, de la diferencia que desidentifica, que descree a lo mismo de lo mismo y aclara los horizontes del espíritu en el advenimiento de la alteridad, del nosotros. Se está tan acostumbrados a sí mismos que no se logra ver las cadenas, los vicios, el tirano que vive y forma el carácter identitario de la personalidad del sujeto, o el esclavo sumiso, y se celebra lo que no se es, al actuar de otra manera: sesgadamente.

Romper con la costumbre de la egolatría deificante del hombre sobre la tierra es el primer paso para las reinversiones que vendrán. De la razón y las lógicas extirpadas, la emoción, el sentimiento, los instintos, la corporalidad. Volver a permitirles su locura, como dice Nietzsche, que gocen de ella. Ser ateos de sí mismos, en un primer momento; de la identidad impuesta y confusa, para descreer del tirano exterior, en un segundo momento. Las reinversiones se dan de adentro hacia afuera.

Desidentificarse es desaprender lo aprendido, los valores del opresor, de la colonia, del capitalismo, de otros y otras culturas extrañas, la norteamericana y europea. Es comenzar la descolonización

del pensamiento tras repensar cómo y cómo quienes pienso. Qué categorías, qué lenguajes, qué creencias, qué ideologías, qué saberes y epistemologías, etc. Cómo ello define los comportamientos, las actitudes, los horizontes y perspectivas de la personalidad y sus relaciones con otros. Descreer que la condición de vida es y debe ser así, porque se nació así, entre los oprimidos; y Dios, las leyes, la razón o Natura así lo quieren y dictaminan, que es la voluntad divina, del poder, la historia o el destino, y no la voluntad propia, que haya hombres libres y otros esclavos.

El ser humano tiene que descreer y descreerse. Descreer de un dios, de unas doctrinas ideológicas, de la verdad, de la moral. A la vez, descreerse él mismo de ser un dios sobre la tierra, descreer de las trampas de la mente, de la razón y la lógica, descreer del hombre mismo, de la humanidad. El hombre es una bestia cruel y voraz sobre la tierra, que rinde culto al dios de la guerra y de la muerte, igualmente despiadado con la vida y la realidad; es destructor y caníbal a conciencia, de la naturaleza, de su propia y las otras especies. Y se refiere al hombre con poder y al que legitima ese poder (en las democracias del sistema capitalista, neoliberal y neocoloniales). El uno a sabiendas y el otro por ignorancia o indiferencia. Zánganos y parásitos del mundo; incultos y sedentarios de pensamiento obeso; les pesa igualmente el espíritu. ¿Qué hay de más brillante y devastador en el ser humano sino su espíritu de conquista, su lucha incesante y su crueldad?; Qué hay de más sublime sino el arte, su conocer y su espíritu comunitario de la libertad para sí mismo y para los otros?

Por estos motivos, debe descreer y descreerse, conmocionar el cuerpo, el espíritu y el pensamiento para transmutar en algo distinto, grande y mejor. Se debe propender por una comunidad de solitarios, con autoconciencia crítica y creativa; no por las multitudes, sino las minorías; no por hombres, sino seres y espíritus libres, comunitarios, solidarios, autocríticos. Seres y espíritus que sientan y piensen y, en igual forma, hagan; que reconozcan y se abran en múltiples relaciones con la alteridad, tanto de la especie, de las otras especies, seres y espíritus, de la tierra y el cosmos. Seres y espíritus artísticos, artesanos de la vida, aquellos que se reinventan para reinventar el mundo, para crearlo en el arte y afirmar la vida y lo vivo; para morar entre soledades, en silencio, en la grandeza, la calma y la luz del sol: “Satisfacerse a sí mismo, en lo posible, satisfacer sus necesidades más imperiosas, aunque sea de una manera imperfecta; ésta es la manera de llegar a la libertad de espíritu y a la libertad personal” (Nietzsche, 2000b, p. 318).

El espíritu hereje

El espíritu de la grandeza es de otro talante: el de los solitarios, de los malos, los herejes y autónomos; el de comunidad y no de multitud; mora en la libertad de los aires libres del día a día de las montañas a las que cualquier humano no llega; piensa entre el hielo, entre el calor, entre lo agreste y tranquilo, en las alturas más prominentes y en los remansos; sufre en silencio los dolores más crueles, pero, por eso, su cuerpo y espíritu no son mártires; no se sacrifica por nada ni por nadie: ni dioses, ni religiones, ni la misma humanidad, porque todo eso es una falacia que subsiste en la mentes tardías, como una telaraña, como metafísicas caníbales de la realidad y de lo que en verdad es la vida. El mártir no es más que un resentido con su destino y con la vida y no hace sino justificar su herida cuando quiere parecer el héroe, aunque no es sino un simple parásito.

¡Cuánta hipocresía hay en las personas y cuánto veneno destilan al respirar! Todo lo vuelven pesimismo y no piensan más que en el daño que pueden hacer a los otros: así, son felices los infelices. Les gusta tanto ver mal al otro, que ese gozo se les convierte en morbo; y vaya si al otro le va muy bien: no duermen por maquinar su caída: se valen del mismo Dios, de los santos, de los muertos y hasta del diablo para hacer el daño; supuestamente buenos, puritanos, rezanderos, sacrificados; allí andan invocando el daño, pero eso no es malo, pues son los buenos. Al espíritu libre no le importa esa dicotomía del bien y del mal; quienes no tienen taras en la cabeza ni en el corazón están más allá del bien y del mal, vuelan con un espíritu propio y liviano, mientras aquellos se arrastran por el peso de un alma oscura y resentida: obesos del espíritu.

El espíritu libre renuncia a todo eso: Dios, religión, patria, doctrinas, demonio, etc.; a todo lo que fuese una tara para el pensamiento, una carga pesada para el espíritu y un desprecio encarnizado para el cuerpo. La vida es la verdad más excelsa. El conocimiento es la facultad más sutil de encontrar verdades y desmontar las mentiras. Cuando se conoce y se entiende, se rompen los ídolos internos, colosos a los que se temía, y se pasa, entonces, de lo oscuro a la luz sincera del sol, a su calor, a su claridad. ¡Cuánta mentira hay en el mundo, por la que el hombre sigue sacrificándose en guerras absurdas! El cielo y el más allá son ilusiones para ilusos que viven y mueren engañados; deberían limpiar sus mentes y corazones y desmentir esa trama nefasta que han tejido sobre el mundo, y verlo como es: el lugar único que acoge, al que nunca se va a volver; el que permite la vida, la felicidad, las penas, lo que se

es; y ¿qué hace la multitud?: lo desprecia y lo daña sin conciencia, o con una conciencia obesa y morbosa, por creer en absurdos metafísicos, que no son sino ensoñaciones y ficción creada por las taras mentales; inventos hechiceros nefastos para la vida y la realidad.

El espíritu libre no es “pordiosero”, porque no está a expensas ni de un dios ni del hombre; no pide nada a nadie. No es mendigo de sus mezquindades; por el contrario, es el hacedor de su propia vida, de sus logros y fracasos, de sus victorias y de sus ruinas; recibe de la naturaleza sus bondades y ella recibe de él sus bendiciones y dones. El espíritu es para el mundo lo que el sol es para la tierra; vive y perece sin remedio y sin retorno. Con tristeza y alegría se va a ninguna parte.

¿Qué es Dios? Un concepto, una idea, una opinión, una creencia, una fe, un fantasma con millones y millones de años desde la inmensurable aparición y transformación de ese animal que mutó en hombre; y, desde esa transformación, cuando la memoria se fija en la vida de esos seres, también lo hace la idealización de fuerzas incomprensibles, que no son sino el acontecer de la naturaleza, de la tierra y del universo, pero que se atribuyen a la creación que la mente humana hizo y llamó *Dios*, y a lo que se le concedió un poder sobrenatural y sobrehumano, que terminó por dominar la vida de ese animal presente que, forzado por la tragedia y la violencia de la naturaleza o deslumbrado por sus maravillas, conquista su libertad a partir de la transformación mutante y sobrevive a la fatalidad. Así, también, construye su propia trampa y se encadena al infierno de su dios: al creador (humano) ahora lo domina su creación (la idealidad), delirante y esperanzado de consuelo. Se invierten los papeles y se sacrifica la vida, el cuerpo, el espíritu, la tierra. Por su parte, los dioses son la fiesta, en la tierra, de los instintos humanos exaltados, la diversidad en el politeísmo telúrico-cósmico y no en el monoteísmo extraterreno e ideal.

Y se pregunta qué es y no quién es. Pues el quién remite a la presencia, a la alteridad de lo vivo y en vida y dios no lo es. Esta es una idea y una ancestralidad añeja que, a fuerza de los años incontables, se ha ido cincelando en el corazón y en la memoria de los hombres y se ha vuelto algo que pesa, difícil de sobrellevar; algo que mata el espíritu y condena al hombre a vivir sin vivir, pues condiciona y castra el pensamiento, la libertad, la voluntad, el cuerpo y sus instintos vitales. Lleva a que el infierno del temor y la ceguedad constituyeran al cristiano, y le prohibieran el conocimiento y el poder de y sobre sí mismo. Vuelve la alegría en resentimiento, somete a las gentes al extravío y crea seres hipócritas, pues su ley es la justificación de toda

la maldad; lo legítimo, pero no la justicia. En suma, ¿qué es Dios? Solo un deseo de poder, que se escapó del hombre y se le salió de las manos. Desde entonces, la deuda, la impotencia y una voluntad extraña se apoderaron de la humanidad y de los espíritus libres.

Se debe tener claro que no se necesita una voluntad extraña: un dios, una religión, una patria, una idealidad, un verdugo para vivir; la naturaleza no los tiene; son nefastos y fatales para lo vivo. Y si fuese lo contrario, su necesidad apremiante, entonces, no se los quiera, con la mayor valentía, así la vida se acabase en un instante. Es preferible morir pronto y desvanecerse en la nada antes que permanecer atado y suplicando a costa del sacrificio de la propia voluntad, del cuerpo, del espíritu, de los pensamientos y del mundo. El sacrificio no va con el espíritu libre, con sus dolores y alegrías, con la vida y la libertad. El perecer es más hermoso que la eternidad,²⁵ la materia que la idealidad; esta vida es más noble que toda esa innoble nobleza de la otra vida y de los hipócritas. Créase más en los sentidos, en las intuiciones, en los instintos, en las experiencias propias, y no en toda la razón y las verdades mentirosas, exaltadas hasta hoy con gran veneración. La verdad está en otra parte: la vida, la tierra, la corporalidad, la risa, el juego de los niños, etc., y la razón en el sentido de la existencia de esta tierra, en este cosmos infinito.

Pensamientos fragmentarios

Se propone un pensamiento fragmentario, nada sistemático ni ideal. Un pensamiento de los vestigios, de las ruinas y los fragmentos arqueológicos de la realidad eterna que antecede y del presente que transcurre, discurre y concurre como acontecimiento de la vida y de lo vivo. Un pensamiento arqueológico, genealógico, crítico y creativo: pensar del descubrimiento de los principios, su ordenamiento, sus perspectivas y sus reinversiones. Un pensamiento perspectivístico y reinventionista, cuyo fundamento son la arqueología y la genealogía.

Los vestigios y la eternidad tienen que ver con la memoria o las memorias fragmentarias, lo que vislumbra como ancestralidad inmemorable y lo que en el presente acaece; y, a la vez, el fundamento para el futuro, por venir, igualmente, de vestigios y eternidad. El vestigio es una realidad fraccionada que, al reinventarse en la reconstrucción, deja ver su incompletud. Esa es la constitución biológica, cultural

25 Vista como inmortalidad y no como devenir infinito de lo finito.

y psíquica. La eternidad no se refiere a la inmortalidad, sino, al contrario, a ese devenir finito, que se vuelve infinito hacia el pasado y hacia el mañana; lo impensable solo por vestigios que se dan muy tempranamente y, lo demás, se cubre con el manto del secreto y el misterio, el enigma, lo ambiguo, lo absurdo, el encanto, de los orígenes con orígenes perdidos, de los que llegan destellos fugaces, que aclaran y, al instante, se oscurecen. El sol presente les da luz.

Un pensamiento o pensamientos de los vestigios y la eternidad no tiene que ver solo con la racionalidad, sino con la razón que los mitos (mitologías), principalmente, proponen para la comprensión del mundo y el cosmos (cosmologías) a partir de entender los sentidos de la vida en convivencia con otros, humanos y no humanos, con los seres, las cosas y los espíritus, del origen hasta el fin de la existencia singular y comunitaria (cosmogonías y escatologías). Si la racionalidad tiene que ver con la sistematización conceptual e ideal del pensamiento desprovisto de los sentires corporales, las razones mitológicas integran toda una corporalidad a través de su ordenamiento de sentidos de manera creativa. La razón propone una lógica de la realidad donde se establecen verdades; el mito propone sentidos de la realidad y la imaginación donde confluyen reinversiones.

La corporalidad, el perdón y la reconciliación

Sólo nuestra carne divina nos distingue de las máquinas; la inteligencia humana se distingue de lo artificial por el cuerpo, solamente por el cuerpo.

Michel Serres.

Las memorias dolorosas no son solo de la mente y del pensamiento; son, en su gran mayoría, del cuerpo, cuando a éste lo ha azotado el dolor inclemente propiciado por violencias exteriores e interiores; y sanan cuando esas fuerzas se armonizan, cuando esa violencia se truca en perdón y reconciliación, pero hay un camino riguroso y agreste para llegar a ello. El método es la sinceridad para consigo mismo y su conocimiento, el de la corporalidad; es decir, del espíritu. La corporalidad es la constitución material-espiritual de los vestigios y la eternidad. Memorias, pensamientos, emociones e instintos, saberes y lenguajes culturales, naturalezas telúrico-cósmicas. Se es fragmentos de vida y de lo otro, vestigios y eternidad corporalizada, seres rasgados.

Si bien nuestros cuerpos pueden casi todo, también es cierto que los define la fórmula: “padezco, luego existo” [*patior, ergo sum*]. Somos inicialmente todo aquello que el dolor hace del cuerpo, luego ese dolor es el motor del pensamiento. El dolor físico que tortura y conforta, debilita y enaltece, atrofia la carne y el conocimiento hasta destruirlos o ennoblecen el saber y reivindica la salud. El cuerpo sólo sobrevive aprovechando, en distintos casos, de manera afirmativa y negativa el dolor. El pensamiento solo aprende del recuerdo del dolor y del arte del olvido. Si un exceso de protección puede debilitar y enfermar a un cuerpo, la intensidad excesiva puede desgastarlo irreversiblemente. De ninguna forma es necesario ni retraerse ni desafiar el peligro: confrontar disloca tanto como fortifica, y más aún, puede matar por igual. Así como toda acción corporal exige cierto grado de inconsciencia, el movimiento del pensamiento requiere de un exceso de la conciencia. (Cangi, 2011, pp. 23-24)

Las violencias pueden ser múltiples y tener variedad de procedencias; se agencian sobre el cuerpo y sobre pensamientos libres. Una de ellas es el neoliberalismo capitalista, que subordina las libertades que le son útiles para la producción y no para la creación; en esta última, se dan las libertades inútiles. ¿Qué tipo de hombres, de seres y de cosas necesita el sistema capitalista que se ha implantado en estas sociedades? Pues, hombres, seres y cosas sanas y robustas para el trabajo productivo; la laboriosidad que se explota. Lo que produjera para la empresa, pero también lo que les consumiera. Lo enfermo no le es útil, no le sirve; es lo marginal y, en esta medida, lo que el sistema opresor deja libre, abandona sin interés y le devuelve el tiempo (la persona con disposición de sí). A falta de salud física (no porque el dolor fuese fácil para el cuerpo), se puede volver hacia sí mismo, hacia su propio espíritu, con tiempo suficiente para su cuidado, la tranquilidad de su pensamiento.

El pensamiento no tiene valor comercial y lo intelectual no le sirve al sistema, pues lo que busca es obediencia y no disidencias. Con tanta libertad inútil, ahora puede crear; ya no produce, sino que crea pensamiento crítico. Sin ocupaciones, logra ver y percibir una realidad distinta, quizás esa que lo contenía, pero la que no lograba conocer por dedicarse, casi con el tiempo agotado, a sus menesteres laboriosos: “trabajar, trabajar y trabajar”, ¡porque el tiempo es oro y quien lo pierde...!

En el ser humano no existe esa dicotomía arbitraria de cuerpo y alma, sino corporalidad, que denota un cuerpo con vida, un cuerpo vivo. La vida es el espíritu y, por ende, la corporalidad es algo espiritual; es la energía vital, la fuerza y el poder que fluyen como materia viva biológica, como organización en sus funciones naturales y como corporalidad, donde el existente se abre al sentir, percibir y entender lo otro en carne propia; al pensamiento consciente de sí mismo, el saberse vivo en la vida en relación con otros. En Nietzsche, la vida es voluntad de poder, que radica en el cuerpo: Donde Spinoza dice: no sabemos lo que puede un cuerpo, Serres (2011) enuncia: “Nuestros cuerpos pueden casi todo”. La potencia del cuerpo gira sobre “el vivo poder” inmanente, singular y encarnado.” (p. 8)

Ese primer saber de los sentires, en que se sabe de los otros y se sabe vivo el sí mismo, es un saber consciente de la corporalidad; es decir, la disposición de un lugar, que asume un lugar en la morada familiar, cultural, territorial, comunitaria en la que se ha nacido y en la que se desarrollará como acontecimiento corporal vivo, en las diferentes circunstancias existenciales que lo contienen, lo mantienen y lo sostienen; o sea, en un continente contingente de alteridad familiar solidaria y comunitaria.

Dussel (1996), en su *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, expresa:

“El otro” posee la exterioridad propia de la persona (en griego, rostro) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprometerse en el mismo camino de la liberación llegan a comunicarse históricamente.” La espiritualidad no se refiere a un acto o arrebato místico o religioso del alma respecto a lo divino; es el acontecimiento de la vida que deviene materialidad orgánica y organizada como cuerpo con espíritu que, en la corporalidad, como acto o arrebato expuesto a la existencia, se abre como mundo y cosmos singular entre las diferentes dimensiones de los otros mundos y cosmos, entre y en la alteridad propia que es y la alteridad de los demás. (p. 9)

En la corporalidad está la contingencia y posibilidad de los lenguajes, la comunicación, pero no como corporalidad aislada, sino comunitaria; su existencia no es sino por lo otro que la constituye: el vientre que la concibe y le permite el desarrollo; la comunidad y la tierra que la

reciben, luego, en el nacimiento, hasta la muerte. Los diversos lenguajes constituyen su ser, desde el mismo momento en que la madre amamanta a su hijo, en que los otros le hablan, hasta cuando busque soledad consigo mismo. La tierra comunal es la morada del ser, el lenguaje es la morada de los otros y la comunidad la casa del nosotros, pues es una red de comunicaciones y un puente entre el yo y los otros. Se habla en la distancia, próximo o lejano, pero a distancia, desde la otra orilla de las fronteras, en la espacialidad y la corporalidad de esos instantes presentes en que los lenguajes acontecen como actos, arrebatos y conmociones; en los que se exige escucha atenta, el diálogo, el silencio o la mano de auxilio. Los lenguajes testimonian, en la corporalidad, el dolor o la alegría; se presentan como rostros y rastros, la memoria, la historia, el trauma, el crimen, la denuncia, el silencio, la desnudez, etc.

La corporalidad es espíritu y el espíritu es corporalidad, pues el espíritu es vida y la vida es en un cuerpo; allí florece, pero, también, allí se consume, gasta y desgasta las energías vitales; allí acontece como ser vivo, como corporalidad comunitaria y singular, como relaciones de distintos lenguajes y gestos, como expresión viva entre otros vivos, seres, espíritus naturales y el mundo-cosmos de esta vida.

La justicia es corporalidad, pues se hace al dar lugar o tomar lugar. La justicia está en este lugar, no solo donde se presenta cara a cara, rastro y rostro, en el silencio o en el habla, sino en la atención y disposición a la escucha y a dar la mano, a tomar en serio el dolor ajeno. La justicia está en el respeto de las fronteras que demarcan la presencia de la alteridad, su corporalidad y las otras corporalidades y la propia, desde donde cada uno se presenta o se oculta. Este lugar de la justicia, violentado, maltratado y lleno de heridas cicatrizadas o sangrantes todavía, es el lugar del perdón hacia uno mismo y hacia los otros; eso, quizás, imperdonable, pero que, al otorgar la indulgencia, se abre a la reconciliación, que no quiere decir el olvido, sino la memoria que supera el trauma, pero no olvida; el testimonio vivo de reconstruir la verdad de los hechos.

Sin duda, el testimonio real de los hechos, su reconstrucción fiel remite a la verdad, a decir la verdad. Y lo justo es que se aceptase, por parte del criminal, ese testimonio y asumiese las consecuencias de su crimen. El perdón se da en lo imperdonable, en lo irreparable de los hechos y del crimen; ciertamente, puede ser un principio de reconciliación, pero no de olvido, pues la reconciliación presupondrá una memoria imborrable. Por eso, la reconciliación está en la posibilidad de volver a reír y sonreír, en construirse un nuevo sol y un nuevo día

entre los vestigios y eternidades de memoria imborrable, de recuerdos dolorosos y de nuevas esperanzas de paz y, de nuevo, recomenzar la vida y las relaciones con los demás y un lugar en el mundo.

La corporalidad es carne, huesos, sangre, órganos, sistemas y funciones orgánicas: alimentación, respiración, excreción, crecimiento, etc.; es pensamiento, emociones, sentires, instintos, deseo, placer, gozo, memoria, desnudez, lenguajes, silencios y hablas...; es espiritualidad, no porque fuese una elevación mística de fe y de éxtasis hacia la divinidad, la sacralidad, la pureza, ese espíritu descorporizado como un fantasma, la conciencia ideal y la razón cartesiana de ser sin el cuerpo o de ser cuerpos gloriosos, sino la espiritualidad es, precisamente, corporalidad, gravedad, lugar en un lugar, exposición, contacto con otros; por ello se está aquí y ahora, se habitan los lugares, las moradas; se convive con los nuestros, entre nosotros familiares de y en comunidad; no con extraños ni en lo extraño, sino entre hermanos y en la casa, en lo propio y en lo de los demás, en lo que a cada uno pertenece y en lo que no: una corporalidad y las otras corporalidades, un lugar y los otros lugares, una comunidad y las otras comunidades, un mundo y el mundo de los otros en este mundo, esta tierra, este cosmos: “El cuerpo —dice Serres (2011)— se conoce en la exposición al mundo, en la más intensa actividad.” Por ello el filósofo afirma que “específico, particular, original, todo el cuerpo inventa; a la cabeza le gusta repetir”. “Ella, tonta; él, genial”. (pp. 11-12)

Libertad comunitaria

El mundo no es otro a la distancia; es morada, casa, naturaleza; es ecología (de eco, *oikos*: lugar-casa); es el lugar de las casas comunitarias, de los seres como individuos y singularidades y de los seres colectivos y comunitarios, que comparten existencia; comparten la vida y, en ese sentido, comparten el espíritu y conviven espiritualmente, no en una comunidad religiosa de ascetas y sectas cerradas enemigas de la vida, sino en una comunidad abierta, de diversos seres y espíritus que viven en la alegría y la fiesta por la vida corporal y comunitaria en este mundo.

El otro no es el completamente extraño y el diferente, sino otras gentes, otras culturas, otros seres, otros espíritus que, en comunidad o en relaciones comunitarias, se abren y disponen a las relaciones hospitalarias, de encuentro y desencuentro, en relaciones espirituales. Las cosas no son otredad; son extensiones, artificios y herramientas para los fines que se propone quien las inventa o las utiliza, que se

espiritualizan en el ritual del animismo y adquieren poderes para distintos fines de la vida en común.

Es lo que habla, pero, también, lo que calla, como los cuerpos, los pensamientos, los espíritus con sus memorias, lenguajes e imaginarios naturalculturales en silencio que, subrepticiamente, acontecen en la superficie cotidiana de un territorio, de los cuerpos, los espíritus, y recorren, subversivas y creativas, lo profundo de las vidas en común; en lo invisible se revela una esperanza, de mucho antes hasta hoy, maltratada y silenciada: la esperanza de un pueblo y una tierra que despiertan al instante y a lo eterno desde sus vestigios. Entonces, la comunidad viene como acontecimiento vivo en incontables memorias, lenguajes e imaginarios presentes en los modos de vida diferenciada y la convida con otros, en lo posible e imposible; en el devenir, permanecer, perecer, retoñar de los pensamientos y de los seres de la comunidad, en la intención sobreviviente y por mantenerse en el secreto que se resguarda y se revela como espíritu: desalmado, hereje, profético y creador. (Luna, 2015, p. 15)

Que nazcan, renazcan y despierten corazones combativos y que se lancen valerosos a la lucha por la vida propia y de los otros, sus hermanos, con espíritu firme y voluntad de piedra. Tras el nuevo amanecer, un nuevo sol alienta las fuerzas y la tierra los nutre con sus aguas de montes mágicos, donde se fecunda la semilla de la vida y los sueños con el agua de los encantos. Que se vuelva a cantar y a reír de corazón, en libertad, y que los ríos de la vida vuelvan a la libertad de sus espíritus y que bañen los cuerpos y las almas de quienes se nutren de ellos con amor recíproco. Que el respeto, el amor y la adoración a la tierra sean un nuevo mandamiento sellado por el canto de los elementos del monte, donde se aprenden los secretos de la naturaleza, se aprende a convivir con ella y entre sí.

Que vuelvan a renacer los dioses de la tierra; que nuestro corazón vuelva a sentir las relaciones primordiales de la vida en relación simbiótica con todo lo existente. Que renazcan los espíritus salvajes; que vuelva ese niño que mora en cada uno de nosotros; que juegue y ría, solitario y en comunidad, que vuelva a correr sin temor los horizontes y ocultarse al abrigo de los árboles, los animales, las rocas, las aguas, para ser uno más, ni más ni menos. Que sean sus lágrimas de dolor una creciente lluvia de felicidad y de fiesta. Que vuelvan la salud, el amor y la risa; ¡*Maypin canqui, maypin canqui yaya!*²⁶ (Granda, 2016).

26 ¿Dónde estás?, ¿dónde estás?, señor. Plegaria con la que los incas pedían salud y merced. Ver: Osvaldo Granda P. (2016) Cronistas, Historia y Mitología. Revista Criterios.

Epílogo

Aforismos y Cavilaciones

¡Morir por amor a otros y volver a nacer por amor a sí mismo!

L. R.

Aurora y el nuevo día

Despierta Aurora en el rocío de la mañana al despuntar la primera claridad fresca y emprende, en silencio, antes de todo movimiento, escuchar el ruido tenue del viento que da con los árboles, las fuentes sonoras, recorre y baña los senderos y las rocas y el canto de los pájaros anuncia el despertar... y dirige la mirada al horizonte. Se levanta de su lecho y respira profundamente el aire aromático y fresco; en el horizonte los rayos que abrazan la tierra, y le dispensan su calor, alumbran caminos, senderos, paisajes, moradas. Aurora camina en la novedad del nuevo día, de nuevos pasos, de nuevos caminos, de nuevas fuerzas. Nada ha dicho; su silencio basta para escuchar la melodía que, solamente en una disposición tranquila, serena y sin afán, se puede oír dulcemente. Esa melodía nace en cada instante y deviene de todo lo que alcanza a ver; de igual manera, de las ausencias, más allá de los límites. Algo hay en la música de amargo y dulce y Aurora lo sabe y lo siente..., Llora unos instantes y prosigue; camina unos pasos y se ve transportada por otras fuerzas, que la encantan, a mundos imaginarios y reales y, en esa fuerza arrebatadora, se ve ella misma como una revelación y, lo otro, como infinitas revelaciones y aconteceres del sentir y del pensar. Le sobrevienen pensamientos terribles de la desolación y de los recuerdos que la abruman (el dolor que lleva prendido a su corazón); de igual forma, la esperanza del camino que ha vuelto a recomenzar — hoy es un nuevo día, la hora decisiva ha llegado— piensa para sí. Como bandada de pájaros, le llegan las metáforas, al cavilar:

Tan pequeño es el mundo y sin atractivo para quien no es capaz de salir de su propio contorno, encadenado a la estrechez de su temor.

Mente e ideología, banderas y fanatismos, son vientres de todo horror. Pensamiento, vida y libertad son vientres fecundos de amistad.

La educación de las instituciones, hoy en día, se asemeja en demasía a las cruzadas adoctrinantes y, más aún, cuando representa los intereses de un monstruo grande, de los Estados y el capital, que tiende sus

tentáculos estructurados sobre las gentes; se antoja, entonces, como la colonización y evangelización imperantes.

¿Cómo pensarse sin estar atado a nada, dispuesto a lo que acontece, a lo que se presenta, a lo que viene y, ahí, pensar, en la novedad, en lo incierto y desconocido, sin algo previo, más que la voluntad de querer y pensarse sin condicionamientos?

En cada cultura subyace el arte y las artes desconocidas convenientes a sus propias existencias; los saberes secretos, mágicos y espirituales, sus valores y comprensiones.

Cuando se entra a convivir con alguna comunidad, convendría más olvidar la investidura que nos tiene allí. Cuando se es maestro, con mayor razón, para que se pudiera aprender de lo que se encuentra en esa relación, con las gentes y los territorios, que siempre se desconoce y cautiva, es peligroso e irresistible.

A veces, se trunca la vida con el más leve obstáculo y produce tremendos reveses y naufragios del ser en el mar negro de la desdicha.

Dos caminos se abren pronto: el del sol que renace con nuevas fuerzas en la fresca mañana o el del sol ennegrecido, extinto, que desaparece en lo profundo de la tierra en una apacible noche sin retorno. Me abraza la vida con una sonrisa y la muerte con una carcajada.

Tras un paso acontece lo inesperado: la fortuna o la desdicha, con la misma intensidad de vida: sus excesos irrefrenables, desbordantes, suicidas.

Malestares oscuros que acrecientan el dolor físico. En estas crisis, no estaría de más un arma mortífera, eficaz, letal; sobre todo, rápida.

Ya no estaré aquí. Me iré con el viento hacia nuevos lugares; desconocidos arcanos me esperan con su inefable rareza y seducción; seres sencillos abren sus brazos a mi llegada, remansos de árboles y estrellas, de rocas tibias.

Otrora un letargo del cuerpo, una suspensión tenebrosa de los sentidos en que la sensibilidad, a flor de piel, experimentaba hasta la más sutil aguja de los azotes carníceros del dolor, de la vida al borde de la muerte, el ocaso irrefrenable. Hoy vuelvo a las andanzas. (Monopamba – Puerres, 3 de mayo de 2014)

Yo no tengo un rebaño de ovejas, como aquel pastor sin risas; tengo dos cabras, que abandonaré apenas despunte el siguiente día; de todas maneras, no me pertenecen, solo me han brindado su compañía amistosa y no se ve bien faltar a ella, al postergar la marcha.

Prefiero setenta veces siete morir sin comunión que morir perdiendo la libertad de hacer lo que más amo: viajar y conocer. La marcha es la vida y eso también es su ocaso.

Prefiero morir en tierras salvajes haciendo lo que más quiero, que morir en la cama, recibiendo, arrepentido, la extremaunción.

Prefiero el viaje por salud, que estarme en la casa esperando a un cura por sanación.

¿A dónde, acá, un espíritu libre murmura entre dientes, cierra los ojos, confiado, junta las manos y doblega sus pies ante la nada? ¿Quién vio su salvajismo domado? Eso sería una terrible calamidad y una miseria ruin, vergonzosa.

Prefiero ir hacia la incertidumbre, donde me esperan con ilusión en los ojos, a esperar a un santo que cierre los míos con falsedad. Soy discípulo de la verdad, no de la fe.

Prefiero charlar y reír a soportar un sermón. Soy un espíritu libre, al que le importan sus cadenas voluntarias, que quieren, también, echarme encima; ¡déjame en paz, araña venenosa, sepulcro blanqueado! De todas maneras, pierden el tiempo, si es que lo tienen.

Al refrán: “A palabras necias, oídos sordos”; yo agregaría: a esas palabras sermoniosas y ceremoniosas, indiferencia total. No vale la pena, mucho menos la alegría, escuchar algo que genera mal humor, pues se lanza con la intención de dañar y no con la intención sana de crear un ambiente de conversa y risas.

Muchas veces, el sueño revela pensamientos que en la vigilia no se alcanzan a comprender. En los sueños, se abriga la semilla de los pensamientos y los anhelos. En el despertar, esa semilla echa raíces y germina poco a poco, como el árbol del saber y las vivencias, que se fortalece y torna prolífico para madurar sus frutos.

Las buenas intenciones callan; las malas siempre están murmurando banalidades, con lo que disimulan su hipocresía.

No puedo ser sino un instante de la alegría, una explosión de emociones en la comprensión de un volcán fortuito y amable; una conexión universal, cósmica.

La eternidad y el instante son un matrimonio, consagrados por un anillo mortal. La inmortalidad es una viuda del tiempo.

Un animalito nos recorre por las venas todo el cuerpo y el espíritu. Ese animalito se llama eternidad y sobrevuela las memorias del instante.

Desafié mis destinos y mi propia extinción. No encontré mayor placer y alegría más que en ese querer y esa voluntad guerrera por lanzarme a la batalla y a la lucha a muerte por la vida: sobrevivir no es suficiente.

He leído y escrito entre el dolor; que sea, ahora, el tiempo de pensar, de renacer y de volar entre la alegría, al ser una alegría.

Soy un artesano de los pensamientos; mis obras son las palabras y la escritura; la creación es mi espíritu artístico; el lugar y el tiempo son mi cuerpo, en el que transcurro, que me reinventa entre los mundos y la tierra que me dibujan.

Otra vez lo inestable. Fuera de hogar, en el limbo, a punto de caer, sin tener a dónde ir. ¿Y si se diera ese lugar, sin las fuerzas del cuerpo para resistirlo? ¡Qué tragedia! Sentir la prisión como un lugar de escape y no poder hacerlo; el intento sobrepasa las fuerzas; sería entregarse más rápido a la muerte, algo que no quiero por estos momentos.

Quiero mi vida, ¡amo vivir! Quiero la novedad. Aunque voy resistiendo, luchando; sobrevivencia, eso soy; mantengo levantada mi bandera de guerra. Falta poco para que el contrincante, el feroz destino gane. Una artimaña, un golpe de gracia y todo se perderá, yo estaré perdido. Pero, por hoy, ¡a luchar! Vivir con dignidad y morir con ella.

No han sido buenos días estos. En días negros como hoy, se bate mi espíritu en una lucha tremenda por vivir, sin más cuartel que yo mismo, con un enemigo voraz dentro de mi cuerpo, implacable, autodestructor, torturador. Ante él, por instantes prolongados como éste, pierdo la fuerza y me siento derrotado, a punto de perder, de caer, pero, por otros, renazco con nuevas fuerzas para seguir luchando, para derrotar el miedo con la risa.

Amo vivir, así a veces quiera acabar con la vida en un instante: felicidad y dolor, nada a medias. Por eso, al diablo y a Dios todo lo que me ate y no permita mi libertad. ¡Basta de cadenas y de excusas!

El amor es una amistad más profunda, más íntima y, quizá, más problemática, pero no menos importante la una respecto de la otra. Arriesgarse al amor es arriesgarse a la pérdida, al placer, a la alegría y al dolor.

Conozco mi destino, la suerte que me espera con premura, los acontecimientos del azar y, en sí, ¿qué es el destino?, sino el devenir de un azar que permanece algunos instantes y perece, se da a su propia desaparición.

La enfermedad es a la salud como la superación a la vida y ésta a la grandeza. En la grandeza, el dolor y la alegría son prodigios, superación y transformación de los destinos. ¿Quién señala tu hora?, tú mismo y el azar.

El dolor nos sacude y nos encara con la propia vida, la que a veces se deja pasar, en el mayor de los casos, sin sentido; o sea, sin instintos al aire libre, sin alegría ni libertad.

Cuando los instintos ríen libres, la alegría sobreviene como sentido vital de estar vivos y saberse con vida, al ser aquí y ahora con el corazón alegre, el pensamiento libre y el espíritu viajero.

¿Cuál es tu instinto de alegría y dolor? Desatarlos es la mayor valentía, vivirlos la mayor de las virtudes.

Si se debe amar, se lo debe hacer con mayor alegría, con uno mismo y, con mayor dolor, también odiarse algunas veces y, sinceramente, perdonarse y salir a caminar reconciliados con la soledad.

El cuerpo se regocija de alegría cuando el espíritu vuela con las alas de la música y la imaginación; los pensamientos vienen y van a su antojo.

El cáncer más terrible es el rencor: carcome el espíritu lentamente con venganzas reprimidas y atormentadoras, que no pasan de ser simples malas intenciones en el interior de la persona y que no dañan sino al que las alberga sin poderlas llevar a cabo y vive destilando veneno.

¿A quién se encara cuando se está al frente de un hipócrita? En realidad, a un bribón que oculta la cara y la mano con el puñal. Sus halagos son anticipos de la herida por la espalda que quiere abrir y envenenar.

¿Qué soy? Soy una brizna en el tiempo y los destinos; soy tiempo y destino que cabalga los acontecimientos fortuitos.

Enseñar es fácil, cuando se trata de hablar y no aplicar.

Si el mayor poder sobre la faz de la tierra son el bien y el mal, la sinceridad consigo y con el mundo es su contrapoder.

No hay libertad cuando a una persona la determinan y encadenan fuerzas exteriores: el Estado, la sociedad, la tecnología, la moral, etc. Se debe buscar, entonces, nuestros subterfugios en tierras solitarias, con nuestra soledad.

Amo saber, comprender y crear. Amo tener claro que, en cualquier momento, llega la extinción. Por eso, detesto el cristianismo, las metafísicas antivitales y dogmáticas, la ciencia moderna, ilustrada y neoliberal, la simpleza de la gente y el mundo que tornan simple. Detesto al humano práctico y no estético de hoy en día. Detesto la fe y lo que contenga una sola verdad. Reitero los pensamientos de Nietzsche: soy escéptico por necesidad y por amor a la vida, a su verdad múltiple; por amor a la tierra, a la naturaleza, a mí mismo y a los demás.

Malas noticias: mi salud, pese a todo lo realizado hasta ahora, parece que se arruina más, voy desmejorando. Mi cuerpo y mi espíritu ya presentían estos desaciertos. Al martirio otra vez, a probar el dolor

inclemente, a desollar me vivo: disección cruel; no hay alternativa, resistir. (15 febrero de 2015)

No puede alcanzarme la vida para las cosas más altas y nobles, pero mi espíritu alcanzó la libertad, al construirme esa libertad. Ella vuela en la vida, como vida; en el conocimiento, en mi propio corazón. No consiste en otra cosa sino en la alegría entre el dolor y la adversidad. Amar la vida con más fuerza, aun al estar en la fragilidad de un hilo que la conecta a esta realidad. Sobre todo, valorar y amar el cuerpo, así la ruina le vaya carcomiendo sus fuerzas. Mantener el valor; fortalecer y encontrar, al construir, nuevas fuerzas y nuevos valores para el espíritu.

En tiempos de crisis, aprendí el valor de la sinceridad, del silencio y las pocas palabras que en ella subyacen y que desvelan la falsedad de la moral, la ética y las supuestas buenas costumbres, que se enaltecen con habladuría. La sinceridad es una virtud saludable para sí mismo y para los otros.

Me estremecí cuando leí el mensaje bíblico: “Si alguno quiere seguirme, que se niegue, que cargue su cruz de cada día y me siga” (Lucas. 9, 23). Si bien es un maestro, un hombre divinizado y reconocido mundialmente, como lo es Jesús, no se puede seguir con la idea ingenua de que, por antigüedad o porque hay más personas que dicen lo mismo, fuera una verdad; solo han terminado por convencerse, a punta de repetición irreflexiva de dogmas de fe que nada tienen que ver con la realidad y con la naturaleza de las cosas y los acontecimientos del mundo. Vale, entonces, plantearse la pregunta de Nietzsche (2006) nuevamente: ¿Qué será del hombre que difama su naturaleza y que, prácticamente, la niega y la atrofia? (p. 178).

Cuánta alegría como dolor hay en las cosas y en los acontecimientos; nos engendran todos estos principios que nos constituyen desde el nacimiento hasta la muerte.

Si en algo se debe creer, si de algo se debe agarrar (cuando prima la desventura) es en y de uno mismo. Que no sea una voluntad extraña, sino una voluntad propia la que potencia y desarrolla las fortalezas del espíritu, del cuerpo y de los pensamientos. Ese es mi método.

No encuentro más deleite que abandonarme a mí mismo, a mis pensamientos, a mis estados de ánimo, a mis instintos más recónditos y solitarios.

No veo la luz al final del túnel, como si la vida fuese un agujero negro; que se la quisiera ver y concebir y, peor aún, tornarla de esa manera, eso es otra cosa. Yo veo amaneceres al principio del día y veo

florecer la luz que nace de mí y, a la vez, la veo extinguirse en el ocaso y en la noche y aún las estrellas alumbran, para anunciar y preparar nuevos despertares luminosos.

Es necesario arder, encenderse, pero, también, saber apagarse. Consumirse en las propias llamas y volver a nacer.

Cuando más dolor siento, con más alegría florecen mis pensamientos; no me resigno a los azotes del destino. Debo tomar al toro por los cuernos.

Cuando a alguien, sin ánimo de juzgar, se le hace una apreciación y no hace más que defender las incoherencias, se lo ve como al más estancado de los mortales.

Nunca nada es suficiente, siempre hay algo por hacer. Nada se llena completamente y el vacío parece ser una constante vital y fundamental para la búsqueda de algo. La grandeza consiste en la inseguridad de haberlo hecho todo; la madurez, en conseguir, con lo que se tiene, aquello que falta.

Hoy recibí en las palabras tantos sablazos, que mi espíritu enmudeció de tristeza.

¡Cuánta pena hay en mi alma, plantada en mi cuerpo como el más inclemente verdugo! Encuentro, en los pasos que doy, los pasos que me faltan por vivir y me invade la tristeza al verlos detenidos. El mal tiempo me ha sobrecogido, ha oscurecido mis senderos; mi perspectiva se complica. Ante la oscuridad de mi sol exterior, nace la firme decisión de hacer nacer un astro incandescente desde lo más profundo de mí. ¡Cuánta luz y calor necesito en este invierno cruel!; luz y calor que no están sino en la trinidad de mi existencia: mi cuerpo, mi espíritu y mis pensamientos.

El mal tiempo es un preludio para los días de un cielo despejado, de sol brillante y de una tierra alegre, llena de calor.

Me embeleso en la música; ella es un viento fresco para mis adentros sin aire; vuelve la respiración, el ahogo me abandona, el aliento se torna lento y liviano con el aire libre de la armonía melódica.

Escribir es dar una buena circulación a la sangre en mi cuerpo, tanto como leer; estados eléctricos del sistema nervioso y equilibrio de las funciones corporales; momentos de conmoción, de tensiones y, a la vez, de sosiego, de buena digestión, de ocio creativo.

No tienen que ser las cosas como se dice que deben ser; más aún cuando las circunstancias en que se presentan son dañinas. No se debe tolerar la repetición enfermiza de algo y la mejor salida, cuando no hay remedio para el cambio, se debe cortar con ellas sin más vacilaciones.

Después de una mañana de mal humor, un mediodía de sosiego, una tarde de alegría y una plácida noche. Mañana será otro día.

Las palabras, así sean fuertes y duras, permiten una confrontación, una defensa; los golpes no.

Un día de silencio y una noche de palabras.

Es agradable el sol cuando lo anticipa la lluvia; así mismo, agrada lo fresco cuando el calor sofocó alguna vez. Se descansa de la luz en las noches y, por ellas, se aprecia volver al nuevo día. Se descansa de uno mismo en otro y, por ese otro, se vuelve en sí. Se es, para sí mismo, íntimo y extraño; por el dolor la alegría y por la alegría el dolor. Todo se engendra en el ser para su propia fuerza y su grandeza; la transformación no consiste en otra cosa.

Nuestros instintos son más fuertes que la razón, aunque, con ella, nos contengamos de la acción.

Los motivos de un acto, más que las consecuencias y los orígenes, son otra perspectiva para la inmoralidad.

El amor no es una enfermedad, es un acontecimiento feliz o doloroso, un privilegio para el deseo de poseer o ser poseídos. Un egoísmo para consigo mismos. El amor es dulce y hiel de unos instantes, aunque se lo creyera eterno, aunque la herida durase toda la vida, abierta y sangrante. Es tan incomprensible, que no se puede más que dar algunas puntadas de opinión en aquel tejido de trama compleja, de placer y desilusión.

En últimas, no somos más que nosotros mismos enfrentados y complacidos en la soledad y con ella.

Soy todo lo que puedo ser ante los demás, pero soy una sinceridad para conmigo mismo. Estoy más solo que acompañado, río, lloro, medito, hablo y callo con la soledad. Esto me agrada. Su hospitalidad y crueldad no son más que, y lo mejor, destellos de vida exuberante y placentera, pero no por esto menos dolorosa.

No quiero atar a nadie a mis destinos, que son, para mí, la soledad.

Necesito algo más que una fe para vivir, para alegrar mi corazón.

Mi corazón se regocija con el viento suave y canta, con una melodía que parece salir de las gargantas de los pájaros, que dulcemente se mecen en las ramas de los árboles serenos; se complace en las verdes montañas, en las tibias casas y en la gente amable que sonríe como el destello del sol en el cielo, que prodiga un buen tiempo. Se maravilla mi corazón de esa libertad lozana, de esa calidez, y no deja de entregarse siempre a esa satisfacción de la vida, en la que encuentra su mayor felicidad y quizá su mayor dolor.

Nunca antes, como hoy, creí tanto en la incertidumbre del mañana, pero ese mañana es la certeza de mi fuerza y de mi volar perpetuo a la aventura, a la conquista de mis más grandes anhelos. ¡Qué sería de mí, —como dice Nietzsche—, si solo tuviera el pasado y éste presente!; seguramente, sucumbiría de tristeza.

Hay momentos tan duros en la vida que paralizan, pero el espíritu, azotado y casi sin fuerzas como está, como si lograse levantar un dedo, señalará hacia las grandes montañas y, como si lograse levantarse, emprenderá el viaje.

No necesito más que una sola cosa para ser feliz: el abrigo y la frescura de lugares siempre nuevos; y una para ser infeliz: el no tenerlos.

No se complace, con mayor vehemencia, mi espíritu, sino del aire que respira en las montañas, ¡Cuánta vida salvaje y lozana hay en él!

Antes de un hijo, la paternidad no importa y, después de él, importa ser paternal, pues un hijo encadena dulcemente los destinos que vendrán para los dos, de risa o de llanto, pero siempre se traspasa el corazón, se extraña. Ese amor es una espada; impregnada en todo momento, sangra tibia.

El dolor es una constante inevitable. La felicidad es esquiva cuando no sabemos ver y sentir, en lo sencillo, el placer que prodiga; entonces, hasta el dolor es una fuente de alegría y de saber.

Cada instante de la vida puede ser el último. Maravilla es la sonrisa de la vida y de la muerte a los mortales, en el mejor de los mundos, que no es para siempre. Somos huéspedes viajeros, estamos y nos vamos, en cualquier momento, en un viaje sin retorno.

Hay situaciones en las que uno se sabes consciente del malestar que pone entre la espada y la pared y deja sin salida, más que la del sobreviviente, que lucha, que busca, que cae, que toma todas las fuerzas y, en algún momento, quiere desistir, no seguir más con los flagelos que se tornan y tornan a la vida en fastidio, tormento, indignidad y desagrado.

Siento, a veces, desistir, acabar de una vez y por todas, pero siempre renace ese espíritu de la alegría y los deseos de seguir y sobreponerse, en un acto de valentía, a la desgracia.

Es deber guardarse de presencias que no elevan al fortalecimiento, sino que llevan a la ruina: los amores dañinos, los hipócritas, los sarcásticos, etc.

Me ahoga un grito...., Me hiere la nefasta suerte. La muerte enamora a la vida, que se torna desafiante, caprichosa. Vida y muerte en su final: éxtasis, consumación.

¡Oh, amigos solitarios! Véanme en esta cárcel que se llama enfermedad y créanme, no falta nada para ser un manicomio: uno enloquece con tanto terror aplicado al cuerpo: las agujas, los dolores inclementes, los líquidos desabridos que provocan reacciones desesperantes e incontenibles. Ese color blanco marchito del hospital, esas visiones tristes y esos alaridos de dolor que ya no soporto. Ese aislamiento al que se me ha confinado. Me veo y percibo la miseria humana, la condición de sobreviviente y me da lástima conmigo mismo. La desesperanza me asiste y se va, todo se va. Ya no encuentro mayor placer, ni el mínimo gozo, solo la mayor desolación. Amigos solitarios, así es la desolación.

... De pronto, irrumpen sus pensamientos y atraviesa su mirada el resplandor tenue de una presencia que la enfrenta, entre lo claro-oscuro de la mañana y le pregunta: —¿Quién eres? Aurora, anonadada, responde: —¡Alguien que ha venido a augurar las reinversiones del mundo, a romper la esclavitud de mi espíritu y devolverle la risa! Y dime, —¿quién eres tú? Éste, sonriendo, responde: —Yo, yo soy el espíritu guardián de estas tierras; hace mucho te esperábamos; ¡bienvenida a nuestra casa, sigue! Aurora sonríe y gustosa acepta la invitación... Al instante, vuelve el silencio de los dos; Aurora se apesadumba, baja la cabeza y cierra los ojos, mientras le vuelve el pensamiento indómito, como nace la flor silvestre y cómo nace el relámpago en la noche y piensa en voz baja: “No es el otro el que se va, yo estoy partiendo irremediablemente. Bajo la lluvia, entre el frío, caminando solitaria en los días y las noches de la ausencia. Nada queda, sino el susurro de mis pies ligeros, que dicen: —¡Vamos!, ¡vamos! La hora suprema ha llegado, se debe comprender y emprender la marcha, con todo el dolor y toda la alegría del irse y desaparecer en los horizontes luminosos de la tierra”...

Entre tanto, afuera, el huésped y la visitante, absortos y sorprendidos, ven cómo el cosmos pare un nuevo sol y el mundo vuelve a hacer fiesta; sus criaturas se regocijan de alegría, ríen y sonríen sinceramente y proclaman a viva voz: —¡Viva!, ¡viva el nuevo día!, ¡viva!, ¡Aurora es el nuevo día!

Referencias

- Llano, M. (ed.) (1998). Historia de un antepasado nacido en 1856. Ministerio del Medio Ambiente.
- Arcos, B. (2014). *Por los senderos del mito en el pueblo Inkal Awá*. [Ponencia] XII Encuentro internacional de Etnoliteratura: Memorias. Pasto, Colombia. <https://revistas.udesar.edu.co/index.php/rhec/article/download/1739/5712?inline=1>
- Caicedo, J., Albañ, A., Angola, M., Castillo, E., Díaz, M., Díaz, R., Garzón, F., Hoyos, Y., Jojoa, Y., Restrepo, E., Riascos, D., Rojas, A., Solarte, A., Viveros, M., Wabgou, M. (2010). *Colombia afrodescendiente. Lineamientos curriculares de la Cátedra de estudios afrocolombianos 2010*. Ministerio de Educación Nacional.
- Cangi, A. (2011). *Escribir el cuerpo: indicios, querellas y variaciones*. En M. Serres. (Ed). *Variaciones sobre el cuerpo* (pp. 9 - 31). Fondo de Cultura Económica.
- Clavijo Salas, J. (2017). CUTE: DE LA HERRAMIENTA AL CONCEPTO Un Pensamiento a Ritmo de Vuelta. *Mopa Mopa*, 1(22). <https://revistas.udesar.edu.co/index.php/rmopa/article/view/2976>
- Coba Andrade, C. (1980). *Literatura popular afroecuatoriana*. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Cunin, E. (2001). Formas de construcción y gestión de la alteridad. Reflexiones sobre “raza” y “etnicidad”. Estudios Afrocolombianos. Aportes para un Estado del Arte. En A. Rojas (comp.). *Memorias del Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos*. (pp. 59 - 75). Editorial Universidad del Cauca.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En A. Surrallés y P. García Hierro (ed.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. (pp. 25 - 37). Iwgia.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Cultura Libre/Cerec/Icanh.
- Granda, Paz, O. (2016). Cronistas, Historia y Mitología. *Revista Criterios*, 23(1), 231–248. Recuperado a partir de <https://revistas.umariana.edu.co/index.php/Criterios/article/view/1796>

- Gros, C. (2002). *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Icanh.
- Jean-Luc, N. (2001). La comunidad desobrada. Arena Libros.
- Juárez, B. (1867). “Entre los individuos, como entre las naciones el respeto al derecho ajeno es la paz” *Manifiesto a la Nación*. <https://diftexcoco.gob.mx/prensa/el-respeto-al-derecho-ajeno-es-la-paz>
- Lame Chantre, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Editorial Universidad del Cauca.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Luna Rivera, V. (2015). Mundos y espíritus desalmados. Prefacio para una arqueología del espíritu: vestigios y eternidad de las comunidades andinas. *Revista Mopa Mopa*, 1(24). 9-32.
- Luna Rivera, V. (2016). *La hospitalidad en la comunidad de Genoy*. UNED.
- Madroñero Morillo, M. (2004). *Huacakicuna. Márgenes de la filosofía entre los Andes*. Universidad de Nariño.
- Madroñero Morillo, M. (2006). Kipunacuna escrituras. En O. Quijano y J. Tobar (comps.). *Biopolítica y filosofías de vida* (pp. 143 - 170). Editorial Universidad del Cauca.
- Madroñero Morillo, M. (2012). Antropologías de lo inaparente. En U. Gil. (Ed.), *Antropologías de lo inaparente. Saberes ausentes, epistemologías invisibles* (pp. 51 - 68). Editorial Mar Abierto.
- Mamián Guzmán, D. (2004). *Del baile de la flor a la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Ediciones Unariño.
- Mamián Guzmán, D. (2006). La fuerza y el drama del pensar fronterizo. *Revista Mopa Mopa*, 1(17). 203–228.
- Márquez, H. (2009). Algunos elementos sobre identidad cultural. *Revista Mopa Mopa*. 1(19). 121-132.
- Miranda Luizaga, J. (1996). *Filosofía andina. Fundamento, alteridad y perspectiva*. Hisbol-Goethe Institut

- Nietzsche, F. (1998). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2000a). Aurora, en *Obras inmortales*. Tomo III. Edicomunicación.
- Nietzsche, F. (2000b). El viajero y su sombra, en *Obras inmortales*. Tomo I. Edicomunicación.
- Nietzsche, F. (2000c). La gaya ciencia, en *Obras inmortales*. Tomo I. Edicomunicación.
- Nietzsche, F. (2000d). Más allá del bien y del mal, en *Obras selectas*. Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. El club Diógenes Valdemar.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder*. Edaf.
- Nietzsche, F. (2014) *Humano, demasiado humano*. EDAF.
- Ortiz, A. (2002). El agua de los encantos, en: J. Rodríguez Rosales (comp.). *El devenir de los imaginarios. Memorias del X Encuentro de investigadores en Etnoliteratura*. Editorial Universitaria.
- Pérez, L. (2006). Bienes de ausencia. *Revista Mopa Mopa*. 1(18). 31 – 47.
- Garcés, D., Palacios, A., O. (2014). Primera Asamblea Nacional de Consejos Comunitarios de comunidades negras [Ponencia]. Memorias del primer congreso nacional autónomo del pueblo negro, afrocolombiano, palenquero y raizal. Quibdó, Colombia. <https://convergenciacnoa.org/wp-content/uploads/2018/09/DOCUMENTACION-LIBRO-CONGRESO-DEL-PUEBLO-NEGRO2c-AFROCOLOMBIANO2c-PALENQUERA-Y-RAIZAL.-.pdf>
- Restrepo, E. (2010). Conocimiento local: saberes y cosmovisiones afrodescendientes, En J., Caicedo, A., Alban, M., Angola, E., Castillo, M., Diaz, R., Diaz, F., Garzon, Y., Hoyos, Y., Jojoa, E., Restrepo, D., Riascos, A., Rojas, A., Solarte, M., Viveros, M., Wabgou. *Colombia afrodescendiente. Lineamientos curriculares de la Cátedra de estudios afrocolombianos 2010* (pp. 185 - 197). Ministerio de Educación Nacional.
- Restrepo, E. (2010). Racismo y discriminación. En Caicedo, J., Alban, A., Angola, M., Castillo, E., Diaz, M., Diaz, R., Garzon, F., Hoyos, Y.,

- Jojoa, Y., Restrepo, E., Riascos, D., Rojas, A., Solarte, A., Viveros, M., Wabgou, M. (Ed.). *Colombia afrodescendiente. Lineamientos curriculares de la Cátedra de estudios afrocolombianos 2010* (pp. 210 -222). Ministerio de Educación Nacional.
- Restrepo, E. (1996). Economía y simbolismo en el “Pacífico negro”. [Tesis de grado, Universidad de Antioquia]. Ministerio de Medio Ambiente. <http://revistatabularasa.org/documentos/TesisRestrepo.pdf>
- Rodríguez, H. (2001). *Ciencias humanas y etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales*. Ediciones Unariño.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Fondo de Cultura Económica.
- Shiva, V. (2003). *Las guerras por el agua. Privatización, contaminación y lucro*. Siglo XXI.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.

SEGUNDA PARTE

Conversaciones, nudos y huellas entre los Andes y las Amazonías

Jacqueline Ceballos Galvis
Jonathan Fajardo Cabrera

Vibran las memorias

Huellas y nudos, imprevisibles, entrelazan redes de relaciones diferenciales, flujos de vida, umbrales vibrantes entre la floresta, los relieves y las costas; donde las humanidades enredadas con las espesuras y las superficies, cambiantes, atravesadas por pasajes desbordantes de entrecruzamientos y enigmas indómitos, restan irreductibles a la exclusividad de una especie, un horizonte de sentido o una definición de lo humano apartada de lo inmemorial de las selvas, lluvias, ríos y cuanto consiste y se entrelaza con múltiples diversidades y reciprocidades. ¿Sería posible vivir, sin tal incandescencia de dinámicas; sin los afectos, los efectos, ¿a cada ritmo que comparece?

Desde el caminar, las memorias míticas y los pensamientos de poblaciones originarias, viajeras, por venir, se cruzan huellas, rutas antiguas y nuevas aparecen y desaparecen, entreabren pasadizos por reencontrar, en los montes y los corazones soplados por la tierra selva, entre los Andes, las Amazonías, los litorales. En las migraciones de las aves e insectos, de peces, jaguares, culebras, entre otros animales y plantas vagabundas, se polinizan los pensamientos; en el cuidado y el intercambio de las semillas entre las vecindades y las lejanías, se generan redes relacionales vitales y heterogéneas, que al mismo tiempo que reúnen, favorecen la dispersión multiplicadora de las diversidades.

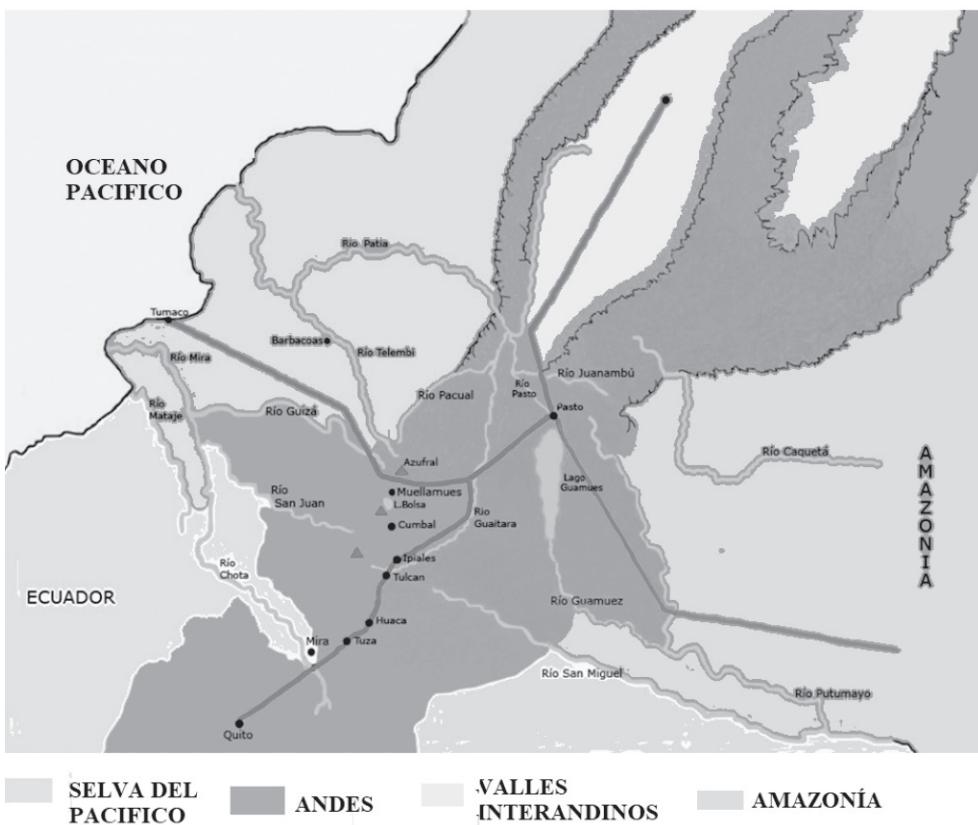
Dumer Mamian evoca la danza de dinámicas relacionales que es posible rastrear entre lo panamazónico, al recorrer senderos a través de las historias, las luchas, las experiencias cotidianas, las narrativas e imaginarios de las poblaciones, en la convivencia y los tránsitos ancestrales por los territorios. Como al respecto del:

Nudo de Huaca o de los Pastos; verdadera danza, trama y tejido vital que recrea las potencialidades del Pacífico, de los Andes y del Amazonas; en la memoria mitológica, reconocidas indistintamente como fuerzas *jampi*, *taypi* y *laija*, *chispas* y *guangas*, camino del Telembí y camino del Guamués. (Mamian, 2004, p. 11)

Claudia Carrión, al reflexionar acerca de la autonomía indígena de los pueblos Pastos en la frontera entre Colombia y Ecuador, se refiere a las relaciones y las diversidades que conforman el territorio panamazónico (Carrión, 2018, p. 160). En su texto cita a Taita Efrén Tarapués Cuaical, del pueblo de los Pastos en Cumbal, quien evoca el mito del *Shispas*, el *Huangas* y el cacique Cumbe, que traza rumbos “serpenteantes y hacia el Amazonas por el inframundo.”²⁷ O como en el caso de las “perdices poderosas”, de múltiples procedencias, pues vienen del Ecuador, del Amazonas, del trueno, de abajo; corrientes que confluyen y refluyen, mientras al baile de las aves mujer se forman los pueblos. Así, entre diferentes relatos y fuentes mitológicas se viven y reactualizan los vínculos con los entornos de vida panamazónicos.

27 “Muestra el poder de los ancestros de voltear el mundo. El *Shispas* y el *Huangas* son dos fuerzas con el poder de la metamorfosis que moldea a los Andes. El cacique cumbe, transfigurado en cóndor, vigila y petrifica las fuerzas solidificándolas en hielo. La lucha por el oro de la Montaña sagrada del *Hualkalá* hace que lo echen a correr al metal dorado, hacia el mar por los caminos serpenteantes y hacia el Amazonas por el camino del inframundo. Taita Efrén Tarapués. Pueblo de los Pastos, El Cumbal, Nariño, Colombia”. (Carrión, 2018, p. 28)

CONTEXTO PANAMAZONICO



En el enmarañamiento de los rastros, de los animales, las plantas, las piedras, los ríos, las comunidades en movimiento, entre convergencias y divergencias, respiran y circulan aientos y fuerzas de vida. Entre las tramas de mundos que conversan, de unos lados y otros, el espíritu de la selva corre, aviva brazos de agua, pies de hojas, las corporalidades y espíritus de las florestas, las danzas de los pensamientos y las poéticas de las relaciones. Memorias palpitan inmemoriales en el presente. Con ellas vibran intensas y remotas, casi legibles e ilegibles las visitaciones, las marcas de encuentros y desencuentros inesperados.

La identidad, si la hay, no es estable. Lo humano resulta variable, es en relación con lo animal, lo vegetal, lo mineral, lo visible y lo invisible, todo aquello que no deja de entretejer enlaces y desenlaces entre diversos territorios que no dejan de interrumpirse e interconectarse en madejas vivas de incontables hebras. De manera que, al introducirse a través de las corporalidades y espiritualidades, entre las comunidades inseparables de las naturalezas, con sus conocimientos y experiencias

bioculturales, vacilan ciertas delimitaciones y axiomáticas naturalizadas como inobjetables, configuradas según lo que ha privilegiado la metafísica humanista occidental.

Pasajes a través de los tiempos y los espacios, derivan chances favorables y a la vez peligrosas. Al borde de las fronteras atraviesan devenires, sedimentaciones y remociones. Entre lo borroso de los vestigios fulgen, se multiplican y dividen, resuenan los cantos de los antepasados, minerales, vegetales, animales, entre otras aventuras en esta gran orquesta viva. Cantan las memorias entre los cerros y las mesetas, innumerables pueblos que no solo reúnen al homo sapiens; en la metamorfosis ambulante de millones de años, a cada instante, en la cesta compleja de la tierra que porta, entre las entrañas y en participación con cada cosmos.

Preguntas asaltan, que llevan a escudriñar en sin fin de misterios, en relación consigo, con las naturalezas, mundos y universos; pero ello no garantiza ninguna capacidad, respuesta conclusiva, cúspide, destino fijado, potestad, ni instalación en la creación y tampoco se reduce a un exclusivo atributo producto de la autosuficiencia de una especie o de un pueblo. ¿Sería concebible la existencia, las preguntas que solicitan y remueven las certezas, así como las provisionales respuestas, sin las relaciones y las sorpresas que pliegan y despliegan las tramas de vidas, inquietudes, fugas, marañas de interrupciones e interconexiones, sin todo aquello que envuelve convivir entre múltiples y diferentes modos de relacionarse, de existir, de lanzarse a incógnitas, de arriesgar respuestas al quizás; que no cesan de formular y provocar inquietudes y desmantelamientos en lo que se presume evidente, en lo referente al lenguaje, el pensamiento, la sensibilidad, el sentido, las figuras del sujeto, las gramáticas de la vida, la muerte, la cultura, la comunidad, el cuerpo, el espíritu, entre otros? ¿Sería una lengua sin aquellas que resuenan con la tierra entera, a cada ocasión, hormiga y universo?

Selvas de sueños y resistencias

La vida real sólo es alcanzada por lo que hay de sueño
en la vida real. ¡La imaginación antecede a la realidad!
Clarice Lispector

Al soñar las maniguas dan vida. Al soñar despertar, de ojos abiertos o cerrados, o sin ojos, ni mirada; al acordarse, sentir de corazón, entre el pálpito de las memorias en el presente, fluyen y refluyen las olas, las marismas, los tránsitos fluviales, aéreos y subterráneos, viscerales, siderales.

De acuerdo con los pensamientos de las florestas, con el que conviven y se transforman sus pueblos, se necesita del sueño para que haya salud. Aguas cristalinas, turbias, multicolor presencia de las selvas, los sueños bombean las diversidades, entreabren a extrañas e íntimas cartografías entre lo invisible y lo visible, hacen circular flujos y refluxos, selvas de cuerpos espíritus sueños, vorágines de mundos y lenguas, incontenibles en uno. Sin sueños los animales se pierden, las plantas decaen, las piedras palidecen, administradas como roca negra, y con ellas cada relación elemental, las lluvias, las brisas, el olor fresco de la tierra, recíprocas consistencias e inconsistencias, se afectan.

Entre la Amazonía y la Panamazonía los ejercicios del soñar resultan tan vitales como llover. Entre los sueños se fertilizan los campos, se orientan las búsquedas, se tejen las cotidianidades y acontecen las relaciones, los (des)encuentros, las transformaciones sociales, históricas, políticas, ambientales. Los sueños no son meras esferas alejadas de las realidades, ni son ajenos a las selvas, a los cerros, a las orillas, ni opuestos a las vigilias o a lo que acecha y atraviesa. Llaman la atención no solo por el querer decir o la interpretación que puedan sugerir, sino también por las formas como educan²⁸ y enseñan a interpretar, entre orientaciones y desorientaciones. Asumen relevancia los pasajes, lo que pasa, lo sin paso, cuanto relacionan, entrecruzan, se vive y muere, se experimenta, se compromete, se reserva, se hace o no, con ellos. Las experiencias soñadas resultan decisivas, así como las lenguas ofrendadas, el cuerpo a cuerpo, las narraciones, las mitopoéticas, las realidades que dejan acontecer.

En una revisión bibliográfica de algunas etnologías amerindias con los sueños, Karen Shiratori (2022) argumenta, que éstos invitan a pensarlos como tiempos abiertos y reversibles:

El acontecimiento onírico, resultado de las deambulaciones del alma, y su influencia en la vida despierta. Sustento que, como eventos reales -no restrictos a la psicología individual-, las distintas relaciones que el alma establece con sus interlocutores oníricos influyen directamente en la interpretación de los sueños y en los efectos que hacen notar en la vigilia. (p. 2)

28 En ese sentido, entre los pueblos nasa resulta interesante el trabajo de Luis Camayo y Rosalbina Campo: *Pa'ksxaw* (Los sueños), como orientación pedagógica para la convivencia armónica con la madre tierra en el pueblo Nasa de la vereda Nuevo México del territorio indígena nasa *kiwe tekh kxsa'w*, municipio de Santander de Quilichao y la vereda de Palo Negro de territorio indígena de Corinto - Cauca.

Al abrigo de los sueños las comunidades se encuentran, se forman, deforman, transforman, se preguntan y asombran. Cuentan sus sueños y son contados por ellos, junto al fuego de las imágenes y las palabras; se entrecruzan, se lanzan en búsquedas, se entretejen como realidades inacabadas. Entre los pasajes cruciales, de umbral a umbral, en el compartir, la comparecencia y la exposición de estar soñando unos con otros. Entre selvas de envíos y reenvíos, a cada sueño, la selva mueve y remueve, soñando.

Hanna Limulja, en su texto: *El deseo de los otros: Una etnografía de los sueños yanomami*, reflexiona acerca de los sentidos vitales y el papel decisivo de los sueños para diferentes poblaciones amazónicas, y concentra su atención en los pueblos yanomami, quienes habitan en las inmediaciones de la frontera entre Brasil y Venezuela. Los sueños yanomami se constituyen como una forma de relacionarse con el mundo y con los otros que habitan este mundo (Limulja, 2019).

De tal manera, con las orientaciones, participativas, reflexivas de los sueños, a través del ejercicio del soñar, acontecen pasajes, impases, travesías de escrituras y pensamientos que cuestionan, complejizan y desvendan los reduccionismos dogmáticos frecuentes en la aproximación a lo onírico, desarrollados desde presupuestos basados en una mirada, muchas veces de soslayo, de negación ante lo desconocido o como cargada de alergia racionalista.

Las selvas inquietan y refrescan, activan relaciones inesperadas, ante sus enseñanzas excedentes, límites y deslímites pintan otra mente. En presencia de los sueños de la selva, las distinciones claras y distintas a la manera cartesiana restan obsoletas. Las delimitaciones tajantes entre mito, sueño, realidad, ámbitos naturales, culturales, sociales, mentales, colectivos, individuales, entre otros, oscilan en múltiples reinscripciones y juegos de relaciones y no relaciones. Los juicios categorizadores que desvirtúan y diseccionan a su conveniencia el valor de soñar, son contrasignados, por los sueños y las miríadas que vienen y van con ellos.

En el mundo llamado selva, al vivir con ella se sueña, muere y renace más de una vez, a través suyo se está siendo soñado. Aquello que se ha convenido llamar nuestro, desde su trazado ya está siendo afectado por lo que se sustrae y atraviesa su cercado. Cada sueño salvaje quizás, sin anular su enigma, mueve a pensar que:

Junto al nuestro existen otros mundos inenarrables, unos mundos inhumanos, completamente ‘otros’. Unos mundos animales y

enigmáticos, extraños y ocultos. Unos mundos sin contornos humanos. Unos mundos con centros no humanos. (Peña, 2023, p. 16)

El sueño de la selva no solo sueña con los animales, sino que vive con las plantas, fluye con las aguas, reposa, agita y sueña con las piedras, con la elasticidad de los vientos, con las hojas de los árboles, en el resonar de los espíritus, los pensamientos y las escrituras fugaces e intensamente vivaces, que juntas y disjuntas comparecen y se atraviesan, acontecen, viniendo de otras partes, de todas y de ninguna, entre umbrales cruciales y vibrantes, que tanto amenazan como abren chances, ritmos diseminadores de posibilidades de resistir, convivir y armonizar.

Al refrescar, la locomoción de los sueños de la tierra, a cada mundo entrelazado que sueña con la selva, le resuenan cantos ancestrales, memorias en movimiento, procesos y transformaciones sociales. El soplo vital de la selva indómita, recorre y atraviesa interminables intercambios, negociaciones, lenguajes, prácticas traductoras, entre otras dinámicas que intercomunican y entrelazan a seres visibles e invisibles, entre otros. Al alentar y avivarse con la danza y cuanto está en movimiento con ella, no se detiene apenas en el paso de una especie; es mayor que el soplo breve de los humanos, quienes están envueltos, participan y respiran gracias a que hace mucho y a cada ocasión la floresta sueña, respira, vive, sostiene, hace mover, forma, deforma, transforma.

La naturaleza no tiene una sola forma de nombrarse, de inventarse. Entre las panamazonias las naturalezas resuenan entre diversas lenguas y cuerpos. De tal manera, en el cuerpo del pensamiento yanonami, *urihia* se refiere a la floresta, el suelo que sostiene y hace mover. No se trata de algo inerte, no es apenas un distante objeto de conocimiento, ni solo un recurso económico, ni tampoco una dispensa de explotación ilimitada. *Urihinari* expresa el espíritu de la floresta. Como afirman Davi Kopenawa y Albert B. (2015), en el texto *El espíritu de la floresta*, es a merced del espíritu de la tierra de la floresta que la vida no se reseca y se mantienen las relaciones:

La tierra de la floresta posee un soplo vital, *wixia*, que es muy largo. El de los seres humanos es corto: vivimos y morimos deprisa. Si no la desmatamos, la floresta no morirá. Ella no se descompone. Es gracias a su soplo húmedo que las plantas crecen. Cuando estamos muy enfermos, en estado de espectro, ese soplo también nos ayuda

a curarnos. Ustedes no ven, pero la floresta respira. No está muerta. Óiganla bien: sus árboles están bien vivos, y sus hojas brillan. Si ella no tuviese soplo, los árboles estarían secos. Ese soplo viene del fondo de la tierra, allí donde reposa su frescor. También está en sus aguas (p. 30).

En *La caída del cielo*, también escrito por Davi Kopenawa en conversación con el antropólogo Bruce Albert, se destacan los tiempos y lugares del sueño, en las conexiones con múltiples redes y dimensiones de la vida y de qué manera sus visitaciones llevan a otra manera de vivir y comprender la política, de otro modo que el sentido y como se la ha asumido por parte de pueblos que ya no sueñan o que ya no saben hacerlo de verdad.

Para nosotros la política es otra cosa. Son las palabras de Omama y de los xapiri que él nos dejó. Son las palabras que escuchamos en el tiempo de los sueños y que preferimos. Pues son nuestras. Los blancos no sueñan tan lejos como nosotros. Duermen mucho, pero solo sueñan consigo mismos. (Kopenawa y Albert, 2015, p. 390)

Gracias a las prácticas, los saberes y las conversaciones cultivadas con el soñar, se respira y se siente el tan necesario soplo de la selva. Día a día el no soñar, el no saber sentir los sueños, el estar con los sueños tapados por la codicia y la potenciación del individualismo, que solo ve para sí mismo, expande claros devastados en el verdor de la hondonada; las carreteras, las maquinarias y las proyecciones penetran hasta el subsuelo de la cuenca; la intermitencia ancestral de las estrellas se ve cubierta por la polución y los reflectores de las ciudades. La gran morada se desangra, con la expansión de un régimen entregado a la explotación ilimitada y al desgaste de los entramados vitales.

Políticas de los sueños de las sociedades insumisas a un estado de cosas, a un estado de pensamiento, acontecen en curso incesante, no se dejan apagar; son resistencias, críticas y creativas, frente a las dinámicas estatales, empresariales, transnacionales, financieras, corporativistas y demás fuerzas e intenciones que perjudican los tejidos de vida. Eduardo Viveiros, en la presentación de *La caída del cielo*, escribe: “Los yanomamis o la política del sueño contra el Estado, no el sueño de una sociedad contra el Estado; sino el sueño tal como él es soñado en una sociedad contra el Estado”. (Kopenawa y Albert, 2015, p. 38)

Tal vez sea posible recordar la interpelación de Jean – Luc Nancy a la tradición y al pensamiento que se ha privilegiado al referirse a la política, cuando decía que: “nos hace falta una revolución no política, sino de la política”. Y acaso se pueda agregar, revolución de la revolución, de lo que hacer falta pueda significar, y de las formas del soñar vivir en relación, con más y menos de una lengua, una naturaleza, una cultura, un mundo, que no son simplemente el reflejo intelectual de un hombre o de un saber que en balde se pretende en exclusiva coincidencia consigo mismo.

Con el deterioro ocasionado a través de dinámicas económicas sociales culturales y políticas, entre otras prácticas, actitudes, intenciones y formas de concepción del mundo arrasadoras, olvidadas de los ritmos y las dinámicas relationales, que vienen siendo alteradas radicalmente, así como los hábitats y los vínculos que abrigan, se ven afectadas no solo las poblaciones humanas, faunas, floras, minerales, espíritus de la selva y la circulación en cada cuerpo y aiento de vida entre aquellos territorios, donde se libran guerras por la apropiación acumulativa y el provecho desmesurado de cada partícula continúa impactando los ecosistemas y sus habitantes; con la expansión del control y el poder capital, los edictos de la gestión, la vigilancia de las fronteras, la asimilación de la vida a un dato y aplicación, según el catecismo del desarrollismo y la modernización sofocantes. Sino que esto impacta y genera efectos en todo cuanto vibra con el frágil y resonante telar que entretienen las selvas de relaciones a través del planeta. Mientras se extienden la deforestación, la sabanización, la desertización, con despojos e incendios que avanzan como marcas de una civilización indolente y resentida, enquistada contra la tierra.

En múltiples ámbitos las resistencias de los bosques remueven; entre las idas, vueltas y revueltas al tejido, con el nido que fortalece, aunque caiga del árbol, con las raíces errantes, quienes a su vez prenden con las aves y la tierra, y giran y nutren a cada frágil vena, con todo lo que mueven y por lo que son movidas. Las resistencias de los bosques, de aquello que somos, no se resignan a un estado de cosas, pues aún donde se suponen derrumbados, monitoreados, apilados como carga, entre cenizas, no cesan de agitar, de cultivar enigmas, relaciones, gestos y luchas que den brotes nuevos. Según recuerda Jean-Baptiste Vidalou (2020):

Por doquier se libran batallas en las que resuena una misma idea: el bosque no es un yacimiento de biomasa, ni una zona para el libre desarrollo de infraestructuras, ni una reserva de la biosfera,

ni un sumidero de carbono. El bosque es un pueblo que se subleva, una defensa que se organiza, imaginarios que se intensifican. Hay bosque allí donde ya no se puede soportar la miseria existencial generalizada. Hay bosque allí donde somos bosques, allí donde somos ingobernables. (p. 18)

Las selvas piensan, sienten, sueñan, se sublevan, conciben lo impensado. Entre nosotros, fuera de sí, hay selvas de mundos a cada mundo, recreando y desbordando la configuración de lo que sea un mundo. No se trata solo de abstracciones, ni de masas arbóreas inertes, a disposición, asimiladas con una representación acabada, un paisaje enmarcado, bajo el control autoritario de un sujeto, sentado frente a una pantalla, monitoreando(se), en cuanto tal, suponiéndose con pleno y libre acceso al tan ansiado desarrollo inagotable, mientras se ahoga con los desechos de su fiebre satelital.

En el prólogo del texto *Cómo piensan los bosques*, en la conversación que sostienen el antropólogo Eduardo Kohn y Manari Ushiga, del pueblo Sapara, se afirma:

Uno se conecta con la selva a través de los sueños. Los sueños son personas y nos vienen a contar lo que les parece que está mal con nuestra forma de actuar. Por eso es muy importante conectarse con ellas en el sueño. Es de esa forma que nosotros, los pueblos indígenas, pedimos permiso a los dueños de los animales para cazar. Así mismo pasa con los peces y con las plantas que utilizamos, y a sí mismo pasa con los ríos, ya que los humanos siempre debemos actuar pensando en ellos. (Kohn, 2021, p. 16)

Al compartir con las poblaciones de Ávila, en la Amazonía ecuatoriana, Eduardo Kohn muestra que la vida cotidiana está enmarañada con la vida del soñar, de modo que el sueño y la vigilia se interrumpen, se impregnán e intercalan permanentemente. Los sueños no se dejan instalar únicamente dentro de una oposición real e imaginario. Revelan mundos de otro modo que lo humano. Pero no se trata simplemente de otra vida, o de algo que no comprometa lo humano; pues los sueños brotan y trabajan con los mundos y el mundo que entrelazan y dinamizan. Los bosques tan vivos como soñantes albergan memorias y porvenires a cada ocasión y ocurrencia, múltiples relaciones que interpelan y hacen tan imposible como posible, la vida y la sobrevida.

Con los sueños, se abren posibilidades a negociaciones y comunicaciones destinerrantes, con los espíritus entre los territorios comunales, lo material y lo inmaterial indiscernibles, con la diferencia y la alteridad incommensurable de cuanto acontece.

Soñar es un modo privilegiado de comunicación a través del que, por medio de las almas, el contacto entre tipos de seres radicalmente diferentes se hace posible, este es un sitio importante de negociación. De acuerdo con la gente en Ávila, los sueños son el producto de las deambulaciones del alma. (Kohn, 2021, p. 193)

Con los mitos y los sueños, las travesías no son solo unidireccionales o en un sentido de antemano dado. Pues cuando lo permiten, dejan atravesar o también vienen a visitar, traen sorpresas, siguen, están atentos y atraviesan, actúan e intervienen, tengan o no consentimiento para ello. Esto no significa que solo aprisionen o libren del cuidado y las responsabilidades del soñar vivir con la selva tierra. “Soñar bien puede ser, entonces, una especie de pensamiento que se ha vuelto salvaje; una forma humana de pensar que va mucho más allá de lo humano”. (Kohn, 2021, p. 262)

O quizás, cabría decir, donde no hay una sola forma humana, animal, vegetal, mineral, corporal, espiritual, soñante, pensante que no esté ya entreabierta a lo incomún del soñar, pensar, vivir, morir común. Pues antes que, bajo la autoridad y el confinamiento a la pertenencia y la capacidad de una especie, representada como autosuficiente y a contraejemplo del resto; lo humano sueña realmente, se experimenta, acontece con la tierra y sus relaciones vitales, no sin extrañamientos y complejidades relaciones que hacen temblar las certidumbres.

Entre lo moviente y las reescrituras de las márgenes afloran centros de vida. Diversas vertientes confluyen, fluyen y refluyen con las escansiones del soñar con la tierra. El empeño de resistir y de reexistir acontece, se aviva y remueve, en las dinámicas con los sueños, las visitaciones y las invitaciones, en ese entramado de comercios y negociaciones con lo invisible, inseparable de las vorágines de realidades sociales, políticas, naturales, culturales, cambiantes e interfiriéndose, dejando brotar procesos vitales entre los nudos de la Panamazonía.

Más allá y más acá de los límites de una razón solo interesada en fundarse y refundar su dominio sobre una tierra supuesta sumisa; acontecen lenguas, mitos, mundos como procesos de consistencia

recíproca con la tierra, ríos de relaciones humanas y anhumanas,²⁹ que avivan lo inesperado y se recrean con la interacción de personas sueños, territorios y cotidianidades móviles; en cuanto los reveces de la tierra sacuden las redes, las solicitudes estremecen los suelos, bombean los corazones, soplan al caminar, pulsan las venas, conminan a la danza, a sembrar y a recoger con amor y cuidado, en la responsabilidad perdurable con las solidaridades de los vivientes³⁰, a la salud de quienes no dejan de venir, partir y compartir.

De tal manera, en el cuerpo a cuerpo de sujetos colectivos, en la visitación de lo inmemorial, en la conversación a través de los sueños, las naturalezas, las sobrenaturalezas, los rastros latentes de las memorias, en la reinvención permanente con los tambores y temblores, inmemoriales, presentes. Entre las andanzas por el pie de monte, las montañas y los ríos; cada cosa, palabra y trazo abre a miríadas de pasajes y atajos; moradores y pasantes cruzan, se pliegan y despliegan múltiples experiencias y pensamientos, diversidades comparecen y se entrelazan intermitentes e intensas redes de relaciones móviles, flujos vitales, rastros latentes, memorias en movimiento, pulsan y mantienen aberturas al tejido incomún del vivir en común.

Entre nudos y huellas se envuelven y desenvuelven tiempos y lugares de sueños, con los que florecen cotidianidades sorprendentes, dinámicas sociales populares, pensamientos, vidas y sobrevidas. En medio de las alegrías y las dificultades resisten voces que conviven

29 Tal vez, no baste ni se basta a sí, un solo cuadro, matriz, esquema de pensamiento.

Valdría preguntarse si no hay sino varias formas u otro que formas ya habitando y portando al pensar. De acuerdo con Pierre Montebello, la cuestión crucial de nuestra época sería pensar la consistencia en y con la tierra. Ya que el ser humano no puede consistir solo. Se preguntaría así por aquello que podría mantener ensambles con las multiplicidades de relaciones con la tierra y no solo a través de un prisma humano.

30 Entre las selvas y las ciudades, con las ciudades de las selvas y las selvas de las ciudades, los pasajes limítrofes y los límites en movimiento, las diversas escrituras y reescrituras de márgenes y centros; llevan a considerar la complejidad tensa de hostihospitalidades, solidaridades, ciudadanías que no se agotan en una sola determinación, con todos los mundos, las vueltas y las revueltas de otros modos que el mundo. En más de una escucha y posible conversar, se podría evocar a Jacques Derrida, al reflexionar en: “una solidaridad mundial que no sea simplemente una solidaridad entre los ciudadanos, sino que podría ser también una solidaridad de los vivientes no definiéndose ante todo como una política de los ciudadanos. (...) Se trata de pensar una hospitalidad que no se dirige a unos ciudadanos, sino que se dirige a quien que eso sea, independientemente de toda determinación política”. (Derrida, 2016, p. 126)

con el canto de cordilleras, páramos, bosques, pantanales, en la gran orquesta que no se deja acallar, y al resonar entre los cuerpos, mantiene la escucha de las huellas de conocimiento, arte y vida.

Las corporalidades de los mitos y las lenguas acontecen en los trances con la tierra; realidades sembradas entre los campos, las luchas y los sueños; al caminar con las multiplicidades, entre las naturalezas, al palpitar de mundos singulares y plurales, que menos que asimilarse a configuraciones ajenas, significan por sí mismos, pintan y diseminan con figuras polimórficas, cosmomorfas, entre otras travesías de la intensa existencia en relación.

Atravesando pasajes entre la Panamazonía, senderos y desvíos se despejan y abren surcos inadvertidos. Cada experiencia testimonia, expresa múltiples sentidos y miríadas de pasajes. Al diseminarse la madre selva y viajar entre sus parajes, las travesías de escritura y pensamiento se entreabren a cada gesto y brisa.

Para Ailton Krenak, del pueblo Krenak, habitantes de las inmediaciones del río Doce, en Minas Gerais – Brasil, soñar no es algo secundario, ni cualquier cosa, sino:

Ejercicio disciplinado de buscar en el sueño las orientaciones para nuestras elecciones del día a día. Para algunos la idea de soñar y abdicar de la realidad es renunciar al sentido práctico de la vida. Sin embargo, podemos encontrar también quien no vería sentido en la vida si no fuera informado en los sueños, en los cuales puede buscar los cantos, la cura, la inspiración e inclusive la solución a problemas prácticos que no consigue resolver, cuyas elecciones no consigue realizar fuera del sueño, pero que allí se encuentran abiertas como posibilidades. (Krenak, 2019, p. 18) *Kunza*

Diferentes pueblos de la Panamazonía también se dedican al soñar, a través de sus prácticas, cosmovisiones, tradiciones, maneras de formarse en las artes y ciencias del soñar con los espíritus de selvas, montañas, ríos, vientos, entre otros. El sueño “tal vez sea otra manera de nombrar a la naturaleza” (Krenak, 2019, p. 22). No apenas la naturaleza para el consumo hasta consumirse.

Por medio de los sueños vividos y concebidos, como acontecimientos éticos, poéticos, políticos, sociales, psíquicos, espirituales, ambientales; a través de las florestas y sus habitantes, de cuanto sueña en inmemorial visitación, surgen resistencias creativas, políticas de los sueños de las comunidades aventuradas milenariamente, a través de las panamazonías visibles e invisibles, en las ciencias, artes, vidas y muertes, del soñar vivir unas con otras estando o no juntas.

En esquemas que se suponen privados de soñar, aún persiste la desvalorización epistémica y la inofensibilización de sueños, muertos y otras alteridades que se quisiera, en vano, dejar de lado; al ser convenientemente ignorados, en sus modos de intervenir, relaciones y políticas. Sin embargo, con florestas y pueblos soñados de lo real polimórfico y plurívoco a través de la tierra selva, con los diversos y múltiples tiempos lugares del soñar vivir, en surgimiento inmemorial, se recrean las panamazonías.

Mingas, la re-creación permanente de la vida en común

Las poblaciones indígenas, así como con otros actores sociales, populares, territoriales, vitales, en distintos momentos y lugares, han llevado a cabo procesos de pensamiento, lucha, creación y recreación colectiva, al compartir emociones, sueños, planes de vida, resistencias, luchas, reinversiones, solidaridades, al dar la mano y trabajar con otras, en el intercambio de las semillas, entre otros trueques, en las formas del cuidado de las relaciones y la defensa de las diversidades de la vida, de la recuperación de los territorios, de la reivindicación y del reconocimiento, entre otras dinámicas, interculturales críticas, ecosociales y cosmopolíticas; mediante la minga, como práctica ancestral de organización y acción comunitaria, que hasta hoy se preserva, se transforma y que se ha convertido en un referente para otras luchas sociales, indígenas y no indígenas.

Con el trabajo solidario de la minga, los lazos de confianza, las acciones políticas y sociales, entre otras dimensiones entrelazadas, se fortalecen en relaciones plurales y heterogéneas a las instituidas históricamente por el Estado.

La comunidad se encuentra, coopera, crea soluciones a sus problemas, construye afectos y elimina cualquier dependencia con las instituciones del Estado. Sus formas de trabajo, asociado y continuo afianzan la confianza entre las personas. (Serrano, 2019, p. 4)

Con las participaciones comunitarias, populares, artísticas, naturales e interculturales, en las mingas se piensa, se siente, se imagina, se reimagina el tejido diverso y se recrea con cada latido el corazón de las comunidades. Acerca de los trabajos colectivos, generadores y regeneradores de las comunidades vivas, Raúl Zibechi (2022), considera que:

Los trabajos colectivos son el sustento de lo común y la verdadera base material que produce y reproduce la existencia de comunidades vivas, con relaciones de reciprocidad y ayuda mutua, diferentes de las relaciones jerárquicas e individualizadas propias de las instituciones estatales. La comunidad se mantiene viva no por la propiedad común sino por los trabajos colectivos que son un hacer creativo, que re-crean y la afirman en su vida cotidiana. Esos trabajos colectivos son el modo como comuneros y comuneras hacen comunidad, como forma de expresar relaciones sociales diferentes a las hegemónicas. (p. 79)

Con las mingas, a través de sus memorias vivas y entre aquellas que aún acontecen entre los territorios, según propósitos próximos y lejanos, que involucran la complejidad de ámbitos locales, translocales, transfronterizos, regionales y planetarios, entre otras comunidades en movimiento, no solo pueblos indígenas, sino con todas las presencias y las ausencias que comparecen, lo inmemorial que no abandona, a través de diversos modos de relacionarse, de imaginarse, de resistir, de experimentar, de compartir y entretejer nuevas posibilidades de vivir en común.

Chagras, sembrar y vivir bonito con la tierra

Atendiendo a los conocimientos y las tradiciones surgidas de las relaciones vivenciales con las naturalezas, de diferentes maneras, la chagra (se) siembra, cosecha y transforma; mantiene relaciones vitales entre los diversos climas y relieves que se reúnen y diseminan por la Panamazonia. Invita a experimentar, a perderse y a reencontrarse con las rutas entre las espesuras y los sitios, que los antepasados conocen, adonde hacen señas y orientan. Acordarse y despertar son indissociables, así como el soñar, acontecen, de manera que afloran con las semillas, con los modos de sembrar, de co-producir, de caminar, con los rastros latentes en el presente, con la vida que no está en otra parte sino con las muchas cosas que regula la chagra.

A través de la “experiencia estética del andar”, María José Arbeláez, habla acerca de cómo en la cueva de los guacamayos, entre las selvas y los ríos de Araracuara, viven y siembran sus chagras, quienes se llaman, mujeres de centro; desde sus vivencias, conocimientos tradicionales y saberes sensibles, ellas afirman que:

“La vida está en la chagra.” (Arbeláez, 2019, p. 28). Ante la pregunta: “¿Por qué es importante trabajar en la chagra?” Las abuelas respondieron: La chagra es la vida de la mujer indígena. Es como el vivir de nosotras (...). Uno va a vivir es de la chagra. (...) La chagra se lo come a uno o uno se enamora de la chagra. (Arbeláez, 2019, p. 47)

Al sembrar, a la escucha de las abuelas, en el diálogo con las jóvenes, que tampoco está libre de divergencias, introducen a las enseñanzas de las tramas de los cuerpos, espíritus, flujos, ciclos, cuidados, mudanzas que responden a las diversas relaciones entrelazadas con la madre tierra. Estos conocimientos, prácticas, rituales, envíos y reenvíos no están inertes, ni asegurados y no son apenas vestigios de una “edad de piedra”; su preservación en la actualidad y el porvenir, resulta tan urgente, como la de los bosques y pueblos que les dan vida, multiplicando diversidades. Puesto que, como lo advierte Nazaret, (como se citó en Arbeláez 2019): “Ahorita, ya todo lo votamos”. “Ya no hay tierra de madre”. “Ya no se encuentra la tierra” (p. 33).

Así como en el piedemonte amazónico, este “bosque humanizado”, como lo llama el mayor huitoto Emilio Fiagama, da salud, alienta y sustenta la vida de las comunidades; también entre las montañas andinas, de acuerdo con las tramas entrelazadas en estos parajes, brinda alimento, medicina y salud, protege los territorios intercomunales, forjando condiciones para el buen vivir.

Las chagras hacen posible la autonomía de las comunidades, que no es lo mismo que la autosuficiencia soberbia de quien se supone desvinculado de las naturalezas y de las relaciones con los entornos vitales. Así, entre los territorios andinos de conocimiento ancestral, es posible escuchar a pueblos como los misak, quienes comprenden: “la siembra de la autonomía alimentaria para el buen vivir. (*ellmarinuk kutri pishintθ Өsik waramik*)”. (Montano, 2022, p. 46)

Al dar la mano y trabajar con otras; las chagras mantienen procesos solidarios. Han sido fruto de la interacción milenaria de familias y de varios pueblos con las diversidades con las que participan a cada territorio. No solo se trata de una actividad supeditada a la labor productiva. Como práctica ritual:

Tiene intenciones más allá de las productivas. (...) es un organismo vivo que, además de ser productivo, ejerce una función de equilibrio en los territorios no solo material sino espiritual, ya que en ella

se encuentran las plantas de poder con las que se pueden curar enfermedades y alejar los malos aires. (Carrión, 2018, p. 101)

Desde procesos educativos, a través de las prácticas y las cosmovisiones de los pueblos panamazónicos, donde los ámbitos naturales y culturales resultan inseparables, las chagras ofrecen experiencias relacionales y complejas, no unidimensionales, de formación e investigación empírica; con ellas se fraguan ciencias y artes propias de los pueblos originarios, con las relaciones que mantienen a través de las po-eticidades de la vida, distintas modalidades de sostenibilidad doméstica, social y ecológica surgen y se preservan.

De acuerdo con la memoria mítica y a las tradiciones orales, así como a los estudios arqueológicos de los suelos y a las marcas encontradas de las actividades realizadas por las poblaciones en su interacción milenaria con la tierra, las chagras han estado presentes desde la antigüedad prehispánica y han acompañado y articulado múltiples procesos, no solo entre humanos, siendo fuente de desarrollo ecosocial y biocultural desde hace largo tiempo y en varios ecosistemas de la panamazonía.

También se han visto afectadas a causa de las vicisitudes de los procesos históricos, como la deslegitimación colonial y neocolonial, el deterioro de la diversidad agrícola, el menosprecio de los saberes, sentires, tecnologías, técnicas, artes de sembrar ensayadas y refinadas a través de las generaciones. En la actualidad existen varias problemáticas afectando a los centros de vida y pensamiento que configuran las chagras para las poblaciones, que con ellas, no solo subsisten, sino que se siembran entre alegrías y tristezas. Como la situación de que: “los abuelos se están quedando solos” (Arbeláez, 2019, p. 72). La chagra al ser un trabajo que se nutre de las fuerzas en común, poco a poco se marchita, al dejar a las abuelas y a los abuelos a su suerte y con ellos abandonar su sabiduría de amor y cuidado, demasiado lejos en un pasado baldío e irrecuperable.

También la cuestión de la minería ilegal y de otras actividades extractivistas del entramado del poder capital y de sus líneas de gestión y sobreexplotación de la naturaleza, deterioran los ámbitos naturales culturales vinculados con la chagra. Pues además, con actividades como la deforestación, la contaminación, la potrerización descontrolada, la agroindustria, los pesticidas, el monocultivo, el saqueo de las semillas, la siembra y la alimentación colonizada, la penetración de tales dinámicas pone en riesgo, fragmenta, devalúa las relaciones, pretende

negar epistemologías y praxis milenarias, mientras se propagan enfermedades, se descarta cuerpos y espíritus, cunde el destierro de los antepasados en el propio territorio, así como el desinterés y la desidia de generaciones más jóvenes ante sus tradiciones.

En ese sentido, resulta vital la restitución, la vuelta a sembrar y al florecimiento de las diversas maneras de hacerlo, tejidos de gestos, símbolos, haceres y no haceres, con los que se relacionan las selvas y sus habitantes para la vida y la sobrevida no solo en tales entornos, sino en el planeta. Las relaciones de la humanidad:

Con la naturaleza son infinitamente más importantes que la forma de su cráneo o el color de su piel para explicar su comportamiento y la historia social que él traduce. La vida cotidiana de las épocas pasadas tiene que ser restituida para comprender la actualidad. (Haudricourt, 2019, p. 80)

En diversos campos y entornos de vida entre la Panamazonía, cargada de memorias latentes, aún se siembra, se come, se vive, se sueña, en ritmo con la desmesura de las relaciones, flujos y reflujo, con las naturalezas recreadas a través de las prácticas y los conocimientos cosechados entre las cotidianidades, por poblaciones que desde épocas prehispánicas los han venido perfeccionando, y que hoy, sin querer aseverarlos con una salvación, pueden abrir nuevas posibilidades, necesarias frente a la general compulsión de desarrollo infinito y la aniquilación colonial de mundos y vidas³¹. Lo que atraviesa, se entrecruza, se negocia, poliniza y desabrocha, pensamientos y acciones, tiempos y espacios que se multiplican y desbordan a través de las chagras, en sus diferentes redes y configuraciones vivas y elásticas, en modos irreductibles a una figura fija, lleva a considerar su calidad sintiente pensante, propagadora de diversidades y cómo han acompañado el trasegar de las comunidades, no apenas humanas, que sin su generosidad no podrían germinar.

31 Silvia Rivera Cucicanqui, al pensar con las imágenes de Waman Puma de Ayala, y volviendo a la que dice: “indios /Astrólogo poeta que sabe del ruedo del sol y de la luna y eclipse y de estrellas y cometas, ora domingo y mes y año y de los quatro vientos del mundo para sembrar la comida.” Señala más adelante refiriéndose a las alteridades indígenas: “Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esta trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce”, (Cucicanqui, 2010, p. 33)

Malokas, abuelas y abuelos del pensamiento y la palabra

No hay un único concepto que alcance a agotar las pregnancias y diversas experiencias entre los pensamientos y las maneras del buen vivir que en diferentes lenguas, prácticas y dinámicas sociales naturales culturales se aventuran y expresan a través de la Panamazonía. El buen vivir no es algo exclusivo de un sujeto, un lugar, ni algo fijo, ni garantizado. Se experimenta no sin errores, disciplinas, trans inter e indisciplinas, entre las transversalidades de las alteridades, a la escucha de las cadencias, silencios, a cada acorde con el que resuenan los espíritus de las naturalezas indómitas. Acontece entre andanzas y desandanzas, que guían al trabajo en común y según las enseñanzas y los mandatos de los antepasados, como: en el “volver a la maloka”, así como en la posibilidad de mantener la abertura a las relaciones con diferentes alteridades a través de las chagras, de los procesos sociales y del trabajo colectivo, donde surgen los conocimientos, se dan las interacciones con los sueños, las naturalezas, los espíritus y las diversidades que se entrelazan.

Según afirma el mayor huitoto Emilio Fiagama, la maloka constituye “la casa del pensamiento.”

Allí se encuentran diversas poblaciones, no es un espacio que tenga puertas cerradas; se abre a la conversación multinatural e intercultural. En el centro de la maloka, en el mambeadero, es posible, según comparte su palabra quien cuida de ella, “compaginar con todos los seres de la tierra”; a través del mambe y el ambil.

Conocimiento práctico milenario venido de plantas sabias, poderosas y medicinales que enseñan a las poblaciones, a las escuchas, con el deambular, de almas y palabreos, permiten conversar, en el respeto y el cuidado con las diversas naturalezas. En esta morada construida con cuanto brindan los bosques, se inscriben las múltiples hebras del pensamiento y las escrituras vitales de las comunidades, que conviven y sustentan las relaciones con las huellas ancestrales, las memorias, los mitos, las personas, los sueños, las diversas realidades, cada intensidad de la vida entrelazada con la floresta y sus habitantes. Diferentes espacialidades y temporalidades confluyen de acuerdo a distintos ámbitos e interacciones. En medio de los pilares se halla el mambeadero, sitio ceremonial, de relación con cuanto coexiste; alrededor la vivienda, donde entre las hamacas, el fogón y demás

ámbitos del hogar interactúan las familias. No solo se habita en; pues con la maloka antes se nace, a cada día y ocaso, se vive, pasa, baila, piensa, sueña la vida viviendo en conversa con multiplicidades de infinitas habitaciones entreabiertas a lo desconocido.

Entre los testimonios de algunas mayoras y mayores de diversos pueblos como uitotos, inganos, kametsa, nasas, entre otros, se escuchan múltiples resonancias que consideran la maloka como morada comunal: la casa de todos, de puertas abiertas. Canasto de vida en común. Lugar donde se conversa y se baila para sanar. O sin frío permanente.

No en vano hay quienes la consideran una madre, pues con ella se mantienen las sociabilidades entre las florestas. “Plantada en medio de la selva, la maloca es la imagen del cosmos (...) “selva tejida” (...) muy eficiente y no contaminante” (Urbina, 2022, p. 48). Promueve la convivencia en y con la tierra y con todas las relaciones vitales asociadas, así en el volver a la maloca consiste el buen vivir; ya que en sus encajes, pliegues y despliegues, deja sentir las energías de las naturalezas, y muestra que cuanto nace, crece y transforma, no sería sin la coexistencia con la maloka grande, el cosmos. Con ella se recibe los dones de las palabras del trabajo, las palabras de la comida, las palabras del ambil o tabaco y del mambe o coca, las de otras plantas, de las frutas y las palabras de los animales, la existencia en común sopla las palabras que llevan y traen.

Las malokas enseñan, el palabrear de las palabras, a escuchar las voces de mayoras y mayores, a conversar con todo lo que comparece al convivir con la selva; con y a través de ellas se negocia, se fortalecen los vínculos y se armoniza con las naturalezas, al acoger, siendo acogidas, entre quienes moran y pasan, familiares y extraños, entre lo inconcluso de los confines.

La cohabitación entre la siembra, los lenguajes y las lenguas, los sueños y los mitos, las imágenes, las palabras, los rezos, los cantos y los soplos, las resistencias y las políticas, anima y excede dimensiones que no son aparte unas de otras, ni resultan una propiedad exclusiva, de una etnia, ni de una especie, ni de un sujeto en sí clausurado; sino que florecen, se injertan y son fruto de las relaciones, de los encuentros y de los desencuentros, de posibles e imposibles negociaciones y devenires con y entre las selvas.

Si bien las selvas resisten, esto no aminora las fragilidades, lo que somos. No solo la selva es vulnerable, como emboscados y partícipes con ella también estamos expuestos a las vulnerabilidades. Es decir, si continúa el accionar destructivo, en lugar de sentir y apreciar realmente su aliento de vida; si este se ahoga al promover solo formas de sobreexplotarla y sacar para sí un “buen agosto”, según el dicho

bursátil financiero; cada vez será más difícil atemperar las dinámicas ya afectadas entre los diferentes ecosistemas; y con ello, peligran las diversidades de vidas, sin las que no viviríamos. Pues acontece como en una inmensa canasta viva, sin bordes del todo definidos, costurada por las relaciones y dinámicas, las moradas, los desplazamientos, los aientos, las resonancias, los ritmos, a cada ocasión y escansión, hilacha de tierra, agua, aire y fuego, que se esparce y manifiesta en timbres diversos, húmedos y ardientes, en el encaje y el desencaje de armonías y disonancias, entre la gran orquesta de la tierra floresta, la gran maloka.

El arquitecto Juhani Pallasmaa, al reflexionar acerca de las relaciones entre arquitecturas y memorias. Muestra que, desde las antiguiedades, las construcciones permiten estructurar diversos modos de comprensión del mundo y resultan formas de “externalización de la memoria humana” (Pallasmaa, 2018, p. 14). De tal manera, con ellas laten, se escuchan, se preservan y conviven las narrativas, las cosmovisiones, los vínculos con las naturalezas, las culturas, los conocimientos, las técnicas y las tradiciones.

De acuerdo a la voz de la maloquera Mercedes Paki: “por más que se vaya y quede ventiado, siempre huelen las esencias de la casa.”

Las esencias, los aromas, las memorias, las experiencias, las emociones, las corporalidades y espiritualidades entre otros pasajes y rastros de rastros impregnán, por más que sean ignorados o aunque no siempre se tenga conciencia de ello. A través de las esencias de las arquitecturas, que construyen, relacionan, dan consistencia y comueven pensamientos y vidas, señala Juhani Pallasmaa (2018):

Las experiencias más conmovedoras en arquitectura nacen de memorias y significados bioculturales secretos y preconscientes, más que de una estética estrictamente visual. Esas cualidades podrían ser calificadas de esencias de la arquitectura. (p. 9)

Al prestar atención, con cuanto presta atención, en el techo, los pilares y otros ámbitos de relaciones cósmicas, corpóreas, telúricas, mitológicas, políticas, poéticas, entre otras que se entrelazan a través de las temporalidades y las espacialidades entrecruzadas con las malokas, se podría recordar lo que afirma Gastón Bachelard (1965), al respecto de la casa, considerada como: “un instrumento para afrontar el cosmos” (p. 78). Pero con las malokas, mejor valdría escuchar al maloquero, que a su vez comparte sus palabras cuando dice que con ellas se trata de “compaginar” con los cuerpos espíritus, la tierra y el cosmos.

Con las malokas testimonian y viven presentes, abuelas y abuelos, entre visitaciones inmemoriales, las mismas malokas son abuelos y abuelas vivas, quienes cuidan, aprecian y mantienen relaciones colectivas vitales, y que rebosan agradecidas cuando al mismo tiempo son estimadas, con aprecio y amor, se arreglan y cuidan, se baila con ellas, en ritmo con los múltiples ritmos, memorias, olvidos, naturalezas y entornos vitales, al entrar y salir, al caminar con ellas, con respeto a las relaciones que las atraviesan, a quienes habitan, siendo habitados, a las tristezas a las alegrías, a la danza de la vida intensa con la que vibran, soplan y curan.

El bailador Israel Galván afirma en el texto “La danza habitante”, que se encuentra en las reflexiones de Lucas Ariza Parrado. El temple de la arquitectura, acerca de la danza y la arquitectura desde el flamenco (2018):

Las creaciones arquitectónicas forman parte de todas las vivencias y de todos los fenómenos naturales que se hacen presentes en su tiempo y espacio: felicidad, huracanes, amores, incendios, desamores, plagas, mudanzas, terremotos, tristeza, humedades, incertidumbres, sequías, coincidencias, malezas. No hay habitación sin movimiento, así como no hay movimiento sin infinidad de conexiones corporales, espaciales, temporales, materiales e inmateriales. La arquitectura también “encarna” movimientos, puede resistir a los terremotos así como nuestro cuerpo puede resistir a los zapateados, aunque más que resistir se vincula a ellos. Vibraciones que van y vienen para sacudir nuestro cuerpo y nuestra habitación hacia la danza que no colapsa, aunque se derrumbe, pues nos reconstruimos a diario en las redes de sus ritmos. (Ariza, 2018, p. 17)

A su vez, piensa Ariel Cuispe, comunero que compartió algunas palabras, en el curso de un baile de frutas, con las comunidades amazónicas: “Aquí estamos al bailar respetando la tierra que nos da la vida, habita con las gentes que venimos de todas partes, de aquí y allá, está noche y cuando sea día la abuela maloka viene a bailar y bailando con ella, sana daños, pesares y nos hace más amables.”

Así, se reafirman relaciones de amistad, de reciprocidad y de coexistencia, tanto como se expone a peligros, intenciones y alteraciones inciertas. De tal modo u otros, sin que nada esté de antemano asegurado, con el insalvable quizás, en el brotar continuo de enseñanzas y desaprendizajes indecidibles se va decidiendo, danzando,

caminando al prender de matas de intuiciones entendimientos lugares tiempos otros, atravesando con los pálpitos vibrantes de las selvas.

Entre las redes de ritmos, compartidos, templados y encarnados con y a través de las malokas en movimiento, con el sol y la luna, las fases, las estaciones, los animales, las plantas, las piedras, los espíritus, dueños de los lugares, viajantes con los tiempos espacios, en los trances de la noche, al amanecer con el soñar despertar; se efectúan encuentros comunitarios y extracomunitarios, rituales, gestos y bailes, como el de las frutas, el baile del muñeco³², entre otras sacudidas; en trabajos colectivos, resistencias creativas y planes de vida, en atención a las palabras errantes y a las escuchas venidas a cada sueño cuerpo maloka que resuena, las comunidades en las florestas, entre el piedemonte amazónico, las montañas, los valles y en otros ámbitos de la panamazonia, a través de la locomoción diversa de sones, compases, coreografías, saltos, pisadas y vacilaciones, se crean y recrean, bailan, cultivan, recogen, intercambian, en donación con la vida, el corazón y el pensamiento en relación, actúan e interactúan, sin resignación ante las dificultades, procurando armonizar con las vibraciones de las corporalidades, las espiritualidades, los territorios comunales, los ciclos, los calendarios, las actividades, los ejercicios, las idas, las vueltas, las revueltas, los ensayos, respetuosos y aventurados con todo aquello que descubre, enseña y cubre la gran maloka, la tierra selva, a través del más mínimo zumbido.

Referencias

- Arbeláez, M. (2019). *El saber sensible de las mujeres indígenas Gente de centro recorriendo sus chagras en Araracuara Caquetá*. Editorial Universidad Francisco José de Caldas.
- Ariza, L. (2018). *El temple de la arquitectura. Reflexiones sobre danza y arquitectura desde el flamenco*. [Tesis de maestría,

32 En Invitación al baile del muñeco. Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas. Juan Duchesne Winter, escribe al respecto de los bailes, que se trata de “acontecimientos complejos” (Duchesne, 2017, p. 19), puesto que involucran varias acciones inherentes a los mitos, actividades y relaciones dinámicas con los territorios, de preparación, cacería, pesca, rituales de armonización, fabricación de instrumentos musicales, máscaras, envíos, invitaciones, visitaciones no solo de y a humanos; entre redes de relaciones diferenciales no hay unidireccionalidad, ni solamente una perspectiva y un sujeto de conocimiento.

- Universidad de los Andes]. DGP Editores S. A. S. https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9789587745627_A37818824/preview-9789587745627_A37818824.pdf
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. Fondo de cultura económica.
- Carrión, C. (2018). *Autonomía indígena. El pueblo indígena de los Pastos en la frontera Colombia – Ecuador*. Universidad Piloto de Colombia.
- Duchesne Winter, J. (2017). *Invitación al baile del muñeco. Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas*. Ediciones Aurora.
- Haudricourt, A. (2019). *El cultivo de los gestos. Entre plantas, animales y humanos*. Cactus.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Ediciones Abya-Yala.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro*. Companhia das letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideas para postergar el fin del mundo*. Colectivo Siesta.
- Limulja, H. (2019). *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (Pya ú – toototopi) /*, Florianópolis: Universidade federal de Santa Catarina.
- Mamian, D. (2004). *Los pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Ediciones Unariño.
- Peña-Guzmán, D. (2023). *Cuando los animales sueñan. El mundo oculto de la conciencia animal*. Errata naturae.
- Serrano, F. (2019). *La minga indígena. Hacia una revolución sin líderes*. Imprenta comunera.
- Shiratori, K. (2022). Tempo e evento na onirocrítica ameríndia: um balanço bibliográfico. *Revista de Antropologia*, 65(3). 1 -22. <https://www.jstor.org/stable/48708049>
- Urbina, F. (2022). *Boca de maguaré: una historiamuinane*. Editorial Monigote.
- Vidalou, J. (2020). *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios en lucha*. Errata naturae editores.
- Zibechi R. (2022). *Mundos otros y pueblos en movimiento*. Ediciones desde abajo.

TERCERA PARTE

Sacralidad y Religiosidad en el Valle de Atriz

Dumer Mamián Guzmán

INTRODUCCIÓN

Si bien el agua es objeto de reflexión por expertos en diferentes disciplinas; sin embargo, “la mitología y la ritología son los aspectos más alejados teóricamente de los problemas inmediatos del agua”. (González y Malpica, 1995, p. 9)

De la singular sincronía de los seres y sus diferentes memorias, llámese humanos, naturales y espirituales, se conforma el lugar de vida colectivo: el territorio. Desde la perspectiva más humana, es donde se configura un sujeto cultural, es decir, unas formas de ser, de sentir y de fluir colectivamente. De modo que, del fondo de los territorios surgen los pueblos, con sus rasgos, sus palabras, sus sistemas de creencia y conocimiento, y su conciencia.



Mapa general de Colombia. ● Departamento de Nariño. ● Ciudad de Pasto

El contexto Valle de Atriz-volcán Galeras, en el sur de Colombia, es un escenario territorial que fluye secularmente con la presencia y cruce biocultural de energías naturales, espirituales y humanas. Dos de los actores transversales y trascendentales en este concierto energético son el agua y el fuego. Del agua y con el agua en sus diversas manifestaciones (nubes, ríos, quebradas y lagunas), ligadas al volcán surgen las expresiones mítico-religiosas, sus ceremonias, simbologías, sentidos y prácticas, que fundan y funden la vida material, espiritual, cotidiana y comunitaria.

Sin embargo, en este territorio, la presencia de procesos de colonización, también secular, desde épocas antiguas y nuevas, con sus correspondientes mentalidades y modelos de vida han generado tensiones y conflictos sociales y culturales, sobre todo con estos modos de ser, sentir y vivir de los pobladores de antigua data. Tensiones que se reflejan en las formas de re-ligazón sacra con el agua y el fuego, con sus creencias, sabidurías, ceremonias y simbologías. Sobre todo, entre constitutivos de la religiosidad de origen precolombino y los de corte colonial, hispánicos y republicanos. Los primeros, ligados a una mitología, ritología y simbología que aluden a las deidades andinas del agua y de los cerros y volcanes. Los segundos, atados a la tradición cristiana impuesta por la evangelización y el Estado. En los últimos tiempos, las mentalidades religiosas impuestas por las sectas evangélicas.

Si bien, el Estado colombiano tiene establecida la libertad de cultos, a los primeros todavía se los considera cultos paganos, por lo cual, se niegan y persiguen, obligando a actuar de forma encubierta en la periferia rural y barrial. Empero, desde lo raizal y en la tensión, parece se han establecido estrategias de recreación, coexistencia y reciprocidad.

Es innegable que las comunidades indígenas pobladoras del Valle de Atriz, por su cercanía al centro de poder político, social y religioso de la ciudad de San Juan de Pasto, han sido, a lo largo del proceso de colonización hispánica y nacional, muy sensibles a los cambios. Se afirma sin reserva que son altamente cristianos. Empero, mantienen fluidas sus memorias, sus conocimientos y sus prácticas vinculadas a su tradición colectiva originaria. Subrepticiamente es perceptible la práctica cotidiana de conjugar los elementos cristianos dentro de su matriz vernácula. Como lo expresa Victoria Castro (2009), “procesan la construcción de su propia religión con elementos de la cristiandad. En otros términos, mantienen cultos idolátricos latentes bajo la capa de la cristiandad” (p. 15).

Además, el impacto de la colonización sobre estas agrupaciones vernáculas ha sido singular; condicionado, sobre todo, por la especificidad del autocentramiento comunal que las caracteriza, y por la especificidad del procesamiento en las relaciones de imposición, yuxtaposición, hibridación, integración o resignificación. Según Mamián (1997):

Aún existen desacuerdos acerca del impacto colonial y republicano sobre la organización social de las comunidades andinas. Y las generalizaciones en las respuestas son difíciles, aunque innecesarias, por la inmensa variedad de situaciones locales y regionales y el impacto diferencial de la conquista, de los sistemas coloniales y republicanos; condicionados por las singularidades prehispánicas, modos y procesos variados de imposición, yuxtaposición, hibridación o asimilación que se dieron en las relaciones concretas. (p. 306)

Hay un acuerdo generalizado en considerar poco sustentable la homogeneidad y globalización en los cambios generados por el coloniaje religioso, que implica la diversidad y complejidad de las expresiones religiosas en las poblaciones andinas.

Pedro Borges (1960), al estudiar la religiosidad en los Andes meridionales, considera haberse dado una aceptación externa del cristianismo. Al retomar a Mariátegui (1928), señala que:

Los misioneros no impusieron el Evangelio: impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico. Piensa que esta es “la forma más clara de lo que llama yuxtaposicionismo religioso. Una compaginación de dos cosas consideradas opuestas por el cristianismo, pero que los indios no las veían así” (Como se citó en Castro, 2009, p. 82).

En fin, el indígena “sin dejar de ser cristiano necesita al mismo tiempo seguir ofrendando a sus deidades; de otro modo, la existencia en este mundo no es posible” (Castro, 2009, p. 83). Y, al sintetizar los planteamientos de Borges, Castro (1960), afirma:

La conclusión de este estudioso es que la religión “yuxtapuesta” es el fruto de dos fuerzas simultáneas que operaban sobre los indios. Por una parte, su adhesión sincera al cristianismo y el trabajo, mayor o menor, que realizaron los misioneros para mantenerlos en la fe católica; la segunda fuerza correspondería a aquellos factores que tendían a desvincularlos de la nueva religión cristiana para sumergirlos de nuevo en la idolatría: el atavismo religioso, la naturaleza del cristianismo, los recuerdos mudos pero insoslayables y permanentes de la idolatría, la falta necesaria de solidez en la conversión y, por fin, la labor de los especialistas indios religiosos, que no hicieron más que explotar a su favor estas dificultades. (p. 83)

No obstante, este concepto de religión yuxtapuesta, o el más socorrido de hibridación, parece no ser suficiente para dar cuenta de la diversidad y complejidad de los procesos religiosos andinos. Por ejemplo, es compleja la enseñanza de la religión cristiana, cargada de mentalidades, nociones y conceptualizaciones desconocidas, realizada por agentes no indígenas con el uso de lenguas autóctonas. A su vez, Castro (2009), se pregunta: “¿cómo traducir en esencia conceptos que para los indios eran inexistentes o que se categorizaban bajo un patrón de pensamiento mucho más dicotómico?” (p. 303). Pregunta pendiente, así los jesuitas hubieran creado metodologías que tienen en cuenta las lenguas indígenas, y los agustinos hubieran homologado elementos de la naturaleza, considerados sagrados para los indígenas, con elementos de la cristiandad (Castro, 2009, p. 304). Según Javier Flores (1993), otro estudioso de las religiones andinas,

los agentes externos interesados en comprender estas otras culturas, “no solamente eran extraños a la cultura acerca de la cual escribían, sino que además en muchos casos —casi con seguridad la mayoría— se trataba de ‘hombres comprometidos con su destrucción’” (p. 505). O la diferencia de interpretación de quienes veían en la idolatría el accionar del demonio, respecto de quienes la interpretaban como un “fracaso cultural”. En el caso mexicano, expresa Carlos Castaneda (2001):

Sahagún comprendía profundamente la religión india, incluso si la concebía como una monstruosa artimaña del demonio, porque la contemplaba desde la perspectiva del cristianismo. Para los misioneros las creencias y prácticas religiosas de los indios eran algo perfectamente serio, endemoniadamente serio; para los antropólogos son aberraciones, errores, productos culturales que hay que clasificar y catalogar en ese museo de curiosidades y monstruosidades que se llama etnografía. (p. 22)

Sin embargo, resulta también sustentable que, en la estructura de los diversos conjuntos culturales, en sus cosmogonías y mitologías, son comunes los acontecimientos épicos, los hitos históricos trascendentales y sus actores sobrenaturales. Al respecto, dice Ranulfo Cavero (2019):

Estos mitos sobre la participación de seres sobrenaturales —dioses, diosas, semidioses, santos, santas, vírgenes, niños y algunos héroes— en acontecimientos épicos para decidir el curso de la historia, son más comunes de lo que imaginamos; parecen ser transculturales y rebasan los marcos de sólo algunas culturas. Así, las mitologías griegas, escandinava, romana, judeocristiana y andina comparten elementos mágicos y fantásticos en la hora decisiva de las batallas. Pareciera que los hombres, en momentos de especial dificultad, acuden a la ayuda de fuerzas sobrenaturales, a modo de ganarse confianza y atribuirle el eventual triunfo. (p. 65)

De modo concomitante, en los acontecimientos épicos genésicos, en sus mitos, rituales, iconografías, etc., actuados por seres sobrenaturales, como héroes civilizatorios, el agua y los cerros son el fundamento de la vida y de la creación.

En este escenario religioso arquetípico en los Andes, se redefinen, se arraigan, se mixturan, se sincretizan o se yuxtaponen los seres y los discursos cristianos en relación con los nativos. Para Cavero (2019), cuando trata el tema de las Vírgenes y los niños en los Andes:

Se trata de un proceso de sincretismo entre la religión andina y la católica y, por consiguiente, de una transformación religiosa, que produce en la religión campesina dos tipos de reinterpretaciones: las vírgenes y los niños toman un significado indígena, y a su connotación original se le añaden nuevas significaciones. Según Marzal (1988), en la religión campesina hay un tercer tipo de reinterpretación: se conserva el rito indígena y se le da un significado cristiano. (p. 66)

Este texto expone una parte de los resultados del proyecto de investigación “El agua: un acontecimiento cultural en el valle de Atriz”, ejecutado por el grupo de investigación del Instituto Andino de Artes Populares, de la Universidad de Nariño. Fue aprobado y apoyado por la Vicerrectoría de Investigación e Interacción Social (VIIS), dentro de las convocatorias de investigación docente.

El objetivo general del proyecto buscó explorar las diversas y complejas prácticas socioculturales que en torno al agua se han presentado en un contexto conflictivo, en el que las formas comunales bioculturales dejan su huella. Específicamente, se exploraron aspectos relacionados con las estéticas del agua, el agua entre discordias y discursos, la mitología y religiosidad del agua, los conflictos por el agua en la historia local y los derechos del agua en la legislación colombiana.

Los objetivos específicos pretendían, además de los logros finales, constituirse en vetas desde donde abordar y ahondar en esos sentidos comunales para, solidariamente, desentrañar o abrir los mejores senderos que mantengan o nos conduzcan a un superior vivir con el agua.

Es una investigación solidaria en la que se conjugaron sensibilidades, pensamientos, ideales y esfuerzos de académicos y pobladores locales, motivada por los conflictos territoriales, ambientales y de bienes comunes que se suscitan en el entorno sociocultural del Valle de Atriz, municipio de Pasto, en el suroccidente colombiano, y en los que el agua es eje y un actor fundamental. Cada día, el conflicto por el agua es uno de los más críticos.

En general, el proyecto implicó la exploración y reflexión interdisciplinaria, transdisciplinaria e intercultural de los

conocimientos, prácticas, imaginarios, discursos y memorias que sobre el agua perviven entre las comunidades de los entornos de la ciudad de Pasto: el Valle de Atriz. Indagó, también, sobre los modos y formas de producción de estos. De cómo este proceso crea y recrea una relación mancomunada y solidaria entre el quehacer académico y las configuraciones sociales, en particular el papel del quehacer académico frente a los desafíos derivados de las problemáticas del agua y el ambiente en la coyuntura social, política, histórica y ecológica de nuestro tiempo. Con el fin de aportar en la reconstitución de derechos y la recreación de actitudes vitales respecto a una relación e interacción armónica con el territorio (Instituto Andino de Artes Populares, 2018).

Se privilegió una aproximación etnográfica y metodologías participativas, con talleres de memoria, líneas de tiempo, mapas parlantes y recorridos territoriales, con exploración de escenarios especiales, donde el agua tiene un papel relevante en la vida cotidiana y ritual de estas comunidades. Esto permitió develar los diversos conocimientos, imaginarios, memorias y representaciones sociales sobre el agua, las relaciones ancestrales con el territorio y con la comunidad que, si bien denotan debilitamiento, ameritan reactivarse desde una cosmovisión ampliada y profunda.

Con el fin de garantizar un proceso investigativo en el que prevalece la perspectiva y necesidad comunal, se diseñaron diversos talleres, correspondientes con los distintos objetivos específicos para trabajarse con las comunidades locales, de acuerdo con sus variadas expresiones de edad, género y ocupación, y con ellos trazar espacios creativos, sobre todo lúdicos, que ayuden a evolucionar, a desenvolver, a desenrollar, a fecundar la semilla de la propia memoria (Instituto Andino de Artes Populares, 2018).

Antes de desarrollar los talleres con las comunidades, cada grupo diseñó y desarrolló su taller, primero, con todos los integrantes de los cinco grupos y, luego, con los líderes de las distintas comunidades, con la idea de poner a prueba el diseño, de encontrar el aporte de los demás y de mejorar la herramienta metodológica que por grupo se propuso crear. Este paso se destaca porque muestra una forma práctica, dinámica y creativa a la hora de asumir los retos implícitos a la investigación y, también, la indispensable autocrítica para superar dificultades, para generar una necesaria evolución y para no perder la perspectiva.

En el tema acerca de la sagrada y religiosidad en torno del agua, tema del texto en ciernes, se priorizó la participación femenina al

considerar que, si bien las diversas manifestaciones culturales son patrimonio de todos los integrantes de un grupo o comunidad, sin embargo, en las tradiciones culturales incididas y debilitadas por el coloniaje la mujer ha estado, de alguna forma, menos expuesta y, sobre todo, ha logrado subrepticiamente mantener y recrear la autenticidad cultural en la vida cotidiana. Además, porque su particular sensibilidad y su conexión biológica con la procreación, es un estado fértil que la disponen de otra manera para emprender la profundidad de una búsqueda rasante con lo ambiguo, lo sutil, lo que no se puede ver, ni tocar, ni pesar, pero que está allí. Así mismo, como se trata a lo largo del documento, sagradamente el agua es fundacionalmente femenina, generalmente opuesta y complementaria con el fuego. Aunque en la dialéctica andina existe el agua masculina: *cariacu* o *cariyacu*.

El Contexto Acuífero del Valle de Atriz

En el suroccidente colombiano, de tiempo atrás, la recuperación y/o defensa del territorio es un ideario que, cada vez más, marca con fuerza los procesos organizativos y de lucha de las comunidades locales y regionales. Este hecho se ha fortalecido por la fuerza del movimiento indígena, que reivindica y defiende las tierras comunales. Ideario que se acrecienta en diferentes ámbitos socioculturales, conforme el modelo capitalista neoliberal invade y destruye los lugares de vida colectiva a través del extractivismo minero, la apropiación de bienes comunes, el incremento de la infraestructura de gran impacto y la expansión urbana.

En tanto se ahonda en el concepto de territorio como un constructo biocultural, más allá de las fronteras político-administrativas e incluso de propiedad colectiva, aparecen actores territoriales trascendentales como el agua. Es fundamental en esta región del suroccidente colombiano, pues en ella es paradigmática la llamada estrella fluvial, dadora de vida a Colombia y al mundo tropical desde el acuífero denominado Macizo Colombiano. Esta estrella fluvial la forman diversas expresiones hídricas de lagunas, ríos y nubes, etc., cuyas evidencias mayores las representan los ríos Magdalena, Cauca, Caquetá, Putumayo y Patía, ríos que, al recorrer las distintas direcciones cardinales surten y recogen las aguas del Atlántico, el Pacífico y el Amazonas.

Como configuración geofísica, el Macizo Colombiano es el producto de la unión/disyunción de las tres cordilleras: central, occidental y oriental; que forman los Nudos Guaca o de Los Pastos y

de Almaguer. Visto más ampliamente, como configuración cósmica, responde a la formación relacional compleja, singular y biocultural de las fuerzas o energías del oriente selvático y oceánico, amazónico y el occidente de la selva y el Océano Pacífico, así como de las fuerzas y energías del cielo y del subsuelo, propias de los Andes de páramo. Es una estructuración biocultural que con el aporte del pensamiento del movimiento social en el suroccidente colombiano se ha dado por denominar la Panamazonía o región Panamazónica.

Forma parte del macizo y de la estrella fluvial colombiana una serie de valles interandinos, entre los que sobresalen el Valle de Las Papas, el Valle del Patía, el Valle de Atriz y el Valle de Sibundoy.

El valle de Atriz se ancla entre el volcán Galeras y el lago Guamués, un lugar icónico de la configuración territorial guaca, panamazónica, donde, en particular, fluyen y confluyen las energías acuíferas de todos los horizontes cardinales. Es un emporio acuífero singular.

Además, en el valle de Atriz (como en el conjunto de la Panamazonía) confluyen diversas expresiones socioculturales de ascendencia amerindia, hispánica y mestiza. El centro urbano es la ciudad de Pasto, con una población aproximada actual de 500.000 habitantes. La fundaron los conquistadores españoles sobre territorios ancestrales, en el siglo XVI. Desde sus comienzos, se encuentra rodeada por una veintena de comunidades rurales y semiurbanas de antigua raigambre, principalmente de los denominados Pastos y Quillasingas, que suman alrededor de 40 mil personas. Por consiguiente, la historia del Valle de Atriz es el fluir de un entramado sociocultural surgido de las ineludibles relaciones entre lo foráneo y lo indígena, origen y provocación de profundas contradicciones, pero, a la vez, interesantes amalgamas vitales.

Por su tradición aborigen, las comunidades rurales y semiurbanas recrean prácticas culturales ancestrales en cuanto a la organización social-territorial, a sistemas de producción agraria con sus calendarios agrarios y festivos, a prácticas curativas y educativas, a narrativas cosmovisivas, entre otras. Sobresalen principios éticos comunitarios, como la reciprocidad y la hospitalidad, fundamentos de la vida y los derechos comunitarios, pero los atraviesan “el legado colonial y republicano de la religión católica, la propiedad privada, el urbanismo y las tecnologías invasivas y mediáticas contemporáneas” (Ceballos, 2012). Que desvalorizan y deterioran la vida comunitaria tradicional.

El Día del Agua

Para occidente, el mundo está poblado de objetos que definen su entorno y su contorno. Para el indígena no le interesan los objetos sino lo que significan y hacen. Es un mundo de acontecimientos y no de cosas.

Rodolfo Kusch

Los acontecimientos más grandes no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas.

Federico Nietzsche

Hasta hace poco, en la ciudad de Pasto, el agua corría abierta y, año tras año, el 28 de diciembre, se le celebraba el “día del agua”. La gente se divertía con un lavado colectivo, para bañar el tiempo viejo y recibir lo nuevo. Los arroyos, las quebradas, las pilas y hasta los grifos que surtían la ciudad se ofrendaban y homenajeaban en este delirio comunitario. Pero vinieron otros tiempos: los arroyos y quebradas se cubrieron con desechos y cemento. El agua se entubó y privatizó, como bien público o particular; en consecuencia, escaseó y el festival del agua se prohibió. El derroche de vida cultural acuífera se calificó de despilfarro. Y, paradójicamente, al día del agua lo ha reemplazado una actividad cultural denominada “Arco iris en el asfalto”, que pretende irisar de colorido, fugazmente, el destructor del libre fluir y existir del agua: el gris asfalto (Fotografía 1).

Fotografía 1 Arco Iris en el asfalto



Fuente: Fundación Vía Libre Arco Iris en el asfalto. Pasto (2022). Fotografía. Página 10.com. (Periódico digital).

Sin embargo, es un acontecimiento contradictorio, pues, por una parte, es un ejemplo paradigmático respecto a cómo se desconocen, se descuidan o se destruyen los bienes y acontecimientos verdaderamente culturales del agua; si se quiere, las verdaderas relaciones de la sociedad, de la comunidad, con el agua. O cómo el agua, vista desde un sistema degradador de la vida, se degrada culturalmente; una degradación, ornada de forma funesta, al pretender reemplazar un acto cultural tradicional con otro aparentemente más civilizado: pintar, cantar y bailar en el asfalto, con el argumento, irónico, de que es “con el fin de generar conciencia sobre el cuidado de los recursos hídricos en el mundo”; “para cuidar y darle un uso responsable al agua; además, que se enfoquen en divulgar los distintos esfuerzos que se adelantan para salvaguardar los mares y ríos de nuestro país” (Blue Radio, 26 de diciembre de 2018).

Entonces, ya no se trata de bañar el tiempo, festejar la vida o agradecer por este don de la vida; se trata de llevar a que los ignorantes entendieran, según la visión mercantil, utilitarista y materialista, que es un recurso natural que se agota.

Empero, paradójicamente, el arco iris es una de las formas físicas y culturales más emblemáticas de ser y expresarse el agua. Físicamente, como se sabe, es un fenómeno meteorológico y óptico que se produce cuando los rayos del sol atraviesan gotitas de agua contenidas en la atmósfera (Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*). En lo cultural, ha estado y sigue estando presente en los relatos genésicos de las diversas mitologías, como símbolo de alianza, unión y paz, después de la tormenta. Entre los pobladores del Valle de Atriz y otros contornos regionales, el arco iris es uno de los fenómenos natural-espirituales más presentes, entendido como un espíritu habitante de lugares acuáticos, como chuquías, aljibes, quebradas, ríos, arroyos, entre otros. Aparece con las formas de arco o círculo u otras formas difusas; su característica más visual la constituyen los diversos colores. La sabiduría comunal distingue tres arcos, que los denominan *cueches*, diferenciados por sus colores: negro, blanco e iris (varios colores), cada uno con cualidades o poderes generadores de determinados efectos, en general reconocidos como negativos para quien interfiere en su hábitat. Es común engranarse, embarazarse las mujeres o morir con fuertes trastornos. El arco iris aparece al intermedio de los otros; surge al desvanecerse los colores opuestos y, desde él, en su irisar, se recondensan diferenciados.

En la construcción cultural moderna, los sujetos hacen eco de diversas percepciones sobre el agua: ser sagrado, para los de mayor tradición;

derecho humano o recurso vital, para otros; servicio público de alto valor económico, para los más modernos. Predomina la que proviene del modelo económico y social vigente. En fin, al agua la atraviesan diferentes percepciones y lenguajes. Al respecto, dice Piñeyro (2006):

Para algunos, es un objeto sagrado... Para otros, el agua es un recurso destinado a satisfacer, especialmente, las demandas vitales del ser humano. Esta concepción destaca la posesión y el manejo del agua como un elemento del medio a domesticar. Para otros, el agua es un bien o un servicio que hay que administrar con eficiencia y cuyo acceso y uso tienen un valor económico. Esta concepción es propia de la economía de mercado que considera al agua como un recurso finito y lo clasifica como un bien escaso. Para muchos, el agua, en tanto, es indispensable para la vida, es un derecho vital. (p. 3)

Entonces, con optimismo se infiere la posibilidad de que, si bien, el “Arco iris en el asfalto” lo conciben sus organizadores como un reemplazo de la fiesta del agua, la cultura popular la resucitará resiliente: una fiesta del agua, para enjuagar a su verdugo, el duro asfalto.³³

Porque las culturas nativas tienen la capacidad de subvertir (subversión) al utilizar los productos extraños impuestos por un orden social económicamente dominante. Un uso ambiguo que confunde el éxito con el hacer de los ritos y las leyes algo totalmente diferente. Las subvierten, no al rechazarlas, sino al utilizarlas con fines y referentes distintos a los impuestos; desvían su poder. Darío Tupaz (2010) lo relaciona con la cotidianidad de la vida comunitaria:

La vida se pinta de todos los colores y asume todos los rostros que somos y dejamos de ser; por eso las fiestas pueden mantener en su desarrollo muchos elementos en juego, de manera que, allí donde hay un abuso de las partes claras u obscuras, según su turno, desde la otra orilla, la vecina o el vecino, hala el cordel hacia el otro lado para nivelar las cargas. Porque el camino hay que andarlo, sin

33 Actividad que podría aparecer como un acto cultural resiliente, en el sentido de recuperar el fundamento tradicional de la fiesta del agua, subvertido por el urbanismo modernizante. El arco iris, símbolo del agua vs. el cemento, símbolo de la ciudad y la modernidad material. Aunque “Arco iris en el asfalto” no se concibe como una continuidad de la fiesta del agua, sino como un reemplazo, como una eliminación de una nefasta costumbre popular, que debe superarse mediante una actividad artística, civilizada, no despilfarradora de un recurso material y mercantil.

escatimar esfuerzos para ir por atajos tortuosos o dar los rodeos que haya que dar, para gozar de la belleza del paisaje; es decir, de las vidas que nos circundan. (pp. 99-109)

El Agua Entre las Opciones Civilizatorias

Uno de los acontecimientos vitales, origen del devenir cultural y social contradictorio entre opciones civilizatorias y, en particular, entre la cultura urbanística de la ciudad de Pasto y la rural de sus alrededores, es el agua.

En efecto, según el IADAP (2016), en el entorno ecológico del valle de Atriz se despliega una serie de problemáticas socio-ambientales que afectan el agua, tales como: 1) Necesidad de nuevas fuentes de agua para la creciente población, 2) Crecimiento del casco urbano hacia los territorios de las comunidades rurales, 3) Aumento de contaminación por emisiones y de la producción de basura, 4) Extensión de la frontera agrícola y pecuaria hacia zonas de bosques nativos, 5) Desaparición de conocimientos, memorias, discursos y prácticas locales sobre el agua y las relaciones vitales implicadas, 6) Pérdida del poder de decisión y acción sobre el agua por parte de las comunidades, 7) Actitudes hostiles de las instituciones y los habitantes contra el agua y el ambiente, y, 8) Ausencia de propuestas sobre la creación de una nueva relación con el agua.

Para las comunidades rurales, el agua es un privilegio o vínculo fundamental, que potencia una especial forma de ser-estar, de hacer, pensar y conocer, de fluir y de permanecer. De ese vínculo surgen y perviven conocimientos, prácticas, discursos y memorias míticas, jurídicas, pedagógicas, socioculturales, artísticas, ecológicas. Así, advierten los campesinos, la disputa por el control del agua implica otros efectos negativos sustanciales para la vida de los pueblos.

Al tomar contacto con estos otros ambientes y culturas rurales más tradicionales, se evidencia y se fortalece la idea según la cual el agua no se agota en una fórmula química, ni en un tratado de hidrología o de hidráulica, ni puede considerarse solo un recurso natural, ni un servicio público, ni una materia prima, ni una reserva económica. Bien lo expresa William Ospina (2011):

El agua, como todas las cosas, y un poco más que todas las cosas, es infinitas cosas. No solo está llena de propiedades físicas y químicas, de virtudes nutritivas y terapéuticas, de valores higiénicos y económicos; se carga de memoria y de lenguaje, de leyendas y

de mitologías, de símbolos y metáforas, que nos ayudan tanto a vivir como con su capacidad de saciar la sed y de lavar el mundo. (Columna de opinión)

Por el contrario, las tradiciones criollas y mestizas asentadas aquí han carecido y carecen de una cultura y de políticas públicas territoriales fundadas en el agua, para garantizar un mejor vivir colectivo. Si es válido, hoy, considerar como cultura o políticas del agua en el entorno criollo-mestizo, ésta se fundamentan en el usufructo utilitario, con el subterfugio de servicio público; de modo que, en lugar de forjar salud y bienestar al amparo del agua, se han generado conflictos ambientales y sociales “debidos al agua”. Estos conflictos se exacerbaban en los últimos tiempos con las políticas neoliberales favorables a la privatización y explotación lucrativa de los recursos naturales, vía empresarización de los servicios públicos. En la mentalidad oficial y social predomina el criterio de la escasez y del dinerismo, que legitiman el discurso sobre el agua como una mercancía más, solo un recurso natural, una materia prima o una reserva económica.

Al conversar con familiares y vecinos de la vereda El Collal,³⁴ Daney Melo (2020) comenta:

Sabemos que el agua hace parte del desarrollo cultural y que muchas veces es vista no como algo que tiene el valor de la vida, sino como una forma de lucrarse económicamente; sin embargo, en el campo aún se la aprecia por lo que es y por lo que nos brinda, dándole un valor moral y espiritual, como ella lo merece. (p. 9)

Acorde con Daney Melo (2020), Patricia Ávila considera necesario un cambio del nefasto paradigma racional mercantil por otro que valore la importancia cultural y sagrada del agua, un bien social que, a su vez, sea integrador de la vida comunitaria:

Construcción de un paradigma diferente (del que hasta ahora ha dominado) en la gestión del agua, al repensar una nueva relación sociedad-agua, donde se revalore la importancia cultural y sagrada del agua, su función como integradora de comunidades, su noción como bien social y colectivo, entre otras cosas. (p. 5)

³⁴ Nombre inferido por la presencia de una especie arbustiva denominada popularmente *colla*. Una de sus propiedades es ser productor de agua. En los Andes centrales existe la laguna *Collacocha*.

Al internarse por el sentir y pensar de la cotidiana cultura de las comunidades, se va abriendo esta otra posibilidad de concebir el agua como un verdadero acontecimiento natural-cultural, acontecimiento entendido como un *emergere* extraño y raro, quizá, desprendido de trascendentalidad, que, según Díaz, et. al. (2012), “aflora en un terreno de fuerzas y contrafuerzas donde lo múltiple se entrelaza, se acerca, se distancia, se mezcla, se superpone, cede, se pliega sobre sí” (p. 1). Un acaecer original con brote denso en la historia local y regional. Extraño y raro, pues, aunque forma parte de evidentes procesos emancipatorios, no se inscribe en la agenda del progreso y la modernización. Cultural, en tanto implica, trastorna, trastoca y lleva a que emergiera la vida colectiva: memorias, imaginarios, modos de ser, de pensar y vivir.

En términos epistemológicos, emerge como un “objeto conceptual” que, según Vargas (2000):

...Nos permite acercarnos a la realidad compleja que surge de la relación agua y sociedad... acercarnos desde la base del *agua aborigen (aborigine)*, que está desde los orígenes, que es primordial, de la que nace la creación y la posibilidad de regeneración de una nueva humanidad, como nos narran los mitos y libros sagrados de distintas culturas y religiones de nuestra América y del resto del mundo. (p. 16)

El Agua es Todo Eso y Mucho Más

El agua es, cósmicamente, el centro de la vida, por lo cual, a partir de ella, se han producido profundas y variadas configuraciones bioculturales. Con el agua se tiene la presencia viva y la preservación de complejas, pero vitales memorias y conocimientos. De ahí que el agua sea un actor presente en los relatos, mitos y ritos fundacionales de todas las culturas, incluidas las habitantes del desierto.

Las culturas originarias del orbe planetario tuvieron y mantienen un respeto por el lugar sagrado que le corresponde al agua en los ciclos de vida, así como sus correspondientes afinidades espirituales (Barlow, 2006, p. 36); de allí viene la importancia de sus mitologías y ritologías. En opinión de Ospina (2011):

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. (Columna de opinión)

Esto es lo que la sociedad moderna ha perdido. La cultura y la racionalidad ilustrada, con sus sistemas empíricos y abstractos, al inventar la naturaleza, relegaron estas sabidurías y prácticas al mundo de las supersticiones, con un rechazo a quienes las cultivaban, los pueblos o los estratos sociales considerados iletrados. González Alcantud (1995) recuerda que Leibniz, uno de los fundadores de esta racionalidad, sin llegar a rechazar plenamente estas fuerzas, que él denomina primigenias, las relativiza y desplaza hacia los sistemas ilógicos.

En Latinoamérica, el colonialismo y el modernismo, además de inducir la separación del ser humano americano de sus tradiciones culturales generales, colonizaron sus sistemas epistémicos y religiosos que indujeron a desintegrarlo de los demás seres denominados naturales, incluidos sus espacios territoriales, y a establecer, respecto a ellos, relaciones seculares (no sagradas) de cosificación y dominación.

Estas mentalidades y prácticas populares sobre el agua quedaron relegadas, escasamente, a la eficacia simbólica, con un destierro de su sentido práctico. Hoy tiende a reivindicárselas a través de un discurso y ritual instrumentales, como una gesticulación socialmente eficaz para inducir programas y proyectos populistas y mercantiles.

Por estos tiempos, la defensa del agua, la defensa del mantenimiento comunitario de este don de la vida revitaliza en las comunidades originarias mentalidades, epistemologías, relaciones y religaciones colectivas ancestrales.

Para los pobladores ancestrales, es claro que el agua es la vida, no solo por su potencial bioquímico, sino porque el agua es la razón de ser de la vida comunitaria (fotografía 2). Es, como lo expresan, un patrimonio cultural; es fundamento de su identidad y sentido de pertenencia. Defendiendo sus acueductos comunitarios expresan:

Nosotros, los Acueductos Comunitarios ya existíamos antes de la Ley 142, antes del Decreto 421 y de otras leyes y decretos del gobierno. Algunos nacimos con las Juntas de Acción Comunal, por 1964, y muchos otros venimos desde antes de las leyes de la conquista española, hace más de quinientos años. Porque para nosotros, los pobladores del campo, el agua es la vida y los Acueductos Comunitarios somos la organización para servirnos mejor del agua, para cuidarla,

para celebrar y agradecer sus dones. Pero, ¡oh sorpresa!, el gobierno con sus leyes quiere acabar con los acueductos comunitarios, los declara ilegales y los quiere arrebatar. Porque ha declarado que el agua no es un don de la naturaleza, no es un bien de todos, ni un derecho comunitario, sino un recurso, una mercancía que se compra y se vende. (Instituto de artes populares, 2015, p. 2)

Fotografía 2

Reunión de Acueductos Comunitarios en Mocondino



Fuente: Archivo IADAP

Considerado como un don o regalo de la naturaleza o del creador, en la ruralidad de este valle, el acceso al agua se considera gratuito; es decir, sin interés económico, como una gracia que gratifica la vida, gracia a la que se debe corresponder, en reciprocidad, con el agradecimiento y el cuidado, además de una creencia sagrada que requiere velar y cuidar con ritualística y normatividad comunitaria.

Ahora, resulta que el agua es del Estado o del gobierno, que la distribuye a la comunidad como un servicio. Ya no se es beneficiario de un bien o don sagrado, sino usuario o beneficiario de un supuesto servicio del Estado, pero un servicio que solo se puede recibir mediante compra a quienes lo administran: las empresas lucrativas del servicio público, sean oficiales, privadas o mixtas (locales, nacionales

o internacionales). Su cuidado se remite a mejorar la llamada potabilización, los acueductos, alcantarillados y la administración. Ahora se agradece a los políticos clientelistas o a los gobernantes intermediadores de estos “beneficios”.

Esto explica el sentimiento que hoy embarga a sus pobladores, al reducir el significado y sentido del agua a una mercancía, por parte de los programas y leyes estatales. Seguramente, nunca imaginaron que, por el designio de intereses empresariales y políticos, se convirtiera en un recurso material que obligan a comprar. O que un don de la creación y bien comunitario se degradara en manos del Estado, como un recurso para engañar y extorsionar a las comunidades.

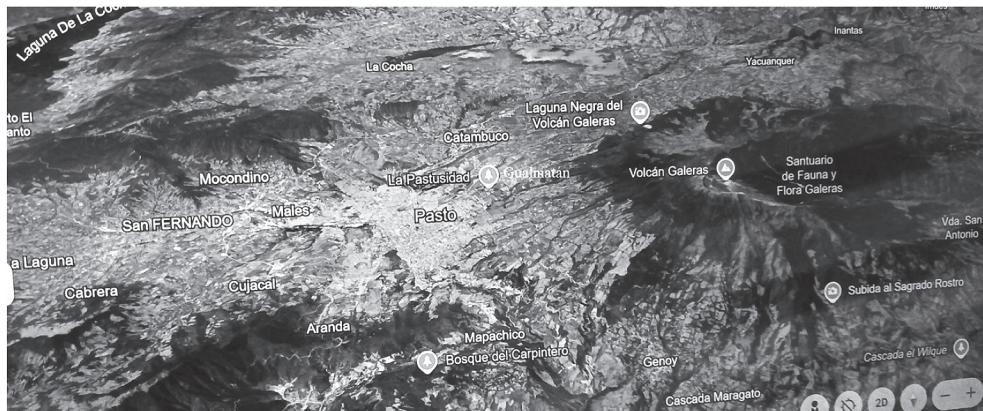
Tampoco se imaginaron que, para apropiarse de su bien sagrado, se apropiaran de los acueductos comunitarios, que son las formas patrimoniales autónomas constituidas por las comunidades desde tiempos inmemoriales³⁵ para organizar el buen uso y cuidado del agua, organización sobre la cual se configuró todo un tejido de vida, fundamental en el devenir de una cultura; así se ha convertido, como lo expresan, en un patrimonio cultural, cimiento de su identidad y sentido de pertenencia, porque, según lo sostienen los Acueductos Comunitarios (Instituto de Artes Populares, 2015):

Si nos convertimos en empresa, se acaba lo comunitario, se acaba la cultura, se destruye los tejidos sociales. Se terminan las mingas que hacen los trabajos baratos y vienen los contratos que son un robo legal. Vienen los intereses personales, los lucros. Se acaba la honorable asamblea, que es la máxima autoridad y el destino de los acueductos. (p. 1)

Esto constituye una concepción, una organización y unos valores: toda una memoria concentrada en los mayores, puesto que “los mayores y la comunidad sabían y saben cómo viene el agua, cómo es, cómo se constituye; sabían cuidar, dotar, sin ningún ánimo de lucro”. Y, a través de los acueductos comunitarios, “las comunidades supieron y saben asumir la distribución, brindar el servicio, no vendiendo el agua”. Y,

³⁵ Si bien la denominación de “acueducto comunitario” y su institucionalización semilegal se establecieron ligados al quehacer de las Juntas de Acción Comunal gubernamental, a mediados del siglo pasado, las comunidades del Valle de Atriz de origen precolombino tuvieron sus acueductos comunitarios con la forma de acequias que, desde las tomas de agua, recorrián y aún recorren el territorio para distribuir el agua a los pobladores humanos y naturales.

no obstante, una de las razones para expropiarles su administración y negarles la autonomía es que no saben hacerlo. Esta expropiación se manipula con un discurso engreído de científicidad, para un supuesto uso racional y técnico de los recursos. Ahora, los que saben ya no son los mayores, ni la comunidad, sino los llamados gestores con formación científica y técnica.



EL Valle de Atriz

Estos relatos siguen remarcando que la cultura en general y las particularidades culturales se definen de acuerdo con el enlazamiento o integración humano-natural-espiritual; de lo que se infiere que la relación con el agua nos manifiesta las formas de vivir: sus valores, creencias, cosmovisiones, conocimientos y modos de desarrollo.

De modo que la densidad del agua no es tanto bioquímica o física, sino biocultural, con sus implicaciones históricas, políticas, jurídicas, religiosas, territoriales, epistemológicas, comunicativas, religiosas. El agua teje la vida colectiva sobre la densidad de estas relaciones. Y, en este Valle de Atriz, la originalidad y singularidad de esta densidad suscita el acaecer biocultural en torno al agua.

El desocultamiento de estas prácticas densas, de sus formas múltiples y sus variaciones, permite la desnaturalización, la desobjetivación científica, técnica y positivista del agua, sobre cuya concepción y argumentación se sustentan los modelos sociales, económicos y jurídico-políticos que atentan contra la vida comunitaria, centenariamente transgredida.

La Sacralidad del Agua en el Valle de Atriz

En la confrontación con las políticas y leyes de privatización del agua y, por ende, su percepción y racionalización como mercancía, los relatos comunitarios, ya registrados, la defienden al considerarla como un bien o un don sagrado, dado por Dios, por la naturaleza o por la madre tierra. Aparentemente, no hay una expresión práctica que evidencie esta consideración. Sin embargo, el culto al agua se expresa con la creencia y veneración a sus moradas y a los seres que la personifican, la simbolizan y/o la cuidan. Por los procesos de resignificación, hibridación o sincretismo cultural, algunos de estos seres adquieren la forma de deidades sagradas hispánicas, como santos, demonios o duendes. Según Franco Ceballos (2012):

De una u otra forma, las deidades de los mundos andino y amazónico están relacionadas con el agua, desde las épocas prehispánicas, mediadas no sólo por saberes ancestrales, sino por procesos de hibridación y sincretismo que han trastocado nuestra manera de relacionarnos con el agua. Desde el origen de los dioses hasta el juego desenfrenado y a veces violento, pero necesario, del 28 de diciembre, la relación del pastuso con el agua es una relación que supera la simple materialidad dándole matices espirituales y socio culturales profundos. (p. 5)

Al agua se la venera, como se venera a toda deidad creadora o beneficiaria; sus moradas se consideran sagradas: lagunas, ojos de agua, pantanos, cascadas, etc.; y las cuidan seres especiales: duendes, *turumamas*, *cueches*, entre otros. Al mismo tiempo, simbolizan y expresan la esencialidad fundante de la vida. Son seres-agua condensadores de la potencia de la vida, surtidores de vida a todos y para todos. Atentar contra estas moradas es atentar contra la vida. De ahí, por consecuencia, el respeto y el temor a estos lugares-seres extraordinarios. Por ello, quien tenga la osadía de profanarlos, sufrirá los trastornos que genera su fuerza: engranarse, enduendarse, quedarse e incluso morir. Los pobladores lo denominan castigo. Según Vargas (2000):

El rasgo común para los casos en que se venera a la deidad creadora o a las deidades beneficiarias es que el agua es considerada una ‘huaca’ o morada sagrada, lo que en el plano de la relación hombre-

naturaleza se expresa en una actitud de respeto y cuidado hacia las fuentes de agua. Esta actitud de respeto sagrado está relacionada con el temor a ser castigado. El agua es vida. Vida para todos. La vida es sagrada y si se atenta contra ella, se atenta contra todos. Por ello merece el castigo, norma concreta de gestión del agua que tenían los “primitivos” y que aún sigue discutiéndose, en nuestra sociedad, como delito ecológico. (p. 146)

Por la colonización cultural antigua y moderna, estos lugares y deidades acuáticas, sus cultos y narrativas, otra vez más propios de las culturas originarias, han sido intervenidos, debilitados y, supuestamente, reemplazados por otros. Hay acuerdo en que las creencias y prácticas culturales de los lugares sagrados y de las deidades nativas fueron las de mayores y drásticas reconfiguraciones, al tratarlas como idolatrías, hechicerías, ignorancia o subdesarrollo. Así, también, se promovieron las mayores transformaciones de los sistemas sociales y culturales autóctonos. Díaz Araya *et al.* (2012), que retoman a Millones, expresan:

Con la llegada en el siglo XVI de los españoles a la América andina comienza la transformación de los sistemas sociales y culturales que las poblaciones indígenas habían cimentado durante los siglos anteriores. Dentro de los ámbitos que experimentaron mayores reconfiguraciones destaca el de las creencias y prácticas cílticas de las deidades nativas. En tal sentido, la evangelización en diferentes contextos y programas catequéticos jugó un rol clave en la construcción de una arquitectura religiosa que colisionó con el fervor a las *waka*, el culto a los antepasados o las ceremonias conducidas por “hechiceros” indígenas que fueron significados como idólatras, tal como sugerentemente ha propuesto Millones. (p. 24)

Empero, la aculturación no es absoluta o lineal, porque se presentan cruces, reinterpretaciones, palimpsestos o redefiniciones de unos respecto de los otros: mitologías, imaginarios, imaginería, simbologías, ceremoniales y festividades. Con García y Tacuri (2006) es coherente afirmar que “Existen panteizaciones de los símbolos religiosos del santoral católico, así como procesos de catolicismo incompleto de los símbolos del panteón andino” (p. 16).

La Virgen de Guadalupe

En la comunidad de Catambuco y Botana hay una gran devoción a la Virgen de Guadalupe. Son varios los relatos acerca de la presencia y la llegada a la iglesia de la población. Sobre su devoción, el común denominador es la protección de la vida individual y colectiva, y, al mismo tiempo, el temor a ser destruidos por fuerzas extraordinarias.

En tiempos remotos, se relata, Catambuco fue sacudido por un fuerte terremoto; que destruyó el poblado. Según esta versión, el movimiento telúrico lo provocó la erupción de un volcán ciego, llamado Patascoy.³⁶ Movidos por el miedo y la angustia, los pobladores imploraron la clemencia y la protección a la Virgen de Guadalupe (fotografía 3). Extrañamente, la comunidad fue protegida. En agradecimiento los pobladores construyeron su templo (Miramag, 2020, p. 2).

Fotografía 3

Virgen de Guadalupe sobre la peña de la quebrada Miraflores



Es común la creencia de la existencia de montañas o volcanes de agua y volcanes de fuego. En los entornos del Valle de Atriz, el Galeras, al occidente, es un volcán de fuego, mientras que el Morasurco, al nororiente, es un volcán de agua. Patascoy es un vocablo propio de las lenguas aborígenes kamentza-quillacinga. Para los catambuqueños, significa “volcán de las aguas” o “vecino de las aguas”. Este volcán está situado hacia el oriente, cerca del lago Guamués, lago que, se cree, tuvo su origen al vaciarse el cerro

36 Al Valle de Atriz lo sacuden frecuentemente terremotos que, en general, provienen de movimientos telúricos del volcán Galeras o de otros volcanes aledaños. El terremoto suscitado en el año 1834 se considera el más traumático, puesto que destruyó buena parte de la ciudad de Pasto. Según las informaciones e investigaciones de la época, lo originaron alteraciones del volcán Patascoy.

Campanero, que contenía la laguna, por un movimiento mítico-acuático. El cerro era un pilche de agua que una bruja movió para ahogar a su marido traidor. Hoy existe la premonición que llegará el día en que un terremoto vaciará este lago sobre el valle de Atriz

En la unión y disyunción de contrarios de la cosmovisión y del pensamiento andino, el uno puede ser lo otro. Aparentemente, todo volcán es de fuego, pero hay volcanes de agua o volcanes de agua y fuego, al mismo tiempo; así como, aparentemente, el agua se concibe femenina y fría, pero la hay masculina y/o caliente. *Warmi* y *qhari* son los vocablos originarios que diferencian el agua masculina y femenina. De ahí los nombres, por estos lugares, de algunas quebradas: *Warmiyacu* o *Kariyaku*.

Acorde con esto, no es extraña la presencia de la Virgen de Guadalupe como contrafuerte acuático de las potencias volcánicas o, como lo insinúa el relato, ser el contrafuerte acuático femenino, frente a la potencia acuática masculina del volcán, pues es común en los relatos locales (como lo es, en general, en los Andes), el apaciguamiento de la furia candente del Galeras, con la Virgen del Rosario y su agua bendita, o con el fuego blanco, ungido por la Virgen, que se establece como contrafuego al fuego negro emanado del volcán.

Hay otras versiones que fecundan este singular acontecimiento. Al conversar con mujeres de Catambuco sobre la fiesta de la Virgen de Guadalupe, cuentan haberla hallado en la chorrera³⁷ de la quebrada Miraflores o río Botana que, por cierto,³⁸ baja del volcán Galeras, porque a la Virgen le gustaba estar allí. Y, cuando la hallaron, la trajeron a la iglesia del pueblo, pero se regresó. Este regreso se presentó en reiteradas ocasiones. Por esta desobediencia y para evitar su retorno, los pobladores se vieron abocados a cortarle un pie. Cuentan que, en la chorrera, apareció borrosa en una piedra (fotografía 4), que, por su borrosidad, en un principio no se la veía claramente. En consecuencia, se requirió repintarla, labor que realizó el señor Arturo Flores, pintor de Botanilla (Miramag, 2020).³⁹

37 Cascada.

38 La quebrada Miraflores nace en un costado del volcán Galeras, en la Laguna Negra, y recorre atravesando las comunidades de Catambuco, Botanilla, Chaves, Chapal y parte de la ciudad de Pasto para, unida a la Quebrada de Las Monjas y otras, desembocar en el río Pasto. La destacan por proveer de vida a todos los seres habitantes de estos parajes. Es la cuenca bioecológica central de estos lugares y fuente fundamental para el consumo humano y la producción agraria.

39 Esta manera equívoca de las apariciones es frecuente (foto 6): Así surgieron

Fotografía 4

El remanecer lento de una deidad en Plazuelas



Apareció, la pintaron o repintaron, para favorecer a los transeúntes, pues, al pasar por el lugar, misteriosamente desaparecían. O, era común que, si iban dos, solo uno llegaba a su destino. Se trae a cuenta el caso de unas *chivas*⁴⁰ y camiones accidentados dejando varios muertos.

Otras narraciones responsabilizan al *Cuco*,⁴¹ poblador de aquel lugar, el responsable de las desapariciones: vivía allí, enfatizan, porque era monte. Por eso, tuvieron que

desmontar el lugar y repintar a la Virgen. Así, en adelante, los accidentes y las desapariciones humanas no volvieron a suceder.

Veamos el relato de la señora Amanda Botina:

La Virgen, en Botana, en el río, la pintaron, porque cuando la gente pasaba por allí, dezque se desaparecían, toda la gente que pasaba por allí, por el río de Botana; dezque pasaban dos y solo uno llegaba a su destino. Y siempre se perdía gente allí, y eso había sido porque allí, en ese río habitaba El Cuco. El señor Arturo Flores, de Botanilla, como había estado primero la imagen así, que medio se la miraba, entonces el señor Arturo Flores la había ido a pintar, porque allí, también, en el río qu' ezque existían, siempre se accidentaban los

imágenes emblemáticas, por ejemplo, la virgen de las Lajas. En la Colonia, en Pasto, surgió la devoción a Jesús del Río; a partir de una imagen borrosa pintada en tierra apisonada, junto al río Mijitayo. Imagen que en 1869 fue trasladada al templo de San Felipe, en cuyo oratorio se conserva (Perugache, 2015, p. 178).

40 Bus de pasajeros y carga de larga tradición, muy utilizado como transporte por los pobladores rurales.

41 En la región, se trata de entidades que “desatan las enfermedades del alma” (Rivera, María del Pilar, 2010, p. 12). Hay versiones más cristianizadas según las cuales el Cuco representa al diablo o la imagen del ángel caído, que tiene cola larga y cachos.

carros que pasaban por allí. En ese tiempo, dezque pasaban chivas y camiones y se accidentaban, y había muertos, allí. Entonces, desde que les desmontaron allí ese piedral que tiene la Virgen —allí dezque era monte—, entonces dezque le desmontaron y la pintaron, y dejaron de pasar muertos y accidentes. Que la Virgen de Guadalupe le gustaba estar allá, en la chorrera, y la gente la iba a traer y la traía a la iglesia y, entonces, porque ella se iba otra vez para allá, le habían cortado el dedito del pie, para que ya no se vaya a cuidar. La Virgen cuidaba la chorrera. (Miramag, 2020, p. 3)

En estas comunidades, el monte no se refiere a la elevación geológica, sino a un lugar poblado de una profusa vida acuífera, vegetal y animal nativa y, sobre todo, de seres espirituales misteriosos, encantadores y peligrosos (Fotografía 5). Como complemento, las montañas son los lugares más poblados de vida nativa, donde están los jardines de la sabiduría.

Fotografía 5 El monte en los orígenes de la quebrada Miraflores

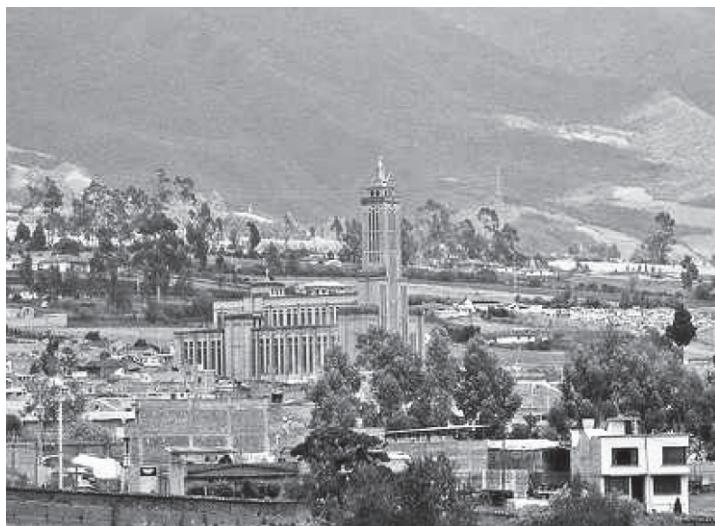


Junto al Cuco, otra de las entidades más presentes allí es la “Vieja del Monte” o “Turumama”; relacionada con la Tierra Madre o Madremonte, si traducimos el vocablo nativo. La Vieja atrae a los incautos caminantes con su belleza de mujer o con el delicioso *cherche* o “fruta de la Vieja”, con el fin de comerse los corazones. Para los

campesinos es la “roba corazones”. Según la cotidiana representación, el monte es el espacio del tiempo no civilizado, no cultivado, no socializado, sino salvaje. Y la Vieja es como el espíritu fundamental del monte. En otros contornos aledaños, se la identifica como bruja o *Jailima*, un espíritu del agua y/o de la montaña; un ser volátil, que anda con el viento por los árboles. Un ser alado, sin pies, con la forma de un pájaro o una mujer, descomunalmente hermosos (Mamián, 2021).

Todos los relatos están de acuerdo en afirmar que la Virgen no quería quedarse en la iglesia, siempre se regresaba al lugar de origen: “Porque a la Virgen le gustaba cuidar el agua, cuidar la chorrera”. Difieren en la alternativa tomada para obligarla a quedarse en la iglesia (Fotografía 6). Unos afirman haberle cortado un pie o un dedito (hoy observable como evidencia, al acercarse a su imagen). Según otros, fue prudente casarla con San Pedro. Así, se le impidió andar y volver a la chorrera.

Fotografía 6 Iglesia de Catambuco



La Virgen de Guadalupe es el espíritu del monte, ligado a lo acuático y telúrico. Ese submundo es su origen, al que vuelve y debe volver, siempre. No obstante, ese ir y volver es un necesario forcejeo entre fuerzas opuestas de adentro y de afuera. En el contexto colonial, es la confrontación entre lo pagano y lo cristiano. Cristianizar las entidades paganas y paganizar a las entidades cristianas.

Desde los idiomas y las cosmovisiones ancestrales, estas entidades sagradas, por ser espirituales o de otro mundo no material, como el aire, carecen de miembros inferiores, innecesarios para andar en aquel

mundo; por consiguiente, son “aires”, *wairas*; sobre todo, *wairasachas*, aires o vientos salvajes (del monte), generadores de trastornos diversos, llamados, en general, “mal aire”. Para andar en ese mundo, más bien, necesitan alas; ser nube o globo. Esta es la razón por la cual, acorde con la colonización mental, se las suele identificar con las brujas. Por eso, cuando la Virgen de Guadalupe regresaba a ese espacio-tiempo de su origen, “se les desvanecía a los ojos del sacristán”, que la perseguía.

El cortarle un dedo o un pie, literalmente aparece como castigo o la manera de obligarla a detenerse e impedir que regrese. Sin embargo, por estas comarcas los seres ancestrales cuidadores de las fuentes de agua o ligados a los lugares y tiempos axiales se caracterizan por tener una sola pata: la *patasola*, el *cocopollo*, el *curipollo*, los diablos del Galeras. Por el pie de monte occidental es característica la *tunda*: un ser femenino de la selva (madreselva), que encanta (entunda) al andante por lugares sagrados, mediante giros sobre su pata, a manera de molinillo.

Casarla con San Pedro, parece explicitar el principio dual, en arquetipo de género, del pensamiento andino. O la presencia patriarcal cristiana, en el proceso evangelizador de cristianizar las deidades paganas, pero anclado al ritmo de ir y volver en clave de espiral de la vida, entre el mundo pagano y el mundo cristiano.

Otra versión, más ajustada al relato bíblico, retoma a san José, en lugar de san Pedro. Don Adolfo Chachinoy y otras mayores de Botanilla explicitan en detalles el acontecimiento:

Los abuelos contaban que conversaban los mayores antiguos que, la Virgen de Guadalupe tenía el vicio de volverse a Botanilla, al espacio donde remaneció, en el cruce de los Buchelis y los Peña. Que a la Virgen no le gustaba allá; como era una imagen, un espíritu, siempre, siempre, que se les venía de Catambuco, allá, y la encontraban acá. La llevaban allá, la ponían al altar y la Virgen no aparecía allá, sino acá. En un tiempo 'ezque dijo un cura: “¡No! ¡Ya! A la Virgen hay que hacerle, hay que buscar una imagen de San José y hacerla casar con San José”, para que ella permanezca allá en Catambuco, porque ella quería estar donde se había aparecido y, como la trasladaron, no le gustaba. Entonces, mi mamá contaba que en ese tiempo la hicieron casar con la imagen de San José y, entonces, cuando la hicieron casar, ella se quedó ahí, ya no volvió más acá. Ya la imagen de la Virgen se quedó ahora en Catambuco; como quien dice, la sujetaron; ahora ella ya no hizo por irse, como toda mujer casada. Adolfo Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016)

Situaciones similares se presentan en otros lugares andinos, como el matrimonio de Santiago de Toconce con la Virgen Guadalupe de Ayquina, cuyo sentido, antes que ser solo un sometimiento al relato cristiano, tiene la función de recrear el principio masculino dentro de la estructuración dual del pensamiento y la vida comunitaria ancestral, dualidad presente en muchas otras conductas y gestos rituales (Castro, 2009).

Que se venía y se venía de allá. En un caso, ya, el sacristán —que es el que ahí acomoda todo, ¿no?—, que iba y no la encontraba. Qu' ezque decía: dónde será que se habrá ido. No hay. Y, de pronto, que la encontraba; la encontraba con los vestidos sucios, llenos de pacunga, de pacunga —ese abrojo que se pega en la ropa del que camina el campo— y dezque le decía así: “Semejante vagabunda, ¿dónde te has ido?, esos vestidos bien revolcados, yo tengo que estarte lavando a cada rato la ropa, ¿no? Así decía, en veces, creo, porque la gente, sí, la gente ha sido más creyente, más respetuosa. Entonces, y así. Y, un día, dezque dijo: “No, pues, se fue esta”. Y un día que la había seguido a ver dónde fue a dar; bueno, pero en una parte, aquí, donde le digo, del río, que se había llevado una yunta de bueyes, por ahí 'ezque era el camino, y, en esa parte del camino, que no supo dónde se fue, que se le perdió, porque supo desvanecerse de los ojos del sacristán. Entonces, este dezque dijo: “Ya no sé dónde se fue, ¿sería que se la llevó el agua?, 'ezque decía. Bueno, pasó unos días y regresó. Otra vez, que dijo: “Voy a espiarla”. Se puso a espiarla y que la vio que pasó, volvió. Y allá, a lo que volvió, qu' ezque había ido con una macheta y le había dado en el pie, a la Virgen, con el machete, que la cortó y llegó, ella, allá, así, coja, de la herida que le hizo el sacristán, y que de ahí ni más salió. Qu' ezque la amenazó, que otra vez que la encuentre, que le iba a cortar la pata; qu' ezque le decía. Alfonso Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016)

Esa historia la escuché y me dijeron: “Cuando vaya, cuando sacan a la Virgen para las fiestas, entonces, que vaya y, disimuladamente, le alce el vestido para que la mire. Las que limpian la iglesia decían que tenía como cortaditos los deditos de los pies. Decía una señora, yo no me acuerdo si era doña Maruja. Alfonso Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016)

Hasta dónde la identidad pagana se mantiene sobre la cristiana al estabilizarla en la iglesia o esta es solo su apariencia. El siguiente relato ofrece una respuesta interesante.

Mi mamá contaba que decían que el rostro que tiene la Virgen de Guadalupe no es el propio, porque el padre le había hecho cortar la cara. Por eso dice mi mamá que comentaban los antiguos, que el rostro de la Virgen lo tienen en el Ecuador, el propio de la Virgen, que ha sido antes. Ahorita, el que ella tiene, que es que es artificial, o sea que no es el mismo que ha tenido antes... contaba mi mamá y que, ezque comentaban los mayores bien antiguos que a la Virgen de Guadalupe le habían cortado el rostro, pero, entonces, por ello, dicen que ella el propio rostro no tiene y que por eso el padre que le había hecho hacer eso, cuando ya había muerto, él había muerto en pésimas condiciones; que el padre murió lleno de parásitos, de piojo, porque él admitió que le lleven el rostro a otro lado. Alfonso Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016)

Empero, otro relato discerniendo el mismo tema lo acomete de esta manera:

La misma historia que usted cuenta, también la sé, pero es en otra forma. Mi abuela contaba que había venido un obispo anterior, un cura que venía viendo en todas las iglesias, entraba a ver las imágenes, y que todas las veía y que la que era positiva la hacía dejar y la que no, que decía, que la saquen, que esa no era ninguna imagen, que eso era, no me acuerdo cómo decía ese obispo. Y cuando ya llegó aquí, a Catambuco, que la hizo bajar del alatar, la bajó; entonces, ya ezque la vio, entonces, que dijo: "¡Ah!, no, esta sí es la positiva; que ella tenía el niño en los brazos", decía. Y que, entonces, este obispo le hizo cortar los brazos y que, por eso, la imagen es como ezque está la imagen, que ya no pudo tener al niño en los brazos. Alfonso Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016)

Queda pendiente descifrar el sentido de impedir que tenga el niño y de cortarle, ahora, los brazos. En el tener o no tener el niño ¿se juega también la autenticidad pagana o cristiana?

El trocamiento, sin embargo, es un acontecimiento extraordinario para la vida comunal y cósmica, por lo que las potencias de la misma vida, como el agua y la naturaleza, cobran. El agente cristiano es

castigado por los agentes paganos. Así, retomando la primera versión, se tiene que “por eso el padre que le había hecho hacer eso, cuando ya había muerto, él había muerto en pésimas condiciones; que el padre murió lleno de parásitos, de piojos, porque él admitió que le lleven el rostro a otro lado”. Y de manera más detenida, todo el trastrocamiento que se suscitó:

Y que ese obispo se fue para la provincia y que, donde murió, murió, como dice usted, lleno de piojos y eso hecho una porquería. Decía mi mamá que se había muerto en unas pésimas condiciones. Y en ese día que había venido a Catambuco, a ver la imagen de la Guadalupe, decía que se había puesto en una tempestad la única, que todo eso, por donde había bajado el agua, en todas esas casas de bareque que se había entrado y se había llevado lo que más había podido y aquí, donde le dicen el Tajamar, acá abajo, que ahí se había lleno todo lo que había traído, por ahí por donde daba zanahoria el Héctor, por ahí que había bajado y por la otra entrada de Botanilla, que decía que ahí habían ido a ver ya eso de loza, de cutes, gallinas, marranos, ovejas, eso ezque por ahí iba a descansar todo eso. Esa que había sido una tempestad feísima. Alfonso Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016)

El obispo, al desobedecer los fundamentos de la vida, generó un desequilibrio espiritual que implicó el castigo. La colectividad afectada buscará el perdón para resarcir el desafuero y renovar la autenticidad del vivir. Buscará la reconciliación divina con celebración de fiestas cada año, cuando le ofrecen lo mejor de los frutos de la tierra, que corresponden a los ciclos de las lluvias, para cuidar los lugares acuíferos y utilizarlos bien.

En estos Andes, como en las diversas culturas, ligados a los mitos del origen aparecen los acontecimientos destructivos generados por el agua. Que, en el ritmo de la vida, como lo expresa Ramón Vargas (2000), “tienen la secuencia: pérdida de la armonía / desobediencia / castigo / perdón” (p. 150). El perdón es la oportunidad de seguir viviendo o renacer, lo cual “activa una serie de hábitos comunitarios que, en el ámbito ritual comprende —según el grupo— la ofrenda de frutos de la tierra, sacrificios de animales, fiestas danzantes, ceremonias de pronosticación del ciclo agrario o de las lluvias”.

Ahora bien, el proceso de evangelización y de extirpación de idolatrías siempre está presente y vigilante, en particular con la

utilización de las imágenes cristianas para sobreponerlas a las paganas: “El obispo venía y veía a todas las imágenes, si eran positivas”, cuando no, les cortaba la cara y ponía otra, que sabiamente consideran artificiosa los creyentes.

La Virgen de la Gruta

En Gualmatán, vecindad de Catambuco, se venera a la Virgen de Lourdes, comúnmente denominada Virgen de La Gruta. Remaneció al llegar del *guaico*, desde El Tambo, acompañada de fray Luis Felipe Gómez (fotografía 7). Cuentan los lugareños que los dos emprenden el viaje con la fe de “plantarse en un lugar propicio que creyera en ellos”.

Fotografía 7
Fray Luis Felipe Gómez y don Héctor Maigual



Fuente: Cortesía de Ximena Rosero Andrade

Recorren las localidades de Nariño, La Unión, Buesaco, San Felipe y Anganoy, pero ninguna los acoge. Rechazo consecuente con la duda del celibato de fray Luis, pues “cargaba con dos matrimonios” (casarse en dos oportunidades). Al final, fue la familia Maigual Delgado quien

los acogió en la comunidad de Gualmatán. Don Héctor Maigual Achicanoy, jefe de la familia, donó a los peregrinos un terreno cerca de su casa y allí se construyó la capilla.

No es casualidad la errancia de esta deidad hasta establecerse en un lugar. En los Andes, las deidades paganas o pagano/cristianas recorren, van y vienen, llegan de otros lugares de este mundo o del submundo. En general, renacen o remanecen al venir de adentro, del submundo telúrico. (La Virgen de Guadalupe viene del monte; san Bartolomé de Males, del Amazonas; la Virgen de Las Mercedes de Panan, del monte *Cuechala*; la Virgen de Las Lajas del hondo Guítara, etc.). Incluso, bajo la condición de deidad cristiana transeúnte de una iglesia y pueblo a otro (por ejemplo, san Sebastián de Yascual vino de la iglesia de Muellamués). En algunos casos, entre aguas cenicientas o barrosas, en torbellinos, dando vueltas. En otros, andando, como perdido, hasta llegar a su destino: un centro propicio, su centro, que construyen o las atrae (fotografía 8). Ese otro lugar espacio-temporal es especial, poderoso, sagrado o hierofánico. Sin embargo, en la disputa con el cristianismo, el relato oficial siempre insiste en el origen hispánico o europeo.

Fotografía 8 Virgen de La Gruta de Gualmatán



Por ahora, sobre esta Virgen de Lourdes no se tiene la información respecto a si vino de la iglesia de El Tambo, pero sí que vino del *guaico*, un vocablo cuya raíz es indicativa de energías o espíritus poderosos. De ahí los diversos nombres ligados a entidades superlativas, como *guamuca*, *guanto*, *Guítara*, *guango*, entre otras. A su vez, el *guaico* es encrucijada espacial; es decir, lugar de choque de dos pendientes, por donde, en general, corre el agua bajo la forma de quebradas y ríos. Es, también, la encrucijada de unión-disyunción entre el adentro, submundo telúrico, y el afuera terrestre y sideral. Para ciertas representaciones ancestrales, la entrepierna humana es un emblema de *guaico*, de donde depende su sacralidad

disyunción entre el adentro, submundo telúrico, y el afuera terrestre y sideral. Para ciertas representaciones ancestrales, la entrepierna humana es un emblema de *guaico*, de donde depende su sacralidad

positiva o negativa. En la contextura andina de esta región, el río Guáitara es el gran *guaico*, en el que remanecen entidades tan poderosas como la Virgen de Las Lajas.

Desde la tradición cristiana ortodoxa, parece normal el rechazo a la Virgen por estar acompañada de fray Luis, sobre quien recae la duda acerca de su castidad. Desde la tradición pagano-aborigen, por lo menos hipotéticamente, como en el caso de la Virgen de Guadalupe y San Pedro o San José, en Catambuco, responde a la matriz dual de género. Fray Luis es la pareja complementaria para fundar un lugar, quedarse y reproducirse con la población que los acepta. En las cosmovisiones andinas, la ambigüedad o duda sobre el placer sexual o relación “anormal” de pareja, parecen estar ligadas a lo demoníaco, que es otra condición de lo divino.

El propósito, dice don Héctor Maigual, era “para que dejaran de pegar los malos aires y se alejara el viento de un mal espíritu, pues era un sitio de reposo de La Vieja; allí esperaba a los hombres para llevarlos a las chorreras” Héctor Maigual (Comunicación personal, 2 de octubre, 2016). De nuevo, desde la perspectiva cristiana, se trata de confrontar el espíritu malo con un espíritu bueno, pero, al igual que en Catambuco, se trata de un lugar especial, reposo de una esencia de la vida ligada al agua, representada o simbolizada, en un sentido, como Vieja pagana o como Virgen cristiana. O, como unidad contradictoria entre dos poderes de adentro y de afuera, pagano-cristiano, generadora de una condición, de unos aires, de un espíritu, de una potencia omnipresente. Este espacio-tiempo axial es *chaipi*, vocablo originario, que significa centro-unión-disyunción de los opuestos, propicio para el nacimiento o subsunción de poderes.

Además, en la complejidad de sentidos, el terreno que dona don Héctor Maigual es un lugar en el que se cruzan el camino central de los pobladores y el camino del agua, que viene naciente del Galeras, específicamente de la laguna Blanca, ubicada en un punto llamado Sinaí o *Sarapangal*.⁴² Este camino del agua es una acequia construida como desviación de la quebrada central, para abastecer a Gualmatán Alto. Don Héctor Maigual Delgado explica que “esta fuente abastece a la parte alta de Gualmatán y su agua se mueve para ser bendecida en su

42 “Se llama así por una planta que hay en el primer páramo y hace unas varitas; ahora he visto que la usan los ‘cuheteros’. Yo la vi en la fiesta pasada, allá arriba hacia unas florcitas: es de rabo verde y una partecita amarilla. Esa plantica, en el tiempo anterior, la ocupaban para empajar ranchos” (Arquímedes Maigual Achicanoy. Gualmatán, 2017).

paso por detrás de la gruta de la Virgen de Lourdes". El transeúnte por la vía principal la puede presentir, pues corre paralela hasta el tanque de reserva del Sagrado Corazón de Jesús. Héctor Maigual (Comunicación personal, 2 de octubre, 2016).

Es necesario bendecir el agua, porque es salvaje, ligada a la Vieja y a otros espíritus fogosos, acuosos y demoníacos. Muy cerca de la Laguna Blanca, de donde viene la corriente de agua a bendecir, existe una planada. Según don Luis Maigual, es su primer lecho, pues ahí existió una antigua laguna de Gualmatán. Ahora se la conoce como "La cancha de los diablos", pues es el lugar donde los diablos, habitantes del volcán, salen a jugar. No toda persona los puede ver, "porque hay que estar en el tiempo de ellos". Por algunos relatos, "en tiempo de invierno, cuando la gente no podía trabajar la agricultura, subía a pescar y, al pasar por aquel lugar, podía disfrutar de una buena partida". Héctor Maigual (Comunicación personal, 2 de octubre, 2016).

El monte, el páramo, la parte alta del Galeras, sus bocas, oquedades o güecadas, son territorios sagrados, hábitats de divinidades superiores relacionadas con lo salvaje y demoníaco. En términos cristianos, el principal representante es el diablo. Los nativos mencionan al *Cuchipato*, el *Cuchirrabón*, el *Pativerde* y otros innombrables.

Estos lugares son el origen del agua y del fuego, donde, unidos, se disyuntan en alternancia o en paralelo. Por ejemplo, lo que era laguna, ahora es una planada cóncava infernal, cancha de juego de los diablos, y lo que antes fue una planada-cráter, ahora es una laguna. De forma paralela, configuran la estructura cósmica múltiples oquedades, con un cráter central y las diversas lagunas. En la cima del Galeras, junto al cráter, reposa el agua bajo la forma de nieve o de nube.

Por consiguiente, esos lugares y sus seres son de otro tiempo, el tiempo de origen, de unión-disyunción-nacimiento de los fundamentos de la vida, por lo cual su acceso no es posible en este tiempo, sino en ese otro tiempo, su tiempo (del encanto, infernal o divino). Sin embargo, es posible transgredir este tiempo y ubicarse en aquel, pero esto incluye el peligro de dislocarse de este mundo y profanar el otro, lo cual implica la posibilidad del "castigo" con el desquiciamiento o la muerte. El acontecimiento más evidente fue la muerte de un sinnúmero de geólogos, que tuvieron la osadía de mancillarlo.⁴³

43 Muerte de nueve personas, seis científicos y tres turistas que se encontraban en el cráter al momento de la erupción del Galeras, en enero de 1993.

Al cumplir con determinados “requisitos”, correspondientes a la veneración y reciprocidad hacia las divinidades, lo pueden recibir con beneplácito. Algunos caminantes de estos otros tiempos-lugares relatan que, para no perderse, conviene ir dejando marcas, porque, cuando no los respetan, estos otros caminos “no se dejan ver”, se pierden.

Visto en perspectiva territorial, el territorio de estas comunidades del Valle de Atriz es el entorno del Galeras; por eso es el común decir que todos los caminos salen y conducen al Galeras, porque el Galeras les da la vida; él los surte de agua y ceniza, alimentos centrales de la vida. Él es el espíritu mayor y sobre él se congregan todos los espíritus y fuerzas vitales dispersas, constitutivas de los distintos pisos ecológicos desde la cima hasta los guaicos: “Por él, tenemos la mesa servida”, expresaba uno de sus habitantes.

Para volver a la quebrada, estos “malos aires” adquieren diversas manifestaciones: *duende* es la denominación común. Sobre sus acciones, don Lucio, mayordomo de la finca Frisona, cuenta que,

...el anterior mayordomo tenía una niña que, esa niña dezque decía que por la noche 'bía visto el duende. Y cuando me llamaron que les haga una carrerita al hospital, les dije: “No, mi carro está dañado, yo no puedo”. Entonces, ahí había ido el mayordomo de acá arriba, a dejarla. Y de ahí habían dicho que no la podían curar a esa niña, porque era aire; porque no era de droga, sino de aire, porque dezque se alocaba y quería correr para el güeco, a la quebrada. Ella vivía aquí y se había ido para la quebrada. Y ella dezque decía que ha visto (mirado) un muñeco allá abajo y que se le perdió. Y, la buena, pues, que ella dezque lo vio primero; si no, dezque es fregado eso. Uno que lo vea primero, no es tanto, pero que lo vea él primero a uno, ahí sí se lo lleva, pues. (Rosero y Villa, 2016, p. 50)

Para don Arquímedes Maigual, como en otros escenarios de alteración y descentramiento de la conciencia, encantadores, propios de otros tiempos y lugares, ese aire acuoso, parecido a un muñeco, es el duende que:

...por la finca de Gerardo Madroñero se lo sabe ver en el arroyo; cuando se sale a buscar leña se lo ve; él se va escondiendo no más. Es un niño bien hermoso, de cabello rubio, al que le gusta la música del bombo..., música que va parejita con los remolinos de

las chorreras. Y que, entre más atención se le coloca, más bonita se escucha y más llama". (Rosero y Villa, 2016, p. 51)

Además, el ser otro, diferente al común de los humanos, es característico, porque "el duende no camina normal, pues tiene los talones para adelante y los pies para atrás, y anda puesto unas alpargatas y un sombrero grandote".

En otra versión más cristiana de don Arquímedes, el duende fue un ángel que se rebeló un día contra Dios y Dios lo dejó ambulante en este mundo.

Antes, estas acequias, con sus aguas, llegaban hasta la plaza del pueblo, donde había una pila de agua, como réplica de una cascada, construida en piedra o cemento, con un chorro y piedras lajas para jabonar y pisar. En general, se ornaba con un pequeño jardín florido y pequeñas piedras. Las mujeres eran las más recurrentes, a fin de recoger agua, jabonar y cuchichear. Era un lugar encantador, donde también aparecían los malos aires de la Vieja y el duende. Por eso, se plantaban cruces y objetos ruidosos para correrlos.

En este contexto de sentido significativo se establece la Virgen de La Gruta. El abuelo Héctor Maigual Achicanoy y fray Felipe Gómez se idearon la gruta o altar de la Virgen. Se dispuso levantar la construcción al pie de la gruta, sobre la corriente, y formar un pozo de agua, entre piedras y flores bendecidas. Otro pozo se construyó al lado derecho, para mantener varios patos, custodios de la Virgen. Y una casita, que hiciera de capilla.

Una decisión, aparentemente inverosímil fue la de construir la gruta con piedras del volcán Galeras. Los Maiguales se recuerdan, entre risas, cuando Fray Felipe los llevaba al volcán a traer la piedra para disponerla alrededor de la gruta; recuerdan que salían de Gualmatán y se dirigían al volcán por el camino de Anganoy. Don Héctor Augusto recuerda:

El fray siempre quiso que la gruta fuera construida exclusivamente en piedra porosa; por eso, siempre nos hacía recoger piedras de allá arriba, del volcán Galeras. A veces, hasta nos hacía enojar, pero a la misma nos hacía reír. La última vez que fuimos a recoger piedra al pie del Galeras, nos empezó a llover. El fray Felipe siempre acostumbraba a llevar su avío, para darnos allá: su gaseosa, sus galletas. Cuando más tenía, sabía comprar su pollo y nos daba. Héctor Maigual (Comunicación personal, 2 de octubre, 2016).

La verosimilitud insiste en sustentar que la piedra y el fuego, relacionados con el agua, constituyen, en el pensamiento andino, la pareja y relación originaria de lo divino, la gracia de la vida. En su origen, el agua-fuego vuelven a encontrarse para configurar un espacio-tiempo identitario de gran potencia cósmica; por consiguiente, sagrado.

Según don Héctor Maigual, la fuerza del “lugar pesado”, donde se instaló la imagen para conjurarla, la adoptó; por eso, el rebose del agua que pasa al pie de ella se reconoce como agua de vida y de curación para toda la comunidad, pero, así mismo, brava y castigadora, si se la desconoce e irrespeto. Trae a colación este suceso:

... en un tiempo, los vecinos de enfrente de la Gruta comenzaron a decir, a los fieles que subían a traer agua, que estaban tomando agua contaminada, que no la lleven, porque iban a terminar enfermos, más que curados. Una madrugada, día después de una pelea por hablar mal del agua de la Virgen, estos vecinos bajaban a la ciudad de Pasto a entregar productos al mercado y, en la vuelta de la vía de Jongovito, la camioneta en la que iban se volcó, casi en el abismo. Por este suceso, los vecinos no volvieron a hacer ningún tipo de comentario, pues se rumoraba entre la gente que había sido la Virgen, de la que tanto hablaban, la que había movido la tierra. Héctor Maigual (Comunicación personal, 2 de octubre, 2016).

Acontecimiento contrastante con otro sucedido el mismo día de la inauguración de la Gruta. Ese día, al fraile Luis Felipe lo atropelló una camioneta, pero al momento de arrollar su cabeza la llanta trasera, apareció una mujer vestida de blanco, lo tomó con sus brazos y lo apartó. Según el vecindario, esta “castigadora” y cuidadora de la vida, contra la muerte, no era otra que la divinidad del agua, la Virgen de La Gruta. Cuidar y castigar, de acuerdo con las circunstancias, es un rasgo común de las deidades creadoras y benefactoras que representan el ser profundo del agua:

Y así, entonces, se reconstituye e instituye esta deidad y morada sagrada del agua en Gualmatán y, por consiguiente, el respeto, el cuidado y la veneración a todas las fuentes de agua, manifiestas como reconocimiento, alegría festiva y hasta con temor al castigo ante el descuido.

Ese día quedó establecido como el día de la Virgen de la Gruta, día que se celebra cada año. Porque, como dadoras de vida, en todos los pueblos agrarios, estas deidades y sus fiestas se relacionan con los ciclos agrarios de siembra y cosecha (Fotografía 9). Ellas, con las lluvias,

aportan a la fecundidad y abundancia, por eso se les ruega, venera y agradece con reciprocidad y aporta a su fiesta con productos, a través de los fiesteros. Fray Felipe creó la costumbre de visitar una vez al año los pueblos vecinos de Yacuanquer y El Cebadal, para recolectar maíz y trigo. Iban de casa en casa y pedían colaboración de la cosecha lograda por cada habitante. Había personas más agradecidas, que donaban la mitad de una “saca” de maíz o trigo, hasta llenar tremendos bultos, acarreados a través de largas distancias.

Fotografía 9

Ofrenda a la Virgen de la Visitación de Mocondino



En pueblos, como Mocondino y Ancuya, son tradicionales las ofrendas a la Virgen de la Visitación, en el mes y día de su fiesta. Angie Melo (2020), reconstruyó este relato:

En el mes de mayo, mes de las madres, se celebra la fiesta de la Virgen; este mes es lluvioso y también se acostumbra a que año tras año, en mayo, se lleve la imagen en bulto de la Virgen de Visitación de casa en casa por todo el municipio y en cada día de recorrido por la vereda se le celebra un belén; por esta razón, se le llama la Virgen de la Visitación; además, durante el camino, en

cada vereda la gente se une y hacen el recorrido rezando y orando por la comunidad; además, al caer la noche, en la casa donde se hace el belén y la oración, toda la noche se le hace a la Virgen una ofrenda floral y de alimentos, pidiendo por la familia y los campos; de hecho, se venera a esta santidad por muchos milagros que se le atribuyen (p. 10).

La Virgen del Rosario

En la comunidad de Jenoy, al occidente del Valle de Atriz, la Virgen del Rosario es la patrona. Hay varios relatos, aparentemente contrastantes, sobre su aparición. Unos relatos la perciben traída por los españoles, como estrategia de engaño y dominación; porque:

Los españoles se dieron cuenta que los indígenas ya no les daban nada y estaban perdiendo el mando sobre ellos, así que empezaron a repartir santos y vírgenes por todos los pueblos; las dejaban en diferentes lugares, por ejemplo, en peñas... Fueron los españoles quienes regaron las vírgenes, por ejemplo, la Virgen de las Lajas y la Virgen de Ancuya. (Estrada y Criollo, 2020, p. 81)

Otros afirman que la hallaron, junto a unas armas, en *Chaupe*, lugar donde los jenoyes infligieron la derrota a los ejércitos de Simón Bolívar, comandados por el general Manuel Valdés, en febrero de 1821. Y hay quienes expresan haberla encontrado remanecida en el cruce del río *Jenoyguaico* con el camino que conducía, en tiempos antiguos, de Pasto hacia el noroccidente; lugar donde antiguamente Las Martínez tenían una chichería, muy próximo a una roca donde, hoy, remanece una nueva-antigua Virgen: la Virgen de La Peña. De ahí se fue para *Chaupe*.

No obstante, la versión más legitimada dice que la Virgen del Rosario es remanecida en el *Chaupe*. Y como los indígenas eran muy católicos, se reunieron y decidieron hacer una iglesia, para traer la Virgen del Rosario, que se encontraba en una parte alta, llena de monte (*Sachapamba*). El cabildo propuso hacerle la iglesia en el pueblo. Construyeron una iglesia pequeña de tapia, teja y palos y llevaron a la Virgen. (Estrada y Criollo, 2020, p. 81)

Sin embargo, al igual que la Virgen de Gudalupe, Ella no se quedaba, sino que regresaba al monte. Entonces, los mayores del cabildo hicieron una reunión con toda la guardia y se

pusieron de acuerdo para castigar a la Virgen con un rejo. De esta forma lograron que la Virgen se quedara en la iglesia. (Estrada y Criollo, 2020, p. 81)

Esta parte final se sustantiva al afirmar que:

A la Mamita del Rosario la habían encontrado por allá, por La Chorrera y, pues, los que la habían encontrado la trajeron al pueblo. Pero la Virgencita dizque por las noches se salía y a las mañanas que la encontraban el vestido así, lleno de tierra. Y, pues, de que como que hubiera andado en el monte. Entonces, decían que la mamita se regresaba a donde la habían hallado. (Tupaz, 2010, p.106)

No es el único caso en el que la percepción popular percibe la presencia de las vírgenes y santos como estrategia de aculturación, cristianización y dominación de los españoles sobre los indígenas. Tampoco es el único caso que permite argumentar la vigencia y presencia de una matriz cultural aborigen, sobre esta real o supuesta aculturación.

Buena parte de la mitohistoria de las diversas comunidades de estos Andes, ya se insinuó, alternan su origen, como nacientes del lugar o venidos de otros lugares, acompañados de sus jefes, caciques o santos (patriarcas o matriarcas). Es un devenir de y por estos territorios, ligados a su configuración geocósmica, por los caminos del oriente (Amazonas) o el occidente (selva o mar del Pacífico); por la sierra andina o por los caminos subterráneos.⁴⁴ En consecuencia, remanecer alude al venir o nacer de adentro, en general relacionado con la oscuridad de la selva o de la tierra (o de un vientre materno). En estas cosmovisiones, la selva y el mar son tiempos espaciales oscuros, asimilables a lo subterráneo. Entonces, nacer o renacer es salir a la luz o dar a luz. Aunque, el venir por la superficie de la tierra y establecerse en un lugar, es también renacer, dar a luz, pues es un acontecimiento que se suscita al amanecer: cuando canta el gallo o la perdiz. Pero,

44 En la extensión de los Andes, por ejemplo, en los Andes centrales la isla del Titicaca, denominada en aimara *Taipi qala* (piedra central), es el lugar de la creación y primera edad pétreo lacustre, donde el creador (Viracocha, en algunas versiones) fundó las múltiples naciones con sus identidades y les mandó sumergirse bajo la tierra para que salieran donde él determinase; es decir, múltiples lugares de renacimientos, denominados *waqas* o *pacarinas*. Ver, p. e., Olivia Harris y Theresse Bouysse-Cassagne (1988), siguiendo a los cronistas del siglo XVI (Cobo, Sarmiento, Molina, Cieza).

igualmente, remanecer alude a volver a ser o aparecer, como si al haber estado subrepticiamente ahí, inesperadamente surge o resurge.

Los vocablos-lugares *chaipi* y *sachapamba* ayudan a precisar esta perspectiva. *Chaipi* es un vocablo originario que denota centro, donde se encuentran los opuestos, donde mueren o nacen. En los territorios locales aún permanecen los lugares denominados *chaupiloma* o *chopiloma*, castellanización de loma centro, o la loma de en medio, el centro de la loma, entre dos lomas. También, entre la parte de arriba y la parte de abajo; entre lo terrestre (afuera, exterior) y lo subterráneo (adentro, interior).

En el Valle de Sibundoy, *chaipi* era el centro, por los lados de Colón, donde se encontraban las comunidades para celebrar el día del carnaval. Entre los hablantes quichuas del Ecuador, *chaipi* es el hábitat de los guardianes eternos de los antiguos gigantes; sus tierras son salvajes, poseedoras de exquisitos paisajes rurales y animales. Entre algunas comunidades de los Pastos, en la loma de en medio es su similar *taypi*, donde está presente el patrono o la patrona (fotografía 10).

Entre las culturas originarias del contexto andino el vocablo *taypi* (correspondiente al *chaipi*) se refiere al encuentro entre los opuestos: lo que está en medio, que participa de ambos, síntesis generadora, origen o punto de creación. (Mamián, 1997, p. 214-215, al retomar a Montes (1986)

Fotografía 10
Sachapamba, hoy



En Jenoy, *chaupi* es la intersección entre la parte del monte ligada al volcán Galeras y la parte potrerizada o cultivada. Se entiende el monte como la parte que, hasta hace poco, estaba cubierta de vegetación no intervenida, hábitat de diversos seres, entre peligrosos y benefactores (vegetales, animales, minerales, humanoides, diabólicos o espirituales).

El término *sachapamba* lo constituyen los vocablos *sacha* y *pamba*. De acuerdo con los idiomas originarios *sacha* significan montuno o del monte; tierra no cultivada o virgen, relacionada con lo salvaje, lo incivilizado. *Pamba* está referido a lugar. De esta manera, *sachapamba* es tierra salvaje o bárbara.

Desde lo hídrico, *chaupi* y *sachapamba* corresponden a aquel lugar donde el agua brota de la tierra y, más concretamente, donde el agua brota de las rocas. Así, literalmente, la Virgen del Rosario remaneció en el lugar donde un ojo de agua emana de la base de una piedra:

La virgen pequeñita es hallada aquí arriba. A medio kilómetro de aquí queda un punto llamado Sachapamba; la piedra ahí ha de estar hasta ahora, era una piedra grande. Y ahí la Virgen la halló yendo a buscar un señor unos bueyes que se le habían salido y no los hallaba por aquí. Entons', había salido hasta allá, cuando, ¡cómo!, ¡Ve! ¿Qué será? Como ver virgencita. ¡Oh! Se había bajado a la carrera a avisar. Y la fueron a bajar a la iglesia... Ella es la patrona de Jenoy. Como la Virgen santísima de Pasto, la Merceditas. (Eraso, 2010, p. 50)

Al retomar otros relatos, los habitantes de Jenoy consideran a los ojos o brotes de agua emanaciones de donde caen las piedras lanzadas por las erupciones del Galeras; piedras, además, réplica del volcán Galeras en la escala menor.

Así que, la Virgen del Rosario remanece, nace o deviene desde un espacio-tiempo otro, axial; síntesis primordial y creativa; poder divino; que es y no es de este mundo exterior o que participa de este mundo civilizado, exterior, y el mundo salvaje, interior.

Las peñas van en correspondencia con las piedras, sustancia y símbolo de génesis, originalidad y permanencia; también, son centro, límite o mojón, entre lo exterior e interior, entre el afuera y el adentro, entre arriba y abajo, entre la luz y la oscuridad, entre lo civilizado y lo salvaje, entre lo profano y lo sagrado.

En otras latitudes andinas, como Potosí, los ídolos acuáticos se veneraban en peñones, donde se juntan los ríos; allí, entre una multitud instalada en la ribera, se levantaba el grito *¡caiatunar!*, exclamación suplicante de buena cosecha de maíz. Los extirpadores de idolatrías traducían del idioma *kunza*, como “buena cosecha”; de “*ckaya*: bien, bueno” y “*tunar*: terreno”. En ese momento, se rompía una olla colmada de maíces y se derramaba su contenido en el peñón, sobre los dos brazos del río, “donde el paso del agua, primero separada y luego confluyendo, también simbolizaba la reproducción deseada”. El ámbito del peñón no se elige al azar. Se trata de dos brazos del río que, luego, se juntan en un punto, donde confluyen con el arte rupestre. (Núñez y Castro, 2011, p. 163)

Entonces, resulta entendible por qué nace en *chaipi* o *sachapamba*, y por qué, aunque el cabildo propuso hacerle la iglesia en el pueblo, “ella no se quedaba, sino que regresaba al monte”.

Los Niños Divinos

En la vida colectiva del Valle de Atriz existen otros acontecimientos religiosos axiales ligados al agua y al volcán Galeras, con sus connotaciones hierofánticas andinas, como las vírgenes, con rostros cristianos anclados a una matriz nativa. Difieren de las vírgenes, porque son varones, niños divinos o santos. Pero implican cosmovisiones y comportamientos religiosos, éticos, sociales y políticos. Y son locales, universalmente andinos.

El Niño de los Santos Reyes

El pueblo originario de Mocondino anualmente celebra tres fiestas de la mayor expresión religiosa y cultural: la fiesta de la patrona, la Virgen de la Visitación, los días sábado y domingo de la última semana del mes de mayo; la del nacimiento de Jesús, que llaman del “Niño grande”, los días 24 y 25 de diciembre, y la fiesta en honor al “Niño de los Santos Reyes”, que llaman el “Niño Pequeño”, el 5 y 6 de enero (fotografía 11).

Fotografía 11

Niño de los Santos Reyes de Mocondino



Fuente: Archivo digital IADAP

La fiesta del Niño de Reyes es la más importante culturalmente, aunque la capilla donde permanece se ubica en la periferia del territorio, distante del caserío urbano central, en el límite con la comunidad de Dolores. La imagen y su capilla están a cargo de un síndico y su familia, quienes, se dice, son descendientes de la mujer que halló a este Niño en la quebrada Mijitayo, un día de los Santos Reyes.⁴⁵

Lo llamaron el Niño de los Santos Reyes porque fue encontrado un seis de enero. La señora Natividad encontró la imagen del niño Jesús en una quebrada de agua, por allá en Mijitayo, cuando desde Mocondino se desplazaba a entregar *cujaca* para lavar ropa. Y el padre Francisco de la Villota⁴⁶ fue quien bendijo la imagen desde ese instante.

45 A los síndicos que se han sucedido hasta hoy, con don Paulino Pinza, del linaje Pinza, los legitima la comunidad, como descendientes de Natividad Cantuca.

46 El padre Francisco de la Villota fue el santo e ilustre fundador, en Pasto, de la Congregación de San Felipe Neri, autorizada por el libertador Simón Bolívar el 25

En Mocondino, el agua diviniza su esencialidad a través del Niño de los Santos Reyes, anclado, como las vírgenes, al universo paradigmático propio de estos entornos andinos. Se recrea como una divinidad que viene y deviene la cultura universalmente localizada del agua.

En la medida que le permitió la reproducción o el acceso a su universo cultural “sobrenatural”, los mocondinos operaron los componentes de la liturgia católica. Como indios conversos, con el pretexto de celebrar fiestas cristianas y al fingir honrar al Niño Dios, honran a sus propias imágenes. Además, “Las especificidades rituales de la fiesta y de la operación del santo como símbolo icónico, hace comprensible su eficacia simbólica” (Díaz, 2012, p. 1)⁴⁷.

Vale aquí traer la preocupación, en 1773, del Concilio Provincial Limense, que,

En el contexto de celebración de algunas fiestas, como la de Corpus Christi, algunos indios conversos, con el “pretexto de que celebran nuestra fiesta y fingiendo honrar con nosotros el cuerpo de Cristo y los santos, han honrado en verdad a sus ídolos”, que ponen en las literas que transportaban las imágenes de los santos. (Vargas Ugarte, 1951, p. 203)

El Niño Dios cristiano se incorpora al entramado de prácticas indígenas y su significado. Una especie de indigenización del cristianismo converso, con su respectivo intercambio simbólico. El procesamiento del santo en la memoria y la vida comunitaria y el agenciamiento ritual al realizar la fiesta, hacen comprensible su eficacia operativa y simbólica (Díaz, et al., 2012). Y lo más importante, así se recrean y fortalecen las redes de sociabilidad cultural que dan dinamismo a la vida local (Castro, 2013).

La imagen física del Niño de los Santos Reyes representa la cristiandad, pero deja abierta la interpretación de lo trascendente de la imagen, que la comunidad construye o reconstruye desde sus propios parámetros culturales. Así se entiende el uso alternativo o resignificación de la religión por parte de las comunidades.

de septiembre de 1829; aprobada por el obispo de Quito, don Rafael Lasso de la Vega, en carta del 27 de enero de 1830, y confirmada por S.S. Gregorio XVI, en bula de 1835. El Gobierno nacional dio el pase el 5 de abril de 1836.

⁴⁷ ... las especificidades rituales de la fiesta y de la operación del santo como símbolo icónico dominante permiten comprender su eficacia simbólica, así como también la co-existencia de diversas interpretaciones y escenificaciones rituales que darían cuenta de la agencialidad ritual de la comunidad (Díaz, et. al., 2012, p.1).

En el conjunto de las fiestas religiosas, no solo del Valle de Atriz, resulta observable cómo, mientras el poder eclesial católico persiste en suprimir los rituales populares, las fiestas y ceremonias católicas se constituyen en eventos culturales que, desde tiempos coloniales, entrelazan símbolos del catecismo cristiano con representaciones e imaginarios nativos. En términos de Díaz, et.al (2012).

Bajo esta perspectiva, es dable comprender cómo el uso popular de la religión es modificado de acuerdo a las realidades locales, reorientando los significados catequéticos emanados desde la Curia para resignificarlos mediante usos locales implicados en la festividad, pues el significado último al que remite el santo queda abierto a las reinterpretaciones comunitarias. (p. 36)

Como en los casos de las vírgenes, los relatos se diversifican sobre el acontecimiento-origen del Niño de los Santos Reyes. Sin embargo, son complementarios respecto del tema central y de su relación paradigmática con el agua. Uno de los mayores de Mocondino narró este relato:

Yo, como siempre estoy averiguando, así, entonces le preguntaba a Jacinto –Jacinto se llama el que maneja ahí la capilla–, que cómo fue. Decía, pues, que la señora que vivía aquí, que se llamaba Dolores, ¿quién sería?, pues –de eso hace mucho tiempo, lo menos han de ser unos dos siglos o más–, que ella iba a jabonar allá al convento de los filipenses, donde la mamá del padre Francisco de la Villota; que la llamaron que fuera a jabonar –la mandaba a la quebrada que bajaba por bajo de San Felipe–, que vaya a jabonar. Entonces, la señora, pues, de aquí de Mocondino, estaba jabonando y cuando dizque bajaba por la orilla un muñequito, cerquita de ella. Ya lo cogió y lo había traído a la familia del padre Villota. Mamá, dizque le dijo: “Vea este muñequito que me hallé”. La mamá, dizque dijo: “Parece que no fuera muñeco; esperémoslo al padre a ver qué dice”. Ya había llegado el padre Villota y le preguntaron: “Vea ese muñeco que se ha hallado la jabonadora”, y él lo miró, lo miró, “No, no es muñeco, es niño, y se lo ha hallado ahora en el día de Reyes; va a ser el Niño de los Santos Reyes”. Y que de allí ya lo trajó, lo dejó por allí, que no le hacía caso, ahí lo tenía, pero que, luego, luego, ya, ya le ha de haber ido moviendo el corazón, pues, que, entonces, ya le fue poniendo más fe. Luego, ya reconocieron que era el Niño Jesús de los Santos Reyes. Lucio Jojoa (Comunicación personal, 5 de noviembre de 2006)

Por su parte, doña María Jojoa relata:

El Niño de los Santos Reyes es encontrado en el río detrás de San Felipe. Dizque era una señora que iba a jabonar con cujaca donde la mamá de un sacerdote y dizque llovía durísimo y dizque decía la señora 'y ahora para pasar ese río, ¿por dónde me paso?', porque ese río era grande. Y dizque más abajo vio una piedra y dijo 'Alcanzo a pisar o me lleva el agua' y cuando es que vio bajar el muñeco. Que el barro lo envolvía, y dijo 'Ve ese muñeco para mi guambra'. Y dizque lo agarró y lo sacó y se pasó al otro lado y dizque llegó donde iba y dizque dijo la mamá del cura 'venís mojada' y le dijeron 'descobíjate' y le preguntó '¿qué es que traes?'. 'Una muñequita, véala aquí', dizque dijo. 'Qué bonita, qué rosadita la muñequita, ¿dónde te la hallaste?', 'en el agua', le respondió. Y dijo que no era muñeca, 'pasa, bañémoslo y que venga el padre y lo vea, lo mire a ver qué es'. Y dizque llegó el padre y le dijo 'venga mijo le tengo una sorpresa' '¿Qué será?', dijo. '¿Quién lo trajo?'. 'La jabonadora'. Y lo miró y lo miró, 'este no es muñeco, ¿dónde lo encontraste?'. 'Déjalo', dijo, 'y me voy donde el obispo a ver qué me dice, porque parece niño Jesús', dizque le dijo. 'Y según eso vamos a hacer una fiesta y vamos a hacer un baile', dijo el cura. 'Y yo pobre no tengo dónde vivir, qué voy a hacer la fiesta', dijo la jabonera. Y a los dos días bajó a jabonar. 'Estás de suerte' le dijo la patrona '¿Por qué?' 'Porque es el Niño de los Santos Reyes'. 'Pero la tradición de ustedes que va a ser es así: tienen que hacer chicha, hacer empanadas, buñuelos, pelar un puerco, hacer champús', dijo el cura. En ese tiempo dice que no era pan sino plátanos. 'Entregar con plátanos' dijo. 'Y bueno' dizque le dijo, 'y ahora ustedes tienen que buscar el fiestero para que reciba la fiesta'. Y cuando trajeron al Niño, qué fiesta que había sido: ya empezaron la tradición que iban a hacer. María Jojoa (Comunicación personal, 21 de marzo de 2013) (como se citó en Perugache, 2020, pp. 117-118)

Todos resaltan la condición femenina de la afortunada. Buena parte de los relatos agregan, con diferencia, el nombre: Dolores o Natividad Cantuca. De Dolores, aluden al nombre similar de la comunidad contigua a Mocondino, en cuyo límite se construyó la capilla del Niño. Cantuca es un apellido presente en la comunidad que lleva por nombre Cujacal, poco distante de Mocondino. Cujacal, a su vez, deviene del nombre de un arbusto llamado *cujaca*, cuyo fruto es propicio para

jabonar ropa y bañarse. Todavía se reconoce por sus propiedades saludables. Seguramente, doña Natividad lavaba con *cujaca* la ropa de los curas de San Felipe.

La condición femenina de la lavandera trasciende a la condición femenina del agua y a la relación madre-hijo. Es una relación generalizada, aunque, en la concepción dual y fluida del pensamiento andino, también fluye el agua en masculino; de ahí los nombres de quebradas y ríos: *guardiyacu* y *cariacu*, dependientes de los vocablos quechua *warmi* (mujer), *qhari* (varón) y *yaku*, (agua, río, quebrada). En la región, son comunes las quebradas y ríos con esta denominación. Una laguna es la pareja de agua apacible y agua corriente, por lo cual, en la percepción colectiva, por el centro de la laguna siempre corre un río. La madre agua trae a su hijo.

Uno de los relatos expresa que fue la hija de la lavandera quien lo vio primero. Esto, hipotéticamente, junta la sensibilidad femenina con la condición incipiente humana, garante del estado de gracia propicio para la relación con la gracia divina. En hechos similares, como el relativo a la aparición de la Virgen de las Lajas, una niña, desde la espalda de su madre, ve a la Virgen, cuando atravesaban el puente sobre el río Guáitara. En las representaciones más tradicionales, los niños son los más propensos al encuentro con seres espirituales de montes y quebradas y, por consiguiente, los más propicios para que los atrape la Vieja del monte, el duende, etc.; “quedados” es el término popularmente utilizado. Los *aucas* (*awqa*, en los idiomas nativos) son los niños en condición pagana, sin bautizar, salvajes; favorables para que los atrapen espíritus, también *aucas*. Si mueren en esta condición, no los sepultan en un camposanto, cristiano, sino en un campo salvaje, pagano, su mundo “natural”.

Además, es el común decir que el Niño bajaba en la quebrada Mijitayo o Rumiayacu. No se conoce una traducción del nombre Mijitayo o Mijitayu, pero sí de Rumiayacu (*rumi*: piedra, *yacu*: agua), traducido en quebrada de piedra o de la piedra.⁴⁸ De esta forma, el detalle de hallar una piedra por donde pasar el río resulta paradigmático. Ya se ha anotado que la aparición de la Virgen de las Lajas se suscitó al pasar el río Guáitara por el puente de *Rumichaca* (puente de piedra),

48 En el costado occidental del Galeras, con nacimiento en la misma cima del volcán, anima la vida la quebrada o río *Jambiyacu*, nombre original compuesto de *jambi* y *yacu*. *Jambi* es la denominación de divinidad femenina, de la vida, opuesto en interrelación a *lajja* o divinidad del fuego.

puente siempre dispuesto al encantamiento. En el antiguo camino occidental del Galeras, *Rumichaca* es el puente de piedra en el sendero del diablo, causante de desapariciones. A propósito, el lugar donde el acompañante del cura De la Villota encontró al puerco que devino diablo y lo trajeron a construir la iglesia de San Felipe Neri, también situada sobre la quebrada Mijitayo. Su trabajo inició con el desalojo del lugar de la “gran piedra” presente, aún, con sus encantos. También, hay que recordar que las Vírgenes de Guadalupe y del Rosario aparecieron sobre el agua que fluye de una piedra; es decir, la quietud de la piedra y el fluir del agua llevan a que el momento-lugar fuese la condición divina del encanto; un acontecimiento reducido del paradigma *chaupi*.

Desde lo histórico, la quebrada Mijitayo ha abastecido y sigue abasteciendo de agua a las comunidades originarias de Gualmatán, Obonuco, San Felipe y Anganoy, y, desde la Colonia, a toda la parte occidental de la ciudad de Pasto. Nace de un centro del Galeras. “Centro”, en lenguaje popular, se refiere a una oquedad geo-ecológica fundamental, como un órgano clave de este cuerpo territorial vital, *chaupi* y *taipy*. Don José Yaqueno, de Jenoy, dice que es el “oído del Galeras”, por donde, entre otras propiedades, absorbe y desata energías. Un lugar donde moran las mejores plantas medicinales y los más poderosos demonios. Además, según él, es la oquedad por donde cada tiempo (milenios), el Galeras explota y arroja piroclastos, lava y piedras incandescentes sobre el Valle de *Rumipamba*, o Valle de las Piedras, donde ahora está asentada la ciudad de Pasto. Acorde con este antecedente, el cauce de la quebrada Mijitayo puede, en un momento, volverá a ser el cauce de las erupciones volcánicas que destruirían la ciudad.

“El barro lo envolvía” en “el río crecido, porque llovía a torrentes”. Venido entre la lava, por una parte, acentúa en el origen telúrico de la criatura, del submundo del Galeras, “nacido de aquí mismo”, hijo de la Pachamama y de Urcunina, no venidero cristiano, sino pagano. De otra, el peligroso y doloroso parto, producto de una calamidad: la explosión, Desde la perspectiva andina, se trata de un renacimiento, de una nueva vida, de una nueva era, surgida de un hecho radical o *pachakutik*. Es común entre las culturas andinas, y universalmente, el origen de una nueva era como producto de una situación caótica, cataclísmica, míticamente ilustrada con un enrevesamiento de la tierra y/o de las aguas. Ahora bien, con la avalancha viene el reordenador y el reordenamiento, identificado como un héroe civilizador: una culebra (sierpe o *amarum*, entre los ingas), un guagua como el Guagua Rayo en

Jenoy, o Juan Tama, gugua-serpiente entre los paéces o un *pishau* de los guambianos. Y, como en los relatos bíblicos, al salvador lo salvan de las aguas para lograr la divina providencia.

Venir envuelto en barro, arremolinado, responde a la envoltura espiralada pre cristiana y pre social, el tejido de ese otro complejo y auténtico mundo. Al mismo tiempo, el barro o la lava es el estado axial, genésico: mezcla de agua y tierra o de agua y fuego, propicia para un nuevo germen. En el pensamiento andino, estar envuelto en el medio de potencias como el agua y el fuego resulta un espacio-tiempo creador: generador de estados y criaturas poderosas.

La quebrada Mijitayo, desde su origen hasta su desembocadura, es escenario de eventos cotidianos, pero extraordinarios, que viven y cuentan los buscadores de madera, leña, bejucos, medicinas, peces u otros bienes “naturales” para el diario vivir. En su paso por la ciudad de Pasto, ha dejado su huella húmeda en la vida y la memoria colectiva. Cuenta un relato citadino que, por la misma época de la aparición del Niño Jesús de los Santos Reyes, en la quebrada Mijitayo —por cierta casualidad nombrada río San Francisco—,⁴⁹ apareció el Señor del Río; hallado, no por mujer, sino por un cuidador de almas: el padre Santiago Rodríguez del Padrón. La aparición tenía la forma de una pintura sobre una pared, ya deteriorada, de su casa. La casa se situaba frente al río. La pared era una tapia espesa (barro arenoso), apisonada, con la consistencia de una roca parecida a la solidez de la fe pastusa. Por la devoción generalizada del vecindario, a esta imagen la institucionalizó el padre Manuel Fernández de Córdoba, al darle la forma de capilla. El padre Francisco de la Villota fue el primer capellán, en 1815. En 1828, este padre construyó la primera capilla oficial. **Sin cambiarle sitio al fresco, utilizaron la pared como fondo del altar y, sobre dos arcos de cal y ladrillo, a modo de puente sobre el río.** Le dio el nombre de Ermita de Jesús del Río⁵⁰ (2016).⁵¹

Conforme a lo que se viene argumentando desde el pensamiento local andino, sobre la divinidad de la quebrada Mijitayo, generadora del Niño de los Santos Reyes, en el contexto de la interrelación contradictoria entre la religiosidad nativa y la cristiana, parece que no

49 Por pasar por el antiguo barrio San Francisco.

50 El 19 de mayo de 1828 inició el padre De la Villota la construcción de una capilla en honor a la imagen de Jesús del Río; a ella se trasladó la venerada imagen el 19 de julio de 1828; la capilla se incendió en 1840; milagrosamente, la imagen no sufrió desperfectos y la capilla se reconstruyó.

51 En Chiles, entre los Pastos, el Señor del Río es Juan Chiles, o el *ruani* colorado.

es casualidad la construcción de la capilla, a modo de puente, sobre esta quebrada, con la imagen original del Señor del Río, al fondo; y que el padre De la Villota hubiera sido su mentor y fundador, por el mismo lugar, contra una piedra fantástica, de la iglesia del oratorio de San Felipe Neri. Inclusive, que la capilla, además de centro de visita y oración de feligreses, fuese el lugar de penitencia y flagelación anacrónicas.

La bendición del Niño de los Santos Reyes por parte del cura cristiano, y su confirmación por el obispo, era necesaria, pues, para los nativos, vitalmente, convenía la conversión formal de su mundo de gentilidad al nuevo mundo colonial cristiano: tomar la forma cristiana. Sin embargo, la “sustancia” pagana pre-hispánica fluye hacia la sociedad de conversos. Hasta hoy, una forma expedita de compatibilizar su re-nacimiento sustantivo andino-cristiano con su descendencia substantiva pre cristiana, pagana, como una necesaria reencarnación de las almas paganas en cristianas. A su vez, se trata de una especie de pacto entre nativos cristianos y nativos paganos, dentro de unas relaciones de dominación, mediadas por un personaje entre cristiano y pagano. En términos originales de Tristan Platt (2002):

Para los indígenas, la conversión de un estado anterior de gentilidad fue un requisito para mantener sus derechos a la tierra bajo el gobierno español. Por lo tanto, el problema para los nativos andinos fue cómo compatibilizar la autoctonía, que necesariamente implicaba la descendencia substantiva desde los paganos, con su “re-nacimiento” como conversos andino-cristianos. Parte de la solución parece haber consistido en repetir el proceso de conversión con cada nuevo nacimiento. De este modo, podían afirmar una continuidad esencial con los paganos muertos, al mismo tiempo que reafirmaban su transformación histórica en nuevos cristianos. Tal solución trasciende la simple oposición entre “esencialismo” e “hibridismo” que, últimamente, ha provocado mucho debate, al representar a la persona india como, a la vez, esencial e históricamente transformada. (p. 636)

Un hecho, aparentemente, inequívoco, pero que se sujet a la duda, a la necesidad de procesarlo. La duda de aceptarlo como cristiano o pagano: verlo como un muñeco, una muñeca, llevarlo ante el obispo para ver qué dice; dejarlo por ahí, descuidado, o guardarlo, en la casa de la Dolores; por momentos, requerido por el agente cristiano, por fuera o al contrariar su ley, y resistiéndose a consentirlo por parte del pagano.

Pues, al retomar el relato, al mostrárselo a la mamá del padre De la Villota, vio que se movía y, entonces, el sacerdote dijo “que era una señal divina”, y ordenó construir una capilla y organizar una fiesta en su honor: “Vamos a hacer una fiesta, un baile”, dice el cristiano, “Soy pobre”, dijo el pagano. Insistió el cura para incitar la costumbre pagana: “Siguiendo la tradición de ustedes, tienen que hacer chicha, hacer empanadas, buñuelos, pelar un puerco, hacer champús, buscar el fiestero y entregar la fiesta con plátanos” (“porque en ese tiempo no era con pan, sino con plátanos”). Y, así, al aceptar su propia tradición, “inmediatamente nombraron fiestero e hicieron la fiesta”. ¡Qué fiesta que había sido!

Reconocido por el poder cristiano, a los gentiles se les fue moviendo el corazón, la fe y la superstición hasta reconocerlo como suyo, hasta integrarlo a la tradición. Y así empezó la nueva tradición, la tradición religiosa de originarios conversos, de hacer fiesta y adorar al agua, al hijo del agua y de la Pacha.

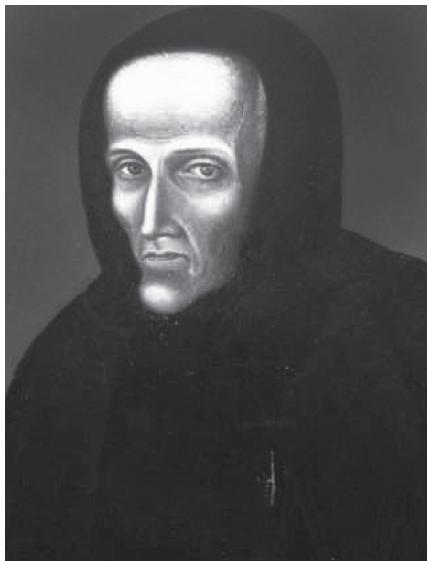
El detalle respecto a que en las primeras fiestas se entregaba a los nuevos fiesteros plátanos y no guaguas de pan, por parte de los fiesteros salientes, insinúa la práctica pagana de alimentar a sus divinidades salvajes con productos no socializados. Con el tiempo, el pan cristiano se transformó en guaguas de pan, representación y presencia de divinidades paganas; alimento, al mismo tiempo, de las divinidades, con el fin de garantizar que siguieran fecundando la vida a la comunidad. Hoy, en Mocondino, el acontecimiento central de la fiesta del Niño de los santos reyes es la entrega de dos guaguas de pan por parte de los fiesteros salientes a los fiesteros del año siguiente, acompañadas de sendas botellas de aguardiente, para que las alimenten. Con agua-ardiente se alimentan las guaguas, alimento del hijo del agua y de todos los mocondinos.

Es interesante resaltar el imaginario sobre el actuar del cura De la Villota, que alienta la fiesta de celebración al Niño de los Santos Reyes con el baile, la chicha y las comilonas. En el tiempo histórico, no estaban lejanas en el tiempo y el espacio las disposiciones de los Concilios provinciales de Santafé, Popayán y Lima (1567-1568), encabezados, entre otros, por el inquisidor y arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, que alentaba la obligada ruptura con estos comportamientos, considerados “otras ceremonias que el demonio les enseñó” (Concilio Provincial Limense, 1773, p. 281). Conscientes, seguramente, del actuar de algunos pueblos de indios conversos, quienes, con el “pretexto de que celebran nuestra fiesta y fingiendo honrar con nosotros el cuerpo de Cristo y los santos, han honrado en verdad a sus ídolos” (Vargas

Ugarte, 1951, p. 203), también referido por (Castro, 2013, p. 213).⁵² La actuación del cura De la Villota, condescendiente con el paganismo, pone de presente la figura culturalmente doble de este cura, si se acepta la versión del imaginario colectivo e historiográfico respecto a que era un personaje compactado con el diablo. (Fotografía 12).

Fotografía 12

Francisco De la Villota⁵³



Las orientaciones pastorales, como se repite hoy en nuestro medio, cuestionaron la religiosidad local y pretendieron subordinarla a las orientaciones de la Iglesia católica universal. A las devociones indígenas se las consideró dominio de la superstición y excesos opuestos a la devoción y a la piedad. Y “fueron enfrentadas a partir de estrategias de resimbolización que enfatizaron en el carácter intimista y personal de la devoción, alejada de la teatralidad barroca y del marco comunitario”

(Castro, 2013, p. 197). Igual fue la versión de los visitadores; en su perspectiva, en palabras del visitador Arriaga, aquellas supersticiones eran “las ramas y hojas que nacen del tronco de su gentilidad e idolatría”. (Castro, 2013, p. 203).

Al agregar detalles, hay versiones según las cuales el cura manifestó a la mujer que el Niño era de hogar y no de iglesia; es decir, seguiría a

52 En la modalidad de celebración de estas fiestas, se alentó una ruptura respecto de las fiestas celebradas por los antepasados de los indios, en particular en lo referente a las borracheras y los bailes y “otras ceremonias que el demonio les enseñó”. Se insistía en la solemnidad que debían rodear estas celebraciones. (Vargas Ugarte, 1951-203), también referido por (Castro, 2013, p. 213).

Concilios provinciales en Santafé, Popayán y Lima, que establecieron normalizar aquellas prácticas piadosas; establecer una religiosidad más austera, íntima y recatada de los devotos: “Restringir las creencias del denominado “pueblo llano” (negros, castas, zambos, mestizos y mulatos)”, combatir la difusión de devociones católicas desconocidas, la presencia de santos locales y, en fin, destruir la idolatría (Pérez, Ma. C., 2015).

53 Imagen tomada de <https://historiayregion.blogspot.com>

su cuidado y al cuidado de su descendencia. Este mandato sustenta la construcción de la capilla, para la estadía de la imagen, al margen de la iglesia matriz y del centro urbano, empero, dentro de la comunidad, bajo la custodia de un linaje; no con cura, sino con síndico y fiesteros. Autonomía garante de la identidad y la continuidad pagana.

Esta autonomía identitaria se sustantiva al descentrar su venida, no en la noche de Navidad, sino en la de Reyes. Se diferencia claramente al Niño cristiano, que hasta hoy denominan “Niño Grande” o “pascuero”, del Niño pagano o converso, denominado “Niño pequeño” o Niño *chuncho*. En la religiosidad popular de hoy, cada deidad se duplica en grande y pequeña, pero ser pequeña no implica inferioridad de poder; al contrario, los Niños, Santos o Vírgenes pequeños son más poderosos, es decir, más milagrosos.

Y, de hecho, en la realidad, la imagen es pequeña; su rostro es singular, sin la gracia de niño; de color rosado y ojos rasgados. Su cabeza se interfiere, por la corona que lleva, sobredimensionada, en forma de tridente. Es la expresión de *ch'unchu*, según el quechua boliviano: bárbaro, salvaje o no domesticado (Diccionario bilingüe quechua-castellano).

El hallazgo en Día de Reyes, un día especial para cristianos y paganos, fue el indicio de lo extraordinario del acontecimiento, puesto que, para unos y otros, era signo y símbolo de cambio hacia una nueva vida. Para el cristiano, la legitimación y ratificación ante el mundo del nacimiento del verdadero Dios. Para el pagano, el nacimiento-renacimiento de su auténtica divinidad pachamámica, divina agua, fecundadora y continuadora de la vida.

En el imaginario popular, los espíritus ancestrales pre-cristianos se piensan como gentiles que moran dentro de la tierra y salen cada cierto tiempo, en general como *guaca*, para dar vida y energía. El Niño de los Santos Reyes surge de una avalancha de agua de las profundidades del volcán, a modo de un hecho mítico-religioso, para dar vida y energía a los mocondinos, en un proceso singular, condicional, en el que un ser espiritual pagano se reencarna como guagua cristiano. Doña María Jojoa

El Guagua Rayo

La leyenda o mito del “Guagua Rayo” es otro relato y acontecimiento local, andino, dentro del Valle de Atriz, cuyo origen primordial, entre agua y fuego, fundamenta la vida de las comunidades de origen

prehispánico, en este caso de Jenoy, de su cultura, de su historia y de su fecunda identidad. En los relatos, al “Guagua Rayo” se lo nombra, indistintamente, “Niño Rayo”, “Juan Rayo”, “Juan Criollo” o “Juan Solarte Criollo”.

En relación con las divinidades precedentes, aparentemente, emerge más autóctono y político, al obedecer a circunstancias que lo revitalizan en la memoria colectiva: la imperiosa orden gubernamental, en 2005, de abandonar su territorio, bajo el pretexto de impedir una catástrofe generada por las erupciones del volcán Galeras. Veamos la relación entre este hecho y el renacimiento del Guagua Rayo.

En el tiempo de cambio de siglo, el volcán Galeras tuvo una fuerte actividad eruptiva que generó gran conmoción local, regional, nacional e internacional, puesto que se consideró la inminente desaparición de los poblados vecinos, incluida la ciudad de Pasto. Estaba muy cerca el acontecimiento desastroso de Armero (1985), ocasionado por la avalancha de un represamiento en el Nevado del Ruiz, que causó la desaparición de más de veinte mil pobladores. Con este antecedente, las autoridades locales de Pasto “clamaban” ayuda. El gobierno nacional, apoyado en los conceptos científicos del Instituto Colombiano de Geología y Minería (Ingeominas), decretó situación de desastre y el perentorio desalojo de los habitantes del territorio Galeras. Por su parte, los pobladores sufrieron una situación dramática por la inesperada exigencia gubernamental de huir, sin tener dónde seguir con la vida. No temían al Galeras, pues habían vivido allí desde tiempos inmemoriales, con las erupciones de siempre. Sobre esta verdad y sin tener alternativa, se vieron abocados a resistir organizadamente, hasta hoy, porque el decreto gubernamental sigue vigente.

Lo curioso e interesante de este momento crítico fue el remanecer de una gran piedra plana grabada o petroglifo, en un lugar acuoso o pantanoso nombrado Tomates. Para algunas conversas, esta piedra la había lanzado el volcán en tiempos pretéritos. Cuentan, también, que hace mucho tiempo este petroglifo se conocía con el nombre de “Descanso mayor”, donde los indígenas hacían sus ritos, con plegarias (Fotografías 13).

Fotografía 13
El “descanso mayor”



Al renacer, hoy, los pobladores lo denominaron el “Mantel de piedra”. Y por el aporte a la defensa de su derecho mayor de ser auténticos del lugar y por renacer para alimentar la existencia en el instante preciso que auguraba la desaparición de los jenoyes es denominado: “El mantel de la Vida”. Así se convirtió en fundamento de la existencia, la autonomía y la resistencia; por consiguiente, en centro y eje de la memoria colectiva, de ceremonias y rituales.

Diferentes opiniones e investigaciones resaltan esta importancia profunda para los jenoyes, el hallazgo y el sentido de este lugar sagrado, en su momento y para la posteridad. Algunas de las figuras del petroglifo quedaron plasmadas en el escudo, símbolo de la identidad y autonomía de la comunidad. En una de las investigaciones, afirma Perugache (2010):

Interesa señalar aquí las dos figuras que aparecen en el escudo: los monos y la espiral circundando el volcán. Dos figuras simbólicas reiterativas en el petroglifo. Que hayan sido plasmados en el escudo refleja la importancia que ha tenido el hallazgo del petroglifo para los habitantes de Jenoy, quienes lo vinculan con sus antepasados, entendiéndolo como un regalo y un testimonio de sus antiguas y legitimando así la permanencia en su territorio. (p. 55)

En concordancia con esto, lo interesante es el resurgir de la leyenda del Guagua Rayo, un niño que surgió entre rayos, truenos y aguaceros inmensos en el mismo sitio de la piedra. Allí, supuestamente, quedó petrificado, con la señal de que de ahí no lo moverían, ni a él ni a su descendencia. Su relación con el agua y el fuego es fecunda, como fecunda su relación con la historia de la vida religiosa, social y política de la comunidad de Jenoy.

Tres relatos de la leyenda expresan:

En mayo sabía llorar un guagua por los terrenos de Riopamba, se hablaba de un niño que lloraba muy duro. Una pareja quiso cogerlo, porque se rumoraba que la persona que lo cogiera se iba a hacer millonario. Cuando llegaron a donde el niño estaba llorando, él grito muy duro y desapareció. Luego empezó a llover y a tronar muy fuerte. Entonces, a la pareja le dio miedo, temor y dolor de cabeza, que los hizo regresar a su casa. Pasó un tiempo, pero la pareja seguía con la idea de capturar al Guagua Rayo; entonces, ellos acudieron a un abuelo de ese tiempo, un sabedor, al cual le dijeron que cómo hacían para coger al Guagua; él les dijo que quien lo iba a ir a coger tenía que ser un matrimonio que no tuviera hijos y que sea una pareja de bien, y que para lograrlo tenían que llevar una sábana blanca. Con estas sugerencias que les hizo el abuelo sabedor, se fueron de nuevo a capturar al Guagua Rayo. En esta ocasión sí lo lograron, más tenían que bajar gritando “Abril y mayo, ojalá, y Dios quiera, cojamos al Guagua Rayo”, hasta una iglesia. En la iglesia la persona que hacia la parte de la espiritualidad lo bautizó y ya la pareja pudo regresar a su casa. A medida que el niño iba creciendo, le iba saliendo una cola y cuando llovía mucho le gustaba jugar en los charcos de agua y tirarse al barro; los padres al ver que le crecía una cola se preocuparon, así que el padre le hizo una túnica para ocultar su cola. Cuando el niño salía a jugar al campo, siempre regresaba con hojas secas y carbón y les decía a sus padres que las guardaran, que esto sería muy positivo para ellos en épocas de escasez. Llegó el tiempo en que el niño debía regresar a su hogar, por lo que sus padres debían devolverlo; ellos al principio se rehusaban, pero luego accedieron a llevarlo a su lugar de origen. Al llegar, el niño se perdió en el monte; sus padres regresaron a su hogar, donde observaron sorprendidos que las hojas y el carbón se habían convertido en plata; ellos se volvieron millonarios y compraron muchas fincas, terrenos y allí terminaron. (Estrada y Criollo, 2020, p. 22).

Jorge Perugache (2010) acopia este otro:

Mi abuelita me contaba que había 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. Entonces dizque vino y, pobrecito, y los que estaban bien conciertos y cayó un niño y lloró el niño y él, ligerito, lo cogió y lo cubrió, y en un *wilke* lo metió. Hoy nadie conoce los *wilkes*⁵⁴ antiguas, yo si lo alcancé a conocer, es una olla, ¿no? Y lo escondió y se metió en un rinconcito. Y dizque vino, otra vez, el trueno; ese candelazo ha sabido ser el hijo y ese trueno que viene ¡pum! Ese es el papá y metió al niño, y a lo que pasó la tempestad de rayos se fue donde el padre y, al descubrirlo, el padrecito ya lo descubrió y le acomodó los santos óleos. Entonces, esa letra que decía: “A donde cae este niño tienen que salir los ricos y los conciertos deben 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 [...] A mí me contó mi abuelita, ¡cuánto de años!, que cuando lo bautizó el padre le puso Juan Solarte Criollo, y ahí es el origen de los Criollo [...] Había caído en las haciendas de los ricos, porque allá que había 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 que cayó y le dejaron de cacique, los caciques de Jenoy. (p. 122)

En otro momento, Perugache (2015) recoge este aparte:

Cuando ya era más grande, el niño hacía rayos: “achala, achala” decía, mientras botaba los rayos con puñados de plata. Cuando fue escuelero, Juan Criollo vestía como la gente antigua, hasta que de un momento a otro se hizo un gran joven. (p. 186)

Y a Víctor Eraso le contaron: Dizque era un matrimonio muy pobre, muy pobre; y cuando dizque llegaron los ricos a hacerse dueños del territorio de Jenoy, de todo eso del Edén, cambiado con una pierna de

⁵⁴ En lenguas aborígenes como el quechua, se refiere al lugar donde moran los dioses tutelares, formado con piedras antropomorfas o de formas impresionantes.

un buey que se había derrumbado; cambiarles con una pierna de buey esos lotes abajo, esos ricos. Y luego esos pobres no podían descontar un real y medio, un real no le podían descontar. Porque eran bien pobres, ellos no tenían ni para la lata, nada, nada, sino que descontando el realito que no podía descontarlo en un año. Entonces, cuando de pronto que siguió una agua, siguió como una lluvia. Después de esa lluvia, siguió una tempestad de truenos, dura la tempestad de truenos. Y cuando en la mediación de esa tempestad de truenos, vino y cayó un trueno durísimo. Y vino y cayó el Guagua Rayo. Al caer el Guagua Rayo, este señor lo envolvió en una camisita que tenía de lienzo, y lo metió en un *wilque*; así le llamaban: *wilque*. Aunque hoy ya no hay ollas ni *wilques*. Ahí lo metió hasta mientras pasaba la tempestad dura del trueno, de rayos.

Al pasar toda esa tempestad de rayos, vino él y se largó 'onde el padre y le dijo: –Su reverencia, bautíceme este niño. –Y, ¿por qué? –Pues, porque vino y un trueno nos dejó este niño...

Bueno... ahí mismo lo voltearon de frente y le dieron en el pecho. Decía ahí en el pecho del Guagua Rayo: “A donde nacerá el Guagua Rayo nadie será dueño, tendrán que todos los ricos y los blancos salir, y el Guagua Rayo será el propio dueño del territorio de aquí de Jenoy”. Por eso, todos, es así, de aquí del territorio de Jenoy. Y lo voltearon por la espalda, el mismo padre, y dijo: “Aquí, donde cae el Guagua Rayo, jamás los moverán de su territorio. Porque son unas raíces ancestrales y entonces nadie los moverá (...) y todos estos ricos blancos tienen que salir y el Guagua Rayo se llamará Juan Solarte Criollo”.

Lo bautizaron Juan Solarte Criollo; y con colita como perrito. Y lo criaron los antiguos con *chuyita* de mazamorra, con agüita panela, con cafecito, con calditos de algún alimento. Y él se fue criando bien grandecito. Cuando ya estuvo por ahí de año y medio, dizque llovía y hacía truenos; al hacer esos truenos, elcito dizque salía en una piernita gateando y se paraba hacia afuerita y se sentaba en el umbral de la puerta, y dizque esos rayos: ¡chas!, ¡chilín!, sonaban... Al sonar eso..., claro, la plata que le bajaba el papá Rayo. Y le bajaba a dejar bastante plata. Y llegaba en una piernita: “¡Achala, achala! ¡Achala, achala!” Y pasarle bastante plata a la señora que lo estaba criando.

Entonces, esos ricos tuvieron que dejar el territorio e irse. Así había sido el Guagua Rayo. Por el Guagua Rayo se fueron yendo los ricos,

de uno en uno, de aquí. El Guagua Rayo es nacido aquí en Jenoy y el apellido de Criollo lo trajo el Guagua Rayo. Y quien contaba esto era Dioselina Criollo. Ella conversaba sobre como habían sido esos tiempos. (Eraso, 2010, p. 49)

Al descifrar estos relatos, al igual que los relativos a las vírgenes y el Niño de los Santos Reyes, se infiere la coherente relación del Guagua Rayo con el agua y el fuego volcánico y, de entre ellos, el origen fundante de la vida colectiva de los jenoyes: su territorio, su cultura y su historia.

Riopamba

Ríopamba es el lugar que hoy, en Jenoy, corresponde al sector Aguapamba. En términos espaciales y en el contexto del relato, adquiere una presencia hierofante o gerofante; es decir, lleva a ser y aparecer lo sagrado y presidir las celebraciones de los misterios sagrados.

En la perspectiva macrocósmica del territorio Galeras, el lugar se ubica en *Sachapamba* y *Chaupi*, similar al lugar de remanecimiento de la Virgen del Rosario. Ya se ha considerado que *Sachapamba* es el terreno del monte, no trabajado y entendido como lugar salvaje. De ahí *sachapanga*, *sachainchi*, *sachafruto*, *wairasacha*, *sachalco*, entre otros vocablos. Todo aquello estaba lleno de monte nativo, es el recuerdo perdurable en los habitantes. Sigue siendo el lugar por donde se internan los caminos hacia las bocas del Galeras y sus entornos; en especial, por donde se conducían a los lugares de rituales y seres sanadores. Hoy forma parte de la, oficialmente creada, Reserva Natural Galeras.

En la estructura exterior, general, de la territorialidad de Jenoy, al seguir la percepción comunal, las cumbres y especialmente el volcán, constituye el ámbito de los espíritus profano-sagrados, y las faldas o planicies bajas, cultivadas, el ámbito de la agricultura y de la vida social humana. Desde esta mirada, *Riopamba* está en la condición *chaupi*, por ser la encrucijada entre el monte y la tierra cultivada, entre el espacio más volcánico y la pampa. Según algunas percepciones, se marca con los lugares donde reposan bancos de ceniza o de piedra volcánica. Una encrucijada densa, fecunda y propicia para la presencia y la existencia de energías, de espíritus o de seres vitales. Por ello, es notorio el respeto a estos lugares.

El Mantel de la Vida

Son diversas las lecturas que han tratado de aproximarse a la interpretación de la piedra y sus figuras petroglíficas. Con el propósito de fundamentar la preexistencia inmemorial del pueblo de Jenoy, que garantiza su existencia y resistencia eternas, don José Yaqueno expresa en su relato: También las piedritas, hecho con dibujos de antigua data, han quedado al paso de esos dioses o seres antiguos y que hoy cualquier persona las llega a descubrir; lo que demuestra, además, que ha vivido gente, y el mundo viejo ha vivido un poco de millones de años, y que ha habido convivencia de seres humanos, seres vivos también, como animalitos de todas clases. Y al vivir un poco de millones de años, es por qué no desaparecía esto, haciendo daño a este pueblo; por eso le digo que mis antepasados, los abuelos de antes, sabían decir que este pueblo nunca fracasará (Mamián, 2010).

Para don José, es evidente la huella de los dioses y seres antiguos, con una religión biocultural y en multiespecie.

Don Agustín Pianda, otro de los habitantes del lugar, ve plasmados en los dibujos el sol, las estrellas, el churo cósmico, el mono, el Guagua Rayo y los caminos por donde se viajaba hacia el Galeras o hacia otro mundo. Entonces, según él, adorar a una piedra significa colocarle una historia, unos símbolos, hoy conocidos como petroglifos. En concordancia con don Agustín, Elizabeth Ojeda (2011), expresa:

Entre las posibles lecturas de los petroglifos inscritos en el Mantel de Piedra pueden plantearse: (a) la representación de un dios creando el universo; (b) la representación del texto oral de El Niño Rayo, que tiene rastros de la lluvia, del niño con un rayo en su mano derecha que termina en espiral; (c) un mono; (d) una representación del cabildo, (e) una representación de los espíritus del volcán Galeras, (f) una idea profunda de la coexistencia humana con las fuerzas de la naturaleza. (p. 70)

En los Andes, resulta generalizada la presencia de ídolos y petroglifos en los cerros; sobresalen las figuras de espirales, monos y lagartijas. Los primeros, los andinistas los interpretan como el símbolo profundo de la creación y recreación de la vida y el universo. Los monos, las lagartijas y otros seres, son articulados a la fertilidad y a la productividad.

En consecuencia, las oquedades labradas en la piedra son los recipientes donde se ofrecía a las divinidades productos-comidas de las primeras cosechas. En algunos pueblos andinos del sur, se los adoraba gritando: “¡Buena cosecha!”, en Jenoy: o “¡Abril, aguas mil!”. De modo que, en los petroglifos del Mantel de la Vida estaría presente “la pervivencia de ritos de fertilidad prehispánica en la clandestinidad.” (Núñez y Castro, 2011, p. 154)

Entonces, no parece desajustada la afirmación de don Agustín, al considerar estos sitios el lugar donde se llevaba comida a los espíritus sagrados, como tampoco parece casual la denominación actual del petroglifo: “Mantel de piedra” o “Mantel de la vida”.

En particular, Victoria Castro considera que los ofidios, las aves, los batracios, los monos y otros mamíferos tienen una notable incidencia y presencia en el mundo sagrado andino precolombino. A estas deidades se les rinde la mayor veneración; son deidades zoomorfas, representadas en pictografías, petroglifos, textiles y artesanías (fotografía 14). (Castro 1997, p. 184)

Fotografía 14 El Mantel de la Vida



De los batracios y reptiles se dice que atraen la suerte y, por ello, en algunas comunidades se les ofrecen libaciones y rogativas. Por estos Andes del norte, era costumbre atrapar y atar un sapo para que llorara y, por ende, viniera el agua. En el norte de Chile se enjaulaba al *pájarosol*, para calmar los excesos de sequía.

A las lagartijas, como cargueros de los cerros, de acuerdo con la etnozoología, se las considera animales capaces de transportar las riquezas de los cerros masculinos a los cerros femeninos; también, se las vincula al agua y las dota de virtudes medicinales (Núñez y Castro, 2011, p. 159).

Respecto a los monos, en acuerdo con andinistas, hay una relación directa con el agua, la suerte y la fertilidad de la tierra. Por ejemplo, en el norte de Chile se ha descubierto, en mitos de las tierras bajas, que los monos son las ‘madres de las lluvias’, pues a los pájaros y monos los crearon ‘encima de la tempestad’, siempre vinculados con espacios húmedos. En los relatos de Guamán Poma de Ayala, se asocia al mono con las *coyas* de los Incas, otra entidad ligada a la buena suerte y la fertilidad. Hay platos singulares hallados en sitios sagrados que se cree eran los recipientes donde, cada año, se les ofrecía la mejor comida de la cosecha a estos ídolos zoomorfos (Núñez y Castro, 2011, p. 6).

En el mundo andino, a estos monolitos donde se entierran las ofrendas dedicadas a la Madre Tierra se los conoce como “Piedras *Pachamama*” (Núñez y Castro, 2011, p. 167). En Jenoy, a un escaso kilómetro distante del “Mantel de la vida”, hay una piedra de donde nace un afluente del río Jenoyguaico, que es la fuente de otro de los acueductos de la localidad. Dicho lugar se denomina *Pachamama* (fotografía 15).

Fotografía 15 Pachamama en Aguapamba



Hay otros seres, de forma similar al mono, con sus connotaciones acuáticas. Es el caso del perezoso, ser viajero de la nube que, desde el Amazonas, trae lluvias y tempestades. O, el *chirristés*, ser-espíritu zoomorfo transportador de las nubes *guaicas* del Pacífico. En el trayecto de Pasto a Tumaco, donde se concentran los nubarrones, tiene la denominación de *Chirristés*. Y *Chirristés*, según la tradición local es un ser con figura de mono o perezoso que viaja ocupando el centro de la nube. Según Silvia Limón (2017),

La deidad andina del Rayo (*Llipiaq; Choq'e Illa; Illap'a*) está tradicionalmente relacionada con la teofanía felínica, cuya representación mítica es *Qówa*, o el ‘felino volador.’ Y, en la actualidad, la palabra *qówa* se refiere, al mismo tiempo, a “un animal parecido al gato montés” y al “nubarrón que presagia granizada, nube grande y negra. (p. 123)

Con estos presupuestos, no es incoherente afirmar la relación simbólica de este petroglifo y sus figuras zoomorfas y antropomorfas con el Guagua Rayo; por ende, con el agua. Literalmente, afirmó doña Pascuala que “el Guagua Rayo vino remaneciendo en una piedra en *Sachapamba*”. “Allí la encontraron los mayores”. Hoy un espíritu que prevalece arraigado a una roca excepcional; hipotéticamente, porque en “las rocas se reconocen las mayores hierofanías con valores culticos en cuanto revelan poder y dureza de lo eterno”. (Eliade, 1998: 210). El Mantel de la Vida es el Mantel de Piedra, es decir, “una modalidad de lo sagrado expresada a merced de un modo específico de existencia en el Cosmos”. Y una “ontofanía” por excelencia, que se capta “gracias a una experiencia religiosa, el modo específico de existencia de la piedra revela al hombre lo que es una existencia absoluta, más allá del tiempo, invulnerable al devenir” (Eliade, 1974, p. 68).

El Rayo Divino

Los estudios andinistas han encontrado la importancia de este ser entre las culturas aborígenes, por su poder sobre el agua y otros fenómenos meteorológicos que inciden en la vida, sobre todo en la agricultura.

Buena parte de estos estudios tratan al rayo de forma indiferenciada del trueno. Doña Pascuala diferencia el trueno como el padre y el rayo como el hijo, al tiempo que diferencia entre rayos y truenos, a los verdaderos: “tremendo rayo” y “trueno durísimo”.

...Cayó un rayo tremendo en el umbral de la casa... y cayó un niño y lloró el niño... vino, otra vez, el trueno; ese candelazo ha sabido ser el hijo y ese trueno que viene, ¡pum!, ese es el papá. Y metió al niño... Entonces, cuando, de pronto, que siguió un agua, siguió como una lluvia. Después de esa lluvia, siguió una tempestad de truenos, dura la tempestad de truenos. Y cuando, en la mediación de esa tempestad de truenos, vino y cayó un trueno durísimo. Y vino y cayó el Guagua Rayo.

De acuerdo con los estudios de Silvia Limón (2017), en las crónicas coloniales se menciona al rayo como un ancestro y divinidad prehispánica e incluso preincaica, considerada principal entre los nativos y de importancia significativa para el incario, precisamente debido a su poder de control sobre los fenómenos meteorológicos que inciden en la agricultura.

Algunos de los pueblos creados por el rayo, como los llacuases del Perú, se consideraban invisibles, andantes por debajo de la tierra, que, a veces se dejaban ver. Igualmente, los llacatas y los llacuases le ofrecían sendos infantes para garantizar las mejores relaciones. Niños que "... eran hermosos, sin manchas ni marcas. Estos niños, luego de haber sido sacrificados, se transformaron en oráculos, al igual que los individuos que habían sido señalados por el dios". (Limón, 2017, p. 109)

Entonces, no son un despropósito, en Jenoy y Santa Bárbara, las versiones de *Matacunchui*, acerca de la donación, cada año, de los mejores niños y trabajadores, al espíritu del volcán Galeras (Guagua Rayo o Diablo), según lo pactado, para evitar las destructoras lluvias de fuego o las tempestades de agua.

A los niños con labio leporino o a la mazorca de maíz doble pegado, al igual que el ají, las papas, las ocas o los guineos dobles pegados, comúnmente denominados "pegueretos", se los considera productos del rayo y, por consecuencia, con especial fuerza vital y fertilidad. Donde cae un rayo, se busca la piedra del rayo, hija del rayo, por su poder. Es bienaventurado quien recibe un impactante trueno cerca de la vivienda. Este trueno y la piedra del rayo (cuarzo) los aprecian especialmente los chamanes del Valle de Sibundoy.

Esta asociación del rayo con piedras especiales se aprecia cuando, en los relatos sobre la vida de Juan o Guagua Rayo, se cuenta sobre el conocimiento que tenía para hallar las piedras cazadoras y las piedras preciosas del Galeras. O que las piedras centellantes que lanzaba se

convertían en plata (Perugache, 2015, p. 188). Hasta que se mantuvo la práctica de cazar venados, era de una gran suerte y presagio hallar una piedra en su vientre, puesto que, en adelante, se multiplicarían sus presas. Son creencias y prácticas que aún, hoy, se mantienen. En otras comunidades andinas, a las criaturas concebidas o nacidas en el campo durante una tormenta las consideraban como hijos del rayo y, por tanto, ejercerían como sus sacerdotes. O las mujeres preñadas en esa situación podían parir piedras, que las apreciaban por proféticas (Limón, 2017, pp. 126-127).

San Pedro rayo

Al seguir en la perspectiva de emparentar las representaciones religiosas cristianas con las paganas, en torno al agua *ab origen* y las divinidades genésicas, hay sentidos simbólicos entre el Guagua Rayo y San Pedro que confluyen. (Fotografía 16) San Pedro es una muestra más de una deidad que, ligada al agua, a la fecundidad de la tierra y a la vida, conjuga elementos cristianos dentro de una matriz vernácula.

Fotografía 16
San Pedro de Jenoy



Hoy, San Pedro es el patrono de Jenoy. Ligado al santoral católico y al calendario cósmico ancestral, la fiesta se realiza a finales de junio. La premonición de su benevolencia productiva se eleva con la afirmación: “San Pedro lluvioso, año provechoso.”

Porque a San Pedro lo consideran el dador del agua del cielo, de la lluvia. En sus fiestas, se le agradece, se le hacen ofrendas de la tierra y se le ruega que mantenga su bondad lluviosa. En tiempos de sequía, se le ofrendan

misas y oraciones, para que proporcione el agua. San Pedro no solo tiene las llaves del cielo para las almas buenas, sino para abrir la llave de la vida: el agua, pues “Él abre las puertas no solo cuando un alma está llegando, también las abre para dejar caer su gracia divina, que es el agua, ya que esta también representa la vida eterna” (Melo, 2020, p. 9). De modo más metafórico, y, al igual que el Guagua Rayo que defiende a los conciertos, San Pedro derrama sus lágrimas para dejar caer su gracia divina, tanto por los extravíos como por los pobres ultrajados y por los errores del mundo y para fecundar los campos y la vida de los campesinos.

Desde las creencias propias de la comunidad sobre San Pedro, pues, como seguramente ya se ha oído, a este santo se le atribuye el dar el agua del cielo, la lluvia, que para los campesinos es muy importante, ya que de esto depende mucho que las cosechas sean prósperas o no; por esto, hay muchos dichos tradicionales que involucran la voluntad del santo en cuanto a la lluvia, como: “San Pedro abrió las llaves” o “Agua nueva no moja”; como, también, “San Pedro lluvioso, año provechoso”, por el hecho de que este líquido es tanpreciado que solo una divinidad nos lo podría proporcionar. En tiempos de sequía es común ofrendar a San Pedro misas y oraciones, para que nos proporcione el agua. (Melo, 2020, p. 9)

Continúa Angie Melo con la versión de su abuelo:

La pregunta es: ¿por qué es San Pedro el patrono del agua, según nuestras creencias? Bueno, según mi abuelo Segundo Trujillo, esto se debe a que como en la Biblia Jesús nombra a San Pedro como el pilar de la iglesia y también es quien tiene las llaves del cielo, él no abre las puertas solo cuando un alma está llegando, sino que también las abre para dejar caer su gracia divina que es el agua, ya que esta representa también la vida eterna. Pero no siempre llueve por la necesidad de refrescar los campos, sino que también, según el abuelo, llueve cuando San Pedro llora por los errores del mundo o cuando llegan almas al cielo, las cuales habían estado extraviadas. Como vemos hay muchas similitudes entre lo divino y el poder del agua, pues las creencias son sagradas y el agua representa esto que es sagrado. (Melo, 2020, p. 9)

“Un niño que lloraba muy duro”, al igual que San Pedro, al seguir el relato de doña Pascuala, se refiere al llanto del Niño Rayo entre la tempestad que atraía el preciado líquido celeste que fertilizaba la tierra.

Como en otros pueblos de América, el gemido y llanto de las llamas, de los niños sacrificados, de las ranas atrapadas o del peregrinar llorando y gimiendo por los cerros, eran otras tantas formas de atraer la lluvia. Las lágrimas de los dioses fueron y siguen relacionadas con la fertilidad y la bienaventuranza, puesto que, asimismo, daban lugar a la lluvia. En Jenoy, es un decir verídico que cuando hay descuido por el bienestar de la comunidad, la Virgen llora. Silvia Limón trae a colación prácticas similares en los Andes centrales y en otras latitudes americanas:

Los pobladores de Cusco solían efectuar peregrinaciones por los cerros con llantos y gemidos para atraer el líquido celeste. Igualmente, acostumbraban a amarrar una llama negra a la que dejaban en ayuno para que llorara, con el fin de que Illapa se apiadara e hiciera llover. En otras latitudes del continente americano, los mexicas sacrificaban infantes a Tláloc en la época de sequía y, si éstos lloraban durante la ceremonia, significaba que las lluvias no tardarían en llegar. Por tanto, las lágrimas de las deidades pluviales y las derramadas por los participantes en sus ritos, atraían el preciado líquido celeste que fertilizaría la tierra... Otro de los líquidos divinos relacionados con la fertilidad fueron las lágrimas de los dioses, puesto que, asimismo, daban lugar a la lluvia. (Limón, 2017, pp. 123-124)

El relato también describe estas peregrinaciones, puesto que, para lograr atrapar al Guagua Rayo, tuvieron que bajar gritando “Abril y mayo, ojalá, y Dios quiera, cojamos al Guagua Rayo”. Así fue surgiendo, entre la lluvia y como una lluvia, hasta adquirir la potencia de una dura tempestad de truenos, “un trueno durísimo”, el clímax. Ya en vida de infante, su ser acuático le incitaba el gusto de “jugar en los charcos de agua y tirarse al barro”. Al asociarlo, hay un relato de “El Gritón”, un ser extraordinario, para algunos, un globo multicolor, para otros, que, en abril, para la época de Semana Santa, sale de las bocas del Galeras y baja gritando por la quebrada *Jambuyaco* (agua de vida), hasta pasar el río Guáitara y llegar al cementerio de Sandoná.

Las Guaguas Rayo

En las fiestas de San Pedro, como en muchos otros lugares, es costumbre festejar al santo con los “castillos” y sus “guaguas de pan” (Fotografía 17)

Fotografía 17

Organizando el castillo, en Jenoy



La estructura del castillo aparenta la estructura geo-ecológica del volcán Galeras. Sobre ella se colocan los diversos y mejores productos que generan los distintos pisos térmicos, desde la cumbre helada hasta su base caliente en el cauce del río Pasto. En particular, sobresale la presencia de las guaguas o panes de buen tamaño, con figuras antropomorfas, denominadas “capitanas”.

Desde un ángulo de la interpretación, el castillo es

el alimento y ofrecimiento que los comuneros hacen a sus ídolos divinos, en agradecimiento y reciprocidad por la abundancia obtenida. También, es la chagra comunal, divina, muestra de la productividad de la tierra fecundada y bendecida en el castillo el año anterior. Al mismo tiempo que se ofrece bendita, en reciprocidad, a los benefactores. Estas semillas bendecidas serán la garantía, para quien las lleve, de una mejor cosecha, por lo cual agradecerá devolviendo el doble en la próxima fiesta. De ahí la avidez por adquirirlas por los mismos campesinos y por comerciantes interesados en tener buenas ganancias de su venta.

Las guaguas de pan o “capitanas” (Fotografía 18) se colocan en la cúspide del castillo. En la creencia renovada, es la chagra de los *apus*, representados en estas guaguas-capitanas. Estefanía y Diana resumen estas apreciaciones de los pobladores:

El castillo es bendecido por los espíritus mayores o *apus*, que están representados en las guaguas de pan o capitanas, con el fin de que estos productos brinden mucha prosperidad a sus habitantes. Si las personas quieren tener prosperidad todo el año, llevan productos del castillo que sirvan como semilla y los ponen en el sembrado para que dé más frutos y poder devolver el doble el próximo año, haciendo que el castillo se haga más grande (Estrada y Criollo 2020, pp. 78-79).

Fotografía 18 Guaguas de pan - Jenoy



Por todo esto, los más creyentes consideran paradójico asistir a la fiesta y no llevar algún producto del castillo, pero admirán a quien lleve las guaguas de pan, porque será el más bendecido.

Como oficialmente se trata de una fiesta del calendario y santoral católico de San Pedro y San Pablo, literalmente, las “capitanas” responden a la dualidad de san Pedro y san Pablo. Sin embargo, en estos años de reencuentro con sus relatos genésicos, los jenoyes representan las guaguas de pan (Fotografía 19) con la pareja del Guagua Rayo y la Virgen del Rosario. En una u otra pareja se reproduce la matriz propia de las representaciones en el mundo andino, íntimamente ligada a patrones de dualidad de la fertilidad prehispánica asociados, en lo básico, a la búsqueda de equilibrio entre opuestos complementarios, que tienen una expresión paradigmática en la mixtura femenino-masculino o en el matrimonio.

En el relato, no es casual la sugerencia del sabedor, respecto a que debía ser un matrimonio sin hijos el que podía coger al Guagua Rayo. En el origen de los pueblos, es común la presencia de matrimonios como: Pastás-Ankailla, Diego Muellamués-María Cerbatana. No obstante, también se configuran a partir de otros parámetros, como relaciones de poder estrechamente ligadas a la existencia primigenia: San Pedro pequeño, Pacho Chuncho o la Virgen del Rosario pequeña priman sobre su correspondiente alteridad, pero la dualidad genérica sustenta mejor la potencia genética y fecunda de la vida.

Asimismo, la condición primordial de las guaguas de pan, atadas por los comuneros a Juan o Guaagua Rayo, corresponde a la relación con los antepasados, quienes participan de ese mundo o son sus intermediarios de aquella gracia y bondades para la existencia en este mundo; son los seres antepasados que fecundan la vida y vienen cada año a reciprocarn la vida agraria.

Fotografía 19
Las Guaguas de Pan del Castillo de Jenoy



En otras localidades vecinas, esa relación de reciprocidad resulta a partir del encuentro de los vivientes santos y difuntos. Ese día, los muertos vuelven, representados en guaguas de pan. Con ellos se reciproca al ofrecerles los alimentos de su preferencia, producidos y preparados por sus parientes y amigos. Las guaguas de pan se comen después de volverlas ritualmente a las tumbas de los cementerios. Esta es una ceremonia de bienvenida y agradecimiento para que el muerto siga atendiendo las solicitudes y aportando a la vida de sus allegados.

Parte de la fiesta incluye la bendición de los castillos con sus guaguas. Los bendice el párroco de la localidad, con agua bendita y a través de una misa en la iglesia. De nuevo, el agua que bendice a la salvaje tierra y sus espíritus para que, amansada y trabajada con la agricultura, bendiga a los hombres. Tal como trajeron al Guagua Rayo hasta la iglesia, para que lo bautizara “la persona que hacía la parte de la espiritualidad”. Resuenan, aquí, las palabras de los inquisidores que protestaban contra los indios, quienes, con el “pretexto de que celebran nuestra fiesta y fingiendo honrar con nosotros el cuerpo de Cristo y los santos, han honrado en verdad a sus ídolos” (Castro, 2013, p. 213).

San Pedro y San Pablo ofrecen la posibilidad y la necesidad de entrar en el tiempo cristiano, a la luz o a este mundo socializado, para dar vida y energía, pero, así como “la sustancia pagana pre-hispánica (¿divinidad ctónica?), fluye constantemente hacia una sociedad de conversos”, los cristianos nuevos no pueden separarse enteramente de su propia esencia pagana (Platt, 2002, p. 675). El espacio-tiempo cristiano se atrapa en el espacio tiempo (mítico) pagano: de salvaje *awca* a cristiano bautizado y de este a aquél, de modo perenne. Y “estas apropiaciones no constituyeron un hecho aislado. Los individuos y colectivos indígenas manipularon los componentes de la liturgia católica en la medida que esta permitía el acceso a un universo sobrenatural del que dependía la gloria y la abundancia” (Castro, 2013, p. 204).

Juan Solarte Criollo

Al perseguir el recuerdo de doña Pascuala, cuando el sacerdote bautizó al Guagua Rayo le puso por nombre Juan Solarte Criollo, de donde proviene el origen de los Criollo. Quienes lo buscaban sabían de su poder, pero no sabían quién era, era un desconocido, un ser anónimo y, aunque gritaba durísimo, era mudo. El bautismo doméstico cristiano, conducente a la civilidad cristiana, consiste en rociarle a la criatura agua sal y ponerle un nombre. Darle un nombre es otro acto de atraparlo, tenerlo y detenerlo en este mundo; es otro acto de socialización: Juan, Pedro, Pablo, María, Guadalupe, etc. Sin este ceremonial, sigue siendo *auca*, *jambi* o *kampa*: niño salvaje, un hombrecito que balbucea o “un monito mudo y anónimo” (Platt, 2002, p. 664). En estos Andes septentrionales, *awca*, además de aludir a niño sin bautizar, ataña a los originarios de las selvas del Amazonas. Y *Jambito* es el vocablo con el cual los indígenas Pastos denominan a los originarios de las selvas del Pacífico. *Kampa* es el niño sin bautizar en los Andes centrales. *Jambito* apunta a *jampi*, que es la esencia o divinidad del agua, opuesto a *laija*, que corresponde a la divinidad del fuego. *Jambiyacu* es la quebrada que nace del volcán Galeras. Y los *jambitos*, hoy autorreconocidos como *Awapi*: hijos del agua y/o de la selva.

Al seguir la tradición cristiana, la imposición de los santos óleos en el bautismo es otro acto de cristianización-socialización, pues la vida y poder del salvaje aparecen insípidos. En el imaginario cristiano-pagano, esta condición de insípido es característica propia del salvaje, de su alimento espiritual. Para don Agustín Pianda, los antiguas detenían la furia del Galeras con el ofrecimiento de carne cruda y sin

sal. En acuerdo con don Agustín, un morador de Santa Bárbara de Matacunchuy (localidad cercana a la cúspide del Galeras) se refería al pacto de un hacendado del lugar con el volcán y su espíritu demoníaco, consistente en ofrecerle anualmente uno de sus peones, preparado sin sal, para contener su enfurecimiento, y evitar así la destrucción del ganado. Para el común del imaginario regional, uno de los secretos que facilita *compactarse* con el diablo de los cerros consiste en llevarle un cuy sin sal e incluso un niño recién nacido. Y, a la inversa, el poder de las deidades de las lagunas y de los cerros se quitan al lanzarles sal. A los salvajes del Putumayo y Caquetá, al igual que a los toros y caballos montaraces de los extensos páramos, se los amansa con la sal.

Criarlo “con *chuyita* de mazamorra, con agüita panela, con cafecito, con calditos de algún alimento”, tanto como el bautizo, podría implicar un acto de socialización: olvidar el gusto por lo crudo y aceptar el mundo de lo cocido. Sin embargo, también se interpreta como el acto de correspondencia de las generaciones con sus ancestros y, sobre todo, sus ancestros *guaca*. Semejante a los fiesteros en Mocondino, quienes se obligan a alimentar al Niño de los Santos Reyes con leche (aguardiente), durante todo el año. Además, originariamente, *chuya* es el caldo sin sal que se obtiene de la mazamorra, la sopa de maíz y de cebada o de calabaza para servirse sola o con panela.

Dentro de la moralidad cristiana y colonial, la desnudez es expresión de impudor y de un estado salvaje. Por ende, en el proceso evangelizador, siguiendo a Platt y Turner, la faja, el lienzo o la sábana velan la desnudez del salvaje. En consecuencia, para vestirse como miembro de la sociedad cristiana, el pagano recién nacido “debe envolverse en una ‘piel social’ textil tejida por sus madres” (Platt, 2002, p. 659). Este es parece ser el sentido por el cual, al caer el Guagua Rayo, el señor que lo cogió, inmediatamente, lo envolvió en una camisita de lienzo (una sábana blanca, expresa otra versión de la leyenda).

Pero el envolver parece adquirir una connotación inversa. Se conoce la costumbre aborigen de envolver a los niños recién nacidos con un lienzo y una faja, tejida con figuras arquetípicas (*chumbe*). Una envoltura en espiral, en correspondencia con diseños simbólicos, cosmovisivos, claves. En el contexto regional, diversos relatos dan cuenta respecto a cómo las entidades míticas que organizaban el mundo adquirían su poder al meterse en un canasto tejido en espiral, con urdimbres y tramas paradigmáticas. Este hecho se replica con el Guagua Rayo, al envolverlo en una sábana y meterlo ligerito en un *wilke*. Ya se ha considerado que, como olla, el *wilque* es el útero donde viven los

antepasados y, como lugar, es el desfiladero por donde puede *lluspirse* (resbalarse) hacia el mundo del diablo (Fotografía 20). Todo esto muestra, una vez más, la confrontación permanente entre horizontes civilizatorios y la insistencia aborigen de persistir en lo suyo.

Fotografía 20 Cascada El Güilque - La Florida



El bautizado, el cristiano, retorna a su origen, el monte, símbolo del mundo pagano, salvaje, hasta una próxima vuelta, anual o cataclísmica. El Niño Rayo debía regresar a su hogar, a su lugar de origen. Pudieron mantenerlo al cortarle un dedito o una patica o hacerle una iglesia, pintarlo en una tapia. Sin embargo, vuelve a *Sachapampa* para vivir como piedra rupestre. Los beneficiarios se afligen ante la ausencia del Guagua Rayo, pero quedan satisfechos, pues deja disponible su potente y genésica presencia, propiciatoria de la fertilidad de la vida.

Ni el aguasal, ni el nombre cristiano, podían separarlo de su propia esencia originaria, de su autoctonía, “de su sangre y su semilla”, que proceden del volcán, de sus tempestades y de sus rayos; del axial *chaipi* y *Riopamba*. Además, porque “a medida que el niño iba creciendo, le iba saliendo una cola, colita de perrito”.

Tener cola es expresión de animalidad, estado de naturaleza o salvajismo. Simbólicamente, se relaciona con seres fantásticos, como puede verificarse en relatos de estos Andes y en figuras como los *cucuruchos*, *cusillos*, monos o diablos, presentes en el Mantel de la Vida, quienes, con su rabo, en las fiestas y procesiones, controlan, juegan y recaban dinero para la divinidad en fiesta. El perrero o zurriago utilizado por alguno de estos personajes para controlar e integrar a los espectadores a la fiesta es otra expresión de esta condición idólatra circularmente centrípeta. La participación en las fiestas de un animal especial: el *chucure*, disecado, puesto sobre la punta de una vara, puede tener la misma representación.

Los relatos y creencias más fuertes acerca de los seres con cola, ligados a la sustancialidad pagana, prehispánica, se expresan en seres extraordinarios, creadores y ordenadores de los mundos, como el *Chispas* o el *Guangas*, los que con su cola atrapan a los descarriados de la comunidad. En esta misma perspectiva está la creencia respecto a que los caciques verdaderos poseían cola, por lo cual la silla o el banco donde se sentaban tenía un agujero por donde la cola servía de comunicación o arraigo a la madre tierra (Mamián, 1997, p. 294).

En la oralidad, persiste la leyenda del *Cuichirrabón*, un ser fantástico, caracterizado por tener una cola larga enrollada para atrapar incautos en los lugares y horas de encanto. Hay versiones que lo tratan como el cuidador de los cerros, pero también cuidador de la tradición enrollando con su cola la autonomía e identidad comunitarias.

En el Valle de Atriz y otras vecindades, todas las comunidades que se autorreconocen como indígenas ancestrales, sustentan su existencia identitaria, autóctona y autónoma, en un personaje mitohistórico o en una pareja: Mocondinoy, Pejendinoy, Jamondinoy, Carlos Tamabyoy, el cacique Cumbe, María Panama, entre otros. Y a buena parte de estos se los recuerda con cola, por lo cual tenían sus bancos con un agujero, por donde la introducían a la hora de sentarse.

Así mismo, se legitiman como renacientes y constitutivos de troncos o linajes ancestrales, correspondientes a la sustancialidad de la gentilidad pagana: Yaqueno, Jenoy, Pasichaná o Criollo. El apellido Criollo no parece originario, pero se reconoce o se apropiá como tal. Entonces, no es casual que doña Pascuala Criollo recuerde y sustantive el origen de los Criollo, de acuerdo con la leyenda.

Como sucede con diferentes pueblos de los Andes, esta entidad no solo es una entidad mítica, intangible, manifiesta a través del fenómeno meteorológico; es, igualmente, un ser humano en el que se había encarnado. Como doña Pascuala y los jenoyes, “creían que sus *mallkis* más antiguos, de los que provenían, eran la personificación de una deidad”. Por consiguiente, como descendientes directos de estos ancestros mitohistóricos, eran una estirpe de origen sagrado que definía una jerarquía socio-religiosa, reconocida, además, para desempeñar altos cargos en la sociedad (Limón, 2017, pp. 117-118).

Poner el apellido Solarte parece apartarse de la estrategia de legitimación de la autoctonía, pues no responde a un apellido originario indígena. Mas, unido al Guagua Rayo, afirma la autonomía y la autoctonía de la gentilidad. A este respecto, también merece detenerse en el apellido Villota.

Francisco del Rayo

Villota, es un apellido adoptado por uno de los linajes jenoyes. El relato de legitimación sostiene que fue el padre Francisco de la Villota quien lo donó, en reciprocidad, a la familia que lo ocultó y alimentó en la persecución que tuvo en las guerras de los Conventillos (1849). El linaje De la Villota es una de las expresiones más rancias de los nobles pastusos, descendientes de conquistadores. El padre De la Villota (1790-1864), uno de sus descendientes, fue un cura letrado, fundador del oratorio de San Felipe Neri. Un personaje controvertido en los conflictos suscitados con motivo de las guerras civiles de su época. A este historial se suman relatos que integran al cura De la Villota a la cosmovisión territorial de Jenoy y del Galeras, dentro del mundo pagano.

En las crónicas imaginarias, se narra que “desde pequeño demostró que iba a ser una persona diferente”, “le gustaba la soledad, la meditación, la oración y, sin saberlo comenzó, a hacer penitencia e incipientes ejercicios de mortificación corporal; no se bañaba y estaba invadido de bichos, dizque para alejar al demonio”. (Las leyendas del padre Francisco de la Villota, 2013)

Otras antiguas leyendas urbanas destacan su poder sobrenatural, pues, para construir el templo de San Felipe Neri, movió cien metros una roca de gran peso y altura, haciendo palanca con el báculo, roca que aún se conserva frente al templo neriano. Se evidencia la huella de los dedos como hendiduras en la piedra (Fotografía 21).

Fotografía 21 Piedra del Diablo



Además, profetizó el terremoto de la ciudad, en 1844. Y, aunque luchó en contra de los impíos, que atentaban contra la Iglesia, bautizó a un muñeco recogido por una de sus lavanderas en la quebrada Mijitayo, y lo convirtió en el Niño Jesús de los Santos Reyes, como ya se trató, ser sagrado adorado y festejado cada año, hasta hoy, por la comunidad de Mocondino.

Al morir, criollos, mestizos e indígenas lloraron su deceso,

rompieron su traje mugriento y le arrancaron media oreja para venerarlos como reliquias.

Otros relatos complementarios consideran que al padre De la Villota le gustaba aislar en los *gülques* y cuevas del Galeras, para orar, compactado con el diablo. Estos parajes y deidades le daban el poder sobrenatural de predecir catástrofes y dominar las piedras. De modo que la construcción de la iglesia de San Felipe la realizó con el apoyo del diablo. Este pacto y amistad demoníaca lo redujeron a la condición de pagano.

El rostro y su figura corporal son impactantes, por lo cual la sensación colectiva fortalece la idea del emparentamiento con Satán. Los relatos de la memoria colectiva de Jenoy, ligada a su cosmovisión, como se viene tratando, dan el mejor sentido a estas imaginaciones:

En años pasados, en el Camino Real, en las faldas del Galeras, en un punto llamado Rumichaca, existía el diablo. Cuando pasaban personas por allí, siempre se desaparecía una; si iban tres, solo llegaban dos. El Camino Real es un camino ancestral, no solamente de los indígenas de Jenoy, sino de otras comunidades indígenas. Las personas, preocupadas, avisaron a los curas de la parroquia de los filipenses. Desde Pasto, una convención llegó al lugar con escapularios y rosarios, y se encontró con un abismo grandísimo. Entonces, el padre De la Villota ató con una cuerda al sacristán y lo hizo bajar por el abismo. Luego, a lo que lo subieron, el sacristán dijo que allá abajo no estaba el diablo, sino que había un puerco durmiendo. Entonces, el padre entendió que ese puerco era el diablo, así que decidió bajar por el abismo. Cuando llegó donde estaba el puerco, lo roció con agua bendita, le puso rosarios en el cuello y, cuando miró que estaba asegurado, le dio un puntapié y el cerdo explotó, convirtiéndose en un hombre con nariz larga, orejas grandes y dientes brillantes. El padre sacó al diablo del abismo y lo puso a trabajar por todo el mal que había hecho. Lo llevaron a Pasto, más exactamente a la iglesia de San Felipe, donde estaba haciendo la construcción de la iglesia y allí lo pusieron a trabajar. Al diablo nadie lo cambiaba de ropa, porque esas prendas y los escapularios lo mantenían atrapado para que no huyera. Pero un día, una anciana se acercó a él y, mirándolo con las ropa sucias, decidió ayudarlo a quitarse las ropa y los escapularios; al hacer esto, el diablo explotó y desapareció. Se cuenta que el diablo viajó a Las Lajas, ya que, por debajo del puente del río Guáitara, también se cuenta la misma historia, que las personas se desaparecen al pasar por aquel puente (Estrada y Criollo, 2020, p. 85).

Supuestamente, *Rumichaca* traduce “puente de piedra”, por debajo del cual fluye la quebrada Maragato que, al bajar desde la cumbre del Galeras, forma inmediatamente el desfiladero o *güilque*, por tradición, reconocido como peligroso a causa del riesgo que implica transitarlo, pues puede precipitarse, *lluspirse*, al abismo atraído por fuerzas misteriosas. También está asociado con los centros planos, en medio de (*chaupi*) o donde se asientan los desfiladeros, allí donde los diablos acostumbran a jugar *chaza* (juego de pelota tradicional, un tanto similar al tenis). En las lenguas quechua y aymara, *wilke* suele asimilarse a dios tutelar masculino y lugar en que moran en piedras antropomorfas o de formas impresionantes (Diccionario Bilingüe Iskay simipi yuyayk'ancha, 2007). Según doña Pastora, también tiene la connotación de recipiente u olla para acopiar agua, aquella, precisamente, en la que recibieron al Guagua Rayo. Desde los idiomas ancestrales también se traduce: “espíritu del agua”.

Asimilado a la condición natural pagana, el imaginario cristiano le da la connotación de puerco y diablo, atrapado por la civilidad cristiana, con ropas, prendas y escapularios, símbolos de esta sociabilidad. Por esto, para mantenerlo en este mundo, para que no huyera, “nadie lo cambiaba de ropa”. Sin embargo, el ciclo se cumplió y el diablo, ayudado por una mujer, devolvió a su estado original y regresó a su mundo, donde convive con el cura De la Villota.

Esta última afirmación obedece a esta narrativa: en el trayecto de la ciudad de Pasto al poblado de Jenoy se encuentra la Curva del Diablo, formada sobre el cruce de la vía con la quebrada que baja del Galeras. Deriva este nombre por ser un lugar supuestamente habitado por el diablo. Y, en efecto, es una curva misteriosa que, desde tiempos inmemoriales, causa desubicaciones a los conductores o transeúntes, y ha generado un sinnúmero de accidentes. En este mismo contexto de la Curva del Diablo, en el desfiladero donde confluyen, a la manera de *chaupi*, dos quebradas: la Termal de agua caliente, y la que pasa por la Vuelta del Diablo, está la llamada Gruta Sagrada, donde, de acuerdo con la tradición, vive el padre Francisco De la Villota. Según la memoria, es el lugar donde los Villota Jenoyes, con el apoyo del diablo, llevaron y cuidaron al presbítero en sus tiempos aciagos. Hoy también la llaman la “Cueva Santa”. Hace unos pocos años, en 2008, don José Emeterio Erazo, por casualidad, al tumbar un árbol, bajó a estas cuevas y se encontró con los vestidos y morrales del endiablado padre. Prendas que cuando el cura del pueblo quiso rescatarlas, desaparecieron.

El Agua y el Fuego en las Confrontaciones Banderiles

Acorde con los desafíos y momentos de la vida individual y comunitaria, estas partituras mítico-religiosas y sus ritos, fundadores de identidades colectivas de largo aliento, se recrean paulatinamente. Y sobre su matriz de dualidad complementaria, interpretan y resuelven las situaciones contradictorias al interior y en relación con los otros. A la cabeza están los héroes culturales o deidades mítico-religiosas paganas o cristianas o entre paganas y cristianas; las creencias y los ritos paganos o conversos intervienen como factor aglutinante de la población. Esto va a ser relevante en América debido a las continuas confrontaciones políticas, resultantes de los procesos de conquista y colonización, de las disputas banderiles y de las luchas partidistas, entre otras.

La etnohistoria e historiografía han resaltado acontecimientos como la rebelión del *Taqui Onqoy* e *Inkarri*, en los Andes centrales, o el papel de la Virgen de Guadalupe en las rebeliones mexicanas. De ahí la persecución, a causa de la peligrosidad de estas creencias y prácticas para los poderes dominantes: religiosos, civiles o político-religiosos. Esta es una razón fundamental de la extirpación de idolatrías a través de la Inquisición, de la ideologización a través de los relatos civilizatorios y de la educación en general. En términos de Limón Olguera (2017):

Tanto las persecuciones en la Nueva España como las realizadas en Perú no buscaban únicamente el interés religioso de convertir a los indígenas al catolicismo, sino que también tenían un trasfondo político, ya que las creencias y ritos paganos fungían como factor aglutinante de la población. De esta manera, dichas prácticas religiosas, que constituían una forma de resistencia, implicaban cierta peligrosidad, puesto que podían derivar en rebeliones contra el nuevo orden. Por ello los castigos aplicados por las autoridades españolas a los llamados idólatras. (p. 119)

Estas eran situaciones ya vigentes en las relaciones de poder prehispánicas, como la persecución-apropiación por parte de los incas de las deidades y santuarios de otros pueblos bajo sus dominios. En relación con el tema en cierne, en los Andes centrales, se destruyeron la divinidad rayo y sus santuarios, según Olguera (2017) por orden de Atahualpa; entre otras razones por este oráculo haber vaticinado el

triunfo de Huáscar en la guerra (Limón, 2017, p. 114). En los Andes septentrionales, entre los kamentzá, el tiempo del sol destruyó el tiempo del lucero (Mamián, 1995).

Estas confrontaciones resultan constitutivas de los procesos históricos de los pueblos, y la forma de resolverlas se signa por el modo como fluye la matriz creativa y recreativa de los opuestos.

Al retomar el relato de doña Pascuala, el Guagua Rayo aparece como héroe cultural liberador, ubicado en un momento histórico: liberador de los conciertos de Jenoy, que no podían pagar el concertaje, pero implica la liberación de todos los jenoyes frente a cualquier dominación o coloniaje, pues incluye el establecimiento o reafirmación del derecho mayor: “Somos propios de aquí, hijos de la tierra y la comunidad”. Este derecho se remarca con la escritura simbólica de un sello de los antepasados y/o la escritura y el sello legitimador y legalizador requerido por la dominación. Así lo expresa la anciana:

Mi abuelita me contaba que había 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. Entonces, dezque vino y, pobrecito, y los que estaban bien conciertos y cayó un niño... Entonces, esa letra que decía: “A donde cae este niño, tienen que salir los ricos y los conciertos deben 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”. (Perugache, 2010, p. 122)

Relato mitohistórico, en boca de doña Pascuala, surgido para afirmar y reafirmar, en el presente, el derecho a seguir viviendo en su territorio y existir como jenoyes. Así mismo, este derecho da sustento a la comunidad para resistir ante el requerimiento; del poder local y nacional, apoyado en la ciencia, de abandonar en forma perentoria el lugar.

A la par con este héroe civilizador pagano, pero cristianizada está la heroína civilizadora “cristiana”, continúan dando sustento y pábulo a los jenoyes, en los avatares históricos de una y otra época. Porque, así como el Guagua Rayo detuvo a los primeros invasores, la Virgen, bajo la forma de una chichera, detuvo a las fuerzas patriotas de Simón Bolívar, al mando del general Valdés, cuando pretendían tomarse a Pasto, hollando el camino de El Peñol y El Tambo. La memoria de don José

Yaqueno asegura que, al estar unos guardias de la defensa del pueblo de Jenoy tomándose una chicha, aparecieron de repente las tropas enemigas; esta sorpresa sacó despavoridos a los guardias. Entonces, la chichera, con el grito de “¡bámbaros!” (carentes de hombría) a los asustadizos, se dirigió a la cima de un callejón y, levantando una enorme piedra, la lanzó contra el general, para matarlo al instante y generar desconcierto en la tropa invasora. Para seguir a don José, en la huida, los soldados dejaron unas armas por los lados de *Chaupi* y entre las armas estaba la chichera, la Virgen del Rosario. Según él, de ahí fue que la trajeron a la iglesia (Mamián, 2004).

Por estos contornos, los relatos acerca del nacimiento de deidades ligadas a las armas y a la guerra, junto al agua, no son casuales. Al sur del departamento de Nariño, se cuenta que:

En la Guerra de los Mil Días, en septiembre de 1901, estaban próximos a la población de Córdoba (Nariño) unos soldados. De pronto vieron en la playa, al filo del río Tescual, cerca de Puerres, a una mula que no se hallaba del peso de dos cajones que cargaba. Entonces, estos soldados se pasaron por una tarabita rápido y le bajaron los cajones a la mula. En el primer cajón que destaparon hallaron armamento; en el otro hallaron la imagen del Señor Crucificado. De allí comenzó la disputa por el santo, entre los de Puerres (conservadores) y los de Córdoba (liberales). Al final, el poder de la Iglesia decidió que le pertenecía a Puerres, donde, hasta hoy es el patrón.

Para volver a Jenoy, en la época de confrontación liberal-conservadora, aparece la fuerza ontogenética de la Virgen del Rosario, para defender lo originario y salvaguardar la libertad. Así, en la confrontación partidista entre Jenoy, liberal, y la población del municipio de Nariño, conservadora, aparece este relato de la memoria colectiva, reproducido por Estefanía y Diana:

La Virgen del Rosario ha favorecido mucho al pueblo; en los años cuarenta (1940), la gente de Nariño (población cercana) que era conservadora quiso atacar a Genoy; su propósito era quemar las casas que en ese tiempo eran de paja. Emprendieron el viaje rumbo al pueblo, haciendo su primera parada en El Chorrillo; todas las personas traían botellas con gasolina para atacar, pero al observar hacia Genoy lograron ver una procesión en la salida del pueblo

cruzando con antorchas; los conservadores pensaron que alguien había alertado a los jenoyes y los estaban esperando. Las personas de Nariño le tenían mucho miedo al pueblo, porque eran muy sagaces y valientes, así que se devolvieron. Esa noche la gente de Genoy estaba dormida. Sin embargo, tiempo después, cuando los conflictos entre ellos se habían terminado, la gente de Nariño les contó lo que había sucedido aquella noche. El consejo conservador concluyó que fue la Virgen del Rosario pequeña (fotografía 22), que salió con las armas y las puso a disposición para que defendieran el pueblo. (Estrada y Criollo, 2020, p. 82)

Y la piedra, ligada a la mujer, sigue teniendo vigencia. Don José Eloy Criollo le recuerda a Jorge Perugache (2020):

Cómo, en esos tiempos, la violencia política conservadora saqueaba los pueblos liberales, como Jenoy, y los jenoyes hacían respetar la tierra al reunirse al son del cacho de buey y “con piedras se apoderaban de los bordos de la carretera y carro que pasaba lo acababan, ¡carajo!”. En una ocasión llegaron los policías de Pasto a llevarse a los hombres; entonces, las mujeres los enfrentaron con piedras llevadas envueltas en sus follados anchos, con pliegues. Y, precisamente, “mataron de un disparo a Laura Chapal, justo cuando iba a coger una piedra”. (p. 89)

Fotografía 22
Virgen del Rosario al frente de los jenoyes



De nuevo, la Virgen del Rosario es la entidad trascendente que, en definitiva, acude a librarlos. Don Vicente Criollo, otro comunero, aclara su presencia salvadora, pues afirma que la matanza de doña Laura y nueve personas más, que cayeron ese día, pudo ser peor, ya que desde Pasto enviaron al ejército, “pero se les apareció una señora vestida de manto y que les dijo: “no pueden ir”, y se devolvieron, y dicen que era la Virgen del Rosario que no hizo que vinieran, porque si no acababan con Jenoy” (Perugache, 2020, p. 90).

Estefanía y Diana relatan en detalle la versión oral de la intervención de la virgen:

Un señor que era músico, llamado Genaro, al ver cómo morían las personas, le pidió a la Virgen del Rosario que los ayude, porque no quería que más gente muriera. La Virgen, al ver el dolor de los jenoyes, decidió ayudarlos, así que fue hasta el batallón Boyacá y entró a la oficina del coronel; él, admirado por su belleza, le ofreció su ayuda; ella le contó lo que estaba pasando y que necesitaba urgentemente su ayuda; el comandante preparó su batallón, pero cuando regresó a su oficina ya no encontró a la hermosa muchacha; de inmediato, viajó hasta Genoy a poner todo en orden y en calma. El comandante pregunta a los taitas sobre la muchacha que habían enviado en busca de su ayuda, pero le dicen que, con las características que describió, no hay ninguna mujer. El comandante se había enamorado. Al ver que no existía la joven, los taitas lo llevaron a la iglesia para mostrarle a la Virgen, pues sospechaban que era ella quien les había hecho un milagro. El comandante, al ver la imagen de la Virgen, confirma que era ella, se arrodilla ante la Virgen y le pide perdón por su pensamiento y por enamorarse de la madre de Dios. En ese momento, los jenoyes entendieron que, gracias a su gran devoción hacia la Virgen, ella los había ayudado y liberado de una gran matanza. (Estrada y Criollo, 2020, p. 82)

Y don José Emeterio Eraso todavía tiene la imagen de niño de haber visto frente al templo parroquial a una multitud de mujeres que salían en romería con la Virgen del Rosario chiquita, para apoyar a los hombres que en Castilloloma enfrentaban a los policías que pretendían entrar al pueblo con el fin de arrebatarles lo poco que tenían (Perugache, 2020, p. 119).

La confrontación entre bandos políticos implica la confrontación entre héroes fundadores o entidades sagradas, genéticamente

protectoras. Son ellas quienes se ponen al frente de las partidas banderiles. Sobresale la confrontación entre la Virgen de Guadalupe, “liberal”, y la Virgen de las Mercedes, conservadora. En Catambuco, según otro relato de los mayores, la Virgen de Guadalupe remaneció o la vieron actuar subrepticiamente en la guerra entre liberales y conservadores. Por defender los ideales liberales, los contrincantes conservadores de Pasto la llamaban la “india roja”. Don Juan de Dios Chachinoy, de Botanilla, lo recuerda y lo vive de esta manera:

Los mayores contaban que había sido en Botana, en la finca del señor Fernando Medina, que la habían visto en la guerra entre liberales y conservadores, no me acuerdo el año; entonces, la vieron ahí a ella, y Nuestra Señora de Mercedes había estado con los conservadores en la Cuchilla, ella divisando para donde Chávez, en la cuchilla de un camino viejo. Y ahí había sido el agarre. Y Nuestra Señora de Mercedes allá y la otra acá. Y no hubo muertos. Por eso, más antes, los de Pasto le decían la india roja, porque estaba a favor de los liberales, porque aquí, la gente de aquí era muy liberal, bastante, lo que yo me acuerdo. Ahora ha cambiado un poco, no ve que ha venido harta gente forastera, que habían sido conservadores. Los conservadores eran, pues, así, de la Laguna, de Jamondino, de Mocondino, allá eran conservadores y aquí el pueblo era liberal, todo. Y yo ya pude salir a votar y salimos hartísimos. Venía la gente de adentro de Jurado, Santa Bárbara, Los Ángeles. Hacíamos un batallón enorme y nos íbamos por Jongovito, a votar. Entrando a Santiago habían sido conservadores y en otro barrio liberales y echaban bala. Pero, en Pasto, la gente es en mayoría conservadora, liberales casi pocos. La Virgen de las Mercedes conservadora, por eso ella los defendía a ellos y la otra nos defendía a los liberales de acá. Juan de Dios Chicanoy (comunicación personal, 18 de agosto, 2016).

En los Andes, es común la participación de las divinidades o seres sobrenaturales, bajo la figura pagana o cristiana, en los acontecimientos épicos o periódicos que deciden el curso cósmico, histórico y de la vida cotidiana. Aún más, como lo expresa Ranulfo Cavero, estos mitos rebasan los marcos de una sola cultura; son trans culturales, pues “pareciera que los hombres, en momentos de especial dificultad, acudieran a la ayuda de fuerzas sobrenaturales, a modo de ganarse confianza y atribuirle el eventual triunfo”. En el caso de la Virgen de la Candelaria, relata Cavero (2019):

La Virgen de Candelaria lleva a un niño con huaraca, *wayqachayuq* [con un bolso a la usanza campesina] y con escopeta en la mano. Este niño *warakan muchuyta*, yarqayta. *Muchuytam* niño *warakan*, balian [sic, el niño hondea, abalea a la hambruna, a la necesidad]. Su fiesta es el 2 de febrero, ahora ya no [la] hacen. Desde el 8 de diciembre, la Virgen Asunción, “mama limpia”, limpia la comida de la gente hasta el 2 de febrero; ahí llega Mamacha Candelaria, ahí el niño *muchuyta warakan* y entonces la gente se llena, *saksasqaña* [ya está satisfecha]. Después del 2 de febrero *causaypas apuramunña* [la sementera fructifica con rapidez] es un cambio de tiempo: de la necesidad y hambre [antes del 2 de febrero] a la abundancia [después del 2 de febrero]. (p. 65) *Ch'unchu*

En la potencialidad del poder, es curiosa la disyunción y confrontación que se suscita en la misma divinidad dualizada, bajo las categorías de “grande” y “pequeño”. Es un común denominador en estas culturas la existencia asimétrica, dual, de las imágenes-deidades y, en ellas, la creencia que las imágenes más pequeñas, en compensación a su tamaño, son más milagrosas y poderosas que las grandes. Hecho que se constata no solo por la cantidad de milagros atribuidos a las imágenes pequeñas, sino por la resistencia y soporte de estas en las procesiones y las romerías, con el paso del tiempo. Su potencia se incrementa, de acuerdo con las condiciones de su elaboración: si con finos maderos y a la manera antigua.

Ya se ha aludido a San Pedro cristiano como expresión del Guagua Rayo pagano, pero resulta que, según los jenoyes, desde tiempos antiguos el San Pedro actual corresponde al San Pedro de la imagen pequeña. Para él ha sido la fiesta grande, a la que acudían creyentes de Sandoná, El Ingenio, El Tambo y otros lugares, y traían danzantes, músicos, productos agrarios y chicha. Y los jenoyes los esperaban con juegos pirotécnicos, castillos, toques de banda, bailes y platos típicos. Sin embargo, hubo un año en que el sacerdote Alfonso María Mesa, sacerdote de la parroquia de Nariño, a la que pertenecía Jenoy, decidió comprar una imagen de San Pedro más grande, con el argumento de que pudieran verlo todos en las procesiones. Los jenoyes lo apoyaron, hicieron colectas entre todos y compraron una imagen muy grande en el Ecuador. En la víspera de la fiesta, como es costumbre, lo colocaron en una anda y lo llevaron a la procesión; estaban muy felices, puesto que ahora sí se podía ver a su patrono en medio de la multitud. Terminada la procesión, llevaron a San Pedro grande a la iglesia e hicieron a un lado a la imagen antigua de San Pedro pequeño.

Al día siguiente, las personas encargadas llegaron a la iglesia para arreglar a San Pedro grande y realizar nuevamente la procesión acompañados de la banda de Los Alegres de Jenoy. No obstante, cuando entraron a la iglesia se percataron que la imagen estaba rota:

Entonces, los mayores del cabildo hicieron una reunión para encontrar al responsable y enviarlo al cepo, sin darle de comer por varios días. Después de una investigación llegaron a la conclusión de que San Pedro pequeño era quien había destruido a San Pedro grande, porque le tenía celos al ver que las personas lo habían reemplazado. (Estrada y Criollo, 2020, p. 79)

Asustados por lo ocurrido, en la procesión se vieron abocados a llevar a San Pedro pequeño, con gran devoción y respeto.

Ante este hecho, acordaron unir a los dos san Pedros: mantener a san Pedro pequeño en la iglesia, como el más milagroso, y que san Pedro grande saliera en las procesiones; así que encargaron al síndico su cuidado y se lo llevaba a su casa. (Estrada y Criollo, 2020, p. 79)

En otra versión, el síndico tiene a San Pedro chiquito:

Cuando trajeron a San Pedro grande, que lo habían mandado a traer de allá de Sandoná –porque un comité supo que había unos maestros que trabajaban bien la madera–, 'tonces, para ir a recibirla habían ido a esperarlo allá, al Silencio, por Nariño, con la banda y todo, y ya lo habían traído al pueblo y lo pusieron en la iglesia, al lado del San Pedro Chiquito. Al otro día, cuando habían llegado, lo encontraron a San Pedro Grande caído y quebrado: "Como que se han agarrado a peliar y el San Pedro Chiquito le ha ganado al grande", dizque decían. (...) Ahora, a San Pedro Chiquito lo tiene el síndico en la casa y se le hace la misa ocho días antes de la fiesta. (Estrada y Criollo, 2020, p. 109)

En el mismo Jenoy, ya se mencionó el poder mayor de la Virgen del Rosario pequeña, sobre la Virgen del Rosario grande, por ser más originaria, pues fue "la Virgen pequeñita que fue hallada aquí arriba, a medio kilómetro de aquí donde queda un punto llamado *Sachapamba*".

Situaciones similares se presentan con otros santos; por ejemplo, en algunas comunidades donde el patrono es San Francisco, se desdobra en Pacho grande y Pacho chuncho (*chuncho* es sinónimo de pequeño o

de niño). Es reiterativo el relato del dominio de Pacho chuncho, pues, al estar juntos en la mesa, en la fiesta o en la velación, apareció Pacho grande golpeado y derribado en el suelo. Hasta ese tiempo, Pacho grande era el milagroso. Hoy, la furia de Pacho chuncho se evidencia por el color del rostro, sonrojado.

En Jenoy, la variante de este relato, que identifica a San Pedro chiquito con el cuidado por el síndico en la casa, es significativa, puesto que, en la relación entre lo cristiano y lo pagano, el espacio-tiempo-poder de lo pagano está por fuera del espacio-tiempo-poder de la Iglesia católica; está más cerca del origen verdadero. Esto coincide con la diferenciación que, en esta misma perspectiva, se suscita en Mocondino, entre el Niño Jesús Pascuero, y el Niño Jesús de Reyes, casero. Establecido en el momento de su aparición, recuérdese que el cura De la Villota manifestó a la mujer que lo halló que el niño era de hogar y no de iglesia y que, por lo tanto, debía estar bajo la custodia de un linaje de la comunidad, diferencia venida del lugar-tiempo de su aparición -extendida al día de su fiesta (día de reyes)-, de su poder mayor para hacer milagros, de tener una acogida superior en la comunidad para su fiesta y de enojarse con furia, si lo contravienen.

En esta misma dirección interpretativa y del origen telúrico del Niño de los Santos Reyes, no resulta fortuito el hecho relativo a que, en la Guerra de los Mil Días, lo desaparecieran, al enterrarlo en algún lugar y, luego, lo descubrieran cuando araban un pedazo de terreno (Perugache, 2020, p. 88). A este caso prototípico lo antecedió el anclaje telúrico del cura De la Villota, a quien, en las guerras de los conventillos, los jenoyes lo enterraron en la Cueva Santa para librarlo de la persecución. Se trata del lugar y tiempo pagano, en el que permanece, sustancialmente, ligado al diablo-marrano del *wilke rumichaca*.

El Mundo Profano de los Muertos

El derecho a la vida es uno de los argumentos y, tal vez, el argumento central sobre el cual las autoridades gubernamentales, parte de la sociedad civil y de la ciudadanía, requieren a los jenoyes y a los otros pobladores del Volcán Galeras para abandonar su territorio. Unos y otros, y de una u otra forma, exacerbaban el temor a la muerte. Por su parte, los jenoyes responden que, precisamente, no se van de su lugar donde nacieron y donde quieren morir; es decir, defienden el derecho a vivir y morir como jenoyes (Fotografía 23). A la par, sostienen que el Galeras no es su enemigo; por el contrario, es su protector y dador de

vida a todos los seres que conviven allí desde tiempos inmemoriales. En palabras de don Onías Pianda, la explosión del Galeras da la ceniza para bien:

Fotografía 23
Recorriendo con Víctor los ojos de agua en Jenoy.



¿Que nos ofienda? No, es una fertilidad. Cuando cae, nos contenta; es fertilidad que le da a la tierra y a la yerba. ¡Qué saboyales allá arriba! Cuando erupcionaba duro para acá, la ceniza llegaba hasta 'bajito de la carretera. Yo sembraba el olloco, también, hasta 'bajito de la carretera. Pero, entonces, lo que sucede es que esa ceniza es abono. Una vez tenía un picado de olloco, ¡qué bueno que se puso el olloco cardenillo!, como papa se daba. Cosa que es fertilizante. A la papa sí me la quemó un poquito; la lavé después. Al ganado tampoco nada le hace; comiendo, la sopla; no es perjudicante. Los mayores iban al Barranco a traer en carga, porque allá se amontonaba más, para sembrar el olloco. (Mamián, 2011, p. 6)

Además, Don Julián Villota (q.e.p.d), al aceptar que de la muerte no hay escapatoria, pero sí del desarraigo, sostenía ante las autoridades: “Si es de morir, que me lleve el Galeras”.

Como de la muerte no hay escapatoria posible, los humanos, en sus diversas individualidades y expresiones culturales, siempre se han interrogado sobre ella, de la propia y de la ajena. Rafael Cartay (2002) afirma:

A pesar de su cercanía constante, y de su inexorabilidad, su verdadero sentido se nos escapa. A ella solo podemos acercarnos, indirectamente, a través del examen de las conductas que los grupos sociales asumen para responder a su constante requerimiento, es decir, a través del desciframiento de ese complejo código de símbolos y creencias que los hombres construyen para mitigar su angustia ancestral. (p. 448)

¿Cuál sería y será el sentido de la muerte y de los muertos para don Julián y los jenoyes? ¿Qué tienen que ver el territorio Galeras, el Guagua rayo o el mundo del agua y el mundo del fuego?

No se sabe con detalle cómo es el mundo de los muertos. Puede decirse, en los términos de Oscar Muñoz (2016), que los pueblos aborigenes tampoco lo conciben, ni lo perciben:

...Es un mundo imperceptible, pues se rige por parámetros no reconocidos por el ser humano (especialmente de tiempo y espacio). Allí los espíritus, almas o muertos simplemente son, probablemente bajo ninguna forma ni característica conocida. Es el mundo donde, sencillamente, se encuentran los espíritus. (p. 23)

De acuerdo con las pesquisas del pensamiento andino, los muertos, incluidos los denominados “espíritus quedados”, de criminales o de aquellos que no se los han acompañado en su viaje, habitan el mundo de los seres extraordinarios y sobrenaturales. No obstante, en principio, el mundo de los espíritus (¿y de los muertos?) es equívoco. Entre los aborigenes de los Andes centrales, se habla del *ucku pacha* o *manqha pacha*, como «el mundo de los muertos» o mundo de abajo, que ciertos relatos identifican con el infierno o la morada de seres perversos, ávidos de humanos, incluidos el rayo, el arco iris y hasta la *Pachamama*. (Bouysse-Cassagne y Harris, 1988, p. 247-248)

Esta visión, en general, es similar a la visión de los Andes septentrionales. Sin embargo, se presta a incertidumbre si se trata del mundo de adentro y/o del mundo intermedio entre el adentro y el afuera.

Desde una perspectiva vertical, el mundo de adentro es el mundo interior subterráneo, donde habitan seres extraordinarios, mayormente identificados con el diablo, el *Cuchirrabón*, el cacique Cumbe, etc. El diablo, dice la memoria colectiva, vive en el fondo del Galeras; para algunos relatos, un espacio identificado con el infierno,

hasta donde enviaron al diablo por castigo. En tiempos de libertad, el diablo remueve las piedras y la lava incandescente, motivo de las erupciones volcánicas. El *Cuchirrabón* sale del fondo del volcán, en tiempos de Semana Santa, para trasladarse por la quebrada *Ambiyacu* al cementerio de Sandoná. Es un espíritu humano sin piernas, con una llama de fuego, en su reemplazo. El cacique Cumbe vive en el fondo del volcán Cumbal, donde se lo puede visitar al entrar por el Ventisquero; cuando sale, suele tener la forma de un marrano. Los infieles o pobladores precolombinos se enterraron vivos y viven en ese otro mundo.

De acuerdo con los mitos del encantamiento o *pachacutic*, los pueblos encantados están debajo de este mundo de arriba. Por ejemplo, por *Monopamba* se puede entrar y encontrar a los encantados; su huella son los llamados pueblos viejos; volverán a este mundo en otro *pachacutic*. Era costumbre enterrar a los muertos en el centro de la choza, en el fogón, donde hasta ahora se pueden hallar sus pertenencias. Si se logra una relación o pacto con sus cuidadores o dueños espirituales (una culebra, un toro, etc.), a unos y otros se los identifica y se los puede hallar como guacas.

Desde lo transversal, el mundo de los espíritus extraordinarios y de los muertos está hacia la selva y el mar, hacia donde se dirigen los arroyos, las quebradas y los ríos. Aún se acostumbra a lavar la ropa y otros objetos del finado y de quienes lo han atendido, para que el agua se lleve el espíritu hacia su lugar: la selva y el mar. Se acostumbraba acompañar el viaje del finado con el juego en bandos a las habas, a manera de dados; jugando se acompañaba al finado en el viaje. Y, entre pérdidas y ganancias, al regresar avanzaba el espíritu, para lograr el destino final. El espíritu vuelve cada seis meses, hasta el “cabo de año” (terminación del luto, al cumplirse un año del deceso) y, luego, cada año en el “día de las ánimas”.

Sin embargo, hay una relación entre el adentro espiritual subterráneo “vertical” y el adentro espiritual “transversal”. Son caminos o conductos, generalmente acuáticos, por donde se transurre. Por ejemplo, entre los muellamueses, se puede pasar al mar Pacífico por la cima o por la base del cerro Colimba, encantados por el *curipollo*, porque en la cima y en la base hay ojos de agua de este mar.

Este camino de los muertos pueden andarlo los vivos en estado de encantamiento. Era costumbre de los antiguos cargueros, aquellos que transportaban carga entre los Andes y la costa del Pacífico, acortar el espacio y el tiempo encantándose en un trecho del camino,

identificado por una tola o una quebrada, a una hora determinada. Así, hacían el recorrido en un día y no en tres o más. Además del lugar y la hora axiales, se necesitaban otras condiciones mediadoras; por ejemplo, ubicarse entre lo líquido y lo sólido, entre el agua y el fuego; es decir, tomar, en *pilche* (vaso hecho del caparazón del totumo), aco de los siete granos con agua, y/o pedirle permiso al espíritu *guangas*, guardián espiritual, esencial, de la selva y el mar, permiso que, de no lograrse, implicaba el “castigo” con la mordida de una culebra. Este envenenamiento obligaba al viajero a regresar donde el “hechicero” para lograr el permiso y la curación.

En adelante, el viaje era con los muertos, en el mundo de los muertos. Se relatan pasajes vividos por personas, quienes se daban cuenta de estar con los muertos, porque el acompañante, al tomar el aco con agua, este alimento no pasaba hacia la garganta, sino se derramaba por entre los huesos de la quijada de la calavera. Así mismo, se relata el caso de un carguero que regresó a su casa, pero se quedó en la entrada, recostado sobre un pilar, sin poder entrar, porque había muerto y su cuerpo en velación ya estaba separado de él, como espíritu.

En estos Andes meridionales, curiosamente, el occidente selvático y marítimo es el mundo de las poblaciones negras y los jambos. En el imaginario colonial, unos identificados con el diablo y las minas de oro; otros, los *awa pi* (agua, vida), hijos del agua y de la selva. Los indígenas habitantes de la sierra denominan a estos pobladores *jambitos*, que traduciría aguaditos, si retomamos el vocablo *jampi*, como espíritu o ser agua. Aunque, en cierta forma, el término es despectivo, pues, a diferencia del serrano, aparece débil, incivilizado, no desarrollado; en fin, selvático o naturalito, como también lo nombran.

De acuerdo con la mitohistoria, hay pueblos que vienen de adentro: los del Pueblo Principal de Males, quienes vinieron, dentro de una culebra o con San Bartolo, por el río o camino del Guamués. O los cuetiales renacientes de la selva-mar del Pacífico. También, hay pueblos, como Muellamués o Pastás, que son hijos de la unión entre entidades, denominadas caciques, que vinieron o surgieron de estos espacio-tiempos o mundos contrapuestos: Diego Muellamues y María o Rosa Cerbatana, la cacica Ankaylla (águila rayo o águila resplandeciente) y el cacique Pastás, entre otros, con la diferencia que, mientras Rosa Cerbatana vino del adentro selva mar del Pacífico, Ankaylla surgió de una laguna.

En el valle de Sibundoy, alto Putumayo, hay relatos que consideran a los *kamentzá* hijos de la laguna-nube, que copaba este valle, y los

ingas, hijos del sol. Entre los mismos *ingas* que habitan este valle, a los de San Andrés se los considera hijos de una madre invertida; es decir, de una culebra que, en lugar de dar a luz, dio oscuridad, se los comió y viven dentro de ella, por Monopamba. Los que quedaron por fuera de la culebra, en este mundo, son sobras. Unos son del tiempo del sol, otros del lucero.

Paralelamente al mundo espiritual de adentro, en su doble dimensión, es constante la presencia de entidades espirituales en estados o situaciones fronterizas, de mediación, centralidad o axial. Corresponden al encuentro-desencuentro de los opuestos y complementarios característicos del pensamiento andino. Para algunas interpretaciones es: 1) un sin tiempo ni espacio, porque es el fin y comienzo de los opuestos; para otras es, precisamente, 2) la concentración del espacio-tiempo de los opuestos, su condensación, generadora de la mayor densidad o potencia, cuya reacción puede ser caótica y/o fecunda; 3) también se interpreta como el espacio-tiempo-potencia que impide el agudo encuentro y facilita el paso de un estado a otro “pacíficamente”, de tal forma que, atenuados, configuran un nuevo estado o momento de unidad.⁵⁵

En el primer caso aparece: 1) una línea de unión-separación entre el arriba y el abajo o entre lo izquierdo y lo derecho; 2) un punto de unión-disyunción del adentro interior y el afuera exterior, tal como una cueva, un cráter, el nacimiento de un arroyo, la abertura en la cumbre de la choza, por donde entran y salen los espíritus nocturnos, o el fogón donde se enterraba el ombligo, la placenta y los muertos; 3) un eje sobre el que giran y trocan los opuestos. Por ejemplo, el centro-remolino de las aguas o de los vientos al encontrarse; el centro-remolino figurado por la culebra en su enrollarse y desenrollarse o el dar vueltas y revueltas, en su andar, las perdices, representado en la espiral de los petroglifos. También, es la “Patasola” sobre la que gira la *Tunda* o el *Cocopollo* o el eje que construyen o sobre el que giran

55 Chawpincha es un espacio que no es hanan - arriba ni hurin - abajo. En chawpincay se unen los de arriba y los de abajo. Es un lugar de paso, de transición. Sin embargo, es un lugar en sí mismo; no es solamente una línea (chawpi), sino también tiene sus cualidades. La organización del mundo comienza por el chawpi. (Carlos Ríos, 2015, p. 210)

Si algo caracteriza a esta franja es que es «indefinida no tiene una precisión (...) Y son precisamente esas imprecisiones las que permiten la relación que se establece entre los runas y los no runas (...) La franja une y separa, y establece semejanzas y diferencias» (Carlos Ríos, 2015, p. 211) (Muñoz O., 2016, p. 26).

los danzantes. Ejes diversos trocadores del estado exterior de la vida para el traslado a otro, el submundo.

En lo temporal, es el momento que une y separa los tiempos del día y de la noche, el antes y el después o el entredía y la entrenoche. En la gama de colores, corresponde al entre lo claro y lo oscuro, como entre lo blanco y lo negro.

La unión disyunción bárbaro y civilizado, pagano y cristiano, puede ser estado espaciotemporal entre arriba, el monte y abajo, la pampa, o entre la sierra y la selva, pero también entre el adentro y el afuera, así como entre lo *awca*-pagano y lo cristiano.

Según Carlos Ríos, que sigue a Eugenia Carlos, *Chawpincha* “es un lugar en sí mismo; no es solamente una línea (*chawpi*), sino que también tiene sus cualidades. La organización del mundo comienza por *chawpi*”. Además, considera que “si algo caracteriza a esta franja es que es «indefinida, no tiene una precisión (...). Y son, precisamente, esas imprecisiones las que permiten la relación” (Muñoz, 2016, p. 211).

En esta perspectiva, la presencia y potencia de esta línea, de este punto, de este eje o de su ambigüedad se evidencian por el peligro que implica ubicarse en uno de ellos: puede generar la muerte; es decir, desaparecer de este mundo; puede quedarse en el otro espacio-tiempo (quedado), perdido en el monte o enduendado (loco). Las “enfermedades” menores que suscita pueden ser el mal aire, el mal viento o engranarse. A estos espacio-tiempos-estados los llaman encantados, pesados y malhora (mala hora). En general, la relación peligrosa con estos espíritus se suscita en condiciones singulares de conciencia; por ejemplo, estar borracho.

Aparentemente, la unión al mismo tiempo de líneas, puntos y momentos límite (axiales), adquiere mayor potencia de trastrocamiento. De ahí el peligro de pasar o estar a medianoche en las cuatro esquinas de una población, en el cruce de caminos, de quebradas o junto a un árbol cuya formación cruza dos ramas.⁵⁶

Así mismo, la potencia de estos espacio-tiempos límite es propicia para, al seguir unos condicionantes, encantarse o lograr poderes especiales, como tener suerte o sabiduría, lo que algunos denominan hacer pacto con el diablo, compactarse o *empautarse*. Por consiguiente,

56 En el cruce de los Bucheli y los Peña, ella, la Virgen de Guadalupe, permanecía.

La Virgen de las Mercedes, en Panan, y San Andrés, en el Valle de Sibundoy, nacieron de la bifurcación y nudo de un árbol.

son lugares propicios para la presencia de animales, vegetales y minerales especiales para tener salud y sabiduría.

Aún más, esa potencia o ese lugar-tiempo adquiere presencia espiritual en sí misma, personificada, en general de forma fantástica, en la ambigüedad humano-animal: duende, Vieja, Viuda, *Turumama*, patasola, diablo, bruja, etc.; o un animal: tigre, puerco, perro, culebra, perdiz, conejo, gallina, pollo, etc., u otro ser “natural”: árbol de un ojo, una nube. También, puede ser un espacio: una laguna, una tola, una loma o vereda, un cementerio, una iglesia o un ser ficcional: una bola irisada, una calavera, una ubre. De forma cotidiana, en la vida humana, atañe al gallogallina o a la *guaneña*. La expresión más humana corresponde a un niño o guagua *awqa* o a un santo. Así, según Muñoz (2016),

Vemos que al ser formalizadas (por los hombres) en ese estado de transición, adquieren formas que no pertenecen ni a este mundo ni al otro. Se muestran como seres extraños, pero reconocibles. En la mayoría de los casos, en los Andes tienen aspecto cercano a lo humano, pero sin serlo. El objetivo parece ser mantener su condición sobrenatural, pero dentro de una apariencia reconocible. En último término, creo, una apariencia para poder ser narrada. Para que la experiencia se convierta en información y aquellos que no la vivieron, pero la escuchan, la puedan reconocer, ubicar y hacer propia. (p. 25)

Estos espíritus-seres extraordinarios tienen su jerarquía potencial de acuerdo con la magnitud de la oposición que los genera. No es lo mismo el poder de un duendecillo, fruto de la relación de rayos solares con gotas de agua, que lo que ocurre con el Guagua rayo, hijo de “ese candelazo”, en la tormenta de rayos y aguaceros.

En consecuencia, aparentemente, de la potencia de los opuestos y/o de su grado de confrontación surge la potencia de la derivación. De la potencia y encuentro extraordinarios surgen los seres extraordinarios y/o espacios-tiempos cualitativamente distintos. El sentimiento y el pensamiento andinos denominan a este acontecimiento *pachacutic* (*pacha*: mundo, y *cutic*: cambio), es decir, cataclismo. Surgen seres extraordinarios que marcan hitos cósmicos, como la sierpe o amaru, y, entre los humanos, héroes civilizatorios, como el reiterado Juan o Guagua rayo o Juan Tama de la Estrella. Seres y héroes civilizatorios que, a su vez, marcan cambios extraordinarios, como parte del devenir y orden del mundo y de la historia.

Si se vuelve a la ley madre de los mitos y los ritos fundantes, el mundo se concibió con la presencia y el juego de oposiciones, complementariedades, turnos, alternancias o mediaciones entre entidades, fuerzas y poderes, con sus respectivas cualidades. Estas fuerzas se representan e identifican con personajes y toda su simbología arquetípica que implica la relación complementaria de agua/fuego, duro/blando, sólido/líquido, oscuro/claro, derecho/izquierdo, arriba/abajo, afuera/adentro, masculino/femenino, etc. (Mamián, 2004, pp. 145-146).

En las comunidades en ciernes, las Vírgenes de Guadalupe, de Lourdes y del Rosario, el Guagua rayo y el Niño de los santos reyes condensan la unidad de fuerzas opuestas, bajo el arquetipo de la disyunción, unión, complementariedad y alternancia del agua y la piedra, el agua y el fuego, el cielo y el subsuelo, el adentro y el afuera, el silencio y el trueno, el rayo de fuego blanco y el rayo de fuego negro; es decir, son fuerzas dicotómicas, fluidas.

El agua puede ser de arriba, del cielo, o de abajo-adentro, del subsuelo; estancada, de las lagunas, o fluida, de los ríos. Incluso hay aguas frías y calientes (termales), ligadas al fuego; o el fuego que llueve ceniza o lava, así como hay lluvias de invierno o de verano. O aguas-nube, unas que vienen del oriente y otras del occidente. El rayo puede ser seco o mojado o puede manifestarse como rayo volcánico o del aguacero.

Desde la disyunción-complementariedad-unidad, la Virgen de Guadalupe nace en la peña sobre el río Miraflores; la Virgen de Lourdes entre la piedra traída del volcán Galeras y el agua que baja de la Laguna Blanca; la Virgen del Rosario de la piedra donde nace la Quebrada Chaipi; el Guagua rayo del rayo tempestuoso o del mantel de piedra, sobre la Quebrada Tomates y el Niño de los santos reyes del agua barrosa, Mijitayo, que viene del Galeras. Sobre la petrificación de la lava que arroja el Galeras se forma el lecho por donde corre el agua que alimenta el territorio.

Desde la perspectiva de la alternancia, como el día y la noche, se alternan el verano y el invierno, el dominio del fuego volcánico o el aguacero. En el clásico texto *Dioses y hombres de Huarochiri*, donde se recogen apartes de la mitología andina central, se relata la confrontación del agua y el fuego, personificados en *Pariacaca* y *Huallalo Carhuincho*, respectivamente.⁵⁷ En la lucha, hay un vencedor que genera el invierno

57 El también presentó numen del rayo una faceta guerrera, pues algunos

o el verano, la abundancia o la escasez, el origen de una laguna o de un volcán, etc., pero siempre sujetos a recambios, porque seguirá la confrontación de pérdidas y ganancias, por turnos, origen de los periodos calendáricos.

En la larga duración, responde a los recambios geológicos: las lagunas fueron cráteres, que volverán a ser en viceversa continua, así como los valles secos fueron lagunas y las lagunas serán valles secos. También, se sabe que las lagunas bajaron de los cerros, a donde volverán. Igualmente, hay montes agua, como el Morasurco, y montes fuego como el Galeras (*Urcunina*). A los cerros agua se les prende fuego, para que llueva.

En Jenoy, la oposición complementaria y alternante entre el rayo-fuego-negro y el agua Virgen del Rosario se evidencia en una variante del relato de doña Pastora. Al caer el rayo de fuego negro, cayó Juan o Guagua rayo entre la piedra hirviente, pero el rayo seguía furioso. Entonces, vino la Virgen del Rosario, como la esposa, para calmarlo; según la mayora, vino remaneciendo en la piedra de Sachapamba. Así, con tanta fuerza brotada y con la ayuda de la Virgen, el rayo aplacó su cólera. Pastora Criollo (Comunicación personal, 3 de agosto, 2007)

Este hecho se repite cuando el Galeras expresa su furia fogosa, y solo la Virgen del Rosario *chiquita* puede aplacarlo. Se le hacen promesas y rogativas en la iglesia o se le llevan regalos, directamente al Galeras. En una oportunidad, hubo un burgomaestre de la ciudad de Pasto que, para calmar al Galeras, para seguir estas costumbres, llevó una medalla de la Virgen del Rosario para lanzarla en sus bocas.

La actuación de la Virgen como contrafuerza se evidencia en otra de las reacciones de la comunidad frente a las erupciones peligrosas del Galeras. Se trata de oponer o calmar al fuego negro del volcán con el fuego blanco de las velas o fósforos bendecidos por la Virgen del Rosario, de tal modo que, “cuando bajaba el fuego negro de lava y humo, los jóvenes más fuertes se iban a hacer contrafuego” Pastora

documentos refieren sus enfrentamientos con otras deidades, de los cuales el primero salió vencedor, lo que denotaba su supremacía y poder. Igualmente, la victoria de dicho dios aseguró la posibilidad de la existencia del ser humano sobre la tierra y el aumento de la población. Así, la tradición de Huarochirí relata la confrontación del agua y del fuego, personificados en Pariacaca y Huallalo Carhuincho, respectivamente. La contienda se desató porque este último sólo permitía a la gente tener dos hijos, uno de los cuales era devorado por él. Huallalo Carhuincho, que se manifestaba como fuego, lo cual podría significar la sequía y la imposibilidad de la agricultura, fue vencido por Pariacaca mediante tormentas, y esa lucha dio por resultado la formación de la laguna Mullococha, ubicada en la región de Lima (Limón 2017, p. 117).

Criollo (Comunicación personal, 25 de junio, 2008), al incendiar la loma con fuego blanco.

Y algo que me ha contado mi padre, los abuelitos, uno que se denominaba, que se llamaba Darío Criollo, él murió a la edad de 106 años, y él, pues, comentaba que cuando el Galeras explotaba era conocido, donde siempre hemos dicho, del camino para arriba. Esas horas se prendía y eso era montaña, y, entonces, cuando bajaba el fuego negro de lava y humo, los más, los jóvenes más fuertes se iban a hacer contrafuego para evitar que se quemara la montaña. José Yaqueno. Pastora Criollo (Comunicación personal, 25 de junio, 2008)

En contextos bio-geográficos similares, la creatividad cultural produce relatos mitológicos emparentados:

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 arrojó tantos espumarajos 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 Iztaccíhuatl (Barbosa, 2000, p. 63). (Mamián, 2010, p. 264)

Aqua, te lo suplico. Por este soñoliento nudo de numerosas palabras que te digo, acuérdate de Borges, tu nadador, tu amigo. No faltes a mis labios en el postrero momento.

Borges, El cuarto elemento

Una oración a ese misterio benéfico que fecunda los surcos y despliega las plantas, que baña las heridas y purifica los cuerpos, que arrulla en la noche los pensamientos y los sueños, que corre lleno de nutrientes y de fuerzas vitales por nuestras venas, y que ojalá alcance siempre para todos, el tesoro de un vaso de frescura y de vida a la hora de la sed y a la hora de la agonía.

Ospina, Invocación al agua

Glosario

Abya Yala: en kuna o guna (refiriéndose a lo que los colonizadores denominaron América): tierra madura. En este texto se recrea como tierra en florecimiento.

Achuar: pueblo aborigen Amazónico que habita al oriente de la frontera entre Ecuador y Perú.

Waqan: Alma o espíritu entre los Achuar (Descola).

Aents: personalidad (Descola). *Achar-Aents*: pueblo aborigen del Amazonas ecuatorial.

Ambil: sustancia compuesta de la mezcla de tabaco, otras plantas y sales usada por los Uitoto o Huitoto, aborígenes del noroccidente amazónico, para fortalecer el poder espiritual y físico.

Ambiyacu: o *hampiyacu*: el ser del agua o el ser agua.

Amerindio: nativo americano.

Apsyjón: entre los griegos clásicos: cosas a disposición de o esclavitud.

Apus: divinidades en las culturas aborígenes de los Andes suramericanos.

Archiú: el cielo, entre los Yaguas, pueblo aborigen de la Amazonía colombo-peruana.

Ashampa: Barbacha blanca divina que fue la primera mujer que dio origen al pueblo aborigen. *Awa*, en el suroccidente colombiano.

asimilación

At+m Awá: entre los *Awa*, primer hombre sobre la tierra.

Aucas: salvajes.

Awqa – guaca: seres salvajes, tutelares, primordiales.

Axial: fin y comienzo espaciotemporal extraordinario.

Ayllu: unidad social, económica, cultural y administrativa básica entre los aborígenes andinos.

Ayquina: localidad chilena, provincia de El Loa, región de Antofagasta, Chile.

Bioculturales: interrelación vital de lo biológico y lo cultural.

Caiatunar . exclamación solicita de buena cosecha en rituales de algunos pueblos andinos.

Cariacu o cariyacu: en lenguas aborígenes del suroccidente colombiano: quebrada de género masculino.

Catambuqueño: gentilicio de habitante de Catambuco, población de origen prehispánico, ubicada en el actual municipio de Pasto, Colombia.

Causaypas apuramunña: paso de la escasez a la abundancia, entre aborígenes andinos.

Chaupe-i: centro-unión-disyunción espaciotemporal. Entre algunos pueblos aborígenes andinos.

Chaupiloma: loma territorial del centro, donde se unen y desunen dos unidades territoriales.

Chigualo: En algunas comunidades del suroccidente colombiano: ceremonia fúnebre realizada al morir un niño.

Chirristés: ser primordial del agua bajo la forma de nube. Lugar del municipio de Imués. Colombia.

Chuncho: pequeño entre algunas comunidades andinas del suroccidente colombiano.

Ch'unchu: En los idiomas originarios, como el quechua, *ch'unchu* traduce bárbaro y salvaje, generalmente utilizado para designar las plantas silvestres y los animales indomablemente poderosos.

Chuyita: en quechua diminutivo de *chuya*: alimento cereal poco espeso.

Cimarrón: montaraz, arisco. Dícese de los esclavos huidos.

Ckaya: Bueno. En algunas latitudes andinas: buena cosecha.

Cosmomorfas: formas cósmicas.

Ctónica: de la tierra. Del inframundo.

Cuchipato: ser misterioso del volcán Galeras (Colombia).

Cuchirrabón: ser misterioso que recorre algunos territorios del suroccidente colombiano.

Pativerde: ser misterioso del volcán Galeras (Colombia).

Cuco: el diablo, en algunos territorios del suroccidente colombiano.

Cuechala: hábitat del *cueche*. Árbol generador de agua donde habita el *cueche*.

Cueche: arco extremo, color negro, del arco iris. Arco negro poderoso.

Cumbe: ancestro de los cumbales, pobladores aborígenes del suroccidente colombiano.

Cusillo: personaje bufón de danzas andinas.

Ecosofía: corriente de pensamiento que promueve una alternativa justa para habitar el planeta tierra.

Empautarse: encantarse, enajenarse.

Enduendarse: enajenarse, encantarse con el duende.

Etnozoología: ciencia de la relación entre poblaciones humanas y animales.

Guagua: de pequeña edad.

Guaico: tierra caliente, hondonada.

Guáitara: río que nace en el nevado Chiles, frontera colombia-ecuatoriana y desemboca en el río Patía, hacia el mar del Pacífico.

Guambra: adolescente.

Guanto o *Guamuca*: variedad del borrachero o floripondio (*Brugmansia arborea*).

Guamués: lago y río en el suroccidente colombiano.

Guangas o *Huangas*: Ser mítico encantador. Apellido familiar entre los Awá.

Guango: cúmulo (de lana, de cebolla, de maderos).

Guasa: instrumento de percusión por sacudimiento en forma de tubo (variedad de idiófono).

Hanan: arriba: en lenguas andinas, nativas.

Hanan pacha: tierra de arriba.

Huaca: tesoro salvaje guardado bajo tierra. Ser tutelar.

Huacón: entre pueblos originarios andinos, dios telúrico del fuego.

Iaias o yayas: en los Andes, seres acuáticos, pequeños, tutelares.

Illapa: dios del rayo, generador de lluvia.

Inkal Awá o Awa: pueblo indígena habitante en suroccidente colombiano y norte ecuatoriano.

Iztaccihuatl: "mujer blanca", en náhuatl. Nevado mexicano.

Jailima: entre algunas comunidades del suroccidente colombiano, espíritu femenino de la montaña.

Jampi: similar a *hampi*: fundamento del agua. ser agua.

Jenoyes: gentilicio de habitantes de Jenoy, comunidad raizal en el suroccidente colombiano.

Jenoyguaico: parte baja, templada, del territorio de Jenoy.

kamentza-quillasinga: Para indicar que los actualmente autodenominados Quillasingas, en el suroccidente colombiano, son pueblos de origen *kamentza*.

Kariyaku: Cariacu.

Kay; este mundo.

Kunza: idioma de comunidades en los Andes centrales.

Laija: Ser, divinidad, del fuego.

Llipiaq; Choq'e Illa; Illap'a: distintas expresiones de "divinidad del fuego".

Lluspirse: deslizarse por una pendiente fuerte.

Makuna: pueblo del Vaupés al este de la Amazonía colombiana.

Mallkis: ancestros.

Maloka: casa tradicional entre pueblos amazónicos, generalmente para realizar actividades sociales y rituales.

Mambe: entre pueblos amazónicos polvo de coca tostada o de cal para el mambeo.

Mambeadero: lugar especial donde se realiza la acción de mambear la coca.

Muchuyta warakan: divino niño que lanza piedras con una honda a la hambruna.

Nawarchí: en un mito amazónico de las yaguas, región de las fuentes divinas.

Oikos: en griego: casa.

Omama: divinidad ancestral entre los yanoami amazónicos.

Ombligado: ritual de unir al recién nacido con el entorno natural-cultural.

Pachacutic: cambio sustancial espaciotemporal.

Pachakamak: deidad inka: alma del mundo, animador del mundo.

Pachamama: deidad de la tierra entre los pueblos aborígenes andinos.

Pacunga: planta suramericana de uso medicinal (*bidens pilosa*).

Paéces: del pueblo indígena Páez o Nasa, en el departamento del Cauca (Colombia)

Pájarosol: en el norte de Chile, pájaro que los indígenas enjaulaban para atraer la lluvia.

Panteizar: totalizar

Pascuero: benefactor de la Pascua. Niño Pascuero o Niño Jesús cristiano para la comunidad de Mocondino (Colombia). Tiene su alternativo pagano en el niño de los Santos Reyes.

Pastás-Ankailla: ancestros de cuya unión surge la actual comunidad de Pastás, Departamento de Nariño, Colombia.

Pastos: pueblo indígena del suroccidente colombiano.

Patascoy: volcán en los límites de los departamentos de Nariño y Putumayo, Colombia.

Pegueretos: mazorcas de maíz gemelas, pegadas, siamesas.

Pishau: héroe civilizador entre los *misak*, pueblo indígena colombiano, que baja entre los escombros de una avalancha acuática.

Popocatepetl: deidad y volcán llamados corazón de lumbre entre los aztecas de México.

Qhari: varón, hombre, ser masculino.

Qówa: felino volador en la mitología andina.

Quillasinga: pueblo aborigen que habita en el suroccidente colombiano.

Rumiyacu: quebrada que recorre parte de la ciudad de Pasto, Colombia.

Sachapamba: loma o monte salvaje. Lugar del territorio indígena de Jenoy, Colombia.

Saksasqaña: en los idiomas andinos, estar satisfecho.

Samay pisccok: en los idiomas andinos, espíritu de pájaro, danzante de los aires.

Shispas: Ser extraordinario en la mitología aborigen del suroccidente colombiano.

t+tkaya T+puj: barbacha negra que originó la humanidad entre los inkal awa.

Tajamar: contenedor del agua para controlar su velocidad.

Taqui Onqoy: baile de las divinidades huaca, entre los pobladores centro andinos.

Inkarri: rey inca.

Taypi: en los Andes: centro, lugar de mediación, frontera espaciotemporal.

Telembí: río en el suroccidente colombiano.

Tikuna: pueblo aborigen amazónico.

Tinku: ritual de confrontación e igualación entre los pueblos aborígenes andinos.

Tupana: según el relato mítico amazónico del Yurupari, personaje que hace el bien en la tierra.

Turumama: entre los pobladores del sur de Colombia, madre tierra.

Uku pacha: entre los aborígenes andinos, el inframundo,

Urcunina: entre los pobladores del sur de Colombia, volcán o cerro de fuego.

Waira: entre los pueblos andinos, aire.

Wairasachas: entre los pueblos andinos, aires del monte o salvajes.

Warmi: ser femenino, mujer.

Warmiyacu: la quebrada o quebrada hembra.

Wayqachayuq: entre los pueblos andinos, bolso para llevar las piedras para lanzar con la *guaraca* (honda).

Wilke: entre los pueblos andinos, desfiladero.

wilke rumichaca: desfiladero de piedra, peñazco.

Wira: fuerza vital

Wixia: aliento o fuerza vital.

Xapiri: palabras chamánicas de pueblos amazónicos.

Yaguas: pueblo indígena amazónico de Venezuela.

Yaku: agua, río, quebrada, laguna.

Yanomami: pueblo indígena amazónico.

Yuche: entre los indígenas Ticuna, ser mítico. De su rodilla surgió la primera pareja humana.

Referencias

- Instituto Andino de Artes Populares (IADAP). (2015). *Acueductos comunitarios del Valle de Atriz. 'El agua es una causa de todos'*. Universidad de Nariño.
- Blue Radio. (2018, 26 de diciembre). *Arcoíris en el asfalto, el evento para generar conciencia sobre el cuidado del agua*. <https://www.bluradio.com/medio-ambiente/arcoiris-en-el-asfalto-el-evento-para-generar-conciencia-sobre-el-cuidado-del-agua>
- Barbosa Cano, M. (2000). Xiuhtépetl, Xalliquéhuac, Popocatépetl. *Revista Arqueología mexicana indígena*, 7(41). 61 – 67.
- Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1988). Pacha en torno al pensamiento aymara. En X. Albó. (Ed.), *El mundo aymara* (pp. 217-281). Alianza Editorial/UNESCO.
- Borges, P. (1960). *Métodos Misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Departamento de Misionología española. <https://ia802203.us.archive.org/22/items/metodosmisionale00borg/metodosmisionale00borg.pdf>
- Cartay, R. (2002). La Muerte. *Fermentum. Revista venezolana de Sociología y Antropología*, 12(34), 447-470. <https://www.redalyc.org/articulo.ox?id=70511239012>
- Castro, R. V. (2009). *De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Colección de Antropología. https://www.centrobarrosarana.gob.cl/622/articles-56798_archivo_01.
- Castro Flores, N. (2013). Religiosidad local y devoción indígena en el ciclo borbónico (Arzobispado de La Plata, 1750-1808). *Revista*

Allpanchis phuturinqa, 45(81-82), 197-244. <https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/225>

Cavero Carrasco, R. (2019). Vírgenes y niños andinos en la independencia americana, *Revista Nueva Antropología*, 32(90). 64-90. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/nuevaantropologia/article/view/16018/17061>

Ceballos, F. (2012). Antecedentes, Perspectivas y Caminos del agua en los entornos de San Juan de Pasto. [Ponencia] XIV Congreso de Antropología. Simposio: *Antropología en los Andes*. Bogota, Colombia. <https://revistas.udesar.edu.co/index.php/rmopa/article/view/7426>

Díaz Araya, A., Galdames Rosas, L. y Muñoz Henríquez, W. (2012). Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritual en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI – XVII). *Alpha*, (35), 23-39. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012012000200003

Laime T. (2007). *Diccionario Bilingüe Iskay simipi yuyayk'ancha*. <https://futatraw.ourproject.org/descargas/DicQuechuaBolivia.pdf>

Estrada Andrade, E. y Criollo Yaqueno, D. (2020). *Estrategias didácticas para fortalecer los conocimientos relacionados con la pachamama de la cultura indígena quillasinga de Jenoy*. [Trabajo de pregrado, Universidad de Nariño].

Flores Espinoza, J. (1993). Confusión en los Andes. *Revista Andina. Artículos Notas y Documentos*, 11 (2). 502-511.

García Miranda, J. J. y Tacuri Aragón, K. (2006). *Fiestas populares tradicionales de Perú*. IPANC/Convenio Andrés Bello. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/catalog/resGet.php?resId=52991>

González Alcantud, J. y Malpica Cuello, A. (Coords.) (1995). *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Anthropos.

Gómez, L. (1928). Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Biblioteca Luis Ángel Arango. <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/23421/Capitulo5interrogantes2018saraigomez.pdf;jsessionid=BD3149913903335D079854040769E07C?sequence=1>

Instituto Andino de Artes Populares (2018). *El agua un acontecimiento cultural en el Valle de Atríz*. GrupLAC.

Indígena del Cauca, C. R. (2019). Cómo nos organizamos. Boletín De Antropología, 4(14). <https://doi.org/10.17533/udea.boan.337025>

ocalvachi (2013, 14 de abril). *Las leyendas del padre Francisco de la Villota*. <https://lamemoriaurbana.wordpress.com>.

Limón Olvera, S. (2017). Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos* (65). 107-132. <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2017.65.56930>

Luna Rivera, V. y Mamián Guzmán, D. (2016). *La hospitalidad en la comunidad de Jenoy*. Editorial Universidad de Nariño.

Mamián Guzmán, D. (2011, 30 al 5 de junio). Cultura de la ceniza y memoria volcánica. [Ponencia]. *Segundo Encuentro Internacional de la Red Iberoamericana CyTED-CENIZA: Una aproximación científica social y cultural al vulcanismo en Iberoamérica*. Pasto, Colombia. https://kipdf.com/cultura-de-la-ceniza-y-memoria-volcanica-1-con-cenizas-recreando-la-vida-en-la-f_5add61db7f8b9afe388b4591.html

Mamián Guzmán, D. (2010). Urcunina: decisiones políticas y derechos culturales. *Revista Mopa Mopa*, (20). 26-44.

Mamián Guzmán, D. (2004). *Los Pastos*. Ediciones UNARIÑO.

Mamián Guzmán, D. (1997). *La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes septentrionales*. Centro Andino de Estudios solidarios.

Mamián Guzmán, D. (1995). Tiempos de encanto y desencanto en los Andes surcolombianos. [Seminario]. *Memorias. 1er. Seminario internacional de Etnohistoria del norte de Ecuador y sur de Colombia*. Cali, Colombia.

Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación biblioteca Ayacucho.

Marzal, Manuel (1988). *Estudios sobre religión campesina*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Melo, A. D. (2020). *El agua y la sensibilidad femenina*. Universidad de Nariño.

Miramag, K. (2020). *Narraciones y reflexión en torno a la Virgen de Guadalupe de Catambuco y su relación con el agua*. Universidad de Nariño.

Muñoz, O. (2016). ¿Se puede hacer etnografía de los muertos? Reflexiones desde los Andes. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, (18). 19-31. https://www.researchgate.net/publication/319007513_Se_puede_hacer_etnografia_de_los_muertos_Reflexiones_desde_los_Andes

Núñez, L. y Castro, V. (2011). ¡Caiatunar, caiatunar! Pervivencia de ritos de fertilidad prehispánica en la clandestinidad del Loa (norte de Chile). *Revista Estudios Atacameños-Arqueología y Antropología Surandinas*, (42). 153-172. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432011000200008

Ospina, W. (2011, 19 de noviembre). Invocación al agua. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/william-ospina/invocacion-al-agua-column-312122/>

Castaneda C. (2001). *Las enseñanzas de Don Juan*. Fondo de Cultura Económica.

Pérez, M. C. (2015). Las imágenes de culto en la legislación eclesiástica del Virreinato de la Nueva Granada. *Relaciones*, 36(144). 55-82. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292015000400055

Perugache Salas, J. (2008). “*No somos venideros, somos originarios, somos Jenoyes*”. *La reconstrucción del cabildo y del resguardo de la comunidad de Jenoy*. Universidad Nacional de Colombia.

Perugache Salas, J. (2015). “*Voltear la tierra para despertar la vida*”: *el resurgimiento de los pueblos del Valle de Atriz, en el municipio de Pasto*. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia]. <https://www.humanas.unal.edu.co/2017/investigacion/centro-editorial/libros/voltear-la-tierra-para-despertar-la-vida-el-resurgimiento-de-los-pueblos-del-valle-de-atriz-en-el-municipio-de-pasto>

-
- Piñeyro, N. (2006). Agua y semiótica. *Polis*, (14). 1 – 26. <https://journals.openedition.org/polis/pdf/5116>
- Platt, T. (2002). El feto agresivo: Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios atacameños*, (22). 127-155. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-10432002002200008&script=sci_abstract
- Rivera Morato, M. del P. (2010). *Entre el monte, el viento y la cocha: El Mal Aire y los Espíritus del Monte en el Resguardo Indígena de Pastás*. [Trabajo de Grado, Universidad Nacional de Colombia]. <https://docer.com.ar/doc/senxsx8>
- Tupaz, D. (2010). Fiestas para perdurar. Pasto y sus alrededores. *Revista Mopa Mopa*, (20). 99-109.
- Vargas, R. (2000). *La cultura del Agua. Lecciones de la América Indígena*. Unesco. https://www.iproga.org.pe/descarga/cultura_de_agua.pdf
- Vargas Ugarte, R. (1951). *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tipografía Peruana.
- Garcés, D., Palacios, A., O. (2014). Primera Asamblea Nacional de Consejos Comunitarios de comunidades negras [Ponencia]. Memorias del primer congreso nacional autónomo del pueblo negro, afrocolombiano, palenquero y raizal. Quibdó, Colombia. <https://convergenciacnoa.org/wp-content/uploads/2018/09/DOCUMENTACION-LIBRO-CONGRESO-DEL-PUEBLO-NEGRO2c-AFROCOLOMBIANO2c-PALENQUERA-Y-RAIZAL.-.pdf>
- Barlow, M. (2006). La protección del agua: diez principios. *Polis. Revista Latinoamericana*. 36 – 44. <https://journals.openedition.org/polis/pdf/5035>

Sendas de conocimiento en dirección a lo desconocido se gestan entre las ciencias populares, natural-culturales; articuladas al caminar con el ser, sentir, pensar, hacer; al (des) encuentro de diversas naturalezas y culturas; en las relaciones con otros, con potencias vitales en los saberes, las vivencias comunitarias, los imaginarios socioculturales. En las diferentes narrativas en tensión se experimenta la comprensión del propio ser del espíritu de la vida, como experiencias que atraviesan el intercambio y la relación imprevisible, y se convierten en fuente de conocimiento y enigmas; en trazos entre tiempos y espacios que se multiplican, en cuanto fue, es y puede llegar a devenir y quedarse.

ISBN: 978-628-7771-62-8



9 786287 771628



ACREDITADA EN ALTA CALIDAD
RESOLUCIÓN MEN 000022 - ENERO 11 DE 2023



éditorial
Universidad de **Nariño**