



CARRERA DE
**EDUCACIÓN
BÁSICA**

METAFÍSICAS CHAMANICAS

Una poética ancestral
del espíritu, la conciencia y el sueño

Fabio Gómez Cardona
Compilador



COLECCIÓN CÓNCLAVE

METAFÍSICAS CHAMÁNICAS

UNA POÉTICA ANCESTRAL
DEL ESPÍRITU, LA CONCIENCIA Y EL SUEÑO



Gómez Cardona, F. (Comp.). (2022). *Metafísicas chamánicas. Una poética ancestral del espíritu, la conciencia y el sueño*. Universidad Politécnica Estatal del Carchi.

190 páginas; 24 x 17cm.; Colección Cónclave

1. Cultura 2. Chamanismo 3. Literatura

Clasificación Thema: JBSL11 - Pueblos indígenas

Clasificación Dewey: Materia: 305.8 - Grupos raciales. étnicos. nacionales

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA ESTATAL DEL CARCHI

Dr. Jorge Mina – Rector

Dra. Teresa Sánchez – Vicerrectora

MSc. Beatriz Realpe – Decana de la Facultad de Comercio Internacional, Administración y Economía Empresarial

MSc. Jairo Chávez – Director de la carrera de Educación Básica

PROCESO EDITORIAL

MSc. Marco Burbano – Director de Investigación

MSc. Johana Morillo – Responsable de la Unidad de Producción y Difusión Académica y Científica

Lic. Fernando Pazmiño – Diagramación y diseño

Dr. Alexis Uscátegui – Revisión de estilo

AVAL ACADÉMICO

Dr. Javier Rodríguez Rosales – Director del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad de Nariño

Dr. (c) Danner Robín Álvarez Ayala – Docente Institución Educativa Técnico Agropecuaria y de Sistemas “Simón Álvarez”

Sr. Luis Felipe Vásquez Narváez – Terapeuta en curandería andina

DATOS DE PUBLICACIÓN

Título: *Metafísicas chamánicas. Una poética ancestral del espíritu, la conciencia y el sueño*

Compilador: Fabio Gómez Cardona – fabio.gomez@correounivalle.edu.ec

Autores de capítulo: Laura Lee Crumley; Nathaly López Gutiérrez; Daniela Páez Avilés; Jorge Mauricio Carmona López; Marinella Rivera Escobar; Catalina Garcés Martínez; Alexis Uscátegui Narváez; Duván Ávalos; Fabio Gómez Cardona.

Diseño de portada: Lic. Fernando Pazmiño

Concepto de portada: Asdrúbal Paganos

Comentario de la solapa: MSc. Johana Morillo – Responsable de Unidad de Producción y Difusión Académica de la UPEC

DOI: <https://doi.org/10.32645/9789942914798>

Disponibilidad digital: <https://www.publicacionesupec.org/index.php/carchi>

Edición: Primera, enero del 2023.

ISBN PDF: 978-9942-914-79-8

ISBN EPUB: 978-9942-914-98-9

© Universidad Politécnica Estatal del Carchi

© Fabio Gómez Cardona

Calle Antisana y Avenida Universitaria, Tulcán, Carchi, Ecuador.

Tel: 06 2 224 079 / 06 2 224 080 / 06 2 224 081 Ext: 1300 / 1301

publicaciones@upec.edu.ec / publicacionesupec@gmail.com

Ecuador, Tulcán. Enero del 2023

Prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio, sin la previa autorización por escrito de los propietarios del copyright.

Fabio Gómez Cardona
Compilador

METAFÍSICAS CHAMÁNICAS

**UNA POÉTICA ANCESTRAL
DEL ESPÍRITU, LA CONCIENCIA Y EL SUEÑO**

Educación Básica

**Facultad de Comercio Internacional, Integración,
Administración y Economía Empresarial**

Universidad Politécnica Estatal del Carchi

CONTENIDO

Por un sueño vigente Fabio Gómez Cardona	9
---	---

Apostilla

Todos somos parientes Un modo lakota de relacionarnos con el universo Laura Lee Crumley	13
---	----

El espíritu

Susurros, cantos, gritos y silencios Poéticas espirituales de mujeres indígenas Nathaly López Gutiérrez	27
---	----

Chamanismo japonés La integración de las energías femeninas y masculinas Daniela Páez Avilés	41
--	----

Los remedios del espíritu Los taitas cofanes a partir de <i>Las enseñanzas de don Juan</i> Jorge Mauricio Carmona López	63
---	----

La conciencia

- El renacer epistémico**
Un acompañamiento a las comunidades afrocolombianas 85
Marinella Rivera Escobar
- Nuestra familia ancestral**
Bosques y cuerpos de agua como espacios de aprendizaje 113
Catalina Garcés Martínez

El sueño

- Entre el chamán y el colono**
Derroteros del jaguar en el cine y la literatura 129
Alexis Uscátegui Narváez
- La modernización del otro mundo**
La administración del paradigma religioso entre los pastos 145
Duván Ávalos
- El espíritu y el sueño**
Poética ancestral de Abya Yala 163
Fabio Gómez Cardona
- Sobre los autores** 193

POR UN SUEÑO VIGENTE

FABIO GÓMEZ CARDONA

Director del Grupo de Investigación en
Literaturas y Culturas *Mitakuye Oyasín*.

En 1995, a instancias de Laura Lee Crumley, destacada profesora de la Universidad del Valle, en Cali, un grupo de estudiantes de la maestría en Literatura Colombiana y Latinoamericana y de la licenciatura en Literatura iniciamos las actividades del Grupo de Investigación en Literaturas y Culturas Amerindias *Mitakuye Oyasín*. Nuestro propósito, entre muchos otros, era generar estudios en torno a la etnoeducación, la etnopoética, la interculturalidad, así como estudiar las relaciones entre literaturas y culturas amerindias, y entre oralidad y escritura. Pronto, las actividades del grupo llamaron la atención de estudiantes de otras carreras como Historia, Psicología, Artes y Filosofía, quienes entraron a enriquecer las perspectivas del trabajo colectivo.

En sus 27 años de existencia, el grupo *Mitakuye Oyasín* ha aportado a la Universidad del Valle, a la región y al país en las áreas de docencia, investigación y extensión, con una oferta de cursos de nivel de pregrado y postgrado sobre literatura indígena, literaturas colombiana y latinoamericana; además, ha organizado y participado en eventos académico-culturales relativos a su campo de competencia; y ha propiciado el desarrollo de trabajos de grado a

nivel de pregrado, maestría y doctorado, así como la publicación de artículos, ensayos y libros producto del trabajo de investigación de sus integrantes.

En distintos momentos de la historia, connotados docentes de la Universidad del Valle, como Juan Moreno Blanco, Elicenia Ramírez (q.e.p.d.) y María de las Mercedes Ortiz, han participado como miembros. Actualmente, el grupo cuenta con dos profesores nombrados de dicha institución: Álvaro Bautista Cabrera y Fabio Gómez Cardona. También pertenecen al grupo los docentes Nathaly López Gutiérrez, de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia; Catalina Garcés Martínez, de la Universidad del Magdalena; Alexis Uscátegui Narváez, de la Universidad Mariana; Marinella Rivera Escobar, de la Universidad Libre de Cali; Jorge Mauricio Carmona López, de la Secretaría de Educación de Nariño; Daniela Páez Avilés, de distintas instituciones educativas; y Duván Avalos, de la Universidad Politécnica Estatal de Carchi.

A medida que ha transcurrido el tiempo, al grupo se han incorporado personas con intereses sobre comunidades étnicas, afros, rom y literaturas orientales, entre otros. Por eso decidimos cambiar la denominación del grupo, omitiendo la referencia a lo amerindio para dejarla como está actualmente: Grupo de Investigación en Literaturas y Culturas *Mitakuye Oyasin*.

El libro *Metafísicas chamánicas. Una poética ancestral del espíritu, la conciencia y el sueño* es producto del trabajo de investigación desarrollado por algunos integrantes del grupo durante el último año. Cada uno de sus textos ha sido discutido en las sesiones semanales, con permanentes aportes que han fortalecido los argumentos y han generado una propuesta integradora. Su propósito es repensar la cultura en contra del vasallaje discursivo, de la violencia epistémica y de aquellos regímenes que se imponen como única alternativa de pensamiento, proponiendo, en su lugar, un abordaje donde caben múltiples desdoblamientos estéticos y políticos que se generan desde la vinculación armónica con el otro, con la vida y con lo sagrado.

Esperamos, de este modo, brindarle un pequeño homenaje a todos los que han aportado para que este sueño inicial de la profesora Laura Lee Crumley se hiciera realidad, y para que siga teniendo vigencia en muchos de nosotros.

A R S T I L L A

*Todos comenzamos en este mundo
como diminutas semillas: no somos
diferentes de nuestros parientes los
venados, los osos, los bisontes, los árboles,
las flores y el pueblo alado.*
Eagle Man.



TODOS SOMOS PARIENTES

Un modo lakota de relacionarnos con el universo

LAURA LEE CRUMLEY



M*itakuye Oyasin* es una expresión a la vez ritual y de uso diario en la lengua lakota. Se puede traducir literalmente como “todos mis parientes” o “todos somos parientes”. En la cultura lakota, el sentido de parentesco o de parientes cercanos es más profundo y amplio que el de nuestra sociedad. De hecho, en la antigua sociedad lakota, el *Tiyospaye*, que era el grupo familiar, se extendía a todos los integrantes de la tribu, a los cazadores, a los abuelos, a los tíos y a los primos. “El *Tiyospaye* era como un útero cálido que mecía a todos en su interior. Los niños nunca estaban solos, siempre eran mimados y cuidados, no por una sola madre, sino por varias madres, y eran guiados y enseñados por varios padres” (Crow y Erdoes, 1990, p. 13).

La importancia que la organización social o familiar de los lakota les otorga a los parientes puede evidenciarse, también, en su necesidad de ampliar los lazos familiares mediante el tejido de relaciones en el *Tiyospaye*. Así, desde muy pequeños, los niños son guiados, cuidados y atendidos por todas las personas de la tribu, tíos, primos, parientes, pero principalmente por sus mayores, es decir, por los ancianos de la tribu con quienes establecerán unos vínculos muy estrechos, independientemente de si son o no sus abuelos propios.

A diferencia de los occidentales, donde el adulto se convierte en viejo, entre los lakotas el adulto, a medida que pasa el tiempo, se convierte en un anciano de cuyos labios fluye sabiduría. A su vez, esa sabiduría no proviene del mismo anciano, sino que le ha sido transmitida por medio de las historias que, cuando fue niño, le contaron sus abuelos. “De los mayores aprendí acerca de los guerreros-espíritus quienes controlan el aire y el universo. Ellos me dieron los nombres para las estrellas, la Estrella del Amanecer y la Estrella del Atardecer. Ellos hicieron vivir las estrellas. ¿Hay mayor poder que eso?”, explica el anciano King (Crow y Erdoes, 1990, p.22).

Por esta razón, a los ancianos lakota les resulta incomprensible el modo como la sociedad occidental procede con los mayores, sacándolos del seno del hogar e internándolos en lugares alejados. Porque en su

cultura lakota el anciano siempre permanece en el centro de la familia y de la tribu, administrando y distribuyendo con sus historias los saberes mediante los cuales todos regirán sus vidas. Entre esos saberes se encuentran los siguientes: la bondad, que “es el estado natural de este mundo”; el respeto, que debe ser el modo de relacionarse con los animales, las plantas, la tierra y las demás creaciones de Dios; y la generosidad, la cual se define con la palabra “compartir” en la tradicional ceremonia de las dádivas, donde “incluso el más pobre de nosotros comparte lo que tenemos... Cuanto más compartes, más te es dado para compartir” (Crow y Erdoes, 1990, p. 14).

Árbol Looking Horse, actual guardián de la Pipa Sagrada, explica que la importancia de estos saberes radica en que le otorgan equilibrio a la tribu. De hecho, las relaciones entre las personas, según explica Carole Anne Heart Looking Horse, se fundamentan en la dependencia mutua, basándose en el respeto hacia el otro (Johnson, 1994, p. 30). Todos los integrantes del *Tiyospaye* tienen responsabilidades, los unos con los otros, porque todos son parte de una familia, cuidándose y respetándose. Y, muy especialmente, las relaciones de parentesco se basan en el cosmos: “Tenemos un padre y una madre biológicos, pero nuestro padre verdadero es *Tunkashila* (Creador) y nuestra madre verdadera es la Tierra. Ellos dan a luz y dan vida a todo lo viviente, así que sabemos que todos estamos emparentados” (Black, 1991, p. 4).

De manera que, según la cosmovisión lakota, todos somos parientes porque tenemos el mismo padre y la misma madre. Es por eso que, al examinar ciertas expresiones lakota de parentesco, encontramos que con frecuencia las palabras tienen varios sentidos, pertenecientes a niveles distintos aunque complementarios. Veamos algunos ejemplos en los que un mismo término se refiere a lo humano y lo espiritual. Comencemos con la palabra *hunka*. En un primer nivel significa “pariente” o “parentesco”; pero también denomina un rito importante en la vida espiritual lakota: la ceremonia *hunkapi* o *hunkayapi*, un rito que se practica para “hacerse parientes”, ensanchando la unidad familiar al unir nuevos miembros al círculo de parentesco. Por otra parte, *hunka* significa “ancestro”; es decir, también los ancestros son nuestros parientes.

Otros términos específicos de parentesco se refieren simultáneamente a más de una dimensión. El término *tunkashila*, en su sentido humano,

significa “abuelo”, y en su sentido espiritual es “creador, sabiduría, luz”. El término *unshi*, en su sentido humano, significa “abuela”, y en su sentido espiritual es “creadora, conocimiento, nacimiento”. El término *ate*, en su sentido humano, significa “padre”, y en su sentido espiritual es “cielo”, como *makpiya ate*. El término *ina*, en su sentido humano, significa “madre”, y en su sentido espiritual es “tierra”, como *ina maka*. No se trata de una supuesta arbitrariedad del lenguaje que asigna al azar dos acepciones a un mismo término (como si fueran homónimos casuales). Se trata más bien de una densidad del lenguaje, la cual es, en sí, una estrategia de cognición, memoria y concentración de poder. Los términos designan parientes y grados de relación específica con el cosmos. De este modo, los lakota se consideran parientes de los integrantes de su tribu y de todos los elementos naturales y sagrados que les rodean.

El concepto lakota de creador implica tanto lo masculino como lo femenino. El aspecto masculino está personificado por la sabiduría, la luz y el cielo, en relación con los conceptos de abuelo y padre. Por otra parte, *unshi* o abuela representa el aspecto femenino del creador, caracterizado en el conocimiento, el nacimiento y la tierra (Black, 1990, p. 188). En el pensamiento lakota, se unen la abuela y la madre; así como lo masculino y lo femenino son complementarios en la creación.

En nuestra cultura occidental, los parientes son los padres, los hijos y los hermanos; en algunos casos, se agregan el esposo o esposa, los abuelos y los nietos; incluso, en unos pocos casos se agregan los tíos, sobrinos, primos y algunas personas cercanas afectivamente que se conectan por vínculos de sangre o de relación política. En este mismo sentido, en nuestra cultura hay personas que, por la edad o por circunstancias de la vida, se han quedado solas, sin familia, sin parientes. Para el lakota esa situación es inadmisibile. Para ellos, los abuelos no dejan de ser parientes sólo por el hecho de que hayan acabado su vida física. Los abuelos de todas las generaciones precedentes siguen siendo parientes. Es más, es un pariente el cielo, considerado como padre; la tierra, considerada como madre, razón por la cual cada pisada debe ser una oración dedicada a la Tierra, porque están caminando de manera sagrada sobre uno de sus parientes más cercanos.

Cuando el lakota dice *Mitakuye Oyasin* no se refiere solamente a los seres humanos, sino a todos los seres del mundo. El mundo,

para ellos, no está lleno de objetos inanimados ni inferiores ni mucho menos de recursos para la explotación. Para el lakota todos los seres son nuestros parientes, son parte de nosotros. De hecho, sus parientes más cercanos son *tunkashila* (nuestro abuelo), *ate* (nuestro padre), *Wakan Tanka* (el Gran Espíritu), *unshi* (nuestra abuela), *ina* (nuestra madre), *ina maka* (la tierra, la Madre Tierra), *makpiya ate* (el cielo, el Padre Cielo) y *tatuyetopa* (los cuatro poderes del universo). Nuestra definición occidental de parentesco, al lado del concepto lakota, es supremamente limitada.

Otras expresiones muestran cómo el lakota construye sus relaciones con los demás seres. En el idioma castellano, existen las palabras pierna y pata, según sirva para designar a un ser humano o un animal; en cambio, en lakota el mismo nombre, *pa* o *pah*, sirve para designar la extremidad de los animales o humanos, porque, al ser parientes, tienen el mismo tipo de extremidades. La diferencia está en el número de extremidades. Los *hununpah* tienen dos piernas; los *hutupah*, cuatro.

Otra expresión indicativa de los conceptos parentesco con el mundo natural es *oyate*, que puede traducirse como “pueblo”, “nación” o “seres”, en el sentido de grupo muy unido por la semejanza e identidad entre sus miembros. Algunos ejemplos son *zintkala oyate* (los seres alados, el pueblo que vuela), *pte oyate* (el pueblo bisonte), *wakinyan oyate* (los seres del trueno), o *wakan oyate* (el mundo espiritual, los seres sagrados). El concepto *oyate* indica un parentesco cercano entre los individuos, y también indica la relación entre pueblos (entre unos y otros *oyates*), aunque en otra cultura se clasifiquen como distantes o diferentes el uno del otro. Estas expresiones las encontramos en las oraciones y bendiciones, en los ritos, en las narraciones míticas, en las historias tradicionales y en las conversaciones diarias. Desde el pensamiento lakota, los bípedos y cuadrúpedos son parientes, lo mismo que hombres y bisontes; incluso, diversos pueblos son parientes entre sí. El mundo humano tiene un parentesco inseparable con el mundo espiritual. Reconocer esos vínculos entre los distintos pueblos (*oyates*), significa ver el mundo de manera sagrada.

Estas relaciones de parentesco se presentan, incluso, con el agua y las piedras, elementos que están presentes en las ceremonias de purificación y renovación (*imipi*) y que conforman pueblos: el pueblo

de la piedra, *inyan oyate*. Así mismo, los parientes se organizan por coordenadas geográficas: al este están parientes como la Nación Alce, el Alce Negro y la mujer de la Nación Alce; al sur, el Cisne, los espíritus de dos piernas y el Pueblo Medicina; arriba está la Nación Águila; y abajo, la Tierra y el Pueblo-Roca. “Cuando te encuentras con algo bueno...recuerda primero a tu gente. Si tienes un pedazo de carne o un plato de sopa, busca primero a un anciano y busca a un huérfano. Dale de comer a esos dos. Ellos son los más pobres, son indefensos” (Black, 1990, p. 52).

Hay una narración sagrada del anciano Pete Catches que permite apreciar la importancia de conocer los orígenes antiguos y sagrados del concepto de parentesco, y también el profundo sentido de compromiso ético que implica asumir esa condición. Esa narración cuenta que, en el mundo antiguo, antes del tiempo del hombre blanco, los osos y lobos andaban en jaurías, amenazando las manadas de bisontes que pastaban en profundos pastos. Por eso, los bisontes machos se quedaban en el perímetro de las praderas, como centinelas, cuidando a las hembras y a las criaturas.

Un día frío y de viento, un bisonte anciano escuchó una voz que lloraba. Acercó la cabeza hacia la tierra para tratar de distinguir el sonido. Lo que escuchó fue una voz que decía: “Ayúdame, tengo hambre, estoy cansado, estoy débil, tengo frío”. El bisonte viejo siguió entonces el origen de la voz, persiguiendo aquel sonido hasta que encontró que provenía de un coágulo de sangre. El bisonte viejo lo adoptó como su hermano menor. “Dices que tienes hambre y frío, y que estás débil y cansado. Te voy a convertir en mi hermano menor y tú puedes tenerme a mí completamente. Sacrificaré mi ser entero para que tú puedas vivir”, dijo el bisonte viejo. Y así, le dio alimento de su propia carne, abrigo de su propia piel, y protección de sus propios huesos. “Y aquí arriba en la giba hay medicina. Úsala para curar a tu pueblo. Mi sangre es igual a la tuya. Somos hermanos de sangre. Tú puedes vivir con mi sangre”, le dijo el bisonte viejo al coágulo de sangre. Y así, de este coágulo de sangre nació el pueblo lakota (Johnson, 1994, pp. 11-12).

Pero, así como esta narración muestra la profundidad de esas relaciones de parentesco, también hay algunos rituales que nos permiten comprender esos factores. De hecho, *Mitakuye Oyasin*,

“todos mis parientes”, es una frase que se pronuncia con frecuencia en los rituales para recordar el parentesco de las personas con todo lo que existe. Esta frase se repite, especialmente, en el rito conocido *inipi*, un rito de purificación en la cabaña de sudar. Y se repite en el momento de agacharse para poder entrar por la pequeña apertura en el espacio circular, en una actitud de humildad frente a lo sagrado. También se repite al final de cada una de las cuatro etapas de la ceremonia de purificación, cuando el ayudante (quien permanece por fuera de la cabaña ritual) abre la puerta, alzando las pieles (o mantas) que cubren la apertura para que entre la luz. Cada etapa del rito simboliza una edad cósmica, y el paso de la oscuridad a la luz se materializa con la expresión *Mitakuye Oyasin*. Cada ciclo en el cosmos se cumple reafirmando el parentesco con todos los seres y todas las cosas, y hay una renovación del ser y del mundo.

En este mismo rito, hay una etapa en la que todos los presentes fuman juntos; la *chanunpa* se llena invocando los poderes de las cuatro direcciones, al cielo y a la Tierra, y en todos los actos se ha concentrado en el objeto ritual y sagrado al cosmos entero y a *Wakan Tanka*. Todos los participantes se sientan juntos en un círculo que también simboliza el cosmos, y cada uno fuma en su turno. Después dicen *Mitakuye Oyasin*, haciendo circular la *chanunpa* hasta que todos hayan fumado. Al final, el oficiante también dice *Mitakuye Oyasin*. Así también todos comparten un parentesco.

Uno de los parientes más cercanos es la *chanunpa*. Según las tradiciones orales, la Pipa Sagrada ha estado con los lakota desde hace diecinueve generaciones; les fue otorgada por Pte Cincala Win o Pte Cincala Ska Wakan Winan, la Sagrada Mujer Bisonte Blanco, y sirve para comunicarse con *Wakan Tanka*. La *chanunpa*, que aún existe y está custodiada en un sitio muy sagrado en Green Grass, Montana, es guardián del pueblo.

También en los rezos y cantos se encuentra la importancia constante de la expresión *Mitakuye Oyasin*. En la lengua lakota, la palabra *wocekiye* es básicamente equivalente a “orar” o “rezar”. No obstante, también significa “buscar una conexión con”, “reclamar una relación con” (Rosenberg, 1972). Por supuesto, con el acto de orar se busca un contacto con lo sagrado. La importancia de la oración es tal que se puede hablar de un género discursivo designado específicamente

en lengua lakota como *wocekiye olowan*, “canto de oración” (*prayer song*). Esto será de mucha importancia en los estudios etnopoéticos sobre estos tipos de canto, en el interés de profundizar los aspectos esenciales de la poética lakota.

Miremos, a manera de ejemplo, estos versos que hacen parte de una oración: *Mitakuye ob wani kte lo / eyaya hoyewaye lo*. Esto se puede traducir como “Viviré con mis parientes / diciendo (esto), envío una voz”. El propósito de este canto es garantizar ese ideal de vivir con todos mis parientes. Otros versos de esta oración dicen *Mitakuye oba ni kta ca lecamun we / eyaya Tunkashila cewakiye lo*. Como conjunto, podemos traducir así estos versos: “Realizo esto para poder vivir con mis parientes / diciendo esto estoy orando a Tunkashila”. Hay otro breve canto de oración donde queda evidenciada la importancia de la reiteración en la estructura poética, rítmica y ritual del *wocekiye*: *Wakan Tanka tokaheya cewakiye lo / Wakan Tanka tokaheya cewakiye lo / Mitakuye ob wani kta ca / Tokaheya cewakiye lo*. Este canto se puede traducir como sigue: “Primero rezo a *Wakan Tanka* / Primero rezo a *Wakan Tanka* / Para (poder) vivir con todos mis parientes / Primero rezo a *Wakan Tanka*”. Se trata de una oración que se repite incesantemente durante las ceremonias lakota, como por ejemplo durante la búsqueda o imploración de una visión (*hanbiecheyapi*), y durante la ceremonia de la Danza del Sol (*Wiwanvag Wachipi*). Veamos ahora este otro fragmento: *Wakan Yanka / Unshimala ye / Oyate wani wachin cha*. Aunque esta oración no incluye explícitamente la palabra *Mitakuye* (con la que se nombran los parientes), sí encontramos la expresión *oyate* (“pueblo”, “seres”). Su traducción podría ser “*Wakan Tanka* / Ten piedad de mí / para que mi pueblo pueda vivir”. De manera que se pide no por uno mismo, sino para que el pueblo pueda vivir, es decir, se pide por los parientes.

Todas estas expresiones sagradas de los lakota revelan el lugar del ser humano en este amplio contexto de parentesco con todas las cosas. Comprender las múltiples dimensiones de la expresión *Mitakuye Oyasin* despierta en nosotros no solo una profunda admiración, sino también el convencimiento de nuestro verdadero parentesco con el mundo en que vivimos. Tal vez no sea demasiado tarde para recuperar o adaptar en nuestras comunidades los valores tradicionales de los nativos americanos. La base de su enseñanza espiritual es el amor, el

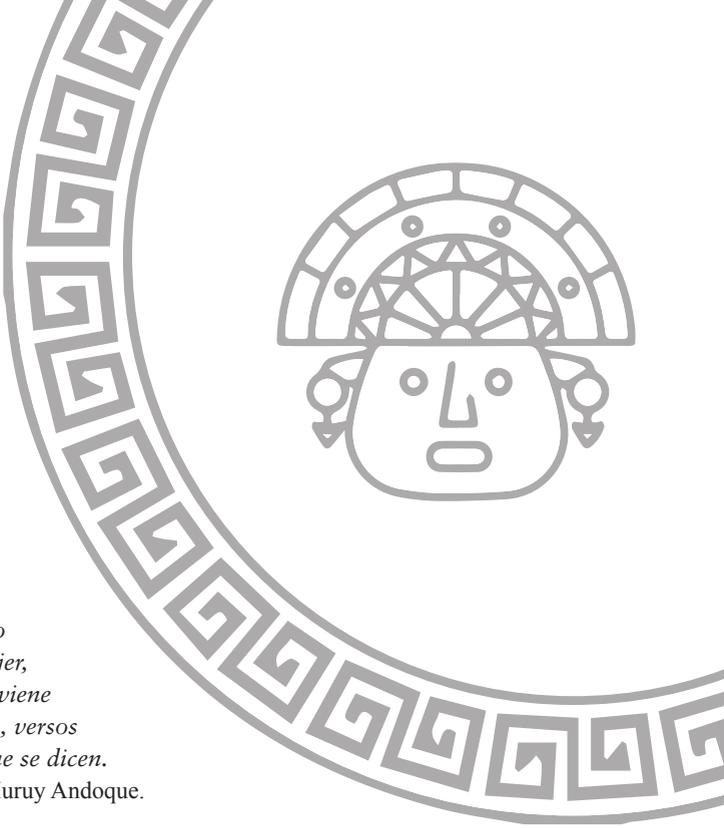
respeto a los demás y a uno mismo, la humildad y la paciencia. Siempre debe haber respeto a nuestra madre, la Tierra, respeto a *Wakan Tanka*, respeto al ser humano y todos sus parientes, y respeto a la libertad individual (siempre y cuando esa libertad no amenace al pueblo o a “La Tribu de Nuestra Madre Tierra” (Lame Deer, 1990, p. 19).

Para finalizar, quiero dejar esta oración que nos enseña el valor sagrado de las relaciones de parentesco entre los lakota: *Tunkashila / Hoye wayin kte / Namah' on yeyo / Maka sitomniyan / Hoye wayin kte / Namah' on yeyo / Mitakuye ob / Wani kte lo / Epelo*. Su traducción es “Abuelo / enviaré una voz / escúchame / sobre todo el universo / enviaré una voz / escúchame / con mis parientes / viviré / he dicho”.

REFERENCIAS

- Alce Negro [Hehaka Sapa], & Epes Brown, J. (1980). *La Pipa Sagrada: los siete ritos secretos de los indios Sioux. Relatados por Alce Negro; recogidos y anotados por Joseph Epes Brown*. Taurus
- Arden, H. (Comp. y ed.). (1994). *Noble Red Man: Lakota Wisdom Keepers Matthew King*. Beyond Words Publishing.
- Black Elk, W., & Lyon, W. S. (1991). *Black Elk: the sacred ways of lakota*. Harper.
- Brave Bird, M., & Erdoes, R. (1993). *Ohitika Eoman*. Grove Press.
- Crow Dog, L. (1979). The quest for visión. En J. Halifax, *Shamanic voices: a survey of visionary narratives* (págs. 76-86). Dutton.
- Crow Dog, L., & Erdoes, R. (1995). *Four generations of Sioux medicine men*. Harper Collins.
- Crow Dog, M. (Mary Brave Bird), & Erdoes, R. (1990). *Lakota woman*. Harper Perennial.
- Doolong, D. M. (Ed.). (1984). *The sons of the wind: the sacred stories of the Lakota*. Parábola Books.
- Eagle Man (ED Mcgaa). (1990). *Mother Earth Spirituality*. Harper Collins.
- High Bear, M. (1983). *White Buffalo Calf Woman*. Featherstone.
- Johnson, S. (1994). *The book of Elders*. Harper Collins.
- Lame Deer (Archie Fire). (1990). *Inipi es canto de la Tierra*. Sirio.
- Lame Deer (John Fire), & Erdoes, R. (1994). *Lame deer: seeker of visions*. Simon and Schuster.
- Neihart J. G. (1979). *Black Elk speaks*. University of Nebraska Press.
- Powers, W. K. (1986). *Sacred language: the nature of supernatural discourse in Lakota*. University of Oklahoma Press.
- Rice, J. (1991). *Black Elk's story: distinguishing it's Lakota purpose*. University of New México Press.
- Rosenberg, R. (1994). Introduction a Lame Peer: seeker of visions. En J. Fire Lame Deer y R. Erdoes, *Revised Edition* (págs. IX-XXIX). Washington Square Press.
- Wall, S., & Arden, H. (1990). *Wisdomkeepers*. Beyond Words Publishing.

ELERIKITU



*Mi voz no es sólo mía. De mi gente,
la palabra que viene renaciendo, yo
soy la portavoz. Aunque joven, mujer,
madre, en mí resuena una voz que viene
desde antiguo, palabra que no muere, versos
de sal, poemas que se dicen.
Yenny Muruy Andoque.*

SUSURROS, CANTOS, GRITOS Y SILENCIOS **Poéticas espirituales de mujeres indígenas**

NATHALY LÓPEZ GUTIÉRREZ



Las mujeres indígenas del Abya Yala siempre han escrito poesía, aunque pocas han sido leídas e incluidas en los cánones literarios que debaten también el lugar de las literaturas indígenas. En este texto y junto a voces en formas de susurros, cantos, gritos y silencios de mujeres que se autodenominan escritoras indígenas, quiero tejer algunas reflexiones en torno a sus poéticas. Me interesa abrir un espacio ritual también desde la escritura para escuchar sus voces y aproximarme a la representación que hacen de sí mismas como tejedoras de un lenguaje poético-espiritual en el que se reconocen también como creadoras del mundo, de saberes más allá de los libros y en el que se expresa también, desde la oralidad, la resistencia a la hegemonía de la letra para definir lo literario; si bien cada una de ellas se ha apropiado de la escritura en sus lenguas nativas, también se nombra a través de sus textos la insuficiencia de esta forma “convencional” para contener todo el lenguaje poético que reside en el sentipensar de las mujeres del Abya Yala. Esta construcción de lo que podría ser una propuesta de “canon alternativo” responde también a lo que expresa Mignolo (1994) siguiendo su análisis frente al corpus y el canon desde la perspectiva y los aportes que hace Lienhard:

La posibilidad misma de pensar un corpus compuesto de cánones alternativos que reflejan fuerzas de dominación y poder, de oposición y de resistencia cultural. (...) la posibilidad de pensar en cánones paralelos, coexistentes y mutuamente alternativos incluye una movilidad del canon en el corpus que depende, en última instancia, de las identidades individuales y grupales y del poder ejercido por los sujetos de discurso y la institución que los apoya y los promueve en el espacio social. (Mignolo, 1994, p. 29)

Ahora bien, es inevitable para mí al abordar este tema, no remitirme a imágenes en mi memoria en las que observo a mujeres misak caminando por el páramo de una montaña colombiana, quienes van hilando todo el tiempo los hilos que habitan sus mochilas, y escuchar con sus pasos

la voz de la Mama Bárbara Muelas, que hace algunos años me contó: “Las mujeres cuando caminamos, vamos tejiendo, vamos pensando... son muchas las historias que escribimos mientras caminamos”. Otra imagen que me llega es cuando compartimos palabras y silencios en el *Nak chak*¹, allí el alimento es la memoria de las y los mayores, son las sonrisas y las miradas que se intercambian y que de repente avivan el fuego. También pienso en mi abuela, quien salió caminando de esas mismas montañas siendo muy niña hacia la ciudad de Cali, en donde al llegar se le impusieron las letras como una condición de civilidad. Las letras sin embargo no eran lo que mejor ella leía, sino las formas de las montañas, la sabiduría de las plantas, la luz de la luna, los sonidos del río y la memoria que se escribía sobre su cuerpo y territorio cuando caminaba. ¿Cuántos poemas no han habitado cada una de esas conversaciones al lado del *Nak chak*? ¿Cuántos poemas no han sido escritos y al mismo tiempo borrados con cada uno de los pasos de mi abuela?

Me doy cuenta entonces que no puedo contener en este escrito (por lo menos, con fines argumentativos) todo lo que me transmite la presencia de estas mujeres que también me han enseñado sobre poesía. Sin embargo, me llega entonces a manera de susurro, la voz de un relato de la escritora y poeta wayuu Estercilia Simanca:

Transcurrió mucho tiempo cuando le pregunté a mi abuelo por qué no había firmado el papel que le dieron los cachacos y me dijo que él ya estaba muy viejo para hablar con el papel —escribir— y tampoco el papel quería hablar con él —leer—. (Rocha Vivas, 2017, p. 116)

La escritura como una hegemonía para definir lo literario se me presenta aquí, siguiendo nuevamente las reflexiones de Mignolo (1994):

Las nociones de “literatura” y de áreas lingüístico-literario-culturales (literatura Latino-Americana) fueron presentadas como muros (sino murallas) que no nos dejaron ver qué es lo que hay del otro lado. Se

¹ Fogón o cocina ancestral en *namtrik*, lengua *misak* (Nuestra voz). Es un espacio privilegiado en la educación *misak* en donde los mayores comparten sus saberes, dan consejos y se siembra el amor de la familia.

impusieron —por un lado— como unidades homogéneas que había que capturar y circunscribir y —por otro— como realidades que se nos escurrían entre los dedos cuando intentábamos atraparlas. El problema que veo en este punto es que todos estos términos han sido pensados y siguen siendo pensados —precisamente— como unidades y que empezamos a comprender que no son estructuras simples y delimitables sino estructuras complejas y fractales. Si usamos la analogía de la movilidad fractal, al poco tiempo comprenderemos el movimiento constante, el aparecer y desaparecer, de la literatura en las prácticas discursivas y de las prácticas discursivas en la literatura; el canon en el corpus y viceversa. (p. 34)

¿Qué es entonces lo que se nos ha presentado como homogéneo y/o heterogéneo en la escritura de mujeres latinoamericanas? ¿Qué otras realidades “no se dejaron ver o se nos escurren entre los dedos”? Estas preguntas me sitúan en la cuestión por el lugar actual de la escritura de las mujeres indígenas en la construcción de los cánones literarios. Hago un breve recuento de los textos que conozco (teniendo en cuenta mi formación universitaria como egresada de un programa de literatura) y la poesía que desde hace algún tiempo vengo leyendo en mi interés por conocer “Otras literaturas” y me doy cuenta de que los nombres de mujeres, enumeradas, me caben en la palma de la mano. Cornejo Polar (2003) también me brinda un elemento importante para esta reflexión con relación a cómo en la actualidad persiste este definir/percibir (hablo de percibir, por la implicancia que le otorgo a todos los sentidos para construir una definición de lo literario) desde la negación de la coetaneidad, que ubica en “otro” tiempo y lugar las voces expresadas en la literatura indígena²:

De esta manera la sincronía del texto, como experiencia semántica que teóricamente parece bloquearse en un solo tiempo, resulta siquiera en parte engañosa. Mi apuesta es que se puede (y a veces se debe) historiar la sincronía, por más aporístico que semeje ser este enunciado. Obviamente

² En este texto me refero a literatura indígena; sin embargo, cabe anotar que esta definición se nutre de las definiciones de Cornejo Polar (2003) “literatura heterogénea”, Rama (1987) “literatura transcultural”, Lienhard (1992) “literatura alternativa”.

esto no contradice, sino enriquece, la opción tradicional de hacer la historia de la literatura como secuencia de experiencias artísticas, aunque —vista la configuración plural de la literatura latinoamericana— tal alternativa no puede imaginar un solo curso histórico totalizador sino, más bien, le es necesario trabajar sobre secuencias que, pese a su coetaneidad, corresponden a ritmos históricos diversos. (Cornejo Polar, 2003, p. 12)

Es un desafío, entonces, salirnos de esa negación para la aproximación desde los estudios literarios y culturales a la literatura que se lee y escribe en contextos indígenas, en donde existen experiencias estéticas —poéticas— que no pasan por la escritura, pero en donde existe un trabajo con el lenguaje que construye permanente sentidos no solo literarios sino espirituales, tanto para las escritoras como para sus lectores/as. De allí el recorrido que me propongo en este texto: caminar un poco la palabra poética de mujeres que no solo escriben poesía en su lengua originaria, como resistencia política y cultural, sino que construyen también otras formas de definir (percibir) lo literario. Me llama la atención justamente que sea la poesía la forma más genuina para configurar esta relación con la espiritualidad; intuyo —y lo quiero delinear también con mi lectura y escritura en este texto— que es porque la poesía es la forma que más se asemeja a la ritualidad, a esa relación espiritual de nombrar con el pensamiento todo aquello que percibimos en la vida cotidiana, que no solo son palabras que se escriben en el aire —como diría Cornejo Polar— sino en el fuego, en la tierra, en los caminos entre desiertos y montañas. Siguiendo a la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, también encuentro un camino que teje esta relación y tiene que ver con su “potencia epistemológica”, puesto que la palabra dicha, la palabra ritual, la palabra que transforma y se reinscribe en la historia desde la escritura, es también la forma de sanar, de volver a juntar retazos y de darle a ella su valor poético:

Es imprescindible poner a jugar todos nuestros recursos poéticos de la *poiesis* de la realidad que conocemos, porque sin ellos nos quedaríamos en el dato bruto, en el fragmento que no permite armar el conjunto de lo real en un todo coherente. Entonces es a partir de los fragmentos que tenemos que reconstituir la posibilidad de habitar un mundo menos destructor y

que pueda recuperar el mandato cósmico de la especie. La especie humana fue dotada de la palabra. La palabra ha sido destruida en su potencial cognitivo, en su potencial para nombrar las cosas o incluso para callar cuando está frente a lo innombrable. Entonces el cuidado con la palabra que ha sido parte de una ética de la comunicación. Esto es muy fuerte en las sociedades indígenas. La palabra ritual tiene un peso tan grande que no es posible proferir cualquier palabra en cualquier circunstancia. (...) reinscribir la palabra en el flujo de la acción, retejer las tramas colectivas que nos permitan pensar en comunidad. (Rivera, 2018).

Así, con estas líneas de pensamiento en una mochila tejida de palabras, viajo entonces a Paraguay y me encuentro con el canto de Alba Eiragi³ (2021) de la comunidad Avá guaraní⁴:

Yo soy la diosa de la belleza,
Nuestra lengua es nuestra vida.
Yo soy la fruta silvestre.
La verde selva me pertenece.
Me pertenece mi canto.
Las aves trinan y cantan.
Las flores y las frutas me fortalecen.
La gran cigarra saluda el día con su vigoroso canto.
La mujer selvática es fuerte,
Su esencia es pura, su mirada es luz tenue de la luna.
Nuestro canto y nuestra danza se nutren de nuestra lengua.
La mujer fue hecha de frutas y flores.
Su voz es panal de miel sabrosa,
Su sonrisa arrulla y con su amor
Engendra vida en el universo.

³ Poeta, traductora y activista cultural. Fue la primera mujer en ingresar a la Sociedad de Escritores del Paraguay (SEP). Recientemente publicó su poemario en guaraní titulado Ñeê yvoty. Ñeê poty. En español: *Flor de la palabra. Palabra en flor*.

⁴ Algunos de los poemas citados en este trabajo no cuentan aquí con su versión en lengua originaria, puesto que no han sido publicados en las fuentes consultadas.

La voz poética de Alba es un canto. Canto que se despliega en las imágenes de la vida engendrada en la naturaleza y el universo. La fuerza de su poesía expresa la búsqueda por dar un lugar a su lengua, no solo como un acto de nombrar sino como un acto de espiritualidad de habitar el mundo en cada palabra. Un canto que se entreteje con otra voz en Centroamérica (lo interesante de la literatura es que no nos traza territorios estáticos ni obstáculos para movilizarnos, sino que nos permite fluir en las “otras” cartografías de la palabra); Pineda (2008), poeta zapoteca, también nos presenta su búsqueda en las formas de la poesía como un canto, en las voces de la naturaleza que se hacen suyas en su poesía:

Una sola nube fue nuestra casa
nosotros fuimos uno
alegre fue nuestro canto
uno solo fue nuestro corazón
el día en que tigres
pedras
y árboles
nuestros padres
nos dieron forma. (p. 26)

La oralidad no es solo un texto, es un evento performativo que hace referencia también a una interacción social. Una práctica, una experiencia en la que se participa (Vich y Zabala, 2004, p. 11). En este sentido, las voces que resuenan a susurros y cantos en su escritura son también formas vinculadas a la interpretación que me suscita en cómo se traducen de pensamiento y formas de la oralidad a la escritura. De allí que también percibo gritos, como en la poesía de Rosa Chávez (2018), poeta maya *k'iche' kaqchiquel*, quien posiciona su poesía no solo como un acto literario sino como una posición política para develar, con y para otras mujeres, caminos de sanación y resistencia:

Soy una mujer morena
no le tengo miedo a la palabra que me arrebató la guerra
camino confiando en que tantas muertes me regresaran a la vida
mis trece sentidos se han ofrecido jugosos a las manos del tiempo

por mirar de frente me han dicho india creída
por buscarme en las verdades enterradas
por nombrar lo que me apretaba la garganta
me han dicho india resentida
no olvido que un compañero de juegos en mi primera infancia me dijo:
las indias no pueden saltar
y yo pego brincos que truenan
que revientan, que le sacan chispas a la rudeza
de aquel desprecio
porque mi piel morena ha decidido sentir el tacto de la libertad
me han dicho sangre rancia, mal ejemplo,
no quiero ser ejemplo,
soy sangre caliente que atiende el llamado de mi voluntad
soy espíritu al que le nacen deseos, espinas,
raíces, troncos, llamados de este y otros tiempos
morena, sudorosa, sinvergüenza, apalabrada carne morena
carne que baila, que baila con los ojos abiertos y cerrados
que recupera su movimiento
carne y huesos que danzan por toda la alegría y el baile
que le fueron negados a mis ancestros
boca que mastica hongos en el invierno del futuro
boca infantil que fue saqueada por la brutalidad
boca que recupera su canto, su grito, su saliva.
boca que recupera su canto, su grito, su saliva.

De Centroamérica volvemos al sur. De los gritos pasamos al silencio. Sin embargo, quiero notar aquí que no es el silencio subyugado u oprimido, es el silencio poético que nos remite también al lenguaje de lo intraducible, a la sabiduría, a la resistencia de la lengua a nombrar aquello que no quiere nombrar; porque la poesía es ese acto consciente también de refundación, de re-creación de la experiencia en el mundo a través de la palabra. Así es la poesía de Anastasia Candre Yamacuri de la comunidad Uitoto-okaina, en la Amazonía colombiana, de quien quiero citar su poema «Nimáiraiqo uáidino» («Sabiduría de mujer»):

En su vientre una gota de vida está goteando
Es sal es palabra es hacha

Allí nacen el hombre nace allí también nace la mujer
Ya tiempo la Madre fue violada
pero ella reclama ella pide con esa sal-hacha-palabra
Ya la madre madre verdadera madre-mujer
ella se enfurece
Ella dice «Hombre no fue usted fui yo fue a mí a quien violaron»
«Voy a buscar», dice «¡tal vez fue que me dormí!»
En la historia de tabaco
así habla la mujer sabia
su palabra no es larga
es como la uña de una mano
es como la uña de un pie.

El silencio que es “sal-hacha-palabra” de la mujer sabía que escribe y lee el tabaco, la hoja de coca y que habla no con la pequeñez sino con la grandeza de una uña. Darle la vuelta al lenguaje y transformar verdades en violaciones, eso hace el silencio enfurecido de la poesía de Anastasia que me lleva también a la voz de Ortega (2006)⁵, poeta wayuu, Uriana del Estado de Zulia, Venezuela:

Me niego rotundamente a ser cobarde ante todo aquello que amenace nuestra existencia indígena, qué importa que me corten la lengua, qué importa que me corten los brazos, qué importa que me execren, si ya fui sonido entre los míos, si ya fui silencio entre los míos, ya parí entre los míos, si ya fui viento en el corazón de los míos, si ya combatí para los míos.

Y llegando al centro circular de este viaje que dibuja también una Cruz del Sur, desde la voz de la poeta kichwa Gladys Potosí (2017; 2019), a quien pude escuchar —y ver columpiarse en la cima de una montaña— frente al Taita Imbabura hace algunos meses. En su palabra pude sentir también sus transformaciones de “Mujer Piedra” y las experiencias en torno a la escritura de su poema “Piedra soy”:

⁵ Este texto fue leído por su autora en la Universidad de Carabobo, durante el «Encuentro Internacional de Poesía» en Valencia, Venezuela, octubre de 2006.

No hay poemas para hablar
Hablaré lo que diga el corazón
Ese que pensé que no tenía
Soy una simple piedra
Sí, Piedra soy
Lágrima de piedra, risa de piedra, pensamiento de piedra, sabiduría de piedra
Mujer de piedra
Dentro de mis profundidades un fueguito se enciende
Un abuelito atiza sin cesar la turba de mi pecho
La llama arde con calma, sin prisa
Sí, Piedra soy
Lágrima de piedra, risa de piedra, pensamiento de piedra, sabiduría de piedra
Mujer de piedra
Mujer de piedra que tiene corazón
Grande, liviano, rojo, pétalo de flor con el fuego del amor
Lágrima de piedra, risa de piedra, pensamiento de piedra, sabiduría de piedra
Mujer de piedra.

La poesía de Gladys se lee y escribe en conexión con los elementos de la naturaleza, las historias y los misterios que hay en ellos, en la ritualidad de la palabra, en la memoria de sus ancestros. Poesía de mujer que se traduce a sí misma no solo de la lengua kichwa al castellano sino desde esos otros lenguajes que no abarca la letra, tal como lo expresa en sus reflexiones: “Ese es un reto bastante grande del escritor bilingüe: hacer que los dos idiomas se acerquen un poquito al sentir del cuerpo”. Con la luz y el misticismo que ella dice encontrar en la lengua kichwa, su poesía expresa también una lucha constante y consciente no solo desde la “intelectualidad” política, sino desde la sensibilidad y espiritualidad de la palabra, la subjetivación y la decolonización de los pueblos indígenas:

De alguna forma estamos reconstruyendo nuestros pensamientos, nuestra filosofía a través de la memoria oral, la que siempre se ha mantenido, en colectivo. Nos ha tocado reaprender y dar como pasitos para atrás, no como un retroceso, sino para poder desaprender lo que nos ha hecho olvidar nuestra esencia, nuestra lengua, nuestra cosmovisión, nuestra filosofía. Ese sería el proceso en el que nos hallamos. (...) La poesía que hago es de resistencia. El mismo hecho de que sea en una lengua originaria

ya es resistencia, porque a todos nos gusta mirar nada más la parte bonita, pero cuando miramos a alguien que hace cosas diferentes, la cuestionamos. Toda esta lucha va de la mano. (Potosí, 2019, párr. 4-7)

Observo cómo en sus palabras se enuncia no sólo un reconocimiento de esa “Otra racionalidad” que siempre ha existido en el mundo indígena sino cómo desde la palabra misma se expresa una relación con las realidades que van más allá de lo “nominal” y recoge la cosmovisión y la filosofía de los pueblos indígenas. El kichwa como lengua “dulce” no tiene palabras para expresar algunas nociones occidentales, y no porque no existan o sea insuficiente su sintaxis, sino porque desde la configuración misma de esa conexión entre palabra-humano-entorno, se re-crea también un sentipensar. De allí que también este lenguaje poético, creado por una mujer indígena que ha experimentado en su cuerpo, en sus experiencias vitales, en su lenguaje, en su sensibilidad, aún en tiempos actuales, la discriminación y las opresiones que genera Occidente.

Para concluir este breve, pero sonoro y potente viaje, quiero resaltar las voces de las mujeres aquí citadas como experiencias también de la oralidad y cuya forma escrita no nos demarca el sentipensar de mujeres “aisladas” en un tiempo y espacio “otro”, sino que nos aproximan a las poéticas que siempre han estado y están escritas en la memoria de sus cuerpos-territorios.

La poesía, los lenguajes poéticos son también una forma de “decolonizar” el pensamiento, las prácticas discursivas y culturales no solo en entornos indígenas sino también en otros contextos en los que la palabra fluye solo mediada por su estatus de “intelectual” y en donde no se da lugar a esas “Otras” voces que también hablan de memorias, del tiempo y de una mirada crítica al mundo actual. Por ello, la urgencia de crear espacios para escuchar-leer su poesía como en un ritual, donde el pasado ancestral no se enuncie desde la nostalgia sino desde la mirada crítica a nuestro presente (Vich y Zabala, 2004, p. 78).

Escuchar, leer y sentir la poesía de mujeres indígenas del Abya Yala es entonces otra forma de “abrir el mundo” en “contextos de colonialidad”, otra forma de acercarnos a los lenguajes que posibilitan, como afirma Potosí “avivar el alma”, es decir, propiciar una transformación no solo del lenguaje como un hecho discursivo sino como una forma espiritual de percibir, nombrar y re-construir el mundo desde la palabra. Ahora no solo son más los nombres de mujeres escritoras indígenas que puedo “contar”, sino que finalizo este texto sintiendo al igual que *Yiche* que “Mi voz no es sólo mía”.

REFERENCIAS

- Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire*. CELACP.
- Chávez, R. (2018). *Rosa Chávez: animalas y mestizas en Chiapas*. *Pikaramagazín*. <https://www.pikaramagazine.com/2018/04/rosa-chavez/>
- Eiragi, A. (2021). *Selección de poemas*. Festival Internacional de Poesía de Medellín. <https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Festival/28/News/Eiragi.htm>
- Lienhard, M. (1992). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Editorial Horizonte.
- Mignolo, W. (1994, julio). Entre el canon y el corpus. Alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina. *Nuevo texto crítico*, Año VII(14/15), 23-36.
- Ortega, I. (2006). Poema Wayüü. *Desde el jardín de Freud* (6). <http://bdigital.unal.edu.co/14464/1/3-8349-PB.pdf>
- Pineda, I. (2008). *Doo yoo ne ga' bia'*. *De la casa del ombligo a las nueve cuartas*. CDI.
- Potosí, G. (2017). Selección de poemas. En F. Sabido (comp.), *Poetas Siglo XXI. Antología Mundial*. <https://poetassigloveintiuno.blogspot.com/2017/04/gladys-liliana-potosi-chuquin-20095.html>
- _____. (2019). 'Nos han subestimado': Gladys Potosí, poeta kichwa del Ecuador. *Ojarasca La Jornada*, (297). <https://ojarasca.jornada.com.mx/2019/11/08/201cnos-han-subestimado201d-gladys-potosi-poeta-kichwa-de-ecuador-271-8527.html>
- Rama, Á. (1987). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Conferencia presentación de libro 'Un mundo ch'ixi es posible'. <https://www.anred.org/2018/09/10/silvia-rivera-cusicanqui-reinscribir-la-palabra-en-el-flujo-de-la-accion-retejer-las-tramas-colectivas-que-nos-permitan-pensar-en-comunidad/>
- Rocha Vivas, M. (Comp.). (2017). *Pütchi biyá uai*. Ministerio de Cultura.
- Vich, V., & Zavala, V. (2004). *Oralidad y Poder. Herramientas metodológicas*. Norma.



Cuando el caos había empezado a condensarse, pero la fuerza y la forma todavía no se manifestaban y no había nada nombrado, nada hecho, ¿quién podría conocer su forma?...Entonces, todos esos espíritus celestes ordenaron a la última pareja que hiciera, consolidara y trajera al mundo a este país flotante, Japón, concediéndoles una lanza decorada con piedras preciosas. Y ellos se inclinaron sobre el Puente Flotante del Cielo y agitaron el agua salada con la lanza. Cuando la hubieron removido hasta que se “coaguló-coaguló” (koworokoworo), levantaron la lanza y el agua que goteó de su extremo, al acumularse, se convirtió en una isla llamada Autocondensada, sobre la que descendió la augusta pareja.

Kojiki.

CHAMANISMO JAPONÉS

La integración de las energías femeninas y masculinas

DANIELA PÁEZ AVILÉS



Escribir sobre el chamanismo japonés nos lleva inexorablemente a la compleja tarea de intentar definir en unas cuantas líneas en qué reside la espiritualidad japonesa, así como a realizar un recorrido por sus transformaciones. Menciono los aspectos relativos a la “complejidad” y a la “transformación” puesto que la espiritualidad tradicional japonesa en su conjunto se ha comportado como un ser vivo que durante miles de años se ha adaptado y servido fielmente a las necesidades de su pueblo, al mismo tiempo que ha sabido nutrirse de las inicialmente amenazadoras influencias extranjeras.

Al mencionar la singularidad de Japón, el mitólogo Joseph Campbell resalta en su libro *Las máscaras de Dios. Mitología oriental* un aspecto esencial relacionado al carácter primitivo de la nación en su momento de “entrar en la historia”, razón por la cual, según el autor, Japón conserva una sensibilidad sorprendente, para una sociedad “avanzada”, ante la sacralidad de la naturaleza (1999, pp. 507-508). En la base de esta sensibilidad se encuentra la espiritualidad reflejada primariamente en el shinto 神道¹, un conjunto de creencias y rituales mágico-religiosos milenarios nacidos por el encuentro de tres pueblos de tradición chamánica: los aino-siberianos, los mongoles y los malayo-polinesios, para, finalmente, expresar en cuerpo, mente y alma “la vía de los espíritus”. La fluidez y adaptabilidad de estas creencias o elementos primarios que hacen que el shinto permanezca ni teórica ni eclesiásticamente sistematizado, es lo que le ha permitido penetrar, interrelacionarse e incluso transformar instituciones religiosas tan antiguas como el budismo (Hori, 1968, p. 1).

El folclorólogo japonés Hori Ichiro observa que este grupo de rituales y creencias han sido experimentados y transmitidos a profundidad de generación en generación, de tal manera que el shinto ha permanecido en la base de la estructura social del pueblo al punto de definir “la razón de ser japonés”, es decir, su consciencia, su modo de sentir y de ser en el mundo (Hori, 1968, p. 2). Queda preguntarse

¹ 神 (kami) espíritu, deidad, divinidad, alma; 道 (michi, do) camino, vía, enseñanzas.

entonces cuál es el origen y la evolución de estas creencias y prácticas chamánicas en Japón; cuáles han sido sus transformaciones ante el encuentro de sistemas tan complejos como el budismo, y cuál ha sido el resultado del encuentro de las energías femeninas y masculinas en las tradiciones niponas. Estas son algunas preguntas que se intentarán resolver en el presente ensayo.

RAÍCES CHAMÁNICAS DEL SHINTO

Una de las primeras explicaciones sobre el término “shaman” fue dada por el antropólogo ruso Shirokogoroff al presentar en sus investigaciones el trabajo de campo realizado junto al pueblo siberiano Tungus. Acorde a la cosmovisión de este pueblo, el “shaman” era aquel individuo, hombre o mujer, capaz de introducir espíritus en su cuerpo y de emplear los poderes de estos para sus propios intereses, incluido el ayudar a quienes sufrían a causa de los mismos (Shirokogoroff citado por Nishimura, 1987, p. 59). Años después, Eliade agregaría en su trabajo *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1951) que lo que diferenciaba al chamán de otras figuras religiosas era su habilidad para discernir las causas de la enfermedad tanto en sí mismo como en los demás, gracias a su conexión con el mundo de los espíritus a través de su éxtasis o vuelo chamánico (Eliade, 2016, p. 23).

La psiquiatra y especialista en psicopatología y cosmovisión Nishimura Kho señala que lo que distingue al chamanismo japonés es justamente la variedad de técnicas empleadas para llevar a cabo el “vuelo chamánico”, las cuales dependen de la experiencia y habilidades del chamán. En su artículo “Shamanism and medical cures” (1987), Nishimura presenta estas tres formas principales de éxtasis: extático, en donde el espíritu del chamán sale del cuerpo y se dirige hacia el mundo o dimensión de los espíritus; posesión, momento en el que los espíritus o divinidades toman control del cuerpo del chamán y transmiten a través de este profecías u oráculos; y, finalmente, ensoñación, en la que el alma del chamán permanece en su cuerpo y este se conecta con los mensajes de los espíritus en su misma dimensión por medio de estímulos sensoriales (Nishimura, 1987, p. 59).

Son muchos los investigadores que durante décadas han catalogado el chamanismo japonés como uno de tipo exclusivamente femenino. Tal afirmación se argumenta a través del término japonés para chamán, *miko*, el cual traducen literalmente como “mujer chamán”. Aunque se mencione la presencia de algunos chamanes hombres en las islas, se dice que no existe como tal un término que aluda a ellos. El otro término empleado para las mujeres chamanas es *fujō* (巫女), compuesto del ideograma “fu” (巫) que significa “chamán” y “jo” (女), mujer (Lakić Parać, 2015, p. 3). No obstante, el etnólogo japonés Nakayama Taro afirmó que el significado más preciso para estos ideogramas es “divinidad” o “aquel que es poseído por la divinidad”, explicación a la que el investigador Fairchild añade que el ideograma empleado para el término “chamán” (巫) representa la unión del cielo y la tierra a través del pilar o *axis mundi* provista por las dos figuras humanas que se encuentran realizando una danza ritual (人 “hito”, persona) (Fairchild, 1962, p. 57).

Sin embargo, y a pesar de la exclusividad en los términos, las diversas técnicas de éxtasis señaladas por Nishimura (1987) con anterioridad hacen referencia a la riqueza expresada en las técnicas chamánicas que dieron origen al chamanismo japonés actual y que pertenecían a pueblos en los que los hombres también cumplían un papel vital en la ritualidad. Entre los pueblos mencionados, los aino-siberianos, los mongoles y los malayo-polinesios, de los cuales asciende el origen del pueblo japonés, se han encontrado rasgos esenciales en sus mitologías y prácticas chamánicas que han logrado consolidarse y perpetuarse hasta hoy en las costumbres y tradiciones del shinto. En primera instancia, en los pueblos procedentes del norte y el centro de Asia, cuyo chamanismo según varios investigadores tomó forma definitiva por el contacto con el budismo tántrico tibetano, se encuentran fuertes elementos rituales en los que los espíritus de los antepasados juegan un papel vital en la elección de quien será el futuro o futura chamán.

Eliade (2016) menciona que en la tradición buriata estos antepasados son los descendientes del primer chamán mítico, quien fuera creado por la entidad solar en forma de águila. Estos espíritus de antepasados tienen la función principal de poseer al individuo y ayudarlo a convertirse en muerto, es decir, ayudarlo a transformarse en espíritu (pp. 72-88). De manera similar, Campbell (2000) agrega a

lo anterior que entre los aino-siberianos existe la creencia de que los antepasados pueden presentarse en el plano de los vivos a través de formas animales, como espíritus del bosque o del hogar que, en muchas ocasiones, cumplen la función de auxiliar al chamán. Además, estos seres también disfrutaban visitar el mundo humano por considerarlo colmado de excelencias que se hallan a la altura del mundo de los dioses (p. 381).

Muy semejante a estos elementos del chamanismo centro-asiático, en las distantes regiones oceánicas malayo-polinesias los chamanes reciben su poder de un ancestro espiritual con forma de tigre que los lleva al interior de la selva y los inicia en su labor por medio de un ritual de muerte y resurrección. Una vez han sido iniciados, el espíritu del tigre procede a acompañarlos e incluso a poseerlos en las sesiones de sanación (Eliade, 2016, pp. 270-274). Así mismo, en las regiones del norte de China los chamanes solían conectarse con los espíritus animales y de la naturaleza a través de la danza. En dicho ritual, la bestia con la que se identificaba el chamán se consolidaba como su antepasado mítico, por lo que, ponerse la piel del animal implicaba convertirse en el animal y, a la vez, ser transformado por el mismo. A través de la danza que permitía la conexión y transformación con el animal se recuperaban la espontaneidad, la libertad, la simpatía con los ritmos cósmicos y, por tanto, la beatitud y la inmortalidad (Eliade, 2016, p. 354).

Tales prácticas y creencias han dejado un rastro indeleble en las presentes costumbres y tradiciones de “la vía de los espíritus” del shinto, que, más que postularse como una religión de dogmas rígidos, se eleva en los milenios de historia del pueblo japonés como una manera de ser y de actuar en el mundo habitado. Desde esta cosmovisión, es de la esencia y energía de los espíritus de donde se originan todas las formas de vida, por lo que, al ser la naturaleza expresión de la divinidad, todos los seres son susceptibles de elevarse a dicho plano divino.

KOJIKI. RELATOS DE DIOSAS Y DIOSOS CHAMANES

En los relatos míticos del shinto se pueden encontrar más pruebas de la integración de las esencias masculinas y femeninas en el chamanismo.

En el *Kojiki. Crónica de los acontecimientos antiguos* (s. VIII), antología de relatos que fue ordenada por el emperador Tenmu (673-686) debido a la necesidad de construir un pasado en que sostener un sistema político y cultural que se distanciara de las influencias de la civilización china, se encuentran dos relatos fundamentales que apoyan el enunciado con el que se ha dado inicio a este párrafo.

El primero hace referencia a la pareja de dioses, Izanagi e Izanami, principio masculino y femenino, a quienes se les encomendó la gran tarea de crear la Tierra y dar origen a todos los *kami*² o seres espirituales que la habitaran: *kami* de los ríos, los árboles, las rocas, las montañas, etc. La labor creadora de la pareja era cada vez más fructífera hasta que Izanami dio a luz a Kagutsuchi no kami, la divinidad del fuego, quien le quema los genitales y la hace enfermar. Finalmente, se menciona en el relato que la diosa abandona “de forma divina” el plano terrestre y su esposo Izanagi llora su muerte.

Es aquí donde comienza el nudo de la historia. A fin de enterrar a su esposa, Izanagi emprende el viaje a la montaña que, desde la cosmovisión shinto, significa igualmente “el viaje hacia la muerte”. Se indica que Izanami es enterrada en las faldas del monte Hiba, ubicado entre las regiones de Izumo y de Hahaki. No obstante, la energía de la diosa Izanami prevalece, puesto que su muerte representa el paso del plano terrestre al mundo de los muertos, *Yami no kuni* (País de las tinieblas), en donde la diosa, en un principio manifestadora de vida, se transforma en diosa de la muerte.

Izanagi lamenta en demasía la muerte de su esposa al punto de decidir perseguirla hasta el País de las tinieblas con el deseo de traerla de regreso y así continuar su labor creadora. Una vez allí, Izanami le dice que es demasiado tarde, pues ya ha consumido los alimentos de

² “La definición precisa del término ‘kami’ la ofreció el famoso teórico y restaurador del shinto, Motoori Norinaga (1730-1801): ‘La palabra ‘kami’ hace referencia, en el sentido más general, a todos los seres divinos de los cielos y de la tierra que aparecen en los clásicos. De manera más particular, los *kami* son los espíritus que residen en los templos y que son adorados en los mismos. En principio, los seres humanos, los pájaros, los animales, los árboles, las plantas, las montañas, los océanos —todos pueden ser *kami*. De acuerdo con la antigua costumbre, cualquier ser que resulte sorprendentemente impresionante, poseído de una cualidad de excelencia, o que inspire un sentido de asombro era llamado *kami*’”. (Tamaru y Reid, citados por Lakić Parać, 2015, p.152). Mi traducción.

aquel lugar, lo cual indica su paso completo al mundo de los muertos. Sin embargo, debido a la insistencia de su esposo, Izanami intenta hablar con las deidades de la muerte a fin de pedirles que le permitan regresar al plano luminoso por un corto tiempo. Mientras tanto, Izanagi se cansa de esperar, enciende una llama con uno de los dientes de su peineta e irrumpe en el palacio. Al perturbar la armonía de las tinieblas, Izanagi contempla anonadado el cuerpo de su esposa que ahora se encuentra como el de un cadáver putrefacto, lleno de gusanos. La diosa se horroriza por el acto de su esposo y se siente cubierta de vergüenza, por lo que de su pecho nacen las divinidades del rayo a quienes ordena perseguir a Izanagi y matarlo (Requena, 2007, p. 7).

En este punto los planes iniciales de Izanagi se ven trastocados, pues, en lugar de retornar a su mundo acompañado de su esposa, debe huir de ella y de sus secuaces, las mujeres del mundo de los muertos y las divinidades del trueno, a fin de regresar con vida. Para ello, Izanagi realiza una suerte de actos mágicos-chamánicos con los cuales transforma objetos personales en alimentos que los perseguidores devoran con avidez. Una vez logra salir de la cueva pone fin a la persecución al cerrar la entrada del País de las tinieblas con una gran roca. Estando los esposos a cada lado de la roca pronuncian la fórmula de divorcio y algo más: Izanami le dice a su esposo que, en respuesta a los actos deshonorosos que éste ha cometido al perturbar las tinieblas, ahogará cada día mil cabezas de hierba humana, a lo que Izanami responde que, de ser así, él construirá entonces cada día mil quinientas chozas para el parto. De este modo y a partir de aquel entonces, las labores divinas de la pareja quedan separadas: Izanagi continúa exclusivamente como divinidad originadora de vida, mientras que su esposa, Izanami, se transforma en una diosa-muerte. Con la transformación de Izanami se completa el ciclo del simbolismo de la Gran Madre, presente de manera general en las culturas agrícolas: una diosa que en un principio es fuente de vida y luego se convierte en una diosa-muerte de aspecto demoniaco o terrorífico, representante del eterno ciclo Vida-Muerte-Vida (Requena, 2007, p. 9).

Tras lograr dejar a su esposa atrás y a fin de eliminar los rastros de su paso hacia el mundo de los muertos, Izanagi procede a realizar un ritual de purificación que consiste en lavar su cuerpo y espíritu en las aguas de un río. Esta ceremonia es conocida en el shinto con el

nombre de la “Gran purificación” y se realiza a fin de saldar una culpa o deuda o, incluso, antes de emprender alguna empresa; la limpieza llevada a cabo por el dios Izanagi registrada en el *Kojiki* establece, por tanto, el modelo mítico ejemplar. De la realización de este ritual nacen más espíritus o divinidades, entre ellas las tres principales del panteón shinto. El relato menciona que, al lavar su ojo izquierdo nació de éste la gran diosa solar Amaterasu; de su ojo derecho, el dios lunar Tsukuyomi; y de su nariz, el dios veloz del viento, la tempestad y los mares, Susano wo. El relato que sigue tiene como protagonistas a la diosa solar Amaterasu y a su hermano Susano wo.

Todo comienza cuando Susano wo se resiste a cumplir las labores encomendadas por su padre. En lugar de esto se la pasa llorando hasta que con su llanto excesivo termina por secar las aguas de los ríos y los océanos, así como en transformar los campos en desiertos e invocar espíritus malignos y atraer muchos males. Finaliza por decirle a su padre que desea ir al país de su madre, al que denomina “País de las raíces”, ante lo cual Izanagi entra en ira y decide desterrar a su hijo mediante “expulsión divina” (Requena, 2007, p. 10). Este aspecto resulta interesante puesto que algunos investigadores, como Cora Requena en su ensayo «La creación del mundo japonés: representaciones mitológicas y literarias en *Kojiki*», mencionan que los deseos de Susano wo de “ir al país de su madre” resultan incomprensibles, ya que éste ha sido engendrado únicamente por su padre Izanagi. No obstante, es importante tener en cuenta que Izanagi logra engendrar a estos hijos Augustos al realizar el ritual de purificación, que no habría sido posible según el relato de no haber ido al País de las tinieblas. Esto quiere decir que es la integración de su ingreso a este mundo oscuro, su debatir con las sombras y monstruos que lo habitaban y, aún más importante, regresar con vida al plano luminoso, lo que le permite a Izanagi dar a luz a las tres deidades principales del shinto (Shchpetunina, 2010, p. 154). Además, resulta igualmente interesante que Susano wo denomine al lugar donde habita su madre como el “País de las raíces” en lugar de “País de las tinieblas”, dando a entender así, la fuente esencial de vida que representa, sin lugar a duda, la profundidad de la tierra.

Antes de aceptar el castigo de su padre, Susano wo decide subir a la Alta Planicie del Cielo para despedirse de su hermana Amaterasu. A fin de convencerla de sus buenas intenciones le propone realizar un

conjuro (*ukehi*) para engendrar hijos. Su hermana acepta y, ubicados uno a cada lado de las orillas del Celestial Río Yasu, proceden a intercambiar sus objetos más preciados: Amaterasu le pide la espada a su hermano y éste le pide a la diosa las joyas de sus brazos y de su corona. Ambos lavan estos objetos en las aguas sagradas del río, los rompen en pedazos, los mastican y luego los soplan. De su saliva y vaho divinos nacen ocho divinidades: tres de la espada de Susano wo y cinco de las joyas de Amaterasu. Entre estos últimos cinco, de la unión de las joyas de Amaterasu con la saliva y vaho de Susano wo nace el *kami*, Oshihomimi, antecesor de la familia imperial (Requena, 2007, pp. 11-12).

Tras haber terminado el conjuro de creación y haberse ganado la confianza de su hermana, Susano wo procede a realizar una serie de daños imperdonables, razón por la cual Amaterasu, ofendida en extremo, decide ingresar a la Celestial Casa de las Rocas en donde se encierra indefinidamente. Este hecho que podría representar un eclipse solar, cumple un papel fundamental dentro del relato, puesto que para las sociedades agrícolas la desaparición del sol podría suponer no solo la muerte de todas las criaturas que dependen de su luz, sino también la muerte parcial de los ciclos solares, día-noche, y lunares –estaciones. Pero, por otro lado, además de retirar su luz del mundo humano, la diosa Amaterasu también lo hace de la Alta Planicie Celeste, lo que conllevaría, por tanto, la muerte de todo lo que existe.

Para contrarrestar los perjuicios que ocasionaría el ocultamiento extendido de la diosa y, dado que resulta imposible mover la roca que cubre la entrada de la cueva, los *kami* celestes deciden realizar una ceremonia para “invocar” a la diosa sol y, así, traer su luz al mundo nuevamente:

Se reunieron entonces las ochocientas miríadas de dioses para idear un plan que lograra sacar a Amaterasu de su escondite y se repartieron las tareas. Juntaron a los gallos de la vida eterna y los hicieron cantar en la oscuridad; cogieron las celestiales rocas del celestial Río Yasu y el hierro de la celestial montaña de minerales; llamaron al herrero Amatumara, pidieron a Ishikoridome que fabricara espejos y a Tamanoya las joyas de la cinta con las quinientas joyas *yasaka*; pidieron a Ame no Koyane y a Futodama que ejecutaran la adivinación con el omóplato de un ciervo celestial y con

madera celestial de *habaka* del Monte Kagu; arrancaron de cuajo el árbol *sakaki* y colgaron de sus ramas las joyas *yasaka*, el espejo *yata* y las ofrendas blancas y blandas y las ofrendas verdes y blandas. Futodama sostuvo las ofrendas sublimes mientras Ame no Koyane pronunció las palabras rituales. Tachikarawo se ocultó al lado de la puerta y Ame no Uzume se arremangó y se ató las mangas con *hikage*, se coronó con *masaki*, hizo un ramo con hojas de bambú, colocó un cubo vuelto junto a la puerta de celestial casa de las rocas y saltó sobre él para que retumbara: “ejecutó un canto de posesión divina, mostró los senos y se bajó la falda hasta mostrar el sexo. Entonces retumbó la Alta Planicie Celestial por la risa conjunta de las ochocientas miríadas de dioses”. (*Kojiki*, citado por Requena, 2007, pp. 13-14)

La división de tareas presente en este fragmento del relato hace de este acto ceremonial uno de tipo chamánico ejecutado por los *kami* para atraer a la diosa sol Amaterasu. En un inicio se mencionó que la razón principal de la recopilación de relatos del *Kojiki* fue la de definir a Japón como una nación independiente de las influencias de la civilización china, con una identidad basada en sus creencias y tradiciones ligadas a “la vía de los espíritus”. Teniendo esto en cuenta, en dicha antología no solo se explica míticamente el origen del linaje imperial con su raíz en la diosa solar Amaterasu, sino, además, el origen divino de otras familias niponas de igual importancia. Este es el caso de las familias sacerdotales Nakatome e Inube dotadas del privilegio de emplear los espejos, las joyas y la adivinación a través de los huesos en las ceremonias, por lo que, al presentar en el relato a los *kami* Ame no Koyane y Futodama como los encargados de tales actos rituales, se otorga un valor espiritual y divino al linaje de estos clanes.

Así mismo, llama en especial la atención la participación de la diosa Ame no Uzume de quien se narra que luego de ataviarse con una serie de plantas sagradas (*hikage* y *masaki*) da vuelta a un cubo que hace retumbar con sus pies, a modo de tambor, y procede a realizar sobre él una danza ritual. Por medio de esta danza, Ame no Uzume entra en un estado de posesión, a pesar de ser ella misma una diosa, y en dicho estado invoca en su ser a la diosa sol Amaterasu (Shchepetunina, 2010, p. 150). El acto sagrado y chamánico de Ame no Uzume cobra sentido en el plano literal, dado que por medio de este relato mítico se le otorga el título de antepasada de la familia Sarume,

originaria del linaje de mujeres chamán *miko*, entre cuyas raíces se encuentran también las mujeres *kataribe* poseedoras del espíritu de la palabra y contadoras de historias ancestrales del pueblo. De esta larga línea sucesoria de mujeres que guardan el secreto de las palabras sagradas, se unen también el poder de la memoria, así como el poder de intervención en la naturaleza y en el mundo real por medio de la gracia divina. De este modo, al ser la diosa Ame no Uzume la Gran Madre de este linaje, el relato mítico confiere legitimidad divina a la práctica ancestral del chamanismo en Japón (Requena, 2007, p. 14).

Finalmente, ante el jolgorio producido por los dioses, Amaterasu decide correr un poco la roca que la encerraba en la cueva y así echar una mirada afuera que le dé razón de aquella celebración. Ame no Uzume le dice que están cantando y celebrando porque entre ellos se encuentra una diosa más venerable que la propia diosa sol. Amaterasu, incrédula y al mismo tiempo celosa, se ve atraída por una luz en extremo brillante que no es más que su propia luz reflejada en el espejo *yata*³ y en las joyas colgadas del árbol *sakaki*⁴.

La siguiente parte del relato se enfoca en el dios Susano wo. Tras haber sido expulsado de la Alta Planicie Celestial, el dios veloz del viento, la tormenta y los mares decide encaminarse a la región donde habita su madre. En el camino, se encuentra con el *kami* Ashinazuchi, un anciano que llora junto a su esposa la muerte de sus primeras siete hijas y la segura muerte de la octava y última. Susano wo interroga a los ancianos por el motivo de las muertes, a lo cual estos le responden que cada año un dragón de ocho colas y ocho cabezas llamado *Yamata no Orochi* viene a reclamar la vida de las doncellas. Susano wo se identifica e idea un plan para ayudarlos. Les pide que le den a su hija, a la que transforma en una peineta que ubica en sus cabellos. Ordena, además, que fermenten ocho veces el vino, construyan una verja de ocho puertas detrás de la cuales deberán estar ocho vasijas con la

³ Dado que en el mito este objeto sagrado es capaz de recordarle a la diosa Amaterasu la luz que puede y debe ofrecer a los distintos planos de existencia, el espejo es considerado en el shinto como un símbolo de sabiduría eterna. Por ello, los templos suelen ser adornados con un espejo grande suspendido en el santuario, pues se considera que ante él los fieles, similar a la diosa, pueden recordar y ver reflejada la verdadera esencia de su corazón que es puro y divino.

⁴ Árbol sagrado ubicado en el centro de la Alta Planicie Celestial.

bebida. Una vez llega el monstruo se dispone a beber de todas las vasijas, se embriaga y cae dormido. Susano wo aprovecha el estado de inconsciencia del dragón para matarlo cortándolo con su espada de ocho palmos hasta que, al llegar a su cola, se encuentra con la sagrada espada *kusanagi*.

Este evento cumple una función vital dentro del relato, pues demarca la integración de la relación vida-muerte presente en el dios Susano wo. El dragón *Yamata no Orochi* como figura serpentina representa el ciclo de la regeneración de la vida y, el número ocho, tan explícito en los elementos del relato, lo erige como la fuerza omnidestructiva que amenaza con extinguir por completo las formas de existencia. Todo lo anterior se confirma gracias al encuentro místico de la espada *kusanagi* en la cola del dragón, la cual, a su vez, revela la función de la criatura. La palabra *kusanagi* significa “segadora de hierba”; si recordamos el relato de la primera pareja de dioses, Izanami emplea la palabra “hierba” para hacer referencia a los seres humanos. Por tanto, la espada “segadora de hierba” es en realidad la manifestación de la muerte de la humanidad. De este modo, el acto heroico del dios Susano wo de darle muerte al dragón empleando su sagacidad mental en lugar de la fuerza cumple la función mítica de simbolizar la limpieza cósmica requerida para el nuevo mundo aún por civilizar (Requena, 2007, p. 17).

El relato de los hermanos Amaterasu y Susano wo culmina con la ofrenda de la espada *kusanagi* de parte del segundo a su hermana, ratificando con este acto la soberanía de la divinidad solar y el poder que ésta le confiere al linaje imperial. En los relatos mitológicos presentados se puede ver con claridad, en cada una de las divinidades protagonistas, la importancia simbólica que comprende la integración del complejo cíclico Vida-Muerte-Vida para la sociedad agrícola del Japón de la antigüedad. Finalmente, todas y cada una de estas cuatro figuras representan en sus recorridos la encarnación de ambos aspectos, demostrando así que, lejos de ser opuestos, la integración de esta polaridad aparente es esencial para dar a luz a la multiplicidad de las formas de la existencia.

LAS CHAMANAS MIKO: LIDERESAS DEL ESPÍRITU

Desde la antigüedad el shinto ha pregonado la existencia de un mundo superior al humano habitado por seres espirituales de una naturaleza trascendente. Estos seres ocupan su lugar dentro de la esfera celeste y, además, cumplen un papel fundamental en la formación y jerarquía del chamanismo (Fairchild, 1962). No obstante, dentro del panteón de divinidades del shinto también existen otras similares a los humanos, de quienes se dice habitan en un mundo que es un reflejo del nuestro, tanto en sus estructuras políticas como sociales. Aunque estas divinidades tienen sus esferas de influencia, en realidad sus funciones no son delimitadas. No existe como tal una jerarquía y en su conjunto entra cualquier fenómeno considerado “sobre-humano”. Por ello, en esta categoría de *kami* se hallan divinidades de las montañas, rocas, ríos, o espíritus ancestros de familias que en muchas ocasiones han ocupado un lugar central en el culto de diversos clanes (Fairchild, 1962, p. 30).

Lo anterior se complementa con los hallazgos arqueológicos pertenecientes a periodos tempranos de la historia de Japón. Durante el periodo Jommon (6000-250 a.C.) la religión tenía un gran énfasis en la fertilidad. Figuras femeninas de arcilla, que se cree pudieron representar diosas o madres de la tierra, han sido encontradas en sitios de dicho periodo, mientras que algunas representaciones fálicas masculinas han sido halladas en las casas y en los templos. Otros aspectos de este periodo sugieren la existencia del culto a las serpientes, asociadas también a la fertilidad, y el uso de máscaras de arcilla probablemente reservadas para el uso chamánico. En el siguiente grupo cultural, perteneciente al periodo Yayoi (300-100 a.C.), la religión se centraba en rituales agrícolas y en el chamanismo. Los hallazgos han demostrado que desde entonces las mujeres chamanas cumplían roles de gran importancia tanto para la vida del pueblo, como de oráculos en asuntos de Estado (pp. 73-74). Se conjetura que durante el periodo Jommon las creencias relacionadas al mundo de los espíritus prevalecieron y que fue más adelante, en el periodo Yayoi, que se instauró el culto a los ancestros. La adoración de los *kami*, los rituales de purificación, así como los servicios de adivinación y de oráculo provistos por las chamanas-

médium, fueron aspectos predominantes de las prácticas tempranas del shinto (Yusa, citada por Jahangir, 2014, p. 75).

De la ascendencia divina de las mujeres chamanas en Japón, cuyo origen se remonta al relato en que la *kami* celestial Ame no Uzume invoca en su ser a la diosa sol, surgieron las *kataribe*, mujeres que, en medio de una sociedad en la que se desconocía la escritura, fueron elegidas por el pueblo para poseer y compartir el espíritu de la palabra a través de las historias que narraban. Se creía que estas mujeres poseían un gran poder mágico, por lo que eran las únicas a las que se les había legado el privilegio de transmitir a la sociedad los mensajes de los *kami* (Requena, 2007, p. 3). Los registros literarios y arqueológicos pertenecientes a la época Nara (710-794 d.C.) han comprobado tiempo después la presencia de una creencia que estuvo centrada en dos *kami*: la figura masculina *Hachiman-daijin* y la femenina *Himegami*. El folclorista y padre de la etnología en Japón, Yanagita Kunio argumentó que dichas figuras fueron las que más tarde evolucionaron y dieron origen a la concepción de dos roles: el primero, ligado al *kami* Hachiman y, el segundo, aquel de la mujer que cumplía el papel de agente o mediadora del *kami*: la chamana (Yanagita, mencionado por Hori, 1975, p. 234).

A partir de esta creencia se desarrolló un sistema de organización social que giraba en torno a la figura “hitogami”⁵, una mujer elegida por los *kami* para gobernar y llevar a cabo los deseos de estos en el mundo humano. En efecto, entre los registros históricos se ha hallado que hace más de 1500 años existía un sistema de gobierno liderado por mujeres de quienes se creía poseían poderes especiales para conectarse con las divinidades. Uno de estos casos es el de la gran reina Himiko quien, en compañía de su mensajero y de su hermano menor, gobernó y unificó a más de treinta estados entre los años 180-248 d. C. (Hori, 1968, p. 187; 1975, p. 234). Más adelante, tal sistema de liderazgo fue reemplazado por una administración burocrática derivada del confucionismo y el budismo procedentes de China, por lo que las mujeres anteriormente ligadas a estos poderes especiales se trasladaron a las provincias desde donde cumplieron un papel vital en el mundo espiritual y religioso (Lakić Parać, 2015, p. 2).

⁵ 人 (hito), persona y 神 (kami), divinidad, espíritu.

De acuerdo con la clasificación de Nakayama Taro, publicada en su estudio *Nihon fujō-shi* (1930), las mujeres chamanas en Japón se dividen principalmente en dos grupos: *jinja miko*, asociadas a los templos shinto, y *kuchiyose miko*, mujeres que viven en los pueblos o que viajan constantemente de un lugar a otro. A las primeras se les conoce por proceder de familias de herencia sintoísta y se dedican principalmente a realizar danzas rituales y a encargarse de las ofrendas en los templos. Las *kuchiyose miko*, por el contrario, no provienen de ninguna familia o linaje específico, sino que se convierten en chamanas tras pasar ciertas pruebas iniciales y entrenar bajo la guía de alguna chamana anciana (Taro citado por Hori, 1968, pp. 182-183).

En estudios más recientes, Kunimitsu Kawamura (2003) presenta una elaborada teoría acerca de las chamanas japonesas basada en los dos tipos de chamanismo de la prefectura de Miyagi. El primero son las *ogamisama*, mujeres ciegas que incurren en el oficio por voluntad propia o tras ser escogidas por una chamana de experiencia. Su entrenamiento conlleva el aprendizaje de varias disciplinas como lo son: ayunos, baños de agua helada y abstinencias. De sus maestras aprenden técnicas de trance, de comunicación con espíritus de otros mundos (entre ellos los difuntos), adivinación, liturgias, plegarias, así como a recitar historias y baladas. Durante el ritual de iniciación la mujer entra en contacto con una divinidad, ya sea un *kami* del shinto, o un Budha, quien será a partir de entonces su espíritu patronal y su esposo espiritual, por lo que, dicho ritual comprende, además, su paso al mundo como mujer. Las funciones de la *ogamisama* se centran en el contacto con espíritus de muertos y en la invocación de deidades.

El segundo tipo de mujer chamana es la *kamisama*. Estas mujeres, contrario a las anteriores, no deciden por su propia voluntad ingresar al camino del chamanismo, sino que, antes bien, afirman ser elegidas por los *kami* o *budhas* para cumplir este cometido. Por lo general, son mujeres entre los 30 y 40 años que cuentan con esposo e hijos y que realizan algún tipo de trabajo para colaborar en el hogar. El proceso hacia la inclinación chamánica comienza cuando la mujer se ve envuelta en una situación dramática en su familia, entendida como problemas económicos, de salud de alguno de los miembros o, incluso, en desordenes psicosomáticos en ellas mismas. Ante esto, la mujer busca ayuda médica, pero, sin resultados, opta por la asesoría de los

guías espirituales locales. Estos aseguran que su situación se debe a la presencia de algún *kami* o de un espíritu maligno, por lo que el tratamiento a seguir constituye en una serie de rituales de purificación o de exorcismo.

Sin mayores cambios, la mujer empieza a desatender sus obligaciones familiares y laborales, razón por la cual vive el rechazo de su familia y de la sociedad por considerarla holgazana o desviada. La mujer entonces opta por consagrarse a la divinidad de la que empieza a recibir sus mensajes y a transmitirlos a los demás. En este proceso de posesión y aceptación del llamado sus síntomas iniciales van desapareciendo a medida que hace prueba de su don al ayudar a los demás, con lo cual, a su vez, ganará la aprobación de los otros. El trabajo principal de esta chamana consiste en invocar diversas deidades, realizar exorcismos, expresar profecías, así como en transmitir mensajes de los muertos (Kawamura citada por Lakić Parać, 2015, pp. 13-14).

CHAMANISMO Y BUDISMO: JAPÓN Y LA ARMONÍA DE LOS ENCUENTROS

La llegada del budismo a Japón no representó necesariamente un periodo de paz y armonía. Cuando el Buda de oro llegó de Corea en el 552 d.C., el emperador japonés Kimmei quedó profundamente impresionado ante la expresión de “severa dignidad” que revelaba el rostro de la escultura. Debido al desconcierto por no saber qué hacer con la majestuosa representación del Buda y al desacuerdo de los miembros de su corte, decidió entregarla a un miembro del clan Soga que se había mostrado favorable ante la llegada de la divinidad extranjera. No obstante, los jefes de los clanes Mononobe y Nakatomi se opusieron enérgicamente al observar que el culto en Japón siempre había estado reservado a los *kami* y, por tanto, al aceptar el ingreso de esta nueva figura sagrada, temían incurrir en la ira de los mismos.

Para resumir las décadas sangrientas que prosiguieron basta con mencionar que el desacuerdo inicial creció hasta convertirse en una guerra que culminó con el asesinato de todos los miembros de la familia Mononobe de parte del hijo de Iname Soga. Tras esto se erigieron más templos budistas en el territorio japonés y, luego de

asesinar al emperador Sushun, su esposa puso en el cargo al hermano menor de éste. Solo entonces, menciona Campbell, “empezaron a hacerse realidad las anunciadas bendiciones de la nueva Ley, pues el estimado príncipe Shotoku (573-621) fue uno de los grandes y nobles gobernantes de todos los tiempos” (Campbell, 1999, p. 527). Así fue como aquella religión extranjera proveniente de China a través de Corea como puente, pasó de ser la religión de un clan a ser la religión del imperio.

No obstante, a comienzos del periodo Nara (710-794 d.C.) el budismo no había producido un pensamiento verdaderamente nacional en Japón, a pesar de que los *kami* se habían visto confrontados a un panteón de deidades budistas mucho más complejo que lo que ellos representaban para el corazón japonés. La llegada del budismo y su consolidación trajeron a la corte una civilización continental que dio vida a un nuevo estilo, mientras que entre el pueblo fue un vehículo de consuelo (Campbell, 1999, p. 528). Para ganarse el corazón sencillo y humilde del pueblo, la suntuosidad del budismo continental tuvo que sufrir varias transformaciones debidas, principalmente, a su interacción con el chamanismo. El orientalista y filósofo Hajime Nakamura enfatiza el hecho de que el budismo ortodoxo generalmente rechazara tendencias chamánicas tales como la magia y los hechizos, negaba la validez de los poderes espirituales de los brahmanes quienes ejecutaban públicamente rituales de exorcismo, además de pedirle a sus fieles abstenerse de creer en interpretación de sueños, lectura de la mano, horóscopos, o en predicciones surgidas a partir del llamado de los animales. No obstante, ante el encuentro con las creencias tradicionales del pueblo japonés, el budismo supo que no podría expandirse en las clases populares sin comprender su fe ni adaptarse a las costumbres chamánicas que éstas habían mantenido sin ningún cambio significativo durante siglos (Nakamura citado por Lakić Parać, 2015, pp. 6-7).

Entre los primeros casos del encuentro armonioso de estas creencias, Hori Ichiro menciona que cuando el budismo comenzó a ingresar en las comunidades rurales, los sacerdotes realizaban una suerte de compromiso tanto con las personas como con sus *kami* locales. De esta manera, se construyeron santuarios dedicados a los *kami* locales

dentro de los templos budistas y pequeños recintos dedicados a Buda dentro de los santuarios shinto (Hori, 1968, pp. 37-38).

Otro de los resultados más sorprendentes de esta armonización de creencias fue el *Shungendō*, una secta de ermitaños de las montañas que se originó a principios del periodo Heian, en el siglo VII. El *Shungendō* —Camino de las pruebas y la práctica— consiste esencialmente en la integración de creencias relacionadas a los espíritus de los muertos, espíritus que habitan las montañas, creencias y prácticas chamánicas del shinto, taoísmo y filosofía yin-yang provenientes de China, así como el empleo de rituales del budismo esotérico. Existen varias historias que datan de aquella época sobre un gran número de magos y de ascetas de las montañas quienes, por medio de variadas experiencias místicas, buscaban obtener poderes mágicos sobrehumanos. Entre estos hombres, afirma el orientalista Hori, hubo sin lugar a duda muchos que experimentaron el “calor místico” chamánico del que habla Eliade como parte de su iniciación en su peregrinación al mundo de los espíritus (Eliade, 2016, p. 364). Estos hombres, denominados *yamabushi* (aquel que hace su lecho en el espíritu de una montaña), consideran a las montañas como seres inicialmente cósmicos y diosamadre de la muerte y el renacimiento. *Yamabushi* es aquel que, al entrar en la matriz de la madre Tierra y superar diversas pruebas, muere como miembro de la sociedad mundana y finalmente renace como un miembro del mundo sagrado: un ser que se ha hecho “uno” con su espíritu divino (Hori, 1975, pp. 265-266).

Finalmente, otros casos de armonización entre las costumbres y prácticas del shinto con las del budismo son aquellos que tienen que ver con la concepción del alma y el espíritu. Durante miles de años el shinto ha creído en la inmortalidad y en la igualdad de las almas de todos los seres vivos; no existe diferencia alguna entre las almas de los humanos, las plantas o los animales. Sin embargo, existen tipos de almas: almas de poder (*chi/ki*), esencias energéticas que dotan de poder a las rocas, árboles, agua, o incluso a los seres humanos a través de los alimentos o de los objetos; almas de los vivos (*tamashi*), esencia vital que puede abandonar el cuerpo en periodos de enfermedad o en definitiva por caso de muerte, y finalmente, almas de los muertos. Las creencias shinto afirman que las almas, una vez separadas del cuerpo en la muerte, pasan por un periodo de purificación de entre 33, 49

o 50 años en el País de los muertos, después del cual se transforman en *kami* de las montañas o en espíritus ancestros guardianes de los clanes familiares. No obstante, si las almas no tienen seres queridos que las honren, se cree que permanecen en el plano humano asediando y asustando a los vivos. En consecuencia, las almas de aquellos que han vivido o muerto en desgracia son especialmente temidas, pues se cree que son capaces de transformarse en espíritus malignos causantes de un sinfín de infortunios a los vivos (Fairchild, 1962, pp. 33-34).

En cuanto a este último aspecto, durante la misma época del nacimiento del *Shugendō* (Heian s. VII) se hizo muy popular la creencia en los *goryo*, espíritus malignos de personas que en vida habían pertenecido a la nobleza y que habían muerto por intrigas políticas en situaciones sospechosas y trágicas. Eran temidos, pues se creía que a fin de tomar venganza eran capaces de generar desastres naturales, epidemias y guerras (Hori, 1968, p. 43). Las chamanas *miko*, acompañadas de estos ascetas de las montañas o de sacerdotes budistas de otras sectas, eran las encargadas de contactar estos espíritus a través de la posesión y de transmitir sus mensajes. Mientras tanto, los ascetas y sacerdotes recitaban plegarias para liberarlos (Hori, 1975, p. 277).

Por último y como se mencionó anteriormente, para el shinto no existe diferencia entre las almas humanas y las de los animales; por lo tanto, en la antigüedad se consideraba que las almas de estos últimos también pasaban por un periodo de purificación de igual extensión al de las almas humanas, tras el cual se transformaban en espíritus de la naturaleza o, incluso, en espíritus guardianes de clanes familiares. Entre estos espíritus guardianes se encontraban comúnmente los zorros, los perros y los insectos. Los clanes que interrelacionaban sus vidas con las de estos espíritus pertenecían a grupos chamánicos que generalmente formaban alianzas matrimoniales con otros clanes sacerdotales budistas (Fairchild, 1962, p. 34-38).

A lo largo de los siglos Japón ha demostrado la astucia y fortaleza de su espíritu, no solo por la increíble capacidad de adaptación *a* y *de* las influencias extranjeras, sino, principalmente, por asirse de la espiritualidad como su herramienta más importante de valor y resistencia. Aún tras muchas batallas, intentos de dominación extranjera, la Segunda Guerra Mundial, dos bombas atómicas y la influencia capitalista de Occidente, el pueblo japonés persiste en

vivir y observar el mundo a través de una espiritualidad que no se ostenta necesariamente en el título exclusivo de una fe, sino como una parte viva que reside en el corazón de cada individuo. Por ello, aún hoy en medio del estrés y del ruido excesivo de las grandes urbes, la espiritualidad se expresa de manera inherente a través de distintos medios: música, cine, teatro, manga y anime, por nombrar algunos. Japón es, sin lugar a duda, una nación sorprendente que ha sabido enlazar los encuentros religiosos de manera armoniosa; un país en el que todavía los adultos consultan a las chamanas *miko*, asisten a las decenas de miles de santuarios shinto y templos budistas a lo largo del año y consideran a las montañas como lugares sagrados y portales a otros mundos, mientras que entre los personajes más admirados por los niños y adolescentes se encuentran los héroes y chamanes de sus series.

REFERENCIAS

- Campbell, J. (1999). *Las máscaras de dios: Mitología oriental*. Alianza.
- _____. (2000). *Las máscaras de dios: Mitología primitiva*. Alianza.
- Eliade, M. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fairchild, W. (1962). Shamanism in Japan. *Folklore Studies*, 21, 1-122. <https://doi.org/10.2307/1177349>
- Hori, I. (1968). *Folk religion in Japan*. J. Kitagawa y A. Miller, (Eds.). The University of Chicago Press.
- _____. (1975). Shamanism in Japan. *Japanese journal of religious studies*, 2(4), 231-290. <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2386>
- Jahangir, A. M. (2014). The early Japanese and their religio-cultural life: A historical overview. *Philosophy and Progress*, (LV-LVI), 69-90. <https://doi.org/10.3329/pp.v55i1-2.26391>
- Kawamura, K. (2003). A female shaman's mind and body, and possession. *Asian Folklore Studies*, 2(62), 257-289. <https://www.jstor.org/stable/30030289>
- Lakić Parać, I. (2015). Social context of the fujo: Shamanism in Japan through a female perspective. *Asian Studies*, III(XIX), 1, 145-170. https://www.researchgate.net/publication/281536211_Social_Context_of_the_fujo_Shamanism_in_Japan_through_a_Female_Perspective/fulltext/5641a13f08ae24cd3e41ba4c/Social-Context-of-the-fujo-Shamanism-in-Japan-through-a-Female-Perspective.pdf
- López, R. (Ed.) y Moratalla, R. (Trad.). (2008). *Kojiki: crónicas de antiguos hechos de Japón*. Editorial Trotta.
- Nishimura, K. (1987). Shamanism and medical cures. *Current Anthropology*, 28(4), 59-54. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/203589>
- Requena, C. (2007). La creación del mundo japonés: Representaciones mitológicas y literarias en *Kojiki*. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 37. <https://hispadoc.es/servlet/articulo?codigo=2383325>
- Shchepetunina, M. (2010). Questioning image of Japan as a miko country: representation of shamanism in ancient Japanese myths. *Regionin s studijos*, 4, 145-160. https://www.vdu.lt/cris/bitstream/20.500.12259/32420/1/ISSN2029-2074_2010_V_4.PG_145-160.pdf

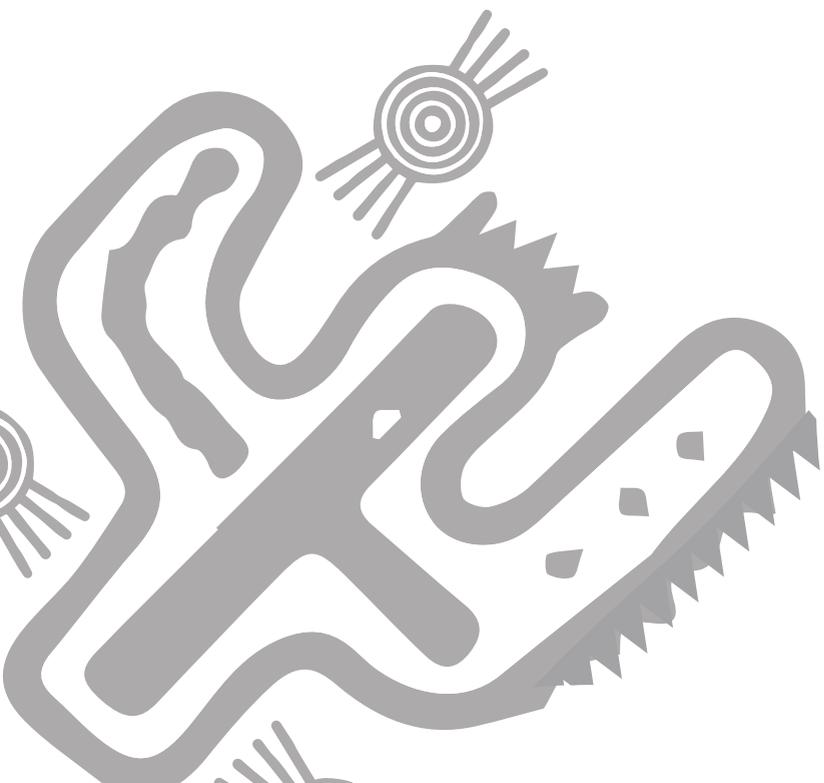


Un hombre va al saber como a la guerra: bien despierto, con miedo, con respeto y con absoluta confianza. Ir en cualquier otra forma al saber o a la guerra es un error, y quien lo cometa vivirá para lamentar sus pasos.
Carlos Castaneda.

LOS REMEDIOS DEL ESPÍRITU

Los taitas cofanes a partir de *Las enseñanzas de don Juan*

JORGE MAURICIO CARMONA LÓPEZ



Enfrentarse a la lectura de *Las enseñanzas de don Juan* (Castaneda, 1974) implica, desde mi experiencia con los cofanes del Putumayo, acercarme no sólo al conocimiento académico, sino llegar a entender las vivencias adquiridas por un personaje, sea o no de ficción, con plantas sagradas en medio de nativos mexicanos conocedores de la medicina. De antemano, quiero expresar mi postura frente a la lectura de esta obra, permeada en gran medida por la relación directa que tengo con las plantas de poder; y es que, a pesar de las dudas que ha generado un investigador como Carlos Castaneda, pienso que la narrativa de los sucesos descritos en esta, su primera obra, tienen de alguna manera una intimidad estrecha con los rituales sagrados; quizás la única manera de hablar de estas medicinas es entrando en contacto directo con ellas, sintiendo la presencia de sus espíritus recorrer nuestras arterias durante cada ceremonia.

Don Juan, un abuelo Yaqui, me lleva a recordar los rostros envejecidos de los mayores cofanes; los rasgos mencionados al inicio de la lectura me permiten evocar entre imágenes, sucesos, historias y recuerdos, aquellos encuentros con los maestros que me sirvieron remedio en sus ceremonias con la intención de que aprendiera del bejuco, un aprendizaje que se extendería —y sigue haciéndolo— durante largos años.

Buscando esa alianza nativa entre el libro de Castaneda y mis recuerdos, voy a compartir la información obtenida desde mi lectura, e intercambiar las ideas construidas. El lector podrá comparar su experiencia con el texto del antropólogo, *Las enseñanzas de don Juan*, si aún no lo ha hecho, deberá acercarse a su lectura y quizás, con lo experimentado en la ritualidad de lo sagrado, en mi caso el yagé, sacar sus propias conclusiones. Espero que las ideas expuestas permitan una mirada ancestral de este maravilloso libro que me ha permitido aferrarme a la idea de ir descubriendo el chamán que llevamos dentro para sanarnos a nosotros mismos.

En la primera parte del libro, que se publicó por primera vez en 1968 y se tradujo al español en 1974, denominada «Las enseñanzas», el investigador es puesto a prueba por su benefactor, aquel iluminado que ha descubierto desde tiempos tempranos su capacidad para entender las plantas de poder. Castaneda conoce a don Juan Matus, como llamaría a su maestro en toda la obra, en una estación de buses mientras el indígena se alistaba para regresar a su pueblo, de una forma extraña, casi como de suerte; alguien cercano a Carlos le comenta del mayor, un indio Yaqui que posee el conocimiento y decide ir en su búsqueda. Antes, el autor, que a su vez será el personaje principal de esta historia, nos ubica espacialmente en una época donde la experiencia con plantas todavía era un privilegio exclusivo para grupos nativos o uno que otro antropólogo que dejaba de lado la cátedra de sus profesores para ser orientado en nuevos caminos por chamanes de otros territorios del mundo. “De pronto se inclinó hacia mí y dijo que el hombre sentado junto a la ventana, un indio viejo de cabello blanco, sabía mucho de plantas, del peyote, sobre todo. Pedí a mi amigo presentarme a ese hombre” (Castaneda, 1974, p. 53).

Si bien es cierto que el investigador, proveniente de la Universidad de California, ya había comenzado sus búsquedas personales, encontrarse con quien sería su maestro fue el acontecimiento que inició las enseñanzas que recibiría de aquel viejo conocedor de la vida. “El llamado”, como nombraremos a este encuentro, se dio en un lugar inesperado, desde un contexto diverso al que un estudiante de antropología pudo pensar. Dadas las circunstancias antes descritas, me atrevo a decir que estas razones a veces incomprensibles para la ciencia, tienen un peso verídico al momento de comprender toda una filosofía de existencia nativa que se desarrollará en esta historia contada como un diario de campo, y vivida por el protagonista desde una íntima conexión con el peyote, “mescalito”, como insiste don Juan durante toda la historia, al invocar el nombre de esta poderosa planta.

La urgencia de conocer lo que por siglos han conservado como sabiduría única aborígenes y nativos del mundo, ha sido el motivo de estudio para la antropología y las diversas ciencias que andan en búsqueda de una verdad posible, aunque también personas de la sociedad que no pertenecen a ningún campo científico en particular, pero que siente en su espíritu una conexión importante con la forma

de vida indígena y que los ha llevado a búsquedas implacables de los remedios que la selva ofrece, intentado cambiar sus formas modernas de vida; los primeros (antropólogos e investigadores) utilizan métodos elaborados, desde una praxis de ensayo-error, con la intención de verificar con rigurosidad lo descubierto en aquel territorio explorado, buscando acercarse a una información que los aproxime a una verdad “única”. Los segundos (personas del común) buscan en la experiencia directa con ese mundo místico el método natural para sanar sus miedos, como también poder acceder al conocimiento; esto implica acercarse a una comunidad, entrar en sus rituales, compartir sus costumbres, diferentes a las nuestras, adentrarse a través de las ceremonias con esa antigüedad celebrada en territorios ancestrales y poder acceder a otros mundos, a otros estados de la conciencia.

Dentro de la tradición oral, la leyenda Wixarika, en español pueblo huichol, narra el encuentro de su gente con el peyote. El relato cuenta que los hombres nativos de sangre huichol recorrieron el desierto buscando un camino sagrado que los llevara a un nuevo comienzo; sedientos y con hambre, como se encontraba su tribu, hallaron, en medio de la incertidumbre y el sufrimiento un venado que los guió hasta Wirikuta, lo que hoy es su territorio ancestral, y así persiguieron al venado durante largos días, entre el sol y la arena, hasta que el animal saltó al lugar donde habita el espíritu de la tierra. No lo volvieron a ver jamás; sin embargo, hallaron una planta llamada peyote, que cortaron y llevaron a su comunidad convirtiéndose en fuente de vida y sabiduría; rige desde tiempos anteriores al nuestro, toda la cosmovisión que la tribu debe continuar, hasta haberla transformado en sagrada. En los mitos de creación, la conexión con la planta de poder se da a través de un relato que cuenta cómo esa planta sagrada salvó a su pueblo, consolidó su cosmovisión, sus creencias y su ritualidad.

El pueblo A'i¹ los hombres del yagé, describen su ritualidad y su cosmovisión a través de su mito de origen, texto que podemos encontrar en su plan salvaguarda del año 2010. Sin embargo, hay otra narración de su mitología indígena en donde se expone la idea de salvación del pueblo, a través de un regalo otorgado por Dios, el relato cuenta:

¹ A'I, de la lengua cofán, traducida al español, significa “gente”.

Dios creó al mundo. Bajó del cielo, desprendió un mechón de cabello de su cabeza y lo sembró en la tierra. De allí nació un bejuco, tomó primero la bebida y le dijo al hombre cofán que bebiera de su raíz, y aprendiera el conocimiento de la vida. (Gustavo Queta, comunicación personal, 22 de marzo de 2014)

Desde ese momento en que los hombres del yagé comenzaron a entender la naturaleza de su poder, han decidido resguardar sus costumbres al amparo de la bebida sagrada, así, ella les otorga todo el equilibrio que su comunidad necesita desde los diversos niveles indígenas y humanos, sanar el cuerpo, la mente y el espíritu para lograr que en comunidad se alcance un esplendor para coexistir en armonía con todos los seres vivos que rodean su naturaleza. De ahí el concepto del “buen vivir”, que radica su esencia en el respeto que se debe tener por todo lo que nos acompaña en el camino: animales, plantas, ríos, montañas, hombres, todo lo que contenga vida debe ser protegido bajo el criterio de respeto. También la protección se extiende a los seres espirituales que habitan las selvas y sus lugares sagrados, (hombres cofanes que han sucumbido ante la muerte y han trascendido en su espiritualidad) dejaron un cuerpo humano para convertirse en espíritus y deidades animales que desde otro espacio ancestral cuidarán de su gente, de su comunidad. Los mitos de creación permiten a su vez fundamentar los cimientos que se deben seguir para cuidar de ellos mismos. Todo inicio cuenta una forma, un arquetipo desde la ritualidad que se debe seguir, siempre inicia con un grupo reducido de indígenas que tienen la tarea de continuar la ritualidad de la primera enseñanza.

Castaneda fue escogido para aprender un conocimiento indígena a través de “el llamado”; el aprendizaje comienza cuando la planta lo elige, ella ha visto la conexión espiritual, a modo de visión, mediante un benefactor o chamán, capaz de sentir esa mágica empatía entre el aprendiz y la medicina sagrada, moviendo el universo de cada ser para procurar que ese encuentro se confirme. Experimentar un conocimiento encontrado en la medicina indígena me permite entender de una manera diferente por qué Carlos Castaneda se encuentra con su destino de aprendiz cuando es llamado por la planta para que conociera de ella, una persona que en su corazón lleva un sentido de comunidad que sólo un indígena podría alcanzar. “Mescalito” lo ha recibido en

su hogar gracias a que don Juan, su benefactor, ha confiado en un hombre diferente para transmitir su conocimiento, como había hecho el peyote miles de años atrás cuando el remedio eligió a los primeros hombres de este mundo para recibir el poder de su espíritu protector. Se podría decir, entonces, que el “elegido” es una suerte de heredero de la sabiduría guardada en la memoria antigua del chamán. Quizás, el hecho que una persona del común logre ingresar a ese círculo tan cerrado, se deba a que desde sus raíces viene destinado a competir por ese lugar en el mundo espiritual.

Don Juan escanea al antropólogo, un hombre de academia que anda en busca de sabiduría. El indio Yaqui no se explica por qué, pero siente en su interior la intuición que señala a Castaneda como el “elegido”. Esta parte de la iniciación, aunque distante de la selección natural que existe entre la gente de una misma comunidad, se asemeja a ese llamado que solo puede realizar un hombre sabio, un chamán, el más antiguo, aquel que ha batallado en cada ceremonia con los diversos espíritus de este plano astral y de otros tantos que aún muchos de nosotros desconocemos, para elegir en vida al discípulo correcto que lo va a suplir en su ausencia. El discípulo tendrá que enfrentarse a diversas pruebas que el remedio le tiene previsto, siempre con la guía de su maestro, su benefactor.

Mientras leo el capítulo del libro que habla de toda esta relación del maestro y su aprendiz, desde “el llamado” hasta la primera prueba, recuerdo cuando parado frente a un altar minuciosamente organizado, don Alonso Salazar, el taita que los cofanes habían traído desde el Valle del Guamuez para compartir la medicina, en ese breve momento de repartición del remedio mira fijamente a los ojos de las personas que van a compartir la medicina, escanea nuestro cuerpo, nuestro espíritu, y hablando con la bebida sagrada del yagé, le pregunta si podemos o no tomar la medicina de sus antepasados; después de la aprobación, vuelve a mirar a cada persona que recibe el recipiente, los mira otra vez a sus ojos, buscando en medio de la oscuridad los miedos que atormentan el alma de cada aprendiz, hasta que finalmente el bejuco sagrado le dicta la medida exacta del agua bendita que nos va a servir. A muchos, por impensable que parezca, el mayor les puede decir que aún no es el momento de tomar remedio y simplemente les apartará de la fila.

En comunidad, el ritual de yagé es el encargado de poner a prueba a los que seguirán el camino. Para el taita Gustavo Queta, mayor de la comunidad de los cofanes del Putumayo, fue una sorpresa —y una prueba que la vida tenía en su camino al convertirse en taita cofán— la noche que sus mayores, en medio de su pueblo y preparándose para la ceremonia, le informaron que iba a ser el encargado de servir el remedio. Esa noche, cuenta el taita, entendió que aquello que los chamanes le estaban delegando, era un examen al que sus abuelos y ancestros nativos lo habían invitado; la responsabilidad que dejaban en sus manos y en su conocimiento era esa fuerza necesaria para continuar el legado indígena a través del tiempo.

Don Juan pone a prueba a su aprendiz en diferentes encuentros. El antropólogo había insistido en que le transmitiera conocimiento, preguntando insistentemente por el peyote. Algo tuvo que observar el indio yaqui en aquel hombre blanco, para saber que era un invitado especial de la planta. Don Juan lo lleva hasta su vivienda, donde espera despejar las dudas que tiene de su nuevo aprendiz. Carlos Castaneda, que en un comienzo tenía un interés distinto al que se encuentra sumergido en ese momento, se siente atraído por la curiosidad que le generan las plantas de poder, con las que tuvo cercanía desde la academia, y que ahora tiene la oportunidad de aprender no leyendo, ni escuchando, sino experimentando con una de ellas, el peyote, la planta milenaria que ha sido el soporte vital de diversas comunidades indígenas del mundo. Y en ese espacio de confrontación espiritual el protagonista logra superar lo que sería la primera de las pruebas, una exploración que lo lleva por un camino sagrado. “Don Juan, en cambio, se hallaba muy seguro de que yo había triunfado y, actuando en concordancia con mi éxito, me hizo saber que iba a instruirme con respecto al peyote” (Castaneda, 1974, p. 83).

El chamán descubre que su discípulo se está acomodando por el camino del saber en la medida que su espiritualidad comienza a expandir el conocimiento; la conexión con una planta implica adentrarse en una rigurosa vida de adquisición de saberes. “Se toma yagé una y otra vez, hasta encontrar el camino del bien”, relatan los cofanes al momento de hablar de sus aprendizajes, de sus maestros, de sus creencias. Siguiendo este pensamiento aborigen, el aprendizaje del hombre blanco continúa en manos de su benefactor que lo lleva a

otro nivel de conciencia con cada enseñanza compartida. Don Juan le pasa a su protegido un recipiente que contiene cortezas de mescalito, agregando que ya está listo para continuar su camino de aprendizaje, pues el peyote lo ha elegido.

A través de su texto, el autor comienza a contarnos una serie de situaciones vividas en la experiencia, para él “alucinógena”, con esta planta sagrada, un suceso que le deja algunos interrogantes sobre lo que consideramos realidad. Dentro de los pensamientos alcanzados en este estado, el antropólogo cataloga su viaje como una realidad no ordinaria. Una expresión que se utiliza en la lectura para identificar los dos espacios en los que se desarrolla este proceso: la realidad y la realidad no ordinaria. Desde mi interpretación, lograr penetrar en un mundo, quizás con otra realidad posible, significa abrir las puertas de la conciencia para intentar alcanzar un conocimiento desde la proximidad con una nueva vida, una distinta a la que se suele tener en ruinas. Los problemas que se esconden en lugares recónditos de la mente y el corazón requieren de soluciones que iluminen el pensamiento desde lo profundo del ser. Desde adentro hacia afuera, se trata de un componente sagrado heredado de las antiguas cosmovisiones, que busca sanar lo que está dañado reorganizando todo nuestro organismo, entrando por los laberintos de la mente y conectando con la ancestralidad a nuestro pensamiento. Todo se transforma dentro de un espacio corporal dominado por nuestros espíritus gracias a esa conexión que se da cuando abrimos el portal de una realidad no ordinaria. Ahí ha comenzado su tarea de formatear nuestro pensar, esperando que logremos a través del remedio actuar bajo los principios de rectitud, como estipulan todos los acuerdos indígenas, donde las reglas fueron dictadas por su planta madre (llámese peyote, yagé, San Pedro, tabaco, hoja de coca, entre otras).

Mientras Castaneda comienza a recibir de las enseñanzas del indio yaqui, maestro del peyote, un conocimiento milenario heredado con las mismas costumbres de los pueblos antiguos, Don Juan, a través de un método lleno de cosmovisión, lo instruye como lo haría cualquier chamán, a través de la observación, el acompañamiento y la práctica; al prepararlo para cada nuevo reto, el benefactor sabe lo que cada prueba dejará grabado en su pensamiento para poder avanzar junto a su protegido por un camino lleno de enfrentamientos consigo mismo,

cada vez más duros. Las enseñanzas que todo curaca comparte con su aprendiz están acompañadas de mensajes del entendimiento que ellos han llegado a experimentar con las plantas, la vida y el mundo. Los indígenas más cercanos a los espíritus que viven en los territorios sagrados, conservan sus creencias como medio de conexión con ellos, así pueden recibir de ese contacto con la madre tierra el poder que los lleva a ocupar un lugar mitológico en la historia de su tribu. Un poder sanador, protector, visionario, que ayude no solo al espíritu del universo a equilibrar los estados de conservación, sino que produzca en la comunidad la unión fraterna de sus integrantes. Convertirse en aliados cercanos de las plantas significa también querer dominar por completo los estados de conciencia que se alteran con esta interacción sagrada.

Para don Juan, mescalito ha sido la conexión espiritual de muchos chamanes de su tribu; el abuelo yaqui nos cuenta de personas que le han dado intenciones poco honorables a la planta, como la brujería, lo que implica un camino espiritual distinto al que cada benefactor tenía pensado brindar con su planta de poder al mundo, un conocimiento adquirido; serán sus acciones e intenciones las que lo llevarán a construir pensamientos positivos o negativos en cada actuar; las plantas que ha dejado el creador, cada una sembrada en la chagra del universo, contienen los componentes naturales que sus raíces milenarias heredaron de otros y que han permitido a las diversas tribus del mundo, además de establecer una relación espiritual con ellas, convertirlas en soporte y equilibrio para la vida.

Las tribus del mundo han utilizado cada una de las plantas de poder para proteger su ancestralidad, su territorio y su gente; así que reconocer que existen brujos puede ir en contradicción con los propósitos de la cosmovisión con que fueron creadas. Por más que el hombre antiguo, ancestral, indígena, mestizo o el mismo blanco, haya esculcado al detalle hasta descifrar la forma de llegar al lado oscuro de los remedios y utilizarlos bajo criterios de conveniencia, la conciencia del pensador del remedio debe entender que, entre más poder se tiene, habrá menos dominio y control de los pensamientos; aprender a enfrentar estas dificultades requiere de una maestría que solo el largo tiempo en contacto con el remedio otorga. Recuerdo una historia narrada por un amigo cofán, William Salazar. Me contó que

en tiempos antiguos las cosas eran distintas, había más poder en los mayores, aunque también había mucha maldad en el pensamiento de algunos. En medio de la borrachera que produce la bebida sagrada me cuenta el relato, su rostro se mueve entre la fogata, esquivando por momentos el calor y el humo de la llamarada, alza su mirada y me cuenta casi transformando su voz una historia que nos permite imaginar un poco el poder que tienen los chamanes, para hacer el bien o para hacer el mal:

Una noche el Curaca finado Patricio, estaba en la cocina de su casa preparando un ambil. Tenía una olla grandecita ya del crudo del tabaco, hervía en la fogata de la cocina. Él había tenido un enemigo, otro mayor. Cuando el taita patricio estaba descuidado, salió de la tierra, como entre las llamas el enemigo y se le tomó todo el ambil que había preparado, de una sola y eso que quemaba ese ambil. ¡Lo mató de una! Cayó el finado Patricio sin poder defenderse del ataque de su enemigo. (William Salazar, comunicación personal, 27 de abril de 2013)

En medio de la narración, don Juan lleva a Castaneda a conocer no sólo una planta madre (el peyote) sino que lo pone en contacto con el aprendizaje de dos plantas más a las que llama “aliados”, la yerba del diablo y el humito. Es otra conexión que establece el antropólogo con el aprendizaje desde su propia conciencia y su experimentación con la fuerza de la naturaleza. Esto le permite entender la importancia de la fauna y los seres que la habitan, sean o no de esta realidad, pero siempre fundamentales en el equilibrio que requiere todo lo que contemplamos como vida; la medicina ancestral ha sido descubierta para el beneficio propio; por lo tanto, darle un uso inadecuado, no solo expone su propia vida, sino que también pone en peligro la continuidad ancestral de toda una civilización.

Desde mi óptica como lector, los “aliados” son las medicinas naturales que acompañan a la planta madre, junto a su benefactor, chamán, abuelo, taita, o mayor, encargados de guiar el camino de sus protegidos. Los cofanes, tribu con la que he tenido un contacto más cercano, en relación a la planta madre del yagé, llevan en sus genes botánicos la planta de tabaco como uno de los aliados más poderosos en función de su vida en comunidad; lo fuman, soplan su polvo, comen

su extracto, con el tabaco curan, todo para fortalecer el alma, el cuerpo y el espíritu.

Don Juan ofrece enseñarle sobre la yerba del diablo, una planta de mucho bien, si se la trata como se merece. Todo lo que sucede dentro de un aprendizaje como éste nace de la conexión espiritual del hombre con la madre selva y sus plantas poderosas; sabe que convertirse en un ser de conocimiento implica que ante los ojos del remedio debe enfrentarse a sí mismo, ser capaz de vencer aquellas tormentas que se duermen en nuestra conciencia. La yerba del diablo ha conectado con el aprendiz; las sensaciones que tiene cuando está bajo los efectos de este poder, le hacen creer que ese es su camino, su “aliado”; a Castaneda (1974) le gusta lo que experimenta con esta planta, la ambición de llegar más lejos con ella pareciera cegar su aprendizaje. Dice don Juan: “La yerba del diablo es para aquellos que buscan poder” (p. 170). Y Castaneda, aunque quizás sin ser consciente de ello, desea tener el don de la adivinanza que le ofrece la datura.

En su experiencia con ella, dado su naturaleza de alguna manera oscura, este aliado que tiene como poder la adivinación, utiliza a dos lagartijas como médium para comunicar los deseos que el portador del aliado desea le sean revelados. Los animales utilizados para este ritual, después de una minuciosa secuencia de pasos en los que implica coser la boca de una y los ojos de otra, se convierten en los mensajeros directos de la planta. Mientras la primera lagartija, a la que Castaneda le ha cocido la boca se va en busca de respuestas, la segunda que se ha quedado a su lado, cegada por la costura de sus ojos, se encarga de contarle al oído todo lo que le sea revelado a su hermana desde otro plano cósmico que no se nos cuenta, y quizás nunca nos será contado, habrá que descubrirlo por nuestra propia cuenta; condicionados por la yerba del diablo, Castaneda y las lagartijas se encuentran en un momento difícil del ritual, si algo sale mal, se comete un error, lo pagarán con la vida. Las lagartijas entonces se han convertido en visión y habla para quién utiliza esta brujería y desea adivinar más allá de su presente, una prueba que deberá superar el antropólogo para avanzar en su camino como aprendiz.

Un misterio todo lo narrado sobre esta planta. Don Juan resuelve las dudas que se generan al tratar con ella, le explica que tiene que ser claro con lo que pide o desea; le explica sobre los cuatro enemigos

naturales: el miedo, la claridad, el poder y la vejez, al no lograr derrotar a estos oponentes, se transitará en un mundo incierto, donde el conocimiento se quedará relegado en medio de falsas ilusiones. Caso contrario, cuando el propósito es claro, y logrando vencer a cada uno de estos enemigos se avanza al siguiente escalón, como un verdadero hombre de conocimiento; crecerá, habrá podido diferenciar el camino que tiene que elegir y seguirá su aprendizaje como hombre del saber:

La yerba del diablo es sólo un camino entre cantidades de caminos. Por eso debes tener siempre presente que un camino es sólo un camino; si sientes que no deberías seguirlo, no debes seguir bajo él bajo ninguna condición. Para tener esa claridad debes llevar una vida disciplinada. Sólo entonces sabrás que un camino es nada más un camino, y no hay afrenta, ni para ti ni para otros, en dejarlo si eso es lo que tu corazón te dice. Pero tu decisión de seguir en el camino o de dejarlo debe estar libre de miedo y de ambición.
(p. 171)

Durante estos encuentros, me sorprenden dos aspectos que, de formas distintas en el aprendizaje y en el uso de las plantas, se convierten en un lugar común en estos espacios de exploración y aprendizaje con la ritualidad y las plantas de poder. El primero hace referencia a esa relación que existe entre los pueblos aborígenes con los animales, como deidades, servidores, protectores, mensajeros. El hecho de utilizar dos lagartijas para cumplir una misión a través de la yerba del diablo debe entenderse desde una realidad distinta a la normal; la capacidad de los animales para hablar y comunicarse desde un lenguaje concreto puede ser difícil de digerir, ya que sólo estamos dispuestos a creer en lo que por inercia nuestros ojos ven. Sin embargo, el poder de los chamanes va más allá de nuestra percepción de la naturaleza; el abuelo yaqui conoce este camino, este mundo de misterios y maravillas, sabe cómo invocar la magia de los animales y utilizarla con ellos en beneficio de su sabiduría.

El taita Salvador, uno de los chamanes representativos de la comunidad cofán del Putumayo, cuando tomaba yagé invocaba poderosos rituales para traer alimentos de adentro de la selva, alimentos traídos por los propios animales del monte, hipnotizados por su poder chamánico. Este taita fácilmente se comunicaba con ellos,

y con la fuerza animal de la selva; los animales acudían con frutos del monte al llamado del curaca que los invocaba por la fuerza natural que heredó del yagé. El taita Gustavo Queta cuenta que los mayores se comunicaban con la naturaleza, y describe en su relato un pasado poderoso de los chamanes sabios de su territorio:

El taita Salvador está enterrado en Luzón. Me conversaba el taita Plácido que va a cumplir 100 años, mi taita Plácido, todavía toma yagé, está viejito mi taita; él era compadre de ellos, del taita Salvador Moreno, y más antes como el pueblo cofán era en La Hormiga, del puente del río La Hormiga más abajito ahí vivían ellos. Ellos subían por la quebrada La Hormiga hasta jarriba!, al varadero de ahí había un espacio, jalaban la canoa y prum, al Guamuéz, y bajaban por río más pa'bajo, a visitar al compadre. Llegaban en canoa, a palanca y a veces el compadre preparando yagé, llegaban ahí. Bueno, contentos, compadre, ¡ahora vamos a tomar yagé! Bueno, tomaban yagé, antes tomaban tutumados grandes cocinado de yagé. ¡Tome usted también compadre! Y los que acompañan, y apenas lo emborracha, saltan, cantan, ahí se va a la olla, a tomar otra porción, y fume charuto del propio, ya, ¡ahí sí emborracha! ¡Más duro! Ahí ya salen a cantar en el patio, ya ¡pa'llamar cacería! Va de pa'bajo corriendo, ¿ya?... como si tuviera los dos manados, los dos pequeñitos. (Gustavo Queta, comunicación personal, 22 de marzo de 2014)

El taita cierra los ojos y canta en su lengua nativa, imitando los cantos pasados de sus mayores, sonidos que en la borrachera parecieran el gran tigre mariposa rugiendo en el patio de la casa del yagé; continúa su relato:

Trotando por esos lugares, llamando la manada. O sea, el hijito chilla y la mama atrás lo busca. Toda la manada, cuando menos piensa, es, ¡ta! ¡ta!, ¡ta! ¡Los coquillos mano!, los ponen en el patio, así, por ejemplo, aquí. Ya se va pa'bajo, allá ya queda en silencio, va de pa'rrriba, vuelve y canta, cuando ya está lejos, de allá se escucha los rugidos, ya llega ahí en el patio, ¡los chorongos!, los monos, cuando se escucha ¡pum! ¡Pum! Cayendo los caimitillos mano, los saínos, ese puerco salvaje, ¡imagínese!, ¡la sabiduría!... ya canta eso, ya lo va a dejar otra vez. Al otro día esa mano de coquillos partidos, caimitillos en el patio. ¡Compadre! Coja, ¿cómo siente ese

coquillo partido? Dulcecito, la carne del coquillo. Cómo es la ciencia... ese era el finado salvador, llamando cacería. ¡Sabio! Eso me conversaba mi taita Placido. Esa es la ciencia de los abuelos, el conocimiento. (Gustavo Queta, comunicación personal, 22 de marzo de 2014)

Esta relación con los animales —dejando claro que hay una evidente diferencia en la utilización del poder en cada relato— es una muestra de que sólo un hombre de conocimiento puede llegar a esa conexión con sus hermanos animales e invocar la fuerza de una deidad tan poderosa como su saber. El animal que llega a hacer presencia en las ceremonias como deidad espiritual, ha sido llamado con una finalidad; la importancia del curaca como mediador de fuerzas para mantener a estos espíritus dentro de esa finalidad es evidente, únicamente con él se entienden, por ende, el curaca es la persona capaz de controlar los deseos de esa presencia que ha llegado desde otro mundo al ritual. Las entidades espirituales que se aparecen en una ceremonia con plantas de poder buscan de alguna manera entrar en ella, para bien o para mal, solo un chamán sabio tendrá la capacidad de mediar ante esa presencia invisible y el poder que trae consigo, así como llegan para ayudar a curar pueden inquietar la noche si no se tiene el cuidado que se requiere.

El humito, otro aliado que don Juan le enseña a su protegido, es un hongo convertido en polvo que se absorbe desde una pipa cuidada por el benefactor. La pipa es única, parte privada de los instrumentos de curación que los mayores utilizan, solo él puede ver, tocar y utilizar; el aprendiz cuando la herede podrá experimentar con ella, antes no. Castaneda recibe de don Juan el humito, prueba su ritualidad, su poder y accede a un mundo nuevo, alcanza un viaje místico convertido en un ave, específicamente un cuervo. Explica el indio Yaqui que todo se debe al poder que rige en este hongo, y su noble intención de alcanzar una forma distinta para ver completamente el cosmos que nos rodea. Dice don Juan: “el humito no es para los que buscan poder. Es sólo para quienes anhelan ver” (Castaneda, 1974, p. 256). Creer que un hombre del común como Castaneda puede llegar a tener ese instante de conexión y de poder quizás resulte para muchos una falta a la verdad; sin embargo y guardando las proporciones, las personas que tomaron

un camino que posee corazón, son capaces de reconocer a través del remedio la deidad animal que los protege.

Me encontraba en una ceremonia de yagé cuando la bebida sagrada orbitaba en todo mi cuerpo; alcé la mirada desde el sitio donde me encontraba acostado, y mi amigo, aquella persona que me había llevado al camino del remedio, estaba sentado al lado mío respirando fuertemente su borrachera; mi visión comenzó a percibir una distorsión del semblante de aquella persona que me acompañaba; después de observar detenidamente, me percaté que comenzaba un proceso de transformación en él; de repente, no era un humano el que estaba sentado cuidando el espacio, era algo extraño que mis ojos no lograban identificar. Aquella figura se extendía desde sus pies, enrollaba su cuerpo y sacaba la cabeza a la altura de sus ojos que brillaban y cruzaban su mirada con la mía. Apenas podía creer lo que estaba observando. En medio de mi catarsis, me quedé quieto esperando a ver qué pasaba, y después de mirar directo a sus ojos, noté de una manera clara y extraña que aquella deidad presente a través de la energía del remedio, en ese preciso momento y espacio sagrado, era una boa, una serpiente de poder natural en la cosmovisión cofán, que se encarga de cuidar y proteger a la tribu, dadora de alimentos y bienestar para los ríos; su presencia siempre se agradece, pues, como mensajera de las aguas, trae las enseñanzas recolectadas en ese viaje sideral por la selva.

El otro aspecto al que me quiero referir es al momento cuando el curaca invoca la presencia de un gran espíritu, uno de mayor fuerza y poder que el propio chamán llama desde la ceremonia, “el espíritu del yagé”. Ese saber antiguo ha logrado que los taitas puedan entrar en un mundo que está más allá de nuestra simple percepción; un estado de conciencia más puro que le permite al benefactor dialogar con otros seres que habitan las diversas dimensiones y planos del universo indígena. Con el peyote y los aliados, Castaneda encuentra esa presencia —para él extraña— de “mescalito” y que para don Juan es la demostración de un conocimiento alcanzado. Al antropólogo le han llegado por invocación chamánica, mediante el canto, la melodía y la voz, tal como les ha pasado a los curacas en el instante en que aprenden su canto, y eso para el abuelo Yaqui es un logro. Y ese saber le salva la vida al investigador cuando, casi al finalizar su relato, se encuentra enfrentando un ataque de una diablera, alguien que aprendió el poder

de las plantas y lo utilizó para beneficio propio. Un camino de miedo y ambición.

Poder sentir la llegada del espíritu del yagé a la sala donde se encuentra el altar del remedio, es un momento que no todos tenemos la posibilidad de presenciar en una ceremonia. Cuando el chamán con sus cantos abre la puerta terrenal a sus aliados, se presenta una posibilidad para todos los espíritus de ingresar a este espacio; el hombre de conocimiento que lo ha permitido, a través de su poder restringirá la entrada y salida de estos; tiene el lenguaje nativo necesario para dejar pasar a su ceremonia a los invitados sin perder el control de la situación; así lo hizo el primer cofán en el mito de creación, así lo harán por siempre todos esos mayores que sigan ese legado nativo. Que Castaneda haya logrado ser testigo de esa presencia, es para mí una muestra de su poder alcanzado durante su aprendizaje.

Esto me lleva también a pensar en lo que me cuenta un viejo tomador de yagé que anda el camino de las medicinas con la mayoría de taitas cofanes: la relación existente entre el poder de chamán y el remedio que ofrecen, permite alcanzar una visión clara y consciente de la llegada del espíritu del yagé durante la ceremonia, siempre y cuando el aprendiz sea digno de recibir esa oportunidad:

Me encontraba en la casa de don Alonso, gracias a una invitación recibida de su parte. Mandó a cortar un yagé y dijo: “Corte de ese que tengo allá atrás, un yagé Tama, ese es especial para mis amigos, ese permite ver gente”. Luego que tomé ese yagé, vi una cantidad de gente presente en esa reunión, yo no me explicaba que había pasado. (Wilmar Moncayo, comunicación personal, 27 de marzo de 2021)

Don Juan, a través de la palabra heredada de sus antepasados, como todas las palabras nativas del planeta que transmitieron su conocimiento con su propia lengua, lleva a su discípulo a un estado de conciencia, que le permite evaluar con mayor claridad su pensamiento, le explica las herramientas espirituales que un chamán debe sentir en su corazón. Cuando los abuelos nativos cofanes cuentan sus mitos, sus historias, sus creencias, lo hacen invocando esa historia que otros indígenas vivieron tal y como ahora lo hacen ellos. Cada una de esas narraciones míticas exalta el conocimiento de su maestro, el que fue el guía para

encontrar el camino correcto. No hay un maestro sin un discípulo, ni tampoco un aprendiz que no tenga un benefactor; Castaneda sigue enfrentándose a sus temores, a esos demonios que lo persiguen; por eso, debe transformar sus saberes, sus creencias, sus fobias, si en verdad desea convertirse en un hombre de conocimiento.

El antropólogo sigue conociendo y aprendiendo los poderes de las plantas; estos aprendizajes lo llevan a cuestionarse frente a esa lógica académica instruida en la universidad, desde una mirada occidental bien aferrada a su canon. Vamos entendiendo poco a poco que la ancestralidad, la magia y la hechicería han tomado la voz narrativa en este encuentro. Don Juan expone su saber al mundo del conocimiento mediante su aprendiz, quien comienza a experimentar de forma directa el poder que está guardado en las diversas cosmovisiones indígenas. Y sin detallar el momento preciso, el investigador se convierte en un ser que deja de estudiar su entorno para sumergirse en un estado de conciencia más profundo, donde debe cuestionar su pensamiento lleno de saberes y bajo los efectos de poder que las plantas le han revelado vaciar y a la vez llenar su mente con nuevas formas de ver el camino. Su estado de realidad ordinaria se confronta con imágenes que le permiten transitar por otros estados del pensamiento; él se convierte en fragmentos de la vida que llegan a través de un mundo antes jamás vivido; cuestiona sus deseos; se encuentra en medio de una realidad no ordinaria que le muestra por dónde debe seguir; como diría don Juan, “un camino que tenga corazón”; y cuando el libro sugiere que la magia ha vencido a la antropología, el aprendiz renuncia a su enseñanza; el miedo se apodera de su corazón, y sintiendo que ese camino no era seguro, deja las enseñanzas, cuestionando cada situación vivida:

Esa experiencia fue la última enseñanza de don Juan. Desde entonces me he abstenido de buscar sus lecciones. Y, aunque don Juan no ha alterado su actitud de benefactor hacia mí, creo en verdad haber sucumbido al primer enemigo de un hombre de conocimiento. (Castaneda, 1974, p. 272)

Para vencer el miedo, el primer enemigo natural de todo hombre que busca conocer su sabiduría, su ancestralidad, su conciencia, su verdadero pensamiento interno; aquel que busca convertirse en “un ser de conocimiento”, deberá recurrir a su fuerza natural, aquella que

solo se encuentra en el corazón, en el alma, para enfrentarse a las angustias que se encuentran en su mente. Buscar que la ritualidad con las plantas de poder el aliento, el impulso, incluso la salvación. Debe tener claro que no debe retroceder ante ningún miedo, por más difícil que sea nuestra experiencia continuar un camino arcaico, a través del remedio, nos brindará las herramientas para derrotarlo. Seguir el sendero del chamán, ese mundo del pasado que entreteje una sociedad de equilibrio, nos posibilita la oportunidad de construir una nueva forma de actuar en este mundo.

Por el momento, este texto que lee a través de la experiencia, de forma personal y a modo de diálogo, dos culturas, deja la puerta abierta para que todos los interesados en acercarse a *Las enseñanzas de don Juan*, sientan el llamado para comenzar su propia búsqueda con las plantas de poder; mi propia experiencia y los recuerdos que permanecen en mi memoria han forjado una posición, un nuevo pensamiento y una espiritualidad que todavía requiere de una búsqueda continua.

REFERENCIAS

- Castaneda, C. (1974). *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Chapal, W., Queta-Quintero, I. & Quintero, M. (s.f.) *Plan de Salvaguarda del Pueblo Cofán: Ingi Atesw’pama Ñña’he*. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_cofan_-_diagnostico_comunitario.pdf
- López, A. (2017, 17 de octubre). *La leyenda prehispánica del origen del peyote y otras drogas*. <https://culturacolectiva.com/historia/leyenda-del-origen-prehispanico-del-peyote>
- Sentipensarlovividio. (2019, 12 de mayo). *Cuentos de la narración Wixarika*. <https://sentipensarlovividio.wordpress.com/2019/05/12/cuentos-de-la-narracion-wixarika/>

L A C O N C I E N C I A



*La cultura es algo íntimo, impulsos
nerviosos, latidos dirigidos a un
otro que van desde las entrañas, aguas
internas, saliva, lo que nos corporaliza... es
un saber encarnado, ese oxígeno simbólico.
Lo intercultural tendría que ver con diferentes
maneras de respirar el mundo juntos.*

Boris Delgado.

EL RENACER EPISTÉMICO

Un acompañamiento a las comunidades afrocolombianas

MARINELLA RIVERA ESCOBAR



La conciencia ha sido objeto de estudio desde múltiples perspectivas, la freudiana y la marxista política latinoamericana son dos ejemplos en psicología; no obstante, poco se ha visto desde la perspectiva histórica e intercultural. Un aspecto en el que se han puesto de acuerdo las facultades de psicología de Colombia, por lo menos las que hacen parte de la Asociación Colombiana de Facultades de Psicología (Ascofapsi), es en la importancia de la interculturalidad hoy; evidencia de esto es que la XV versión de la Cátedra Mercedes Rodrigo (CMR), que convoca a psicólogos e investigadores del país, se centró en este tema. Allí se señalaron dos aspectos problemáticos: primero, la psicología está centrada ideológicamente en el norte, su origen es europeo y estadounidense; y, segundo, el reto que implica descentrarla, señalar de manera crítica su ubicación y su necesidad de un giro hacia el Sur.

Con respecto al primer punto, la psicología hace parte de la educación institucional del Estado-nación, que a su vez hace parte de las relaciones de poder entre países y regiones, es decir, está inmersa en lo que hoy es llamado como geopolítica. El Estado-nación, desde la Colonia, hace parte de la cultura dominante; por eso, la educación es transmisora de esa ideología, inicialmente de la cultura europea y posteriormente de la estadounidense. En cuanto a la europea, hace parte de ese mundo construido por las relaciones coloniales entre España y nuestro territorio, lo que dejó por fuera y representó de manera negativa a sus otredades internas: naciones originarias, africanos, afrodescendientes y gitanos. En cuanto a la estadounidense, estuvo al servicio de los intereses propios del liberalismo, el desarrollismo y el individualismo.

En este sentido, en dicha cátedra se describen ejemplos de ese centramiento. Diego Restrepo, presidente de Ascofapsi, dijo en el discurso de apertura que nuestra disciplina está más centrada en la movilidad internacional que en la regional; Fredy Villalobos, coordinador de la cátedra CMR, explicó que estamos más centrados en la métrica y citación de emporios estadounidenses que en la

transformación social de nuestras problemáticas. Y, por último, Jorge Flórez, ponente invitado internacional, aseguró que nuestra disciplina está centrada en el método científico de demarcación y en el análisis de la conducta, mas no en la denuncia de las relaciones coloniales, el racismo y la discriminación. La psicología, en definitiva, ha estado más centrada en los nortes del mundo que en los sures, ha estado eurocentrada.

Por ello, urge construir psicologías desde los sures del mundo. Esto implica, según Rozas (2015), reflexionar de manera crítica sobre qué es el Sur, que además de ser un lugar geográfico es también una posición relacionada con la periferia. El Sur, en este sentido, es una propuesta metafórica que no tiene un asidero geográfico, sino que apela a un Otro construido, *los del Sur*, que son todas aquellas poblaciones, países y comunidades que, independiente de su ubicación en el globo, no se sienten incluidos en la categoría de países industrializados, modernos y autodenominados del norte. Sus problemas más importantes son el racismo, la inequidad, la dominación cultural, y consideran que estos aspectos no han sido tenidos en cuenta por la psicología.

De esta manera, la transformación de la psicología o la construcción de una *psicología desde el Sur* tendría que surgir del análisis crítico tanto del origen de la psicología centrado en una cultura particular, como de su ontología, ética, epistemología y metodología. El reto a superar por nuestra disciplina implica poder interpelar al eurocentrismo e intentar descentrarse, buscar un policentro, lo cual implica analizar tanto la dimensión epistemológica en la relación entre el eurocentrismo y el afrocentrismo como una epistemología emergente; una ontología y una ética relacional, y algunas posibles metodologías que posibiliten un diálogo intercultural, que permitan comprender que para las comunidades indígenas y afrocolombianas las dimensiones espiritual y relacional son fundamentales y que éstas deben ser tenidas en cuenta para su acompañamiento; esto es lo que se presentará en los siguientes apartados.

UNA EPISTEMOLOGÍA EMERGENTE

Los movimientos de centramiento y descentramiento de la psicología no son exclusivos de ésta; también están presentes en las ciencias de la salud, las ciencias sociales y humanas y la educación en general; por lo tanto, se inicia con la revisión de lo que han avanzado otras áreas en la epistemológica crítica.

En primer lugar, según advierte Santos (2010), el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología; por el contrario, continuó reproduciéndose de modo endógeno. La epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial, y se asienta en lo que el autor designa como pensamiento abismal. Dicho pensamiento opera dividiendo las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que quedan de ese lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea). La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea.

Santos (2010) analiza la sociología de las ausencias, la cual se centra en la “no existencia” producida, se producen objetos imposibles, una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable. “No existente” significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido, porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera, es su *otro*.

No hay solo una manera de producir ausencias. Santos (2010) distingue cinco modos de producción de ausencia o no existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril (p. 22). Estas formas sociales son inexistentes porque forman obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. En cuanto al *ignorante* está relacionado con el canon en la ciencia moderna y la alta cultura; todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente; la no existencia asume aquí la forma de ignorancia o

de incultura. En el *retrasado* el tiempo lineal sitúa de una parte los países centrales y de otra lo atrasado; los primeros se narran como progreso, modernización, desarrollo, crecimiento y globalización; los segundos se le oponen son lo primitivo o salvaje, lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado. En el *inferior* se da la clasificación social y naturalización de las diferencias o de las jerarquías referidas a dos formas la raza y el sexo; la no existencia es producida así bajo la forma de una inferioridad insuperable en tanto que natural. En el *local e improductivo*, por un lado, está la escala dominante, lo universal, lo global y el ciclo de producción en tanto que trabajo productivo es lo importante, es el trabajo que maximiza la generación de lucro y un determinado ciclo de producción; por otro lado, esta lógica de la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza es esterilidad y aplicada al trabajo es pereza o descalificación profesional.

No obstante, el pensamiento abismal global, que mantenía tan claramente separados los dos lados de la línea, ha sido afectado por diferentes fenómenos en los últimos años. El primero se dio con el retorno de lo colonial, que tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia. En la víspera de la Segunda Guerra Mundial, las colonias y las excolonias constituían cerca del 85 % de la superficie terrestre del globo, y esto se transformó. Lo anterior implicó que la época de la pulcra división entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, terminó. Por un lado, las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la Segunda Guerra Mundial solían ser llamados el Tercer Mundo, se unieron al primer mundo. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista, la de los trabajadores migrantes indocumentados y la de los refugiados. La primera forma se expresa en la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias, y en la de los servicios secretos; en la segunda, los trabajadores buscan adquirir empleo en una de las centenares de miles fábricas de explotación del Sur global, subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas; en la tercera, los refugiados demandan obtener ese estatus en una sociedad metropolitana dada.

El segundo es el retorno del colonizador. El “primer mundo” invadió al “tercer mundo”. Los derechos humanos son así violados

con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que se denomina el nuevo gobierno indirecto: lo público privatizado, el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente.

El pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el Estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Santos (2010) distingue cinco formas de fascismo social, pero aquí solo refiero tres de ellas: primero, el apartheid social, que diferencia entre zonas “salvajes” y “civilizadas”; segundo, el fascismo contractual, que es la privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etcétera (en tales casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el Estado de bienestar y el Estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados); y, tercero, el fascismo territorial, cuyos actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios donde ellos actúan o neutralizan ese control cooptando o coaccionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses.

La sociología de las ausencias se puede reemplazar con la sociología de las emergencias (o como le llamo: de las re-existencias). Esta última consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal, por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se van construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado. Ningún estudioso puede realizarlo solo, como un individuo; por esto, hay que realizar un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur, que requiere de un cosmopolitismo subalterno en la que son centrales los movimientos sociales con demandas culturales, en varios continentes —movimientos campesinos, feministas, indígenas, afrodescendientes, ecologistas, de

derechos humanos, que luchan contra el racismo y la homofobia, etcétera—. El pensamiento abismal seguirá reproduciéndose; por eso, requiere la resistencia, la justicia social, que a su vez requiere justicia cognitiva, un pensamiento alternativo de alternativas, valga la redundancia, un pensamiento posabismal.

Lo planteado interroga a cada disciplina y profesión. En el caso de la psicología se deben explicitar los fundamentos coloniales y los elementos que constituyen nuestra epistemología.

En primer lugar, Solis (2011) dice que las ciencias humanas, desde su nacimiento en el s. XVIII, se postulan a sí mismas imparciales y asépticas; éste último llama a esto la “hybris del punto cero”. En ese momento se construyó un discurso sobre la historia y la naturaleza humana fundamentado en la práctica de la conquista *Ego conquiro* y en el discurso racional *Ego cogito*. Es decir, el proyecto científico moderno está cimentado sobre la base de un proyecto colonial. La hybris del punto cero y el método científico hacen parte de un discurso colonialista, situado en la sociedad colonial que tenía como función el control sobre las poblaciones colonizadas que hoy debe superarse.

Nuestra disciplina se ha fundamentado en dos postulados que Solis (2011) describe: primero, el “hombre” es un ser natural; y, segundo, se conoce mediante el método científico (datos cuantitativos, hipótesis y diseño experimental). Estos postulados se deben problematizar para construir una psicología decolonial, y se debe trabajar en la destrucción de la estructura triangular de la colonialidad: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. Es decir, hay que cuestionar el lugar de enunciación y realizar un giro epistémico o, como lo llaman los diferentes autores un giro decolonial (Cesaire, Grosfoguel, Mignolo y Maldonado-Torres), una ruptura con las formas de pensamiento eurocéntrico referido a la superioridad europea y la inferioridad de otros grupos y culturas, situado desde un lugar de enunciación que se construyó como un no-lugar universal vaciado de cuerpo. La tarea decolonial implica desprenderse de la herencia colonial y ayudar a la tarea de liberación de todas aquellas cadenas y secuelas coloniales en las que se han visto involucrados los humanos a los dos lados de la diferencia colonial, el lado colonizador y el lado colonizado.

El punto de partida de una psicología decolonial es precisamente la colonización; y el punto de llegada, la liberación. Para esto es

necesario ver qué han avanzado otros en esa búsqueda. En primer lugar, algunos proponen descentrarnos del pensamiento y centrarnos en el sentimiento y en el cuerpo. El antropólogo Patricio Guerrero propone *corazonar* desde su relación con las naciones originarias suramericanas, centrarnos en la afectividad, amor y ternura; diferente a la dominación, en la espiritualidad del bioverso; diferente de la cosificación de la naturaleza, en el hacer como una dimensión femenina y en la sabiduría del corazón; opuesta al pensar propio del pensamiento patriarcal; reemplazar la idea de cosmovisión por la de cosmoexistencia, la de conocer por la de cosmoser, para recuperar así las sabidurías decoloniales de los diferentes pueblos y naciones en la sanación del cuerpo y el espíritu, desde los relatos de su existencia (Guerrero, 2018).

Otro ejemplo importante es el texto de Carvalho et al (2019), donde se propone *afrocentrar* la psicología. Estos autores argumentan que, en vista de que el conocimiento ha sido históricamente eurocéntrico, es importante cuestionar la supremacía blanca y su lógica colonialista que ha universalizado un tipo de experiencia psicológica. Europa imaginó una trayectoria basada en el control de lo natural y en la conversión de los pueblos representados como inferiores o primitivos a formas de vida europeas para alcanzar el estatus de humano, por lo que se ha negado el conocimiento que durante milenios los africanos y sus descendientes han aportado a la humanidad, convirtiendo a África en el Otro de Europa y el otro de la civilización; el enfoque afrocéntrico propone estudiar esta producción negada.

En ese sentido, Carvahlo et al (2019) retoman a Asante (2009) y Fanon (2008), y argumentan que dado que, la visión colonizadora prohíbe cualquier realidad ontológica en el conocimiento y las prácticas diferentes a la “supremacía blanca”, entonces afrocentrar la psicología contribuye a que la psicología pueda contemplar fuentes de producción de conocimiento derivadas de las experiencias de los pueblos de la diáspora africana, tales como la alteración de la conciencia durante los trances en las prácticas religiosas afrodiaspóricas, como el candomblé, la memoria histórica y cultural del pueblo africano, entre otros. Una psicología afro/negra o afrocentrada también buscaría la humanización de los africanos y sus descendientes mediante el conocimiento de su propia historia, cultura y formas de vida; ésta busca transformarlos

en agentes conscientes de sí mismos y de su propia liberación mental y política.

Según Carvahlo et al (2019), lo anterior se logra a través de los siguientes pasos: primero, hacer una severa crítica y rechazo de la psicología *blanca*, en términos de su metodología, conclusiones y premisas ideológicas sobre las que descansa; segundo, realizar una provisión de modelos afrocéntricos de estudio y terapia; y tercero, generar unas intervenciones autoconscientes en los esfuerzos sociales para promover un entorno más *negro* y humano (Karenga, 1986, citado por Carvalho et al., 2019). Para ello, hay que distinguir entre un lugar social y un lugar epistémico, dado que no todas las personas que viven en la opresión se posicionan para cuestionarlas; de hecho, el éxito del sistema mundial moderno-colonial radica en que los sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial se consideran a sí mismos epistémicamente como aquellos en posiciones dominantes; por ejemplo: ser esclavizado o colonizado y tener ideología esclavista colonial.

El movimiento afrocéntrico invita a un cambio de lugar epistémico y social, que tiene un efecto sobre las prácticas de poder y la producción de conocimiento, ya que exige cuestionar las prácticas de opresión racista. Asante (2009) destaca cinco características esenciales de la afrocentricidad: primera: interés en la ubicación psicológica; segunda: compromiso con el descubrimiento del lugar de la mujer africana como sujeto; tercera: defensa de los elementos culturales africanos; cuarta: compromiso con el refinamiento léxico, que se refiere a deshacerse del lenguaje que reduce a los africanos a una condición de inhumanidad; y quinta: compromiso con una nueva narrativa de la historia africana. La ubicación, en el sentido afrocéntrico, se relaciona con el lugar ocupado por una persona, en un momento dado de la historia. Por lo tanto, “una persona es desplazada o descentrada cada vez que se posiciona en base a experiencias que no son parte de su historia, siempre que opera centrada en las experiencias de otros” (Asante, 2009, p. 96).

Por lo tanto, la afrocentración se convierte en un movimiento de desplazamiento de narrativas de las historias y producciones sociales de la hegemonía blanca hacia las de África; esto no es una ubicación geográfica, sino psicológica, lo que permite a las personas promover su emancipación. Desde una perspectiva de localización, los

términos “centro” y “afrocéntrico”, así como las expresiones “estar centrado” o ser “una persona afrocéntrica” significa traer referencias culturales e históricas de África, sin desdén a otras culturas, evitando la marginación o la invisibilidad. Por lo tanto, cualquier intelectual o activista afrocéntrico está de acuerdo en que “no hay un anti-lugar, porque [...] todos los lugares son posiciones” (Asante, 2009, p. 103). El afrocentrismo no es un nuevo centrismo, más bien invita a un policentro epistémico, en el que todos los pueblos negados puedan construir de nuevo su propio centro; no pretende ser universal ni hegemónico, busca dialogar con otros movimientos como el de los pueblos indígenas o naciones originarias y construir juntos y juntas una visión epistémica policéntrica.

Según Carvahlo et al (2019), dejar la posición de esclavización epistémica requiere mirar de manera crítica lo siguiente: i) la composición de equipos de investigación, no exclusivos ni en su mayoría blancos, en los que la blancura como sistema de dominación siempre surge y lucha contra una distribución desigual de privilegios basados en una jerarquía racial; ii) en la psicología blanca, ya que las cosmovisiones africanas y afrodiaspóricas, sus conocimientos, sus relaciones con el tiempo y el espacio son y han sido históricamente silenciados, marginados, expropiados y desacreditados, por lo que se busca reposicionarlos en el campo epistémico; iii) el lugar de enunciación explícitamente reflexivo en las políticas del habla, de modo que la imposibilidad de que la experiencia blanca se superponga a la experiencia negra, ésta última debe afirmarse y los privilegios blancos deben hacerse explícitos y cuestionarse en los textos escritos y presentaciones orales; y iiiii) la falta de compromiso de la psicología, el genocidio de los afro-*negros* puede entenderse como uno de los efectos de la blancura que encuentra en el silenciamiento y exterminio de las formas afrodiaspóricas de vivir una de sus estrategias para la continuidad, se requiere entonces denunciarlas y buscar estudiar y fomentar prácticas afrodiaspóricas localizadas, además, se requiere estudios que revisen las narrativas históricas sobre la constitución misma de la psicología.

La construcción de una psicología desde el Sur implica una ruptura epistemológica, más allá del reconocimiento de las prácticas culturales; es poder reconocer esa dimensión ontológica que subyace

a éstas, afrontar ese espacio de interlocución con saberes Otros. En este sentido, los elementos centrales a analizar en la constitución que hemos hecho de nuestra disciplina y profesión son tanto la forma en la que entendemos el ser, lo ontológico, como la forma en la que nos relacionamos como científicos e interventores sociales, estos aspectos se describen en detalle en el siguiente apartado.

UNA ONTOLOGÍA Y UNA ÉTICA RELACIONAL

Para construir una psicología desde el Sur se requiere además de la epistemología, intentar comprender otras ontologías. En este apartado se presentan varios ejemplos de investigadores que han reflexionado al respecto.

El primer ejemplo es el de la psicóloga Ospina (2020), quien dice, en su conferencia en la CMR, que la psicología se ha construido desde el ideal de un sujeto moderno, blanco, clase media y urbano desde el cual se van configurando unos referentes de “normalidad”, desde un proyecto de humano, para que se prepare y se integre al mercado como individualidad y despolitizado. Existe aquí una diferencia ontológica con las diferentes comunidades, es más, una disputa entre diferentes ontologías. En las ontologías Otras, el *yo* no es importante sino el *somos*, no el *ser* sino el *siendo* que se va construyendo en el caminar, no el acumular, sino el buen vivir o el vivir sabroso (para el caso de las comunidades afrocolombianas).

En relación con el *somos*, Delgado (2020) explica que la ontología define una espacialidad, en la modernidad la ontología que se construyó fue la de un “hombre” que está en el centro de toda espacialidad, el hombre del renacimiento; ésta no es la única forma de ubicarse espacialmente en el mundo. Este autor, cuando habla de ontologías relacionales refiriéndose al pueblo awá, dice que no están situados en el centro; por el contrario, los pueblos están situados en diferentes espacialidades pobladas por la gente, la familia, el animal, la piedra, el río etc., todos los seres que habitan el territorio también son awá, ellos no se ubican en el centro, la persona awá es una pequeña partecita que aporta al todo.

Lo anterior implica que la relación con el territorio es doble y recíproca. Como lo dice Delgado (2020), “cuando habitas un territorio, el territorio te habita”. Son ontologías relacionales porque para ellos todo está relacionado. Nada existe, todo interexiste. Una ontología existe en relación a algo; al interexistir, el yo no existe sino que es un sujeto-relación, todo respira en diferentes frecuencias de tiempo que definen modos de relacionamiento y diferentes pieles ecosistémicas. En el caso de la naturaleza, existe allí también una dimensión espiritual. Para la modernidad, la naturaleza es una sola; para ellos, hay muchos mundos. Dentro de la selva hay seres espirituales (la manigua) que son guardianes del territorio, con los que existe una vinculación profunda; son los que orientan la vida de origen, hacen parte del pueblo awá y de ellos mismos.

En ese sentido, para el caso de lo afro/negro, esta ontología relacional, según Banguero y Gruber (2020), puede entenderse etimológicamente desde las lenguas africanas bantúes, donde el término *bantú* describe el parentesco de centenares de lenguas africanas, las cuales son habladas hoy día por más de 180 millones de personas, es decir por más de un tercio de la población negra de África, especialmente la residente en países como Camerún, Guinea Ecuatorial, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Ghana, Nigeria y Benín. El término *muntu* proviene etimológicamente del radical “ntu”, que expresa la noción general del ser, y el elemento clasificatorio “mu”, que designa un ser con inteligencia y voluntad. De manera que *muntu* se podría traducir como “ser humano” o “persona”. Sin embargo, en la ontología relacional del *muntu* africano no existe un ser aislado, sino un ser que está en permanente relación con otros seres humanos, con el mundo natural y espiritual.

Ya en las Américas —y a causa de la trata trasatlántica y en la reunión de los bantúes, los yorubas y otros grupos culturales de la diáspora— *muntu* se refiere a ese nudo de relaciones que se dan en el mundo natural y sobrenatural, también a la cadena de relaciones de la comunidad, incluyendo a vivos y difuntos, dioses y ancestros; para estos grupos, los espacios naturales son espacios sagrados; por ejemplo, el río o la selva son un continuo entre el mundo físico y el mundo espiritual, entre lo material y lo inmaterial. Las religiones ancestrales africanas significan las manifestaciones de la unidad indisoluble entre

el ser humano (*muntu*) y los otros seres y materialidades (*kintu*): los dioses, los espíritus, etc.

La concepción de una persona en la cosmovisión africana yoruba se refiere a los vínculos con la ancestralidad. La ancestralidad puede describirse como una experiencia cultural, que configura una ética que permite una relación transhistórica y trans-simbólica con personas y parientes distantes de los lugares donde africanos y africanas fueron dispersadas durante la colonización y la esclavitud. La persona en esta cosmovisión no está segmentada de su grupo y colectivo, su vida está vinculada a una cadena de paso generacional que tiene lugar de manera circular: desde el nacimiento, la vida, la muerte y su transformación en una figura ancestral después de la muerte.

Otro elemento para pensar la ontología es la consciencia. En la psicología mucho se ha analizado sobre este aspecto, ¿cuándo se adquiere y cuándo se pierde la conciencia? Platón identifica cuatro estados en los que se pierde la conciencia: poeta, sibila, enamorado y filósofo; otros también se han interrogado y han encontrado diferentes respuestas: Freud (contenidos sexuales, represión), Jung (mitos, sueños), Martín-Baró (clase social), Ricoeur (memoria); otros han estudiado los estados alterados de conciencia: la brujería, tradiciones ancestrales, etc.

La conciencia también se refiere a la pregunta ¿cómo llegamos a reconocer quiénes somos? Algunos han evidenciado que somos una construcción social. En el caso de lo afro/negro, un autor que ha analizado la “conciencia negra del negro” es Mbembe (2013). Este autor identifica que se han dado procesos que buscaron hacer que el afro-negro pierda su humanidad con un conjunto de tecnologías, leyes y reglamentos que se despliegan, y dispositivos que se instalan para someter su supuesta animalidad; afortunadamente también existen procesos que han buscado recuperar dicha humanidad perdida.

En primer lugar, se da una asignación de *No-humano*; en esa pérdida de lo humano se oculta la parte humana y se justifica la indiferencia, el abandono, el ultraje, la reclusión y hasta la muerte, algo muy similar a lo que pasa en la psicopatía. Cuando se crea un sujeto de raza que está para extraer metal, se instala la idea de una mentalidad salvaje que hay que civilizar, y luego una mentalidad subdesarrollada que hay que “desarrollar”. Después, en el siglo XX se crea un sujeto étnico como

diferencia y misterio que representa el deseo de occidente, de la fiesta alegre sin culpas, como reflejo especular.

En ese proceso se crea África, un continente geográfico como un conjunto de atributos: fetiches, misterios, polígamos, hipersexualizados, allí se da la territorialización de la identidad y la racialización de la geografía. En segundo lugar, se crea un sin-parientes, se da la pérdida del parentesco. Los hijos e hijas que nacieron llevan el apellido esclavista, no se conoce bien quién es el padre. Se crea una humanidad sin historia, nada que contribuya al trabajo del espíritu. En tercer lugar, se da la pérdida de la libertad, se instala la lógica del cercado de poblaciones portadoras de “riesgos” diferenciales, a las que hay que fijar límites dentro de los cuales pueden circular, deben identificarse como series, como casos, se naturaliza la inmovilización, encarcelación, deportación, así se vio en la colonia y en el apartheid, también en la organización de nuestras ciudades, que son fábricas de raza y racismo. Estas fábricas tienen efectos en la conciencia; según Mosquera (2017), generan diferentes síndromes en los esclavizados: miedo irracional a ser comido por los blancos (mentira contada entre diferentes emporios esclavistas), melancolía por la situación vivida en los barracones, mines y haciendas, claustrofobia por las condiciones inhumanas del viaje trasatlántico y las de llegada, locura, suicidio e infanticidio.

En cuarto lugar, se da una interiorización de lo anteriormente construido. El mundo actual es un mundo de razas, un relato de sí y relato del mundo, la modernidad es el advenimiento del principio de raza como forma de división y diferenciación, con un conjunto de prácticas sobre el cuerpo del otro. La función del Estado fue mantener la pureza, la integración, la exterminación de pueblos, la conquista y la deportación de otros, de hombres esencialmente in-humanos, sobre los que los civilizados tenían el derecho a dominar, tenían el buen derecho de guerra (de exterminio, de esclavismo), buen derecho de propiedad (suelo sin dueño, propietario del suelo), en el que se dio la pedagogía de habituación al racismo mediante instituciones, museos, publicidad, literatura, arte, archivo. Hoy hay estatuas que celebran el principio de asesinato y crueldad que continúa habitando la memoria. Hay fiestas en las que se celebra el genocidio, ritos de evocación de los difuntos para quienes la humanidad negra no valía nada, quienes

derramaron su sangre gratuitamente. Hoy la colonización se presenta como una forma de filantropía y asistencia: educación, tratamiento moral, desarrollo, etc. (Mbembe, 2013).

De esta manera, también se creó un rechazo a ver, no se acepta nada de las víctimas, surge una ignorancia, indiferencia, ocultación y denegación, pero se acepta al “buen negro” que exprese frivolidad y exotismo; de igual modo, sí se aceptan las bellezas negras disponibles, voluptuosas, sumisas para el macho colono. La política imperial es una política de la ignorancia, del más fuerte, no el que sepa más. Se ignora la historia del esclavo cuerpo-objeto, vendido, comprado, usado hasta agotarlo, para él la muerte fue la salida del estatus de mercancía.

Se interiorizó la codicia y el sadismo sobre el cuerpo encerrado, desnudado, encadenado, golpeado y muerto. Se impuso una lógica perversa: al tratar como animal, el colono se vuelve animal. Después surge la culpa; se busca un cuerpo curado, educado, vestido, alimentado, que genera deuda o dependencia con el amo humano, pero nunca ese cuerpo es un igual. En un acto sdomasoquista se fantasea con el falo negro, éste se convierte en la nostalgia de la época de las orgías; el colono proyecta sus fantasías sexuales sobre el “negro”, es el imago que él construyó (Mbembe, 2013).

En quinto lugar, se da el giro. La colonización, que fue una máquina productora de deseos y fantasías (bienes materiales, recursos simbólicos, operadores de diferenciación, prestigio, estatus, jerarquía, valor simbólico estético, armas, tecnología de la embarcación, compás, mapas), ahora se convierte en colonialismo, una fuerza necropolítica, violencia neocolonial, esa violencia cotidiana, al pasado, al futuro que genera tensión muscular, como respuesta se busca sacarlas a través de la danza, posesión, luchas tribales, en la violencia de un hermano contra otro, y luego surge una violencia emancipadora, que en principio no es ideológica, era una pura descarga primaria del hombre contra la pared que buscaba defender su vida. Lo importante de esa violencia es que posibilita la interacción entre sujetos humanos iguales (Mbembe, 2013).

En sexto lugar, se crea la noción de negro y blanco. El *negro* es una figura inventada por el blanco, a través de su mirada, gestos y actitudes. El *blanco* es una fantasía de la imaginación europea, naturalizada y universalizada mediante dispositivos teológicos en la moral contra

paganos, culturales, políticos y económicos, sujetos de depredación y genocidio. Blancos y Negros no existen, son una creación social.

Por último, para conferirle existencia, este ser humano debe autoproducirse como diferencia, singularidad absoluta, se requiere un reajuste político, una sublevación, un darse cuenta de ser un pueblo oprimido, dominado, debe surgir la esperanza de un futuro, del advenimiento del imperio africano, de la lucha de razas y hacer su propia ley. Para Mbembe (2013), esto requiere una crítica política: el mundo no se reduce a Europa, hay una América negra, requiere también una crítica del colonialismo implica también hacer la pregunta ¿quién es usted, el blanco?

También, requiere del autorreconocimiento, ¿quién soy? Soy un *negro*, develar la propia identidad y hacerla pública. Negro es una palabra que tiene un espesor, una densidad, genera emoción, resentimiento, es un insulto permanente, se hace por costumbre, una herencia genealógica que nadie puede cambiar, hace referencia a una relación de sujeción, a la capacidad de estrangular, amputar, de recibir una orden, de guardar silencio, no ser visto, en suma a la dialéctica de la posesión, remite a muchas palabras: pertenencia, explotación, propiedad, apropiación, la correa, las cadenas, servil, servidumbre y hombre-animal. Pero ¿cómo hacerlo? En el siguiente apartado se hablará de algunas posibles metodologías.

SOBRE LAS POSIBLES METODOLOGÍAS

Una metodología que tenga en cuenta lo señalado anteriormente, tanto en la ontología como en la epistemología, debe reflexionar sobre diversos aspectos. Aquí se mencionan por lo menos cuatro: sobre nuestro saber disciplinar, sobre nuestro rol, sobre los “objetos” de estudio y sobre las técnicas.

Con respecto al saber disciplinar, Ospina (2020) nos presenta una bella metáfora de la investigación como viaje, el último viaje que ella y su equipo de investigación realizaron las dejaron sin retorno, al hacer consciencia que la psicología, así como otras disciplinas y profesiones, se ha construido como un dispositivo de saber al servicio del poder. Entonces hay que preguntarnos: ¿qué tenemos en nuestra

maleta disciplinar?, y ¿cómo ha sido el viaje? En la primera respuesta, ellas hallaron que no tenían nada en la maleta que les permitiera comprender los mundos Otros construidos por las naciones originarias que encontraron en su viaje. En la segunda respuesta describen cómo en nuestros roles como investigadores o profesionales establecemos relaciones no vinculares en el marco de las instituciones, programas o proyectos. Al reflexionar sobre el modo de hacer el viaje, la metodología, no es a observar al otro, es a acompañar la vida. Ospina (2020) dice sobre su vivencia en una institución educativa:

Yo me implico en la vida del otro, en las tareas diarias como la alimentación, cambiando pañales y respondiendo a las necesidades emocionales de los niños, dispuesta a asumir los conflictos descritos que surgen del vínculo emocional con los niños más pequeños, con los mayores y con la comunidad.
(min. 46:38)

Además, dice:

Cuando me posiciono como investigadora, el otro es informante, está para darnos información ¿por qué? porque somos psicólogos, no, hay que construir relaciones de confianza, vincularnos a las luchas del otro, declarar solidaridades, pero esto toma tiempo, está por fuera de los tiempos burocráticos, preguntarnos cuál es el lugar que el otro quiere ocupar en la relación, ellos quieren ofrecer y no solamente ser objeto de intervención.
(min. 47:46)

Estos interrogantes y sus respuestas les permitieron hacer cambios, el primero está relacionado con hacer escrituras en primera persona, situadas, comprometidas. Ospina (2020) dice que estamos acostumbrados a la tercera persona, a las referencias y autorías de otros, a describir la realidad: “los otros son lo que yo digo que son”, por eso retoman la escritura etnográfica, que es una escritura viva y no aséptica. La autora invita a posicionarnos en primera persona, aunque cueste aparecer en los escritos, es importante declarar cuáles son los compromisos políticos, desde dónde se escribe y para qué se hace.

El segundo cambio, según Ospina (2020), es analizar críticamente ¿qué privilegios tengo, qué capital simbólico o cultural? Dice que como

investigadores tenemos unas legitimidades, somos más escuchados y también podemos atropellar muchísimo desde esa base. Es necesario hacer conciencia de esa violencia epistémica que podemos ejercer, para no arrasar al otro con nuestro saber disciplinar, sino tomar en cuenta que los saberes Otros son oportunidades de concebir el mundo. En la comunidad donde ella trabajó en su proyecto, los niños “caminan hacia la luna”, esto se refiere a la cosmovisión de esta comunidad, es decir, hay allí una dimensión espiritual no considerada en el desarrollo.

Ospina (2020) dice que hay que liberar la relación de la condición de dominación, del colonizador que llevamos dentro, que busca sujetar o dominar al otro. Esto implica reconocer qué tengo en la maleta, ver mi jerga disciplinar, compartir con otras disciplinas, otros saberes y otras maletas, permitirse ser transformado en la relación, identificar que estamos en relaciones asimétricas y buscar que sean más simétricas e identificar las tensiones.

Dicho análisis es para acabar con la violencia epistémica. Por esto propone que abandonemos el lugar de expertos y tomemos el lugar de aprendices, porque el primero es la salida más rápida a la violencia epistémica. Los profesionales pierden la posibilidad de aprender de los saberes Otros, del cuidado de los menores, de la medicina tradicional, de las ritualidades y espiritualidades; en suma, de sus mundos Otros.

Otra acción implica hacer conciencia de otras violencias: ¿a qué lugares llegan? Los lugares de asentamiento de las comunidades se sitúan en lugares periféricos, marginales, se suman a unos cinturones de pobreza y desigualdad social; hay que empezar a pensar el proyecto para encarar esa desigualdad. Es decir, ir más allá de la multiculturalidad, de la celebración de la diferencia centrada exclusivamente en lo folclórico, pensar y transformar la desigualdad. En ese sentido, implica a su vez reconocer la construcción histórica de la alteridad en Latinoamérica. Los mal llamados Otros, y cómo el Estado-nación ha construido un tipo de relación con ellos, mediante genocidios, inclusión-asimilación, acciones homogeneizadoras, desconocedoras de lo que las comunidades hoy están viviendo y necesitando en lo urbano como efecto del conflicto armado, reconocer las pugnas entre saberes disciplinarios vs. populares.

Es decir, la interculturalidad, además de ser para las “minorías”, es también para las “mayorías”. Nos permite varios aspectos:

primero *aprender* de sus soluciones, aprender de ellos, de su mundo, de su comprensión sobre el sufrimiento, sobre la sanación; segundo *reflexionar* de qué manera podemos participar, movernos de la idea de que el otro es carente, que está aquí para ser atendido, intervenido, nuestro rol no es intervenir, es tal vez acompañar las luchas, porque la acción profesional exclusivamente intervencionista sigue reproduciendo una relación colonial, es necesaria un nuevo tipo de relación (decolonial diría yo) de largo aliento, cuidada y cuidadora, no instrumental; tercero *relacionar*, disponernos para escucharlo, para no hablar por el otro, para saber que la nuestra es sólo una interpretación, que hay confusiones y que debo aclararlas, no contribuir a la desvalorización profunda que ya existe, a la deslegitimación, ésta pasa por la armonización, por la conversa que no es una entrevista, donde yo me permito reconocer que no entiendo, donde aprendo de lo espiritual, de su relación con los diferentes seres sensibles.

En ese sentido, Delgado (2020), en su investigación sobre las afectaciones psicosociales que genera el conflicto en el pueblo awá, enfatiza que debemos estar dispuestos para acompañar la vida. Esto implica reconstruir la memoria vincular que tienen los pueblos con esos otros seres y lo que significan en su mundo espiritual, con la montaña, con el río, etc.; la denuncia del doble desplazamiento, el autor encontró en su proyecto que los seres espirituales también se desplazan, y el médico sabedor tiene que ir cada vez más profundo en la montaña para encontrarlos, porque también se desorientan y empiezan a atacar a la comunidad; el médico sabedor que él entrevistó dice: “hay que volver a contarles quienes somos”, en un ejercicio ritual de esa memoria vincular. También una memoria psicósomática, recuperar el cuerpo implica reconocer lo que pasa en él cuando todos estos seres faltan, cuando se realiza el hecho violento, dolores no narrables, dolores transgeneracionales, y sus propias formas de sanarlos a través de las ritualidades que incluyen los sueños.

Por último, Delgado (2020) dice que hay que reconocer, además, que la comunidad también “terapea” al profesional, lo desarma, lo convoca a una disposición de escuchar ese orden simbólico, a silenciar sus postulados previos, a traducir significados culturales, a formarnos para relacionarnos con otras ontologías; dice que la invitación es ayudar a que no pierdan su relación con lo espiritual,

pero ¿cómo hacerlo si nosotros también la hemos perdido como efecto de la violencia colonial?, y ahora de nuevo con las violencias contemporáneas. Esto invita a sanar nuestras propias espiritualidades para poder ser realmente solidarios.

En relación con lo anterior, Ojeda (2020) señala que en su metodología retomaron del pensamiento andino la noción del *Ayni*, que significa precisamente solidario; se refiere a ese acompañamiento que se puede hacer desde la academia, pero cercanos a las comunidades; esto se expresa en participar en las mingas de pensamiento, en sus actividades cotidianas, festivas o religiosas a lo largo del año, en la preparación y consumo de sus alimentos, en la realización conjunta de censos, de mapeo colectivo, de producción de imaginario, es muy importante caminar con la gente, y considerar que la investigación se va a haciendo en ese caminar, y en su relación, desde el conocimiento y también desde las comunidades y no solo desde la academia, en la vinculación activa en la movilización de los procesos comunitarios y en las conversas.

Otro ejemplo en el caso de los afrocolombianos tiene que ver con la Comisión de la Verdad, si nos interrogamos ¿quiénes son los beneficiarios del conflicto? y ¿quiénes son las víctimas? Es claro que estas últimas son “étnicas”, pero ¿quiénes son los que están reconstruyendo la verdad? Al mirar este aspecto se especifican las siguientes dificultades: estas personas reproducen los relatos de la colonización y del desarrollismo, incluso los actos de perdón están plagados de narrativas de desprecio, no se conocen las acciones de resistencia y los logros del movimiento social afro, tales como el reconocimiento étnico, las acciones afirmativas y Ley 70; en los años 2000, la resistencia a los megaproyectos; en el 2010, la formulación de políticas públicas frente al poco alcance en la implementación; en 2016-2017 se dio el “Grito por la dignidad del Chocó” y “Se cansó Buenaventura”; no se realizan procesos desde la dignidad, “yo merezco reclamar por esto” (Mosquera, 2017).

Por lo anterior, Rozas (2015) argumenta que una metodología planteada desde la crítica colonial, debe iniciar con la visibilización en América Latina de los movimientos sociales asociados a comunidades indígenas, afrodescendientes y otras; debe dar cuenta de esas realidades, la intervención comunitaria antigua debe dejarse atrás, en

varios aspectos: primero, no centrarse tanto en la idea de progreso o desarrollo estadounidense, y sí en las subjetividades, deconstruir la colonización del saber y fortalecer la interpretación que hace cada comunidad desde su propia particularidad y cosmovisión situada; segundo, la construcción de una epistemología Otra que incorpore la interculturalidad, la plurinacionalidad, los derechos colectivos, y, por último, una temática sobre la que se reflexiona hoy día, el buen vivir (y yo digo para el caso de las comunidades afrocolombianas el vivir sabroso). Es decir, moverse de la idea de clase social a una idea de comunidad más amplia, como son comunidades pertenecientes a la misma élite dominante o comunidades rurales como son las del altiplano, de tierras bajas (amazónicas) y comunidades costeras transhumantes. Trabajar con la subjetividad desde esta perspectiva, es, por ejemplo, el rescate de la memoria, la construcción de la identidad, la re-significación de procesos.

Así mismo, al fortalecer el sujeto comunitario también es necesario trabajar en la subjetividad, que es un campo rico y complejo, con muchas variables y, poner el acento aquí significa aportar al trabajo colectivo, no solamente significa fortalecerlo desde lo cognitivo, desde lo racional, desde el pensamiento; porque hoy en día, cuando se va a la escuela o a la universidad, lo que se fortalece es lo cognitivo, lo que se fortalece es la lógica, la racionalidad, pero, intencionadamente, se deja al margen o en un segundo plano la experiencia, lo participativo y lo emocional; yo le sumaría, lo espiritual.

Todo lo anterior ha interrogado a la nación y también a las diferentes disciplinas y profesiones, desde múltiples aspectos problemáticos. En últimas, nos lleva a formular el siguiente interrogante ¿qué tan formados estamos los psicólogos y profesionales psicosociales para acompañar procesos de afroreparaciones? Según Carvahlo et al (2019) lo anterior se logra a través de los siguientes pasos: 1) hacer una severa crítica y rechazo de la psicología blanca, en términos de su metodología, conclusiones y premisas ideológicas sobre las que descansa; 2) una provisión de modelos afrocéntricos de estudio y terapia; 3) unas intervenciones autoconscientes en los esfuerzos sociales para promover un entorno más negro y humano.

Para Ojeda (2020) también el acompañar en las fiestas y las artes tiene un rol central, expresiones etnoliterarias, en su relación con los

materiales, con sus propios recursos, arte popular, etnoliteratura: imaginarios ligados al territorio, todos estos son temas pertinentes para la psicología, para profundizar sobre cómo se va generando esa subjetividad colectiva, en su desarrollo emocional, espiritual y relacional. Mosquera (2017) señala la importancia de la música en la resistencia, en la posibilidad de lidiar con la tristeza y la melancolía que generó la trata esclavista, en la sensualidad que nos constituye, en la labranza, en los ríos, y en la funebria¹ posibilidad de nuestra propia trascendencia.

En relación con lo anterior, propongo algunas de las acciones posibles al acompañar a las personas, comunidades y poblaciones afrocolombianas desde la psicología de la re-existencia relacionada con diferentes dimensiones. En primer lugar, dado que la psicología dominante ha desdeñado el conocimiento del sentido común, es hora de recuperarlo; además, abordar como objeto de estudio y de transformación la dominación racial, la psicología de la re-existencia propone estudiar la construcción social del sujeto diferenciado, los efectos psicológicos y sociales del racismo y la dominación racial, étnica y cultural, conocer los procesos de resistencia a ésta, la etnoeducación y la educación cultural y los efectos que tanto dominación y resistencia generan en la construcción/transformación de un sí mismo individual y colectivo que permiten existir de nuevo y existir de otra manera.

En este sentido, un primer paso es poder reconstruir memoria afirmativa afro/negra, identificar cómo las personas van construyendo una identidad de sí mismas en la interacción social. Si el contexto es negativo se genera una impronta negativa en la memoria debido al racismo cotidiano, pero si la persona puede participar en organizaciones de base que narran de manera distinta lo que somos, se da una transformación del sí mismo; infortunadamente hasta hace un tiempo las mismas organizaciones, al narrar la memoria histórica, estaban más centradas en la memoria del dolor (esclavización) que en la memoria afirmativa, lo que es importante seguir haciendo en términos políticos, hasta tanto no se haya finalizado la reparación de los daños generados, preguntando a los y las entrevistadas lo que

¹ Se refiere al conjunto de objetos, lugares y costumbres en torno a la muerte.

sí sabían, sus aprendizajes, sus sueños, en suma acciones afirmativas sociales y memoria afirmativa (Rivera Escobar, 2014; 2018; 2020).

Un segundo paso es iniciar en las instituciones con la identificación de la población mediante un censo y caracterización institucional; además, realizar una capacitación al equipo psicosocial que realiza el acompañamiento para co-construir en relación a la reflexión conjunta sobre la ontología relacional, la epistemología emergente, aspectos de la metodología y las acciones posibles, mediante una propuesta experiencial en el que se piensa la diferencia en mí mismo y no en el otro, mediante metodologías artísticas y creativas; por ejemplo, el reconocimiento de los grandes reinos africanos y sus aportes a la humanidad y, en especial, a la construcción de las Américas a través de la diáspora africana mediante la reconstrucción de memoria afirmativa.

En la dimensión familiar se recomienda construir mapas de trayectoria que incluyan lo histórico, reconstrucción de memorias de exclusión mediante la construcción de muñecas y muñecos afro quitapenas; por último, realizar mapas de apoyo social o redogramas. En la dimensión hábitat, realizar un diagnóstico de potencialidades (recursos y oferta estatal) y un calendario de eventos culturales. En la dimensión productiva, establecer un mapa de actores y de redes organizativas y ofertas institucionales. En la dimensión ciudadana, realizar un directorio de consejos comunitarios locales y de organizaciones de base, y una formación para el reconocimiento de las acciones afirmativas legales y también de las sociales. En la dimensión salud caracterizar barreras, brechas y necesidades, enfermedades endémicas, analizar la interseccionalidad (género, ciclo vital, situación y curso vital), avanzar en el reconocimiento de saberes tradicionales y entornos sanadores, que incluyen la reflexión sobre el racismo histórico, estructural y cotidiano, sus recursos propios de sanación y afrontamiento de estos. En la dimensión educación, recordar y reconstruir espacios de vida colectivos, tales como el fogón, la cosecha, el mentidero en entornos urbanos, elaborar mapas de sueños y futuros alternativos. En la dimensión seguridad, vivir y conocer experiencias de paz, ayudar a la reconstrucción de la memoria histórica, la memoria vincular y las narrativas de sobrevivencia. En esta última, en especial, formarnos para acompañar el trauma racial y hacer frente a todas las formas de racismo, desde las formas propias; tal como dice Mosquera

(2017), la música como resistencia está en todos los pueblos, música, canto y baile, la danza: cosecha, ritos de iniciación y en la alabanza a los dioses, la palabra y la memoria en los griots: función social, alabanzas, creencias, pensamiento hecho palabra, memoria hecha música; en el tambor, en la rebelión, en el lumbalú del palenque y en los alabaos en el Chocó.

En suma, esta metodología propone ver en el alma y ver con el alma, ver los espíritus, en honor al espíritu del agua, siempre fluido, al espíritu de la tierra cálida y dadora, al espíritu del fuego sanador y transformador, al espíritu animal del jaguar, la serpiente y la pantera, al espíritu vegetal de las ceibas y los baobabs, al espíritu mineral de las abuelitas piedras, al mundo de los ancestros muertos, ver otras realidades, otros mundos, mundos Otros, ver a los otros desde otra relación.

REFERENCIAS

- Asante, M. K. (2009). *Maulana Karenga: an intellectual portrait*. Polity Press.
- Banguero, R., & Gruber, V. (2020). El muntu afrodiaspórico en el mundo-vida del Chocó, Colombia. En R. Banguero (ed.), *Historicidad y culturalidad afro en el norte del Cauca* (pp. 64-83). Poemia.
- Carvalho, H., Galindo, D., Lopes, M., Fernandes, S., & Parra-Valencia, L. (2019). Pomba-giras: contribuciones para afrocentrar la psicología. *Quaderns de Psicologia*, 21(2). <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1466>.
- Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas [CNOA]. (2015). *Yo cuento en este cuento*. CNOA.
- Santos, B d. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce
- Delgado, B. (2020). «Heterotopías de la guerra y el espacio mítico. Una aproximación a la pervivencia del pueblo Awá en medio del conflicto». En XV Cátedra Mercedes Rodrigo versión 2020 «Psicología desde el sur. Un aporte desde la interculturalidad a la construcción de la psicología en Colombia». https://www.youtube.com/watch?v=jc_8jshgc-s
- Guerrero, P. (2018). *Chakana del corazón. Desde las espiritualidades y sabidurías insurgentes del Abya Yala*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Mbembe, A. (2013). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned.
- Mosquera, S. (2017). *La trata negrera y la esclavización. Una perspectiva histórico psicológica*. Apidama.
- Ojeda, E. (2020). «Memoria colectiva, territorio y sentido de comunidad: desafíos en la construcción de una psicología comunitaria desde el sur». En XV Cátedra Mercedes Rodrigo versión 2020 «Psicología desde el sur. Un aporte desde la interculturalidad a la construcción de la psicología en Colombia». <https://www.youtube.com/watch?v=FVnHPxAjOxA>
- Ospina, V. (2020). «Retos de la educación inicial indígena en Colombia». En XV Cátedra Mercedes Rodrigo versión 2020 «Psicología desde el sur. Un aporte desde la interculturalidad a la construcción de la psicología en Colombia». <https://www.youtube.com/watch?v=R99WHJxdvuk>
- Rivera Escobar, M. (2014). *Memoria afirmativa afro/negra. Aportes desde la psicología social constructorista*. Universidad del Valle.
- _____. (2018). *Psicología de la re-existencia. Violencias, resistencias y nuevas formas de existir de las comunidades étnicas en Cali - Colombia*. Universidad Libre.
- _____. (2020). *Lineamientos del enfoque diferencial étnico para la atención a las comunidades negras y afrocolombianas en el proceso de reintegración valle del cauca - colombia*. Universidad Libre. (En impresión).

- Rozas, G. (2015). Hacia una Psicología Social Comunitaria del Sur. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 5(2), 278-306.
- Solis, L. (2011). *El giro decolonial en la psicología. hacia la construcción de una psicología decolonial*. [Trabajo de grado]. Universidad del Valle.



*Los bosques son un regalo de los
antepasados que deben heredar los
hijos. Como nuestros antepasados
merecen nuestro respeto, como nuestros
contemporáneos, tienen derecho a coexistir
con nosotros en armonía, y como nuestros hijos,
son dignos de nuestro amor.*

Rina Singh y Helen Cann.

NUESTRA FAMILIA ANCESTRAL

Bosques y cuerpos de agua como espacios de aprendizaje

CATALINA GARCÉS MARTÍNEZ



CAMINANTES DE RÍOS Y BOSQUES

La humanidad es una familia ancestral que desarrolló la capacidad de conocer para sobrevivir; conocer también es la síntesis de las relaciones entre las personas y su entorno. Estas relaciones tienen como escenarios y protagonistas a los cuerpos de agua, fuentes de salud y alimento.

Las costas, lagos y cursos de los ríos determinaron el trasegar de esta antigua familia en todos los territorios que fue poblando. Siguiendo los caminos fluviales buscaron aquello que era benéfico para la supervivencia, observaron la jornada diaria del sol, los ciclos de la luna y sus efectos en el agua y la vegetación. Entre las ramas de árboles y arbustos reconocieron frutos alimenticios, medicinales y venenosos, así como variedad de semillas que después permitieron desarrollar la agricultura. Pronto entendieron que entre más indagaban y hacían seguimiento a su entorno, podían crear alianza con plantas y animales para mejorar la vida.

El libro *El collar de Eva* de Franz Xavier Faust (2000) nos cuenta la vida de una mujer que tejió un collar de conchas marinas para sí misma, y en el camino nos narra dinámicas de la prehistoria de la humanidad, acontecida en el continente africano, ligada estrechamente a las líneas costeras y el curso de los ríos. Este texto ilustra la historia de cómo la gente aprendió a sobrevivir, desarrollando un universo mental que tiene vigencia en el presente, pues comprende rituales, desarrollo de herramientas, domesticación de algunos animales y divisiones entre familias que los llevaron a buscar nuevos territorios para poblar. Nos habla de una humanidad que se desarrolló en ecosistemas boscosos de transición entre las costas y las montañas de África occidental.

Durante este largo periodo nómada, vivido por los diferentes grupos humanos de la tierra, que tenían un desarrollo técnico homogéneo sin importar las distancias entre unos y otros, tenían las mismas necesidades y les reconfortaban las mismas cosas: refugio, protección de los depredadores, recolección de frutos, peces y crustáceos. Aparece

el sentido de pertenencia a un grupo, como una práctica que ayudó a cuidarse entre individuos y a crear comunidades¹. Ira Byock (2020), en su libro *El mejor cuidado posible* cuenta:

Hace años, un estudiante le preguntó a la antropóloga Margaret Mead cuál consideraba ella que era el primer signo de civilización en una cultura. El estudiante esperaba que Mead hablara de anzuelos, ollas de barro o piedras de moler.

Pero no. Mead dijo que el primer signo de civilización en una cultura antigua era un fémur que se había roto y luego sanado. Mead explicó que en el reino animal, si te rompes una pierna, mueres. No puedes huir del peligro, ir al río a tomar algo o buscar comida. Eres carne de bestias que merodean. Ningún animal sobrevive a una pierna rota el tiempo suficiente para que el hueso sane.

Un fémur roto que se ha curado es evidencia de que alguien se ha tomado el tiempo para quedarse con el que se cayó, ha vendado la herida, le ha llevado a un lugar seguro y le ha ayudado a recuperarse. Mead dijo que ayudar a alguien más en las dificultades es el punto donde comienza la civilización. (párr. 14)

Devenir nómada es una forma de coexistir con el entorno geográfico, haciendo parte de sus variables y generando muchísimo menos impacto que con la construcción de poblados de larga duración, pues hay menos explotación puntual de los recursos de un mismo lugar. En caso de peligro, es posible replegar la aldea y tomar el curso de los ríos o de caminos entre la vegetación. Y así durante miles de años la humanidad pasó prácticamente inadvertida por la tierra, explorando y reconociendo un entorno inmenso y cambiante.

El río como camino también deja sus huellas: lugares de paso, afluentes, vertientes, bifurcaciones, crecidas, y toda una variedad de condiciones que implican un acto de toma de decisión por parte de quien lo recorre.

Si el río es camino, es continuo, modelado por variables como el clima, las condiciones del suelo o la intervención de otros seres vivos;

¹ El enfoque de la poligénesis nos habla de descubrimientos y desarrollos técnicos que tuvieron origen en varias culturas, hacia la misma época.

podemos entender estos caminos entre bosques y ríos como seres dinámicos con la capacidad de transmitir conocimientos y experiencias que transforman a quienes los recorren; Por eso vemos que las culturas ancestrales basaron sus símbolos en elementos del territorio. Existen ejemplos en toda América de caminos de tierra que también son caminos espirituales, como la gran ruta inca común a todos los países andinos, o los caminos de piedra que comunican los pueblos en la Sierra Nevada de Santa Marta.

La búsqueda es el hecho antropológico que preserva y a su vez guía a la humanidad hacia nuevos territorios. Buscar para sobrevivir o para mejorar la vida, el movimiento constante hacia un estado diferente al actual. Estos comportamientos se entretajan en una relación compleja con las dinámicas del río o el bosque. Existen amplias historias de encuentros entre los pueblos y los ríos detonando cambios culturales; en el río Congo o Nilo en el África, el Ganges en la India, el río Amarillo en china y el río Amazonas en América, que abordaremos en este texto.

Por su relación con el río, ha sido vital el sentido de la búsqueda de la “tierra sin mal” de la familia Caribe. Esta búsqueda fue tan relevante que quedó plasmada en múltiples historias acerca de una tierra de bienestar y abundancia, a la que se podía llegar remontando el curso de los ríos. Buscando esta tierra el pueblo caribe, de origen tupí-guaraní atravesó la Amazonía, llegando hasta las islas del Caribe y Centro América, hasta su encuentro y genocidio a manos de la invasión europea.

Así como en el ciclo del agua entran en intercambio permanente la tierra y el cielo, para los pueblos Amazónicos, la vida es un enorme árbol de agua “Lupuna” (Abaurré Ochoa, 2002) que comienza y culmina en el cielo. Gracias al árbol, entre la tierra y el cielo hay un flujo constante de vida, y el agua es el elemento que conduce, transmite y orienta la vida a través de animales y plantas. Encontramos esta historia con gran fuerza en los pueblos de origen tupí-guaraní.

Una vez configurado ese modo de vida, rápidamente se difundió a lo largo de las rutas naturales de migración, los ríos y costas. A medida que las comunidades crecían, se iban dividiendo o segregando para formar nuevas colonias similares al poblado-madre, siempre a lo largo de los hábitats más privilegiados. Las investigaciones arqueológicas realizadas en Colombia y

Venezuela muestran que las fases iniciales de asentamientos permanentes, se dieron a lo largo de ríos, costas y ambientes lacustres, donde la pesca y la caza proveían una dieta de proteínas. (Burcher de Uribe, 1995, p. 94)

Los estudios históricos han visto más relevancia en las sociedades sedentarias como aztecas e incas, por la variedad y riqueza de su cultura material y toda su organización. El estudio de las edades arcaicas de la humanidad es un gran reto, si se mira desde el punto de vista de la arqueología que pondera una cultura basándose en los objetos que produce.

En *El collar de Eva*, por ejemplo, leemos sobre sociedades del bambú en África y Asia, que durante largo tiempo desarrollaron su técnica, basándose en la utilización del bambú como materia prima para viviendas, balsas y gran parte de herramientas de uso cotidiano, hacia el final del Paleolítico hace millón y medio de años. Como el bambú se descompuso, fue durante mucho tiempo invisible para la arqueología, perdiéndonos así muchas claves del salto tecnológico que tuvo la humanidad al entrar en el Neolítico². Hacia finales del siglo XX fue posible identificar improntas fosilizadas de bambú, como huellas entre sedimentos. La edad del bambú también salió a la luz gracias a los adelantos en el estudio de fibras vegetales.

CHIRIBIQUETE, UN REVELADOR HALLAZGO QUE TRASCIENDE

En nuestro continente a menudo se presentan hallazgos que modifican lo que sabemos de su prehistoria. Ejemplo de ello es el descubrimiento reciente de la extensión del Chiribiquete, en el año 2011 durante los avistamientos previos al rodaje de la película Colombia Magia Salvaje. Sus pictogramas, elaborados con pigmentos minerales que pudieron subsistir hasta el día de hoy, nos hablan de comunidades amazónicas con más de 19 000 años de antigüedad. En estos dibujos encontramos redes de caminos terrestres y por ríos, simbologías del jaguar y la serpiente muy análogas a las que hacen parte de culturas amazónicas

² El caso de la periodización americana es diferente, porque el periodo Neolítico coincide con el arcaico (6000-15000 a.C.).

actuales, que conciben el bosque como espacio vital y sagrado, y a sus animales como guías.

El hecho de que estos pictogramas hayan salido a la luz en época reciente cambia completamente el relato que se tenía sobre la antigüedad del poblamiento en Colombia, pues antes del 2011, el testimonio más antiguo del poblamiento en territorio colombiano era “El Abra” en Zipaquirá con 12 000 años de antigüedad. El esclarecimiento de la prehistoria americana es importante para la consolidación de procesos sociales y políticos donde sea protagonista el pensamiento ancestral y la búsqueda de la identidad, pues la amplísima biodiversidad de la selva amazónica, de la que hoy se beneficia todo el planeta, no sólo es el resultado de procesos geológicos y biológicos, es producto de manejo milenario de esa biodiversidad y conocimiento del territorio por parte de los pueblos indígenas que la han habitado.

Un hallazgo similar tuvo lugar en el norte de India, cuando hacia la mitad del siglo XX desenterraron las ciudades de Harappa y Mohenjo Daro, tan antiguas como Egipto y Mesopotamia, hasta el momento consideradas las primeras sociedades agrícolas, complejas y organizadas del mundo. Este hecho dio gran fuerza al movimiento no violento de liberación de la India, pues quedó demostrada la ancestralidad de su cultura. Los ingleses eran sólo un pequeño capítulo de su historia milenaria. Poco después tuvo lugar la Marcha de la sal y los hechos políticos que lograron la independencia de la India como república.

En Colombia también tenemos casos en los que la arqueología ha colaborado con los pueblos en la búsqueda de esclarecer la historia. Hacia principios de los años ochenta, en el Cauca surgió una teoría muy conveniente para los terratenientes, donde se sugería que el pueblo misak no era originario de Guambia, sino que había sido traído por los incas. Y así, dentro del mismo cabildo surge iniciativa de la investigación arqueológica, que inicia en 1983, y arroja como resultado la ancestralidad del pueblo misak en su territorio actual; esta verdad estuvo sustentada por la historia que contaban sus mayores y mayores y por otras pruebas escritas, por ejemplo, en las crónicas de Cieza de León y en los archivos históricos de Popayán (Vasco, 1992).

Así mismo, la revelación de la antigüedad del Chiribiquete respalda la protección de las selvas y las comunidades, respetando el límite que

esta vez, por medio del testimonio de miembros de pueblos amazónicos actuales, nos pide respetar los límites de la naturaleza, físicamente, y también con respecto a aquello que no nos es dado conocer todavía. Los caminos de la Amazonía, al ser recorridos, son intervenidos, poblados y recreados. En contraste, también hay espacios que no deben ser intervenidos, ni siquiera transitados por los seres humanos.

En el documental que Uldarico Matapí, mayor del pueblo matapí hace con *Semana Rural*, interpreta las pinturas del Chiribiquete como un pensamiento que revela el sentir de la naturaleza en el futuro, relacionado directamente con los caminos de conocimiento que seguimos los seres humanos para darle manejo al entorno. El mayor interpreta el significado de los pictogramas haciendo énfasis en que no se debe ir al Chiribiquete, pues debe permanecer sin presencia humana para seguir realizando su labor espiritual de sostener la vida.

Y mire cómo viene este sendero, como viene acercando el conocimiento para poder manejar el ecosistema, mire como se va acercando. Bueno, entonces cuando aparecen tres personas, o una hilera, una filita de personas así, es porque uno no tiene la capacidad de llegar hasta allá. Mire, esta mano, es un signo “pare” o sea que no puede entrar nadie. (*Semana rural*, 2019, min. 1:53)

¿Cómo interpretamos y aplicamos los mensajes de esta maloca del jaguar? Recordemos que sale a la vista en un momento en que las comunidades nómadas están en riesgo, por proyectos extractivistas que amenazan a todas las regiones. El afán por llegar hasta el último rincón de la tierra, sacar a las especies de su nicho ecológico y manipular la biodiversidad con prácticas como el tráfico de especies, por ejemplo, que interfiere con la naturaleza y sus ciclos. Podemos pensar en esta pandemia como una consecuencia de sacar a las especies de su hábitat, al virus, como ese habitante de lo profundo de la selva que nunca debió ser molestado ni apartado de su nicho.

El manejo que damos a aquella parcialidad que conocemos y esa inmensa mayoría que ignoramos determina elecciones de vida que afectan a pueblos enteros y a las futuras generaciones. Es necesario poner límites al afán de llegar hasta el último rincón del planeta, y darle sentido a la protección del entorno inmediato, a los pueblos ancestrales

que en la actualidad dan voz a las escrituras del Chiribiquete, y que continúan trazando caminos de conocimiento acordes con el bosque y sus ciclos.

APRENDIENDO DE RÍOS Y BOSQUES NATIVOS

La escuela como un espacio de búsqueda y de interpretación permanente del territorio, muchas veces hace parte de contextos urbanos, pero no es ajena a la realidad de todo un planeta que necesita de bosques para sobrevivir. Un lugar donde se ausculta el medio ambiente, pero también tiene la responsabilidad de mejorarlo a través de la formación de las personas.

El poder transformador de las escuelas y de los trabajos formativos con infancia y juventud está en ver a las nuevas generaciones más que como un efecto de las circunstancias, como una causa para que ocurran nuevas cosas. El territorio en el que vivimos también es una causa, pues de ese territorio depende nuestro estar; y si no estamos en la tierra como lugar no podemos ser.

La escuela, como un lugar donde aprendemos lo necesario para sobrevivir, más que para cumplir requisitos de la vida adulta, se puede aprovechar como escenario donde se reúna esa familia ancestral, que aún vive en el Neolítico, pues depende completamente de la agricultura, los ríos y bosques. Podemos aprovechar estos espacios de participación para generar estrategias, acordes a las circunstancias y las necesidades del presente. Sin perder de vista cómo aprendemos y cómo cooperamos desde tiempos antiguos para sobrevivir, adaptarnos y que nuestra presencia, en vez de afectar, mejore el lugar que habitamos.

La vida en las ciudades hace que las personas adquiramos nuevos conocimientos y habilidades cada vez más especializados, y a su vez el contexto nos impulsa a ser muy versátiles para sobrevivir como colectividad, siendo coherentes también lo que ahora sabemos sobre las reservas naturales y las comunidades que las habitan. Si nos remontamos a la forma ancestral de cooperar y a utilizar de lo que disponemos en el entorno para sobrevivir, encontramos espacios abiertos, la observación del cielo, el curso de los ríos, encuentros con lo más próximo, las montañas, las plantas y sus propiedades, y a partir

de esa aproximación, de ese riesgo, nos es dado conocer, es por eso que el conocer pasa por la experiencia física, y el estar en un lugar.

En las ciudades y pueblos cada vez se apuesta más por viviendas de concreto, ligadas a una forma de vida donde priman las cuadrículas, una arquitectura de celdas que ofrece la ilusión de seguridad, de distancia, de propiedad, pero que nos limitan el conocer, pues gracias a la vida entre paredes y a la contaminación lumínica, ya no logramos visualizar el cielo nocturno. Las rutinas y hábitos de la vida urbana están hechos para que perdamos de vista el cielo, la tierra y la amplitud del horizonte.

Por otra parte, la vida estudiantil y laboral, tiende a tener el cuerpo más inactivo perdiéndonos gran parte de la relación con el mundo. En consecuencia, día a día limitamos nuestro sentido y de esa forma aprendemos menos, pues el ámbito de la experiencia y la vivencia a través del cuerpo resulta cada vez más limitado. Si los bosques y sus árboles son los escenarios educativos más antiguos, usados y enriquecidos a través del tiempo, donde el ser humano no solo aprende sino que hace parte del acontecer, con todo su cuerpo y su atención ¿por qué los modelos educativos siguen apuntando a una educación cada día más confinada?

Afortunadamente hay propuestas educativas que comprenden esta dimensión ambiental del conocer y el aprender y se esfuerzan por no perder de perspectiva la incursión en bosques y cuerpos de agua como práctica imprescindible en el diario vivir escolar. Recorrer la naturaleza no sólo beneficia a las personas. En la actual situación política y social de Colombia –y de muchos otros lugares del mundo en donde la vida es amenazada–, entendemos la importancia de nuestra presencia en los bosques y cuerpos de agua. La posibilidad de transitar por los territorios hace parte del derecho a la vida y a la ciudadanía.

UNA EXPERIENCIA SON LOS CACTUS

A continuación, esbozo un conjunto de experiencias educativas donde se acude al bosque como guía de las futuras generaciones. Traigo a ustedes el ejemplo del colegio Los Manglares, que se enfoca en la educación ambiental, con un currículo transversal donde todas las

áreas participan de un proyecto general que cambia cada trimestre y cuyo eje siempre está enfocado en los ecosistemas esenciales de nuestro distrito (Santa Marta, Magdalena), donde a principios del 2020 trabajamos uno de los ecosistemas predominantes y menos valorados de la ciudad: su bosque seco tropical.

Circundando la Sierra Nevada de Santa Marta encontramos varios cerros menores, ecosistemas de transición entre la línea costera y los bosques tropicales de niebla de la Sierra, poblados de cactus, Guamachitos, Trebores y otros árboles nativos que lucen amarillos y secos la mayor parte del año, pero que a la primera lluvia reverdecen, revelando gran cantidad de especies animales y vegetales. Estos ecosistemas, junto con los bosques enanos y matorrales espinosos que circundan las playas, son los más amenazados del distrito, porque son vistos más que como baldíos, como “peladeros” por empresarios que hacen todo lo posible para situarse frente al mar. Desde la escuela trabajamos en conocer y valorar estos ecosistemas centrándonos en uno de sus elementos para auscultar desde todas las áreas. En este caso, investigamos sobre los cactus nativos de los cerros de Playa Salguero.

Los cactus son una planta vital en la historia de la tierra; tenemos su rastro desde el periodo Cretácico, cuando, debido al rompimiento de las placas tectónicas, aparecieron en la tierra muchos paisajes desérticos, rocosos, donde la vida vegetal debía generar estrategias de adaptación. Después de las sicas y los helechos, los cactus son las plantas terrestres más antiguas, árboles de tallo suculento, cuyas espinas cumplen la función de las hojas en otras plantas, para protegerse y absorber las diminutas gotas de agua transportadas por el aire. Desarrollaron también amplias raíces que se extienden para buscar depósitos de agua, abrirse espacio entre las rocas, resistir los fuertes vientos y captar agua y nutrientes.

Existen tres tipos de cactus básicos: columnares como los Cardones, de “chumberas” como el Nopal y Globular como el Melocactus. Está muy difundida la idea de que los cactus tienen espinas sobre todo para ahuyentar a los animales que vienen por sus higos y la carnosidad de su tallo; sin embargo, como buen árbol, los cactus son refugio para diversidad de aves, reptiles, insectos y mamíferos que viven incluso dentro de él.

Culturalmente es una planta muy aprovechada por las comunidades de desiertos y bosques donde crece, pues tiene usos alimenticios y medicinales. De él se extraen fibras útiles para vestuario, construcción y fabricación de herramientas. En comunidades indígenas kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Melocactus tiene un uso ritual ligado a la búsqueda de sabiduría. En la Guajira el Cardón seco es aprovechado en la construcción de cercados y casas. En general es símbolo de resistencia, paciencia, adaptabilidad y mejora continua del entorno. Existen alrededor de 2500 especies de cactus, todas originarias de América, aunque también hay suculentas nativas de Asia y África. Estos antiguos habitantes del planeta son grandes aliados en la vida urbana por sus múltiples beneficios: necesitan poco riego, ayudan a regular la temperatura, se pueden usar como cerco o pared verde, dan un carácter único a cualquier tipo de casa o construcción y tienen frutas tan nutritivas como el higo o la pitaya.

En este proyecto, además, vimos cómo los cactus despiertan la curiosidad de los niños, por su florecimiento nocturno, variedad de formas y facilidad de propagación. Como resultado los estudiantes armaron y cuidaron sus macetas con cactus, buscando que en la vida adulta no sólo los cuiden una planta sino a todo el bosque seco que habitan. Es un ejercicio pequeño pero significativo en cuanto que nos permitió comprender la singularidad del ecosistema en el que se ubica el colegio. Reflexionamos acerca de la antigüedad de estas montañas, no sólo a través del estudio de las propiedades de un árbol, sino de todos los usos y significados que le han dado las diferentes sociedades que por aquí han pasado y darle nosotros el regalo de su conservación a las futuras generaciones.

REFERENCIAS

- Abaurré Ochoa, J. C. (2002). *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal, en los tupí-cocama de la amazonía peruana (Tesis doctoral)*. Universidad de Barcelona.
- Byock, I. (2020, junio). *Aislamiento, el día nacional del libro y la solidaridad*. www.osdop.org.ar.
- Burcher de Uribe, P. (1995). Ecología de los caribes. *Boletín de antropología*, 9(25) 94.
- Faust, F. X. (2000). *El collar de Eva*. Universidad del Cauca.
- Semana Rural. (2019). *El último chamán Matapí descifra los secretos de Chiribiquete* [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=gtOGDZl1Rpk&ab_channel=SEMANARURAL
- Singh, R., & Cann, H. (2003). *El bosque de cuentos: historias de árboles mágicos de todo el mundo*. Barefoot Books.
- Vasco, L. G. (1992). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH.

ELUENINO

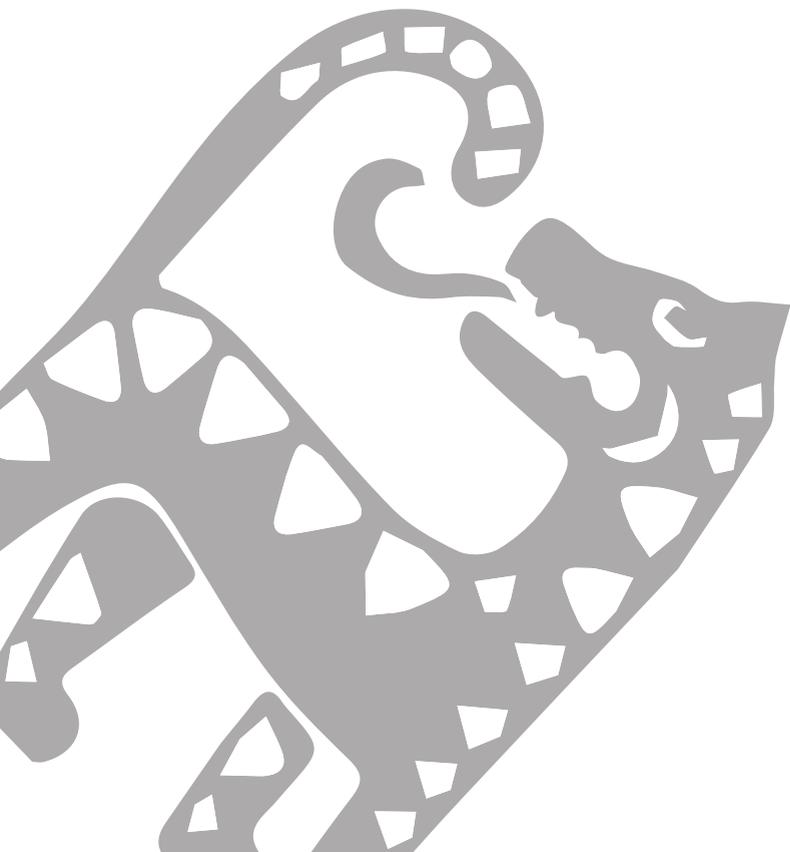


*Otra vez le oí decir que los indios
tienen palabras para fenómenos que
no existen en castellano, como el nombre
de la enfermedad que produce la belleza
de un árbol, el resplandor embrujado de un
atardecer, o la mirada de fósforo del chamán
cuando se ha transformado en jaguar.*

William Ospina.

ENTRE EL CHAMÁN Y EL COLONO **Derroteros del jaguar en el cine y la literatura**

ALEXIS USCÁTEGUI NARVÁEZ



Cuando hallamos un signo totémico o un devenir animal en un tipo de arte o disciplina de estudio, nos preguntamos de primera mano qué representa dicha fenomenología. En el caso de la tradición amazónica, el jaguar cumple diversos roles que nos invitan a pensar en su singular representación dentro de los imaginarios ancestrales. Para comprender su actividad felina es oportuno considerar la noción de jaguarización¹, ya que, en algunas comunidades amerindias, el jaguar en su condición metafísica se considera como el artífice o demiurgo de los clanes aborígenes, es decir, su rol deviene defensor de la selva, aquel que rechaza los paradigmas del mundo foráneo. Por otra parte, su figuración hace referencia a lo maligno, pues también existen otras representaciones: por un lado, está aquel otorongo que lleva consigo un cúmulo de espíritus guerreros que desean vengar antiguas guerras (por eso arremeten en contra de otras comunidades); por otro, se encuentra aquel jaguar colono, a saber, el hombre no aborígen que ingresa a la selva para invadir y conquistar.

Al revisar algunos postulados antropológicos que nos permiten comprender mucho mejor nuestro estado de la cuestión, tenemos, por ejemplo, *La mirada del jaguar* (2013) de Viveiros de Castro², quien considera que el jaguar es de suma importancia para la mayoría de

¹ Como categoría, hasta lo que he revisado, se encuentra referenciada en los estudios de María Cândida Ferreira: «La travesía del jaguar: de la amenaza caníbal de cosmología indígena hacia la literatura de Guimarães Rosa», (2012); y, en *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica* de Gabriel Giorgi, (2014, pp. 47-59).

² Viveiros de Castro (2013) elabora una interesante analogía para referirse al chamánismo propiamente amazónico. Para el antropólogo brasileño dicha actividad ancestral es equivalente a la ciencia, pues, así como el científico tiene su propio laboratorio donde analiza las partículas de los elementos, el chamán, en su selva, acude al cascabel para acelerar las partículas del cuerpo danzante, esto con el fin de alcanzar la más alta alquimia de saberes y sentidos que devienen en el mundo bosquesino. Durante el rito, el octogenario no solo canta y danza al ritmo del éxtasis, recurre al sonajero para estimular a mayor profundidad los estados subconscientes que orbitan dentro de un tiempo y espacio singular, por eso, dicha aceleración también tiene que ver con la ligazón del espíritu con aquellos seres vegetales que viajan por los entresijos sanguíneos hasta desembocar en el ensueño.

comunidades amerindias, pues es uno de los elementos más significativos para comprender la cosmología amazónica. El antropólogo brasileño, según su teoría sobre el perspectivismo, señala que el felino deviene persona y viceversa, es decir, “los jaguares son personas porque, al mismo tiempo la jaguaridad es una potencialidad de las personas” (pp. 21-22). Por ello, también colige que un jaguar es más que un simple animal; “cuando está solo en la selva, se saca su ‘ropa’ animal y se muestra como humano. Todos los animales tienen un alma que es antropomorfa: su cuerpo, en realidad, es una especie de ropa que esconde una forma fundamentalmente humana” (p. 57). La postura de Viveiros de Castro se encuentra estrechamente relacionada con los planteamientos de Kohn (2004), quien expresa que...

...el chamán se puede transformar en jaguar, para asumir su perspectiva y los poderes que su cuerpo -o sea su naturaleza- permite, poniéndose la ‘ropa’ del jaguar. Al cubrirse con la piel de un jaguar, o al pintarse como jaguar, el chamán adquiere poder ya que puede ver a sus enemigos como los ve el temido depredador como comida. (p. 4)

Para Reichel-Dolmatoff en su libro *El chamán y el jaguar* (1978), la imagería del jaguar es, pues, diversa, a saber, inicialmente “se cree que un chamán puede volverse jaguar a voluntad y utilizar la forma de este animal como disfraz bajo el cual puede obrar como ayuda, protector o agresor. Después de la muerte, el chamán puede volverse jaguar para siempre” (p. 52). Para Faleiros (2019), el jaguar actúa como agresor debido a que hay una suerte de permutación de estancias corporales (el animal se personifica y el humano se animaliza) donde el felino tiende a ver a los humanos como presas (p. 24). Por eso, cuando el chamán acude al tránsito de la metamorfosis ve a los foráneos como presas. Si hacemos acopio a una de las hipótesis del perspectivismo, podemos entender que el chamán puede convertirse en una potencia animal, como es el caso del jaguar. Dicho estado totémico es una alternativa que nos permite entender que entre las sociedades del trópico húmedo hay diversas alteridades que alumbran la idea de la existencia de una poética ancestral —aunque para muchos es una noción sumamente compleja— que va ligada a la cultura. Del mismo modo, Urbina (2010) señala que cuando el chamán muere su condición espiritual tendrá

varios de los atributos del jaguar “y vuelto un jaguar-chamán quedará cuidando el territorio de su tribu. Muertes útiles no para solucionar el problema individual en un más allá inasible, sino para quedarse acá sirviendo a su gente mientras las selvas duren” (pp. 38-39).

Este tipo de imaginarios mencionados anteriormente, también están presentes en diversos trabajos cinematográficos como *Aguirre, der Zorn Gottes* (1972) de Werner Herzog, *The emerald forest* (1985) de John Boorman; *1492. Conquest of Paradise* (1992) de Ridley Scott y *Un viejo que leía novelas de amor* (2001) de Rolf de Heer. En el primer film, se recrea la execrable búsqueda de “El Dorado” por parte de los españoles en el Amazonas; en el minuto 57’, cuando Lope de Aguirre y su tripulación intentan hablar con dos nativos en medio del río, uno de ellos revela el presagio de sus antepasados, lo cual indica que la llegada de los hombres blancos a esas tierras selváticas se asemeja al acecho del jaguar sobre una comunidad indígena. En la segunda película, el jaguar que aparece hacia el final de la historia, ruge fuertemente con el fin de rechazar los avances industriales que intentan deforestar la Amazonía brasileña. La tercera presenta una escena clave (min. 1:49), en la que Cristóbal Colón es atacado por un aborigen que ruge como jaguar; dicho acto es una metáfora visual que simboliza el devenir animal del nativo que se defiende ante los invasores españoles. Con respecto a la cuarta propuesta audiovisual, se puede ver que el personaje Bolívar (que fue aceptado entre la comunidad shuar) es atacado por un jaguar que quería devorar a todos aquellos foráneos que dieron muerte a sus crías. En este último trabajo fílmico, podemos corroborar que el felino cumple el rol de protector³ de la manigua.

Estas muestras cinematográficas son hitos extrapolables para comprender la representación del jaguar expuesta en la novelística de corte amazónico. Si nos remontamos a una idea de jaguarización en la figuración del mundo de los trópicos húmedos, sus enunciamentos son heterogéneos. En *Mi tío el yaguareté*, por ejemplo, podemos comprender que el devenir del jaguar tiene múltiples roles; Guimarães Rosa en este texto propone la voz narrativa de un cazador para evocar

³ En el documental *Jaguar: voz de un territorio* (2021) dirigido por Simón Gonzáles, se puede observar que el jaguar antes de morir busca al chamán para entregar su espíritu y sabiduría. Este tipo de donación da cuenta del poder ancestral que tiene el felino, de ahí que su presencia en la selva sea latente.

la resistencia de un orden biopolítico en territorio amazónico del Brasil. En este caso particular, el cazador se subleva ante el régimen de la nación modernista; por ello, se convierte en jaguar para detener el exterminio de los jaguares que habitan en las haciendas; en palabras de Ferreira (2013), se instaura un “yo-jaguar” que va más allá de la condición humana; a saber, el “pasaje hacia otra heterogeneidad que suplementa su habla y se concretiza al manifestar el devenir en su cuerpo” (p. 154). Para el protagonista, transformarse en jaguar es recuperar el sitio de sus orígenes ancestrales (recuérdese que su madre era indígena), es un devenir⁴ que le permite proteger a su comarca, de ahí se despliega la metáfora que entrega el título a esta novela, la misma que construye una base epistemológica del universo amazónico, una potente enunciación que va en contra del orden de la nación hegemónica que intenta fracturar la cosmovisión ancestral: “me dieron ganas... ganas locas de volverme jaguar, yo, yo, un jaguar grande” (Guimarães Rosa, 2001, p. 442). De esta cita y gracias al aporte de Giorgi (2014), sabemos que el devenir significa ir más allá de una facultad física, es encontrar una potencia corporal que permita reconfigurar el lugar común con el propósito de trascender sobre una nueva identidad; por eso, el trabajo de Giorgi es oportuno para explicar a través del análisis de *Mi tío el yaguareté* de Guimarães Rosa que un devenir bajo el signo animal (jaguar) puede funcionar como mecanismo alternativo de resistencia ante un orden biopolítico; esto es, el vector que quebranta un orden modernizador y capitalista en territorio sagrado.

⁴ Al respecto del devenir, Giorgi (2014) explica: “el ‘devenir’ entonces no es la salida de un individuo hacia otra posibilidad de ‘sus’ facultades, o el descubrimiento de nuevas potencias de ‘su’ cuerpo: pasa *entre* cuerpos, es una *reconfiguración de lo común* allí donde los fundamentos previos de la comunidad —las culturas, las razas, las especies— han sido radicalmente movilizadas por la modernidad y donde los cuerpos han sido expuestos a la posibilidad de nuevos ordenamientos. Ese común no es originario, no es la recuperación de una identidad perdida, de un origen destruido; es una alternativa al orden modernizador, ella misma moderna, si entendemos por “moderno” el impulso que desafía toda ontología y toda trascendencia, y que afirma la potencia inmanente de los cuerpos, la capacidad creativa de los cuerpos en relación. Tal es aquí, quiero sugerir, el sentido del ‘devenir-animal’: una interrogación (y una contestación) sobre los modos en que se expresan las potencias de los cuerpos, y sobre las reconfiguraciones de lo común y de la comunidad que se albergan en ellas”. (p.58)

En otras novelas, el jaguar representa la venganza de antiguas tribus que fueron derrotadas en guerras que datan desde la época colonial. Como ejemplo, tenemos *En el corazón de la América virgen* (1924) de Julio Quiñones, en la que se puede ver a un jaguar colono (cauchero) que intenta exterminar la cultura bosquesina e implantar su propia lengua, religión y costumbres: “vosotros sabéis todos, que el tigre⁵ es una metamorfosis de brujos de tribus ignoradas, que, apoyadas por los espíritus de las víctimas derribadas bajo la potencia de nuestros golpes, buscan su revancha bajo la forma de un tigre feroz” (p. 20). Tengamos presente que el novelista colombiano utilizó la imagen del jaguar para ocultar las atrocidades cometidas por los esbirros de César Arana; por eso, la comunidad nonuya debe recurrir a ritos con el fin de vaticinar las invasiones de las caucherías. Sobre este suceso histórico, Niño (2008) comenta:

Justamente, mucho tiempo después, ya en el tiempo de los hombres, durante las guerras del caucho, los uitotos buscarán los territorios originarios de La Chorrera para dar allí la batalla final contra los esbirros de la Casa Arana, en una acción dialéctica de inmólación para recuperar el tiempo y el espacio perdidos. La resistencia de los uitotos en aquel holocausto fue real, pero, sobre todo, fue ritual. Los uitotos absorbieron la realidad de la guerra y la esclavitud impuesta por los caucheros y se armaron incluso con armas de fuego y desarrollaron estrategias de lucha guerrillera de la selva. Pero también absorbieron su propia memoria y por eso su guerra tuvo siempre un modo ritual. (p. 253)

⁵ Cabe señalar que Julio Quiñones en su novela traducida al español utiliza el término tigre refiriéndose a la simbología del jaguar. En la edición francesa de 1924 el novelista utiliza el término “Le tigre”, el cual lo traduce a nota de pie de página como “jaguar” (p.11). Esto no quiere decir que se esté refiriendo a dos especies diferentes de felinos, sino a un recurso de traducción momentáneo que se deriva de la tradición oral. En otras palabras, en el imaginario andino y amazónico, las personas suelen darle diferentes denominaciones al jaguar. Muchas veces lo llaman tigre, león, gato, pantera, fiera, puma, tigrillo, sin que ello implique que están refiriéndose a distintas taxonomías. Consultar *Jaguar* (1977) de Demetrio Aguilera Malta; *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade; *Canaima* (1935) de Rómulo Gallegos; *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía* (1981) de César Calvo; *El gran jaguar* (1991) de Bernardo Valderrama; *El arco y la flecha* (1996) de Luis Urteaga; *Finales para Aluna* (2013) de Selnich Vivas, y *Espíritu jaguar* (2017) de Jennie Carrasco Molina.

Si asociamos el conjunto de imaginarios amazónicos que transmite la novela de Quiñones, los mismos contemplan de manera metafórica la memoria colectiva de los Murui-muina. Por eso, la consideramos amazónica, porque en su contenido habita la voz de origen “Gitoma” que permite de manera ritual emancipar a los nativos de la opresión del jaguar; dicha liberación se valida a través de una línea de fuga que otorgan los cánticos respaldados por la sabiduría ancestral. Particularmente, *En el corazón de la América virgen* el jaguar se materializa como el enemigo, el invasor cauchero que intentó exterminar la comarca de Fusicayna; dicha representación es una clara alusión sobre el peligro que acecha al clan de los nonuyas:

Cada día el tigre hacía una nueva víctima y sembraba por todas partes el dolor; se hubiese dicho que la terrible fiera no se saciaba nunca; tan elevado era el número de sus víctimas. Su sed de sangre humana no se apagaba jamás. El [*sic*] seguía con ojo ávido los pasos de los indígenas, recorriendo los caminos y senderos, y sus huellas se encontraban en todas partes sobre la tierra húmeda.

A veces, el desgraciado indígena, al declinar el día, ignorante del peligro, regresaba con paso tranquilo a su apacible hogar, fatigado del esfuerzo cotidiano y satisfecho de su jornada; pero el tigre acechaba en un zarzal o detrás de una palmera. El [*sic*] le deja pasar y le contempla con la alegría feroz del felino; luego le sigue furtivamente al abrigo de los arbustos, invisible y sin ruido; de repente, más rápido que el relámpago, se lanza sobre su presa, clava en su espalda sus terribles garras y le abre la nuca con sus dientes poderosos; en vano la desgraciada víctima trata de luchar, bajo esa masa enorme, cae abatida y sin defensa, los ojos ya velados por las sombras de la muerte. (Quiñones, 1948, pp. 17-18)

El anterior fragmento permite ver que el territorio amazónico se encuentra amenazado por un otorongo que está a punto de exterminar a los nonuyas. Al retomar el concepto de jaguarización, podemos comprender que existen dos tipos de jaguar dentro de la cosmología amazónica que podrían validar nuestra postura en el presente análisis. Hay un jaguar protector (chamán o nativo) y uno agresor (colono). El primero, como hemos ejemplificado más arriba, es el protector del clan

y la selva ante los regímenes de poder occidental, es decir, el jaguar también es una metamorfosis del chamán que deviene animal para combatir con otros clanes guerreros, puesto que “la transformación pasajera en animal es signo del poder que tienen sobre la naturaleza algunos héroes mitológicos, ya sean dioses o brujos” (Rodríguez, 1981, p. 32). El segundo, en cambio, es aquel que ingresa a la manigua sin permiso y profana sus leyes sagradas agrediendo a sus habitantes. Con esta ambivalencia, el jaguar colono que se recrea en la novela de Quiñones es el animal que camufla distintos verdugos (colonos, misioneros, quineros, caucheros, comerciantes, guerrilleros) que ha tenido el territorio amazónico en diferentes épocas. Otra muestra sobre la metáfora del jaguar colono se podría entender desde la figuración del séquito de colonos que fueron enviados por la Corona española para apoderarse de las selvas de América del Sur y seguidamente de los foráneos que ambicionan apoderarse de la quina y el hevea respectivamente.

Para la cultura *tageiri*, de la Amazonía ecuatoriana, el jaguar representa la defensa de la comunidad ante las profanaciones foráneas. Sabemos que en el siglo XX este territorio amazónico estuvo a punto de ser diezmado por compañías petroleras estadounidenses; sin embargo, clanes guerreros defendieron a toda costa los mandatos ancestrales de su floresta. Una novela que nos ilustra mucho mejor esta problemática es *Hágase tu voluntad* (1998) de Germán Castro Caicedo, en cuyo contenido podemos ver que el sacerdote español Alejandro Labaka Ugarte y la monja colombiana Inés Arango, que fueron designados dentro de una misión evangelizadora, durante varios años demostraron la intención de salvaguardar la comunidad wao. Hacia 1987 estos dos religiosos fueron atravesados con lanzas por parte de los *tageiri*⁶, una tribu guerrera del linaje wao que aún conservaban sus costumbres intactas y que no permitirían que ningún extraño ingrese a su territorio.

⁶ Este clan procedente de la cultura wao se formó con la iniciativa del nativo Tage (de ahí viene la denominación *tageiri*), quien tras la muerte de su hermano y su padre no quiso formar parte de ningún otro grupo, pues quería asumir el mando de su progenitor Kemontare, convocando en la selva su propia tribu guerrera (Nenquimo, 2014, p.23).

Hágase tu voluntad permite comprender que lo que realizaron los *tageiri* no fue salvajismo, sino más bien utilizaron sus lanzas que simbolizan defensa y resistencia ante los avances territoriales de occidente. Por medio de sus rituales, manifestaron que su comarca amazónica es inaccesible para el hombre blanco. Aquellos wao que fueron evangelizados y reducidos al borde del exterminio por parte de las agencias caucheras, petroleras y el Instituto Lingüístico de Verano Estadounidense, algunos de ellos lograron mantener intactas sus tradiciones amazónicas y que Castro Caicedo (1998) logra representar memorablemente en su novela:

Y la vida. El hombre amazónico ve que su vida no es fundamentalmente diferente a la de un árbol, a la de un ave, a la de una nube o a la de un río. Para ellos la vida es algo colectivo, según lo cual, tenemos una misma vida con distintas manifestaciones. Pero una misma vida. (p. 240)

A pesar de que los dos misioneros aprendieron la lengua waotededo, esto no fue suficiente para que los nativos desistan de su acto de defensa (el padre Labaka y la monja Arango fueron atravesados por las lanzas de los *tageiri*), pues se consideraban guerreros jaguares que protegen la selva de las invasiones foráneas, tal y como lo señala el siguiente *icaro* incluido en *Hágase tu voluntad*:

*Debes luchar para que nadie pise nuestra tierra,
Soy como un tigre;
Vivo como mi abuelo,
No olvido cómo hacer lanzas.
Somos ocho personas, cinco viejos, tres jóvenes.
Somos enemigos.
La gente ha sufrido mucho
Por eso le matamos.
Mi lanza no pierde su fuerza, chupa sangre. (Castro Caicedo, 1998,
p. 365; cursiva en el original)*

Este fragmento intensifica la idea de que la selva es agresiva con aquellas personas que intentan profanar sus mandatos sagrados. Dentro de la concepción de los *tageiri*, el jaguar es el único guardián de la floresta;

por ello, cuando un guerrero del clan muere, su espíritu se convierte en jaguar y su ciclo de vida continúa como protector de la naturaleza; por tanto, sus lanzas son equivalentes a las fauces de un jaguar. De ahí se explica su consigna: “*Cowen wenonte kewengi meñebain* (Matar siempre como los jaguares)” (Nenquimo, 2014, p. 29).

Así, entonces, se puede decir que estas novelas restablecen la memoria sobre la existencia de diversas culturas nativas en la Amazonía. De igual manera, entregan una poética ancestral que permite entender cómo las culturas bosquesinas han sobrevivido distintas invasiones en sus territorios sagrados, invasiones que dan cuenta de que el jaguar colono ha dejado innumerables rastros de sangre, pero que además su rostro puede tornar en bienestar, en ápice de protección colectiva. Por eso, no solo atañe entender su comportamiento animal, sino también su fuerza cósmica y espiritual, pues allí alberga el mundo chamánico.

Podemos comprender que los rostros del jaguar trascienden más allá de su figuración animal; como dijimos, dichos rostros pueden manifestarse de forma benévola o malévolas, según el caso de historicidad; es decir que, desde el arribo de los arcabuceros a tierras amazónicas, el felino, entre sus rastros, ha dejado impregnado un cúmulo de sucesos que dan cuenta de que los territorios sagrados han sido profanados tal y como lo vemos representado en 1492. *Conquest of Paradise*. No obstante, las tradiciones ancestrales han logrado sobrevivir y persistir ante aquellos arrasamientos gracias a los espíritus que custodian la selva; estamos hablando del felino que se incomoda con la visita foránea, porque sabemos que dentro de su condición animal también alberga una potencia chamánica como atributo, y dentro de sus voluntades está la misión de proteger a la comunidad. El chamanismo, entonces, también está signado por alteridades que ilustran la interacción entre cultura y naturaleza (Viveiros de Castro, 2013, p. 17), humanos, animales y seres elementales. Pero, además de ello, simboliza la fuerza cósmica de una práctica milenaria que permite mantener el equilibrio en los entornos que siguen sus mandatos sagrados. El chamán no solamente es el maestro del éxtasis (Eliade, 2016, p. 22), además tiene la capacidad de traspasar barreras corporales (Faleiros, 2019, p. 5) para convertirse en jaguar y dialogar con los seres del otro mundo quienes le atribuyen el poder necesario para guiar a su comunidad durante la ascensión al ensueño; es decir, pone en resonancia mundos dispares que confluyen

dentro de un estado de alma naciente (Bachelard, 2014, p. 31). De esta manera, el chamán tiene la capacidad de desdoblar planos epistémicos que son donados a los integrantes de su comarca; por eso, podemos pensar que su práctica es un arte que domina vuelos intelectuales hasta alcanzar una experiencia ascética; en otras palabras, el chamán tiene la capacidad de esculpir los sueños hasta materializarlos dentro de una tradición no occidental.

Entre otros hitos clave en la literatura se encuentra *Espíritu jaguar* (2017) de Jennie Carrasco. Esta novela presenta un elemento detonante para la presente reflexión, puesto que el contenido se remonta a los siglos XVI y XVII, en donde una monja llamada Beatriz decide abandonar el celibato del claustro de las Conceptas para radicarse en la Amazonía ecuatoriana junto a la comunidad Shuar, aprender sus mandatos ancestrales y vivir de una manera distinta: en torno al rito, al canto y la danza. Luego de aprender el arte sagrado del *natem* (ayahuasca), Beatriz fue totalmente aceptada por los nativos, quienes le atribuyeron el nombre ancestral Tsemí. Ahora su nueva vida estaba ligada a prácticas diferentes; de hecho, decidió consagrar unión con Tséntsak, un chamán muy conocido entre la comunidad shuar, quien además tenía singulares poderes curativos heredados por el espíritu del jaguar (*Tsenkúsuk*), rey de los animales feroces. Este tramo de la novela es sugerente, ya que Tséntsak copuló con Tsemí deviniendo jaguar, esto con el fin de fecundar el espíritu del jaguar en su vientre, para que su futura hija esté protegida por siempre:

Tsemí agujereó las orejas y el labio inferior de Nunkárit con una espina de puerco espín y le tatuó un jaguar en la mejilla izquierda utilizando humo de copal con cáscara de yuca. Esa señal la llevaría durante toda su vida, como para no olvidar su origen y sentir que mantenía el poderío de pueblo dentro de ella. Ese iba a ser su animal protector, digna hija de Tséntsak, el animal en el que se convertiría cada vez que viajaba en las alas de *natem*. (Carrasco, 2017, p. 75)

Como lo aclara la voz narrativa, Nunkárit heredó la potencia jaguar de sus ancestros. Aquel tatuaje es un símbolo de protección que le permitirá resistir aquellos embates de su trasegar diario y aquellos vasallajes de la cultura occidental. Con el tiempo, Nunkárit decidió

abandonar la selva, se casó con un artista y se estableció por completo en Quito, desde donde siguió invocando a su padre:

—Padre, te convoco a este lugar que ahora es sagrado para mí. Vuela en tus alas de águila, ven con tu piel de jaguar y acompáñame. Quiero entender y amar esta tierra extraña. Quiero que tu abrazo me conduzca a la sabiduría. Que tu amor te permita entender mi huida y que me guíes siempre. Estoy en las alas del *natem* volando hasta tu selva. Soy tu hija jaguara explorando el profundo conocimiento de mis antepasados. Padre, no dejes sola a tu hija que se ha exiliado por propia voluntad, por el amor a un hombre grande y sabio también.

—Nunca estarás sola. Desde que dejaste tu casa, estoy contigo. Te bendigo en el *natem* que bebo, y te protejo. Cada luna y cada sol, cada brillo de la cascada en la que encuentro a *Arutam* te los dedico. Y te dedico mi fuerza de jaguar y mi canto de manatí. (Carrasco, 2017, p. 131)

Estas líneas pueden entenderse como una prueba fehaciente de que la figuración jaguar representa un estado de amparo, de resguardo. Dicha fuerza cósmica también se dona; y en un sentido de reciprocidad, el atributo animal deviene protección de generación en generación. Por eso, el espíritu del jaguar es milenario; en palabras de Gómez Cardona (2010), “el jaguar se encuentra asociado con las actividades de los chamanes, especialistas de lo sagrado, poseedores de un saber esotérico relativo a la salud y a la enfermedad y al manejo de las energías y poderes que rigen el cosmos y que definen la vida y la muerte” (p. 69).

En suma, la heredad jaguarina nos enseña que hay diversas facultades y voluntades que hacen del espacio amazónico un territorio hospitalario u hostil. Hospitalario porque hay un felino protector encargado de salvaguardar las tradiciones que regulan las relaciones humanas. Hostil porque hay otorongos que desean perjudicar los entornos naturales, los códigos, los signos y ensoñaciones de aquellos seres prominentes que habitan la inmensa floresta. Así, y como diría Mussa (2009), nuestro destino es ser jaguares que luchamos en contra de los sistemas opresores.

REFERENCIAS

- Aguilera Malta, D. (2004). *Jaguar*. Campaña Nacional Eugenio Espejo.
- Andrade, M. (2011). *Macunaíma. El héroe sin ningún carácter*. (H. Olea, Trad.) Casa de las Américas.
- Bachelard, G. (2014). *La poética de la ensoñación*. (I. Vitale, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Boorman, J. (1985). *The emerald forest*. Metro-Goldwyn-Mayer. DVD.
- Calvo, C. (1981). *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Casa de las Américas.
- Carrasco, J. (2017). *Espíritu jaguar*. Shakti.
- Castro Caicedo, G. (1998). *Hágase a tu voluntad*. Círculo de Lectores.
- Eliade, M. (2020). *Lo sagrado y lo profano*. (L. Fernández y R. Díez, Trad.) Austral.
- _____. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. (E. de Champourcin, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008). *Muerte e iniciaciones místicas*. (J. Arias, Trad.) Terramar.
- Faleiros, Á. (2019). *Traducciones caníbales. Una poética chamánica del traducir*. (C. Villada, Trad.) Uniandes y Editorial Universidad de Antioquia.
- Ferreira, M. C. (2013). «La travesía del jaguar: de la amenaza caníbal de cosmología indígena hacia la literatura de Guimarães Rosa». *Escribir al otro: alteridad, literatura y antropología*, compilado por Ferreira de Almeida María y Arévalo Diego, 147-167.
- Gallegos, R. (1980). *Canaima*. Madrid: Austral.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia.
- González, S. (2021). *Jaguar: voz de un territorio*. Carlos Londoño Sánchez. DVD.
- Gómez Cardona, F. (2010). *El jaguar en la literatura Kogi*. Univalle.
- Guimarães Rosa, J. (2001). *Campo General y otros relatos*. (V. Wey, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Herzog, W. (1972). *Aguirre, der Zorn Gottes*. Hessischer Rundfunk. DVD.
- Kohn, E. (2013). *How forests think. Toward an anthropology beyond the Human*. University of California Press.
- _____. (2004). «Pantalones y plumas: poder, persona e historia en las concepciones amazónicas del mundo natural». En *Memorias Encuentro de Estudios Ecuatorianos*, 1-9.
- Mussa, A. (2009). *Meu destino é ser onça*. Record.
- Niño, H. (2008). *El etnotexto: las voces del asombro*. Casa de las Américas.
- Ospina, W. (2012). *El país de la canela*. Norma.

- Quiñones, J. (1948). *En el corazón de la América virgen*. (J. Quiñones, Trad.) ABC.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI.
- Rodríguez, M. (1981). *Muestra de literatura oral en Leticia, Amazonas*. Instituto Caro y Cuervo.
- Heer de, R. (2001). *Un viejo que leía novelas de amor*. Magnetic Hall. DVD.
- Scott, R. (1992). *1492. Conquest of Paradise*. Gaumont. DVD.
- Urbina, F. (2010). *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los Uitotos*. Ministerio de Cultura.
- Urteaga, L. (1996). *El arco y la flecha. Relatos de la selva*. Peisa.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. (L. Tennina, Trad.) Tinta de Limón.
- Vivas, S. (2013). *Finales para Aluna*. Ediciones B Colombia.



*En los tiempos de antes, nuestro
ancestro, Juan Chiles, cogía una
planta sagrada y se comunicaba con
Juan Tama, en el Cauca. Le decía: “Aló,
Juan Tama, aló, ¿me escuchas?”
José Hernando Cuesta Muepaz.*

LA MODERNIZACIÓN DEL OTRO MUNDO **La administración del paradigma religioso entre los pastos**

DUVÁN ÁVALOS



Miguel Ángel Paguay estaba abriendo unos guachos en el huerto de su rancho a fin de sembrar papas, cuando uno de los ingenieros de la Compañía Hernández llegó a darle una buena noticia: le dijo que mañana ya podía presentarse en la construcción de la nueva carretera para que empezara a trabajar como jornalero. Hoy, más de sesenta años después de aquel día, Miguel Ángel Paguay aún puede rememorar con nitidez las dos emociones contradictorias que de inmediato lo embargaron: felicidad y miedo.

Sintió felicidad porque a partir de ese día haría parte de un hito histórico en todo este sector de la frontera colombo-ecuatoriana: participaría en la apertura de una vía que permitiría el tránsito de vehículos desde las heladas cumbres de los Andes hasta las calurosas costas del Océano Pacífico; una vía que representaba el avance civilizatorio del progreso nacional, abierta con máquinas descomunales y aparatos sofisticados que nunca nadie en estos poblados rurales —el Resguardo Indígena de Chiles, en Nariño, Colombia, y la Comuna la Esperanza, en Carchi, Ecuador— había llegado a imaginar. Además, este trabajo le permitiría ganar un salario fijo y estable, no como las miserables ganancias que obtenía con sus labores agrícolas, unas ganancias que no le alcanzaban ni para alimentar a su familia.

Pero Miguel Ángel Paguay también sintió miedo. Toda esa maquinaria, esos aparatos, esa enorme cantidad de ingenieros, técnicos, maquinistas, operarios y jornaleros, todo ese ruidoso progreso nacional estaba metiéndose al páramo, a los bosques y a las selvas, a los territorios que eran habitados y protegidos celosamente por los seres del otro mundo. Desde su infancia, Miguel Ángel Paguay conocía los riesgos que ello implicaba: a sus siete años, regresando desde Cumbal hacia Tufiño, cayó en una zanja donde vio a una duenda risueña que lo tuvo enduendado durante más de un año, hasta que doña Cumba, la Negra, una mayor que vivía por donde el finado Leonardo Játiva, le devolvió la cordura a punta de sopladitas de tabaco y amarrándolo con un cabestro de cuero de borrego; en otra ocasión, en su juventud, al atravesar el páramo transportando canecas de diésel de contrabando,

fue meado por el Cueche Blanco, lo que le produjo un brote de chanda en su piel, dejándola como tela de huevo, al punto de que tuvieron que inyectarle poderosos antibióticos para evitar que la infección le tumbara un brazo.

De hecho, muy pocas veces él y los demás miembros de su comunidad, la comunidad de los indígenas pastos, ingresaban a ese territorio sagrado donde habitaban los seres del otro mundo; únicamente lo hacían cuando necesitaban intercambiar sus alimentos con las comunidades ubicadas en los pisos climáticos subtropicales o cuando debían visitar a familiares que residían en zonas remotas, como Chical, Maldonado y Tallambí. En esas ocasiones, siempre procuraban mantener unas condiciones de estricta ritualidad durante el viaje: caminaban en completo silencio por un estrecho chaquiñán, bajo la luz del día, llevando un ajo macho y una ají hembra en sus ponchos, repitiendo mentalmente los conjuros que los ancestros les habían enseñado, y amarrados unos a otros de la cintura con un cabestro de cuero de borrego, todo para impedir que alguno pudiera ser atraído por la Moledora, el Duende, la Viuda, el Cueche, los Cagones o por cualquier otro espíritu del páramo que se hubiese molestado por la profanación de su territorio sagrado.

De manera que, cuando Miguel Ángel Paguay recibió la noticia de que empezaría a trabajar como jornalero en la construcción de la nueva carretera, no supo si debía celebrar porque haría parte del progreso nacional o si debía lamentarse porque estaba a punto de violentar las más sagradas creencias de su comunidad.

*

Eliade (2000; 2015) leyó cuidadosamente las etnografías que durante la primera mitad del siglo XX publicaron reconocidos antropólogos europeos y norteamericanos sobre las costumbres de diferentes grupos tribales alrededor del mundo. Su principal objetivo de lectura, entre otras búsquedas relevantes, fue identificar los paradigmas religiosos que, pese a las diferencias culturales, operaban sistemáticamente en aquellos grupos tribales. Uno de esos paradigmas religiosos identificado por Eliade fue el siguiente: estos grupos tribales, independientemente de su contexto geográfico, siempre dividían su territorio en dos partes, una correspondiente al cosmos, un espacio habitado por los humanos,

y otra parte correspondiente al caos, un espacio habitado por los seres del otro mundo.

Ese paradigma religioso puede ser empleado para entender la concepción territorial que poseían los indígenas pastos hasta antes del siglo XX. Sus centros poblados, ubicados en la actual frontera colombo-ecuatoriana, entre el departamento de Nariño y la provincia de Carchi, podían concebirse como un cosmos donde se desarrollaba la vida, es decir, el espacio correspondiente a este mundo. Pero lo que estaba más allá de esos poblados, el páramo, los cerros nevados, los bosques, los cañones, las cavernas y las profundas selvas, podían ser entendidos como el caos, el territorio habitado por los seres del otro mundo.

Sin embargo, a inicios del siglo XX, la modernización impulsada por la nación empezó a ingresar a estas comunidades, provocando un cambio en ese paradigma religioso. Por una parte, las instituciones ideológicas promovieron en los habitantes el olvido de su identidad indígena para afiliarlos a la nueva identidad colombiana o ecuatoriana, lo que equivalía, entre otras cosas, a que el otro mundo fuera considerado como un fetichismo y que la racionalidad fuera promulgada como única episteme válida. Por otra parte, la apertura de carreteras, el crecimiento demográfico, la industrialización agrícola, la deforestación acelerada, el uso del suelo para servicios turísticos y muchos otros fenómenos sociales provocaron que aquellos territorios pertenecientes a los seres del otro mundo empezaran a ser invadidos, profanando así su carácter sagrado.

Lo peor, sin embargo, es que este proceso de modernización, además de afectar aquel paradigma religioso, promovió un desprecio generalizado hacia la comunidad. La invención de los grandes hitos tecnológicos (energía eléctrica, electrodomésticos, medios de transporte y comunicación) convenció a la sociedad de que los ingenieros eran los paladines del progreso nacional; mientras los indígenas, afrodescendientes, campesinos, sectores rurales y suburbanos, es decir, las comunidades que creían en el otro mundo, empezaron a ser consideradas como el obstáculo que, supuestamente por cretinismo e insalubridad, frenaba ese ideal progresista (Loaiza, 2014; Kingman, 2008).

*

Miguel Ángel Paguay sintió una gran alegría cuando entre todos los obreros que participaban en la construcción de la nueva carretera reconoció a su mejor amigo, Pedro Paspuezán, con quien había compartido gran parte de su infancia y juventud. Sin embargo, en cada jornada de trabajo apenas alcanzaban a saludarse y a compartir unas cuantas palabras porque ambos estaban asignados a distintas labores en la carretera. Pedro Paspuezán trabajaba en el frente de la obra, en la canalización de las aguas que escurrían desde el páramo, con motobombas que rugían desesperadamente frente a la intensa presión ejercida por las quebradas que se negaban a ser dominadas. Miguel Ángel Paguay, por su parte, permanecía en la retaguardia, como ayudante de un operario que a bordo de una motoniveladora se encargaba de alfombrar con lastre la carretera.

Una vez, no obstante, ambos coincidieron para almorzar juntos en una de las covachas de pajonales y cañabrava levantadas por las mujeres indígenas a orillas de la carretera en construcción. Ahí, Pedro Paspuezán le contó a Miguel Ángel Paguay que allá, en la parte delantera de la obra, donde estaban rompiendo el territorio perteneciente a los seres del otro mundo, los obreros más antiguos comentaban que a cada rato sucedían hechos muy extraños. A veces, por ejemplo, se escuchaban gritos desgarradores o lamentaciones funestas que helaban la sangre; otras veces se sentían presencias espeluznantes y fantasmagóricas que hacían aullar a los perros y provocaban que todos abandonaran sus puestos de trabajo, muertos de miedo.

Pero, según le contó Pedro Paspuezán a Miguel Ángel Paguay, lo más aterrador había sucedido hacía un par de meses. Resulta que varios obreros subieron hasta la cima de una montaña virgen, en el sector del páramo conocido como el Artesón, y abrieron un canal que bajaba hasta el borde de la carretera. Su propósito era desviar por ahí las aguas de una quebrada para encauzarlas por los tubos de concreto que iban enterrados a cada lado de la carretera. Sin embargo, cuando los obreros procedieron a desviar la quebrada por el canal que habían construido, observaron algo que los dejó atónitos: las aguas, en efecto, bajaban unos pocos metros por el canal, pero luego, como si estuvieran dominadas por una fuerza mágica que desvirtuaba

cualquier ley gravitacional, se devolvían subiendo por el mismo canal que acababan de bajar.

Miguel Ángel Paguay recuerda que su primera reacción frente a semejante historia fue pedirle a su mejor amigo que lo llevara a conocer ese lugar, para ver con sus propios ojos aquel prodigio de la naturaleza. Pero Pedro Paspuezán le respondió que ya no había nada qué ver. Los ingenieros, después de confirmar lo que estaba sucediendo en la cima de aquella montaña virgen, habían hecho un pacto con los seres del otro mundo: habían sacrificado a un indígena puendo de Otavalo, para que, a cambio de la vida de él, los seres del otro mundo les permitieran continuar con su trabajo y dejaran canalizar las aguas de la quebrada del Artesón. Por supuesto, la muerte del indígena había sido presentada como consecuencia de un accidente laboral.

Hoy, muchos años después de ocurridos estos hechos, cuentan los mayores que a veces, por el sector del Artesón, las personas que transitan en sus carros o en los autobuses públicos pueden observar a lo lejos la figura lánguida de un hombre que camina lentamente hacia la cima de la montaña llevando en cada mano un pesado balde lleno de agua. Ese hombre es un ser del otro mundo conocido en la comunidad como el Aguador; es el alma en pena de aquel indígena puendo que fue sacrificado por los ingenieros para poder construir la carretera (Pablo Arturo Paspuel Paspuezán, comunicación personal, 13 de agosto de 2013).

*

La modernidad, en efecto, alteró el paradigma religioso de la comunidad de los indígenas pastos, bien fuera profanando el territorio de los seres del otro mundo con su avasallante impulso progresista, o bien fuera deslegitimando ese otro mundo al situarlo como una falsa creencia. Esa alteración, sin embargo, no implicó de ninguna manera que ese paradigma religioso fuera destruido. En realidad, lo que hizo la comunidad fue absorber esos referentes impuestos por la modernidad, pero no para que se convirtieran en generadores de un nuevo paradigma cultural, sino para resignificarlos y ponerlos a operar en el orden de sus propios intereses; es decir, la comunidad no sacralizó la modernidad, sino que modernizó su sacralidad.

Ahí están, por ejemplo, las historias que cuentan los mayores acerca del carro de la otra vida, una furgoneta que eventualmente, a la media noche, aparece por la carretera, con llantas que son cráneos humanos y con una palanca de cambio que es un hueso fémur, conducida por un espíritu que busca a personas que estén merodeando por la vía para llevárselas al otro mundo (Carmela Pérez López, comunicación personal, 2 de agosto de 2013). Ahí están también las historias que cuentan los mayores acerca de cómo Astarón anda por la selva armado con un fusil y vistiendo uniforme camuflado, o de los Guaguas Aucas que fueron enterrados por sus madres prostitutas atrás del *night club*, o de los Cagones que salieron rodando desde un motel donde los compadres se hallaban en pecado, o de los Duendes que emiten tonalidades musicales cuyos acordes corresponden a una guitarra eléctrica (María Etelvina Chiles Paguay, comunicación personal, 22 de junio de 2013; Pastora Amelia Paguay Chiles, comunicación personal, 30 de julio de 2013). Ahí están, en definitiva, los seres del otro mundo que han habitado la memoria de la comunidad, pero ambientados en unos referentes introducidos propiamente por la modernidad.

Para algunos estudiosos de la comunidad, como Colombres (2006), esta alteración del paradigma religioso es el resultado de un proceso de colonización, o sea, es una modelización que se impone desde un orden dominante a fin de deshumanizar y explotar a los sujetos. Para otros estudiosos, como Carvalho-Neto (1965), lo que puede evidenciarse allí es un proceso de hibridación con culturas campesinas, urbanas o extranjeras, lo que ocasiona una destrucción o empobrecimiento de la verdadera identidad indígena. Y hay otros teóricos, como Halbwachs (2004), que consideran que esta alteración es ocasionada realmente por la corrosión de la memoria colectiva, como si la tradición empezara a desgastarse y no lograra pasar desde la palabra de los mayores hacia el recuerdo de las nuevas generaciones.

Estas posiciones se fundamentan, entre otros principios, en una concepción purista de la realidad. Estos teóricos consideran que la comunidad, especialmente la indígena, nunca ha sido sometida a fuerzas externas, a contactos culturales, sino que se ha mantenido cerrada sobre sí misma, inmunizada, como si no hiciera parte de la historia ni del mundo. Por esa razón, abogan por preservar esa supuesta pureza presente en la comunidad, una pureza que, a decir verdad, no es más

que un invento de ellos mismos para satisfacer su necesidad de poseer un cuerpo primitivo (Díaz Viana, 1999).

Hay, sin embargo, estudiosos que plantean una explicación muy diferente. Certeau (1996), por ejemplo, considera que los “débiles” —la comunidad— aprenden a moverse en el campo trazado por el “fuerte” —la nación—, sacando provecho de esos sistemas de representación que les son impuestos —la modernidad—. De este modo, la alteración del paradigma religioso o la modernización de la sacralidad en los indígenas pastos no debe entenderse, entonces, como una contaminación que mancha la supuesta pureza presente en los seres del otro mundo, sino que debe interpretarse, más bien, como un acto subversivo mediante el cual la comunidad presenta una resistencia inteligente, burlesca y furtiva frente a esas fuerzas superiores que pretenden dominarla.

Benjamin (2010) se equivocó al afirmar que la modernidad, por disolver los encuentros entre las personas, por estimular la individualidad, por imponer el imperativo de la urgencia a cada acción y por privilegiar lo privado sobre lo público, acababa con esa práctica social y artesanal que eran las narraciones. En realidad, la comunidad de los indígenas pastos demuestra que las narraciones, esas historias que cuentan los mayores sobre los seres del otro mundo, no desaparecen frente a los efectos adversos de la modernidad, sino que, por el contrario, son capaces de absorberlos para convertirlos en nuevos contenidos que nutren sus propias temáticas. La tradición oral, en efecto, se alimenta de la modernidad, porque de esa manera la comunidad le da sentido y le saca provecho a las imposiciones con que los poderes superiores pretenden dominarla.

*

Miguel Ángel Paguay recuerda que aquel día, desde que se incorporó a sus labores en la construcción de la nueva carretera, un pájaro colorado empezó a cantar en la copa de un arrayán, con unos chirridos estridentes que más parecían una carcajada siniestra. Después de varias horas de estar soportando ese molesto sonido, cuando ya varios jornaleros estaban a punto de buscar piedras para espantar al pájaro, se escuchó una fuerte explosión que sacudió la tierra y alcanzó a ser percibida hasta en los pueblos más lejanos, Ipiales y Tulcán. El alcantarillado

que estaban instalando en la parte delantera de la carretera se había reventado ante la intensa presión de un riachuelo desbordado a causa del invierno reciente.

Después de recobrar el sentido, Miguel Ángel Paguay salió corriendo como pudo hacia el lugar donde se había presentado la explosión. Esperaba encontrar con vida a su mejor amigo, Pedro Paspuezán, pero lo que observó ahí lo dejó sin aliento: por todas partes, por las ramas de los árboles, por los pajonales del páramo, por los troncos de los frailejones, por las colinas de los alrededores, por todos lados había retazos de carne, pedazos de huesos y regueros de sangre. La explosión había destrozado completamente a todos los jornaleros que trabajaban en el frente de la carretera, incluyendo a Pedro Paspuezán.

Miguel Ángel Paguay no pudo soportar el impacto de perder tan atrozmente a su mejor amigo; tampoco pudo superar la culpa de no haber interpretado a tiempo la advertencia del pájaro colorado. Su única alternativa fue renunciar a su puesto como jornalero, a ese trabajo que le permitía una subsistencia digna y que le llenaba de orgullo por su contribución al progreso nacional. Resignado, pensó retomar las labores agrícolas; sin embargo, don Teófilo Flores, uno de sus vecinos, le ofreció un trabajo: le propuso que fuera su ayudante en el autobús que él conducía, un viejo *Chevrolet* de 1928 que cada día recorría con sus últimas fuerzas las principales poblaciones andinas de la frontera colombo-ecuatoriana. Miguel Ángel Paguay aceptó complacido.

Unas semanas después de estar en ese trabajo, al atravesar el río Bobo, el motor del autobús empezó a toser de cansancio, hasta que se apagó por completo. Agotadas todas las maniobras que en estos casos aplicaban, don Teófilo Flores tomó la siguiente decisión: él caminaría hasta la población más cercana, para retornar al día siguiente con un mecánico, mientras Miguel Ángel Paguay se quedaría en el autobús, cuidando las encomiendas que transportaban de un país a otro.

A la media noche, Miguel Ángel Paguay se acostó en los asientos traseros del autobús. En sus sueños apareció su mejor amigo, Pedro Paspuezán, quien venía desde el otro mundo para avisarle que tenía mucho frío, que su pierna izquierda estaba helada y que ya no soportaba la intensa corriente que la atravesaba. Al despertar, Miguel Ángel Paguay pudo interpretar con certeza el mensaje, a diferencia de lo sucedido con el pájaro colorado. Por eso, después de que el

autobús fuera reparado por el mecánico que trajo don Teófilo Flores, retornó a su pueblo y se fue a visitar el lugar donde había sucedido la explosión del alcantarillado. Ahí se dedicó a recorrer una quebrada cercana cuyas aguas heladas y cristalinas descendían desde las nieves del Chiles; después de varias horas encontró, cubierta por un lecho de algas musgosas, la pierna izquierda de su mejor amigo.

La familia de Pedro Paspuezán organizó una misa para darle cristiana sepultura a la pierna. Miguel Ángel Paguay y don Teófilo Flores, que se encontraban en un viaje de corto alcance, pensaban regresar pronto al poblado para participar de la ceremonia religiosa. Sin embargo, el motor del autobús tenía otros planes: nuevamente empezó a toser hasta apagarse totalmente, ahora por el sector de Machines. Miguel Ángel Paguay y don Teófilo Flores no tuvieron más remedio que aplicar la misma estrategia: el uno se fue caminando en busca de un mecánico, y el otro se quedó a dormir en el bus.

Durante la noche, Miguel Ángel Paguay volvió a soñar con Pedro Paspuezán. Pero esta vez su mejor amigo no le dijo nada, solo se le acercó lentamente con la mirada enfurecida, y luego le asestó una fuerte patada en el pecho con su pierna izquierda. Fue tal el dolor experimentado por Miguel Ángel Paguay que despertó de inmediato sin poder respirar, sintiendo que sus costillas se habían fracturado y que sus pulmones se habían magullado. Poco a poco, con las primeras luces del alba, fue recobrando el aliento, mientras un hematoma violáceo se expandía por su pecho.

Al amanecer, varias mayores cargadas de habas, cuyes, gallinas y truchas se acercaron al autobús para averiguar si alguien necesitaba ayuda. Eran las vendedoras de la feria agrícola, quienes, ante la ausencia del transporte público, habían realizado su trayecto semanal a pie. Al verlas, Miguel Ángel Paguay les contó el sueño que había tenido. Ellas, con las hierbas que llevaban, aliviaron el dolor de su hematoma, y le recomendaron que le diera una misa a su mejor amigo, para que así se disculpara por haber faltado al velorio de la pierna. Ese mismo día, en la tarde, Miguel Ángel Paguay cumplió dicha recomendación. Su mejor amigo, en efecto, nunca más volvió a aparecerse en sueños.

*

Según Eliade (2016), en los grupos tribales, el chamán era el único que tenía la capacidad de mediar entre este y el otro mundo, orientando las almas de los muertos, pactando con los espíritus, limpiando el aura de los cuerpos enfermos y, especialmente, actualizando con su palabra el mito que cohesionaba a la comunidad. Entre los indígenas pastos, sin embargo, esa figura del chamán ha desaparecido. La modernidad, al cambiar los paradigmas imperantes, provocó el debilitamiento de este tipo de figuras centralizadoras, las cuales encarnaban esos grandes metarelatos que sostenían la sociedad (Lyotard, 1991). El resultado es una comunidad fragmentada, donde los núcleos discursivos se dispersaron en minúsculas partículas enunciativas (Hall, 2013).

Actualmente, en la comunidad de los pastos, esa función mediadora entre este y el otro mundo, esa actualización del relato mítico, esa tarea de velar por la cohesión de la comunidad es encarnada por personas de avanzada edad, reconocidos socialmente como los o las mayores. Ellos, a diferencia del chamán, no pueden viajar voluntariamente hacia el otro mundo; pero sí han logrado estar allá de manera involuntaria, y han tenido contacto con los espíritus del páramo y las almas de los muertos.

Una de las formas en que estos mayores han ido al otro mundo es ingresando accidentalmente o por desobediencia a espacios sagrados. Anteriormente, estos espacios pertenecientes al otro mundo ocupaban todo el territorio desconocido que se extendía más allá de la aldea; actualmente, como consecuencia de la expansión progresista, no hay una división tajante entre este y el otro mundo, sino que se trata más bien de un espacio ajedrezado, donde este y el otro mundo se alternan e incluso se fusionan. Algunos mayores, por ejemplo, tuvieron contacto con los seres del otro mundo al pasar debajo de un puente, al llegar a la media noche a casa, al caer en una zanja, o al salir a pescar en las quebradas cercanas (Ávalos Flórez, 2020b).

Otro espacio donde los mayores también han tenido contacto con los seres del otro mundo es en sus sueños. En este caso, los mayores no parecieran estar profanando un territorio sagrado, sino que actúan como si se encontraran en un espacio neutral, que no pertenece a los unos ni a los otros. El sueño, por lo tanto, se presenta como un tercer mundo, un mundo donde los mayores y los seres del otro mundo se han

puesto de acuerdo para coincidir. Quizás es por eso, por esa ausencia de sacralidad profanada, que estos encuentros están atravesados por una comunicación mucho más intensa y significativa, incluso con conversaciones entre los mayores y los seres del otro mundo.

Hace unos años, Segundo Briceño Benavides, indígena pasto, y Margarita Acero, de descendencia awá, despertaron asustados a la media noche porque un ser del otro mundo llamado la Calavera llegó a raspar las paredes de su rancho, buscando el modo de ingresar para llevarse a su hijo recién nacido. Segundo Briceño Benavides se levantó de la cama, cargó su carabina, salió del rancho y le disparó a la cara. Después de un rato, él y su esposa pudieron seguir durmiendo. En sus sueños, Segundo Briceño Benavides se encontró nuevamente con la Calavera; esta vez llevaba su horripilante rostro bañado en sangre a causa de los disparos recibidos, y, mientras se limpiaba con el agua de una quebrada, le hizo la siguiente advertencia: “Volveré, ya no por tu hijo, sino a matarte a ti” (Segundo Briceño Benavides y Margarita Acero, comunicación personal, 29 de septiembre de 2010).

Los mayores, al narrar sus encuentros con los seres del otro mundo, cumplen dos funciones. Por un lado, logran darle sentido a una experiencia que para ellos fue traumática porque dislocó el orden canónico de lo culturalmente establecido como normal. Pero, por otro lado, logran diseminar en los demás una enseñanza acerca de los principios éticos, religiosos, económicos y políticos que deben regir las relaciones entre los individuos de la comunidad, es decir, los mayores ofrecen en esas historias la matriz cultural de la comunidad (Ávalos Flórez, 2020a).

Por ejemplo, una de las muchas enseñanzas que ahí aparece configurada es la necesidad de que todos seamos recíprocos, que demos cuando hemos recibido, y que recibamos cuando hemos dado. Esa reciprocidad, que se fundamenta en una obligación teleológica, tiene como propósito generar gratitud en cada individuo, convencerlo de que no es autosuficiente, de que no se ha hecho a sí mismo, sino que de alguna manera está endeudado con quienes le han ayudado a construirse. Para Esposito (2007; 2008), esa deuda, esa gratitud hacia el otro, es lo que mantiene cohesionada a una comunidad; el riesgo es que la modernidad, al imponer el dinero como materia de intercambio, exonera a los sujetos de toda deuda con los demás, les hace sentir

que ya han pagado lo que deben y que, por ende, nada los ata a la comunidad.

Pero, así como estas historias enseñan a las personas a ser recíprocas, del mismo modo les advierten que deben estar liberadas de toda deuda con los seres del otro mundo, específicamente con las almas de los muertos. No hay que tener ningún pendiente con ellos, no hay que deberles absolutamente nada, porque solo de esa manera se les permitirá que dejen de hacer parte de la comunidad, solo así podrán desafiliarse de este mundo para entrar a formar parte del otro mundo. El duelo, bajo esta concepción planteada por las historias de la tradición oral, sería el pago de toda deuda que se tenga con el muerto, el corte del cordón umbilical que lo une a la comunidad.

*

Durante las tardes en que se reúnen en el pórtico de su rancho, bajo la sombra de un guanto, en la población de Chilmá Alto, Miguel Ángel Paguay acostumbra a contarles a sus nietos diferentes historias sobre los seres del otro mundo, aparte de aquella que habla sobre la trágica muerte de su mejor amigo. Por ejemplo, les cuenta cómo, en una ocasión, se le apareció la Viuda a la media noche cuando fue a comprar trago donde doña Matilde, por los lados del coliseo de Tufiño; otras veces, incluso, les cuenta historias que no le han sucedido propiamente a él, sino a otros mayores de la comunidad, como la vez en que don Pablo Tupe, esposo de la finada Leonor, se encontró con una ánima que lo inmovilizó y lo arrastró hasta la iglesia del Señor del Río, dejándolo sin ganas de volver a visitar las enamoradas que tenía en Cumbal, Panam y Chiles (Miguel Ángel Paguay, comunicación personal, 12 al 17 de junio de 2013).

A veces, entre una y otra historia, los nietos de Miguel Ángel Paguay toman la palabra para aportar alguna anécdota en ese espacio de construcción colectiva que se formaliza mediante la conversación. Entonces, los niños cuentan que ellos también han visto o sentido a algunos seres del otro mundo; en unos casos, los han sentido en las inmediaciones de su ranchos, como cuando escucharon chillar en las colinas del páramo a la Llorona de Xochimilco, o como cuando uno de ellos fue llamado por un Duende que se parecía a Chucky; en otros casos, los niños han visto esos seres del otro mundo a través de

programas televisivos tipo caza fantasmas, como *Ellos están aquí*, del canal RCN en Colombia, o *Mitos y verdades*, del canal Teleamazonas en Ecuador.

Cuando los niños cuentan sus historias sobre los seres del otro mundo, Miguel Ángel Paguay siempre queda pensativo, como queriendo localizar en la geografía de sus recuerdos cuáles son esos lugares, esas personas y esos seres del otro mundo que los niños mencionan. ¿A qué familia pertenecerá ese señor Rafa Taibo, por dónde quedará el pueblo de Xochimilco, cuál es ese espíritu llamado Chucky, de qué convento serían esas monjas decapitadas? Además, se pregunta por qué ese afán, esa necesidad de sus nietos por registrar a los seres del otro mundo mediante sus dispositivos tecnológicos; ¿acaso la sola palabra, el testimonio o la narración de los mayores no constituye ya por sí misma suficiente evidencia para demostrar aquí y ahora la plena existencia de los espíritus? Pero nunca, a pesar de sus esfuerzos, Miguel Ángel Paguay logra encontrar respuestas a sus interrogantes.

Seguramente, los mayores que lo criaron a él —a los dos años quedó huérfano de madre, y nunca conoció a su padre— también se hacían las mismas preguntas y sentían las mismas incertidumbres cuando empezaron a escucharlo contar sus primeras historias sobre los seres del otro mundo: ¿de dónde habrá salido ese espíritu del páramo llamado el Aguador, cómo habrán aprendido a manejar un carro los seres del otro mundo, con qué hierbas los sebundoys preparan ese menjurje llamado antibiótico que cura la meada del Cueche? Y ¿por qué Miguel Ángel Paguay nos cuenta estas historias de ese modo tan diferente a como lo hacemos nosotros, con esos intereses tan distintos, con esas maneras tan especiales que no se parecen en nada a las nuestras?

Es como si las historias sobre los seres del otro mundo que empezaran a contar las nuevas generaciones ya no pertenecieran a la misma comunidad donde los mayores han pasado toda su vida, sino que más bien esas historias parecieran pertenecer a otra comunidad, una comunidad que posee una geografía espacial mucho más amplia, con unos registros discursivos cuyos enunciados producen otros sentidos, y con un espectro del otro mundo que ofrece un bestiario de distinta índole. Esos cambios son el resultado de los sistemas de referencia que, desde afuera, desde un orden jerárquico superior, se han impuesto

sobre la vida de la comunidad, tal como lo hizo la nación cuando desde inicios del siglo XX empezó a imponer la modernidad con su avasallante impulso progresista.

Sin embargo, pese a los cambios tan dramáticos que se han presentado, esas imposiciones provenientes de un orden superior no han logrado acabar con el paradigma religioso propio de la comunidad, con la creencia en ese territorio sagrado conocido como el otro mundo, con ese espacio poblado por espíritus del páramo y por las almas de los muertos. La razón es que la comunidad no se ha agotado enfrentado infructuosamente esos sistemas de referencia que le han sido impuestos, ni mucho menos se ha postrado ante ellos sacrificando su propio ethos; lo que ha hecho la comunidad es administrar en su beneficio dichos sistemas de referencia, incorporándolos a su propio mito, absorbiéndolos o fagocitándolos mediante su tradición oral, para así otorgarles un sentido que deviene de la misma comunidad y no de los intereses que convienen al orden superior. En conclusión: la comunidad no ha rechazado ni ha asumido la modernidad; la ha descolocado sacándola del plano racional para introducirla en el plano de la sacralidad.

De este modo, los mayores de la comunidad, al igual que lo hacía el chamán en los grupos tribales, pueden hoy seguir contando las historias sobre los seres del otro mundo, pueden seguir invocando los espíritus del páramo y las almas de los muertos, pueden seguir garantizando que, aún en medio de unas condiciones de vida propiamente modernas, los seres del otro mundo son quienes determinan la ley en la comunidad, quienes mantienen cohesionados a los individuos y quienes definen la matriz cultural que los gobierna a todos.

Nota: Los mayores en cuyas narraciones se fundamentaron los argumentos de este texto —Miguel Ángel Paguay (1947), Pablo Arturo Paspuel Paspuezán (1960), Carmela Pérez López (1929), María Etelvina Chiles Paguay (1932), Pastora Amelia Paguay Chiles (1943), José Hernando Cuesta Muepaz (1937), Segundo Briceño Benavides (1940) y Margarita Acero (1935)— fueron entrevistados entre el 2008 y el 2019, en el marco de un proyecto socioeducativo liderado por algunas universidades y gobiernos municipales de la frontera

colombo-ecuatoriana. Las entrevistas, que se efectuaron a manera de conversaciones cíclicas, contaron con la aprobación de los mayores, de sus familias y de los cabildos de sus comunidades, el Resguardo Indígena de Chiles, en Colombia, y la Comuna la Esperanza, en Ecuador. En este enlace, pueden ser consultadas las grabaciones en audio de las entrevistas aquí empleadas: https://youtu.be/Uc1ijYf_q-g

REFERENCIAS

- Ávalos Flórez, É. D. (2020a). *La sanación de la fractura binacional. Narrativas del otro mundo en la frontera colombo-ecuatoriana (Tesis doctoral)*. Universidad Andina Simón Bolívar .
- _____. (2020b). Los narradores de la tradición oral: el don impuesto por los seres del otro mundo. *Jangwa Pana*, 19(2), 297-312. doi:<https://doi.org/10.21676/16574923.3476>
- Benjamin, W. (2010). *El narrador*. (P. Oyarzun, Trad.) Metales Pesados.
- Carvalho-Neto, P. (1965). *Concepto de folklore*. Pormaca.
- Certeau, M. d. (1996). *La invención de lo cotidiano* (Vol. 1). Universidad Iberoamericana.
- Colombres, A. (2006). *Literatura oral y popular de nuestra América*. Instituto Iberoamericano de Patrimonio Natural y Cultural IPANC.
- Díaz Viana, L. (1999). *Los guardianes de la tradición. Ensayos sobre la «invención» de la cultura popular*. Sendoa.
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. (L. G. Fernández, Trad.) Paidós Ibérica.
- _____. (2015). *Lo sagrado y lo profano*. (L. Gil Fernandez, & R. Díez Aragón, Trads.) Paidós.
- _____. (2016). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. (E. de Champourcín, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, R. (2007). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. (C. R. Marotto, Trad.) Amorrortu.
- _____. (2008). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. (A. García, Trad.) Herder.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. (M. A. Baeza, & M. Mujica, Trads.) Anthropos.
- Hall, S. (2013). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad Andina Simón Bolívar, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Instituto de Estudios Peruanos, Corporación Editora Nacional.
- Kingman, E. (2008). *La ciudad y los otros. Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*. FLACSO.
- Loaiza, G. (2014). *Poder letrado: ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Universidad del Valle.
- Liotard, J.-F. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. (M. Antolín, Trad.) Cátedra.



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

DESPIERTOS.

Yule y Vitonás.

EL ESPÍRITU Y EL SUEÑO

Poética ancestral de Abya Yala

FABIO GÓMEZ CARDONA



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[...] estas sagradas palabras, que el Padre legó, deben existir en cierto modo independientemente de él, y haber existido antes de él. Para los uitotos, estas palabras al parecer son el aspecto más importante en la figura del Padre, e incluso más importantes que él mismo, y con toda razón, pues sin el ejercicio religioso, sin las fiestas, caería al suelo el provecho que la divinidad puede conceder. (Preuss, 1994)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[...]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

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

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

SOBRE LOS AUTORES

LAURA LEE CRUMLEY

(Pittsburg, EE. UU., 1949)

Ph. D. en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Pittsburg (Pennsylvania, EE. UU.). Profesora jubilada de la Universidad del Valle (Cali, Colombia), con reconocimiento como Profesora Distinguida. Sus estudios sobre las literaturas indígenas, la etnoliteratura y la presencia de las cosmovisiones indígenas en la literatura latinoamericana fueron pioneros en Colombia. Algunas de sus publicaciones más importantes son *La significación del mito indígena en la estructura narrativa de Balún-Canán de Rosario Castellanos* (tesis de doctorado, 1983); «Arquetipos primordiales en el mito Kogui de la creación» (Poligramas, 1985); «La voz del sabio» (Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República, 1986); «Relaciones entre la etnoliteratura y la narrativa latinoamericana: a la búsqueda de los orígenes» (Mopa Mopa, 1990); «Lo social y lo imaginario en la etnoliteratura: agua y sol, jaguares y piedras, imágenes de la sexualidad» (Poligramas, 1992).

NATHALY LÓPEZ GUTIÉRREZ

(Pasto, Colombia, 1986)

Licenciada en Literatura por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Maestrante en Investigación de Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador). Es tejedora y jardinera de historias, pues su madre le heredó el gusto por la costura y sus abuelas el de las plantas. Ha enfocado su interés académico, profesional y creativo en la exploración de lenguajes expresivos con las infancias y en el acompañamiento de procesos educativos con diversos mediadores. Ha participado en diversos proyectos a nivel nacional como asesora educativa, bibliotecaria y promotora de lectura; actualmente es docente universitaria de literatura y pedagogía infantil, gestora cultural de la Fundación Intercultural Barule y asesora de proyectos de lectura, escritura y oralidad en la Red de Bibliotecas Públicas de Cali.

DANIELA PÁEZ AVILÉS

(Bogotá D.C., Colombia, 1992)

Licenciada en Literatura por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Su monografía de pregrado —*La naturaleza como espejo sagrado de la realidad en El rumor de la montaña de Yasunari Kawabata* (2018)— recibió calificación meritoria. Entre sus líneas de investigación se encuentran las literaturas y culturas amerindias, así como el chamanismo y los estudios culturales asiáticos con énfasis en Japón. Se ha desempeñado como docente en diferentes instituciones y como redactora en el periódico cultural La Palabra de la Universidad del Valle. Actualmente labora como traductora académica y correctora de estilo en procesos editoriales.

JORGE MAURICIO CARMONA LÓPEZ

(La Llanada, Colombia, 1982)

Magíster en Literaturas Colombiana y Latinoamericana por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Su interés investigativo se centra en el chamanismo y la cosmovisión del pueblo Cofán, los A'i (hombres del yagé) del Putumayo. Ha explorado la música desde la interpretación y la composición, así como su influencia en las ceremonias de yagé. Es director del programa radial *El folclor de América*, en la emisora comunitaria Llanada Stereo 98.5, promoviendo un espacio cultural para la música e influencia de los pueblos andinos. Es autor del libro *Treinta momentos en la vida de un pueblo* (EDINAR, 2015). Actualmente se desempeña como docente de lectura crítica en educación básica, vinculado a la Secretaría de Educación de Nariño.

MARINELLA RIVERA ESCOBAR

(Cali, Colombia, 1975)

Candidata a doctora en Humanidades por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Actualmente se desempeña como docente del programa de Psicología en la Facultad de Salud de la Universidad Libre Cali y en la Universidad Autónoma de Occidente en la Especialización en Gerencia de Mantenimiento y Confiabilidad. También ha sido docente en la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium y en la Universidad del Valle, en el programa de Psicología. Sus intereses de investigación se centran en las siguientes áreas temáticas: identidad étnico-racial e interculturalidad, procesos comunitarios y sujetos políticos, arteterapia y procesos de sanación comunitaria. Es autora de los libros *Lineamientos del enfoque diferencial étnico para la atención de las comunidades negras y afrocolombianas en el proceso de la reintegración* (Universidad Libre, 2020); y *Psicología de la re-existencia* (Universidad Libre, 2019).

CATALINA GARCÉS MARTÍNEZ

(Cali, Colombia, 1986)

Licenciada en Literatura por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Su monografía —*Ser anfibio. Imaginarios acuáticos del Sinú, un análisis de la fauna mitológica expresada en la orfebrería Sinú* (Univalle, 2014)— fue laureada. Es especialista en Gestión Ambiental por la Universidad del Magdalena. Es docente catedrática en la Universidad del Magdalena en los programas de Antropología y Cine. Hace parte del semillero de investigación Relaciones Medio Ambiente y Sociedad. Participó del proyecto Caminos Ancestrales Andinos, con la escritura de *Guion de interpretación del patrimonio cultural, Camino Ancestral Calabazo-Pueblito- Cabo San Juan de Guía* (Unimag, 2014). También participó del proyecto de investigación *Orfebres y ceramistas: los oficios como pago en las culturas indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta* (El Etnógrafo, 2017). Ha sido docente de literatura en varios colegios de Santa Marta, Colombia, donde ha relacionado las áreas de lenguaje y sociales con el ejercicio de la huerta escolar y familiar. Actualmente se desempeña como creadora en *Tierra Entretejida*, haciendo joyería artesanal en chaquiras y cestería en hoja de palma.

ALEXIS USCÁTEGUI NARVÁEZ

(Pasto, Colombia, 1989)

Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador). Sus campos de estudio se centran en la novela amazónica, la representación del horror y la barbarie en las narrativas latinoamericanas, y la ofrenda en la poesía colombiana. En 2019 fue reconocido como el mejor escritor del departamento de Nariño por la Corporación Correo del Sur, y en 2021 la Gobernación de Nariño lo declaró ganador del concurso Cultura Viva, en la categoría Ensayo. Entre otros, ha publicado los siguientes trabajos:

Los subalternos en la novela Eclipse de luna de Ricardo Estupiñán (Unimar, 2014); *Narrar la selva. Confluencias heterogéneas en la novela amazónica* (Unimar, 2017); *Oblación a la pureza. La poesía de Mario Eraso Belalcázar* (Destiempo, 2019). Actualmente se desempeña como profesor del doctorado en Pedagogía de la Universidad Mariana y en la maestría en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño.

DUVÁN ÁVALOS

(Cali, Colombia, 1979)

Doctor en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador). Docente de la Universidad Politécnica Estatal del Carchi. Sus intereses de investigación se centran en las tradiciones orales de la frontera colombo-ecuatoriana. Es autor de los libros *La resistencia de la comunidad frente al proyecto nacional* (Gobierno Municipal de Tulcán, 2021); *Del páramo a la selva* (La Carreta, 2019); *El jardín botánico del taita Juan Chiles* (Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología, 2018); y *La Moledora, el último mito de los pastos* (Abya-Yala, 2017).

FABIO GÓMEZ CARDONA

(Cali, Colombia 1959)

Doctor en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos por la Universidad Michel de Montaigne (Bordeaux, Francia). Profesor Asociado de la Universidad del Valle. Su área de trabajo en investigación, docencia y creación es la relación entre las literaturas y las culturas del continente Abya Yala. Entre sus publicaciones se encuentran *Escritores indígenas de Colombia. Cuatro textos fundacionales* (Universidad del Valle, 2016); *De Agua —poesía—* (Universidad del Valle, 2011); *El jaguar en la literatura kogi. Análisis del complejo simbólico asociado con el*

jaguar, el chamanismo y lo masculino en la literatura kogi (Universidad del Valle, 2010); y *La mujer en la literatura kogi. El simbolismo de lo femenino en la literatura y la cultura kogi* (Universidad del Valle, 2000).

Metafísicas chamánicas.

Una poética ancestral del espíritu, la conciencia y el sueño

Para esta edición se usó la familia tipográfica *Sabon LT Std.*

Formato de 17 x 24 centímetros.



UNIDAD DE
PRODUCCIÓN Y DIFUSIÓN
ACADÉMICA Y CIENTÍFICA



primera vista podría pensarse que el chamanismo ha desaparecido de las sociedades contemporáneas. Es como si dentro de los grupos humanos ya no existiera esa figura central que con sus cantos, danzas, rituales y poderes mágicos se encargaba de comunicarse con los seres de la naturaleza, estableciendo un puente entre lo humano y lo divino, siempre con el fin de sanar las enfermedades del espíritu, orientar a las comunidades, enfrentar a las fuerzas malignas y guiar a los espíritus de los muertos, entre muchas otras funciones sociales.

Este libro, sin embargo, propone lo contrario. El chamanismo continúa vigente en las sociedades contemporáneas, solo que ya no se expresa a través de una figura centralizadora capaz de fluir entre este y el otro mundo, sino que se manifiesta como una fuerza que palpita en múltiples discursos. Hay chamanismo, por ejemplo, en las poéticas espirituales de las mujeres indígenas del Abya Yala, en la integración de las energías femeninas y masculinas de la espiritualidad japonesa, en los rituales curativos de los taitas cofanes, en las nuevas epistemologías de la psicología, en las concepciones pedagógicas en torno al cuidado del territorio, en las representaciones del jaguar realizadas desde el cine y la literatura, en las tradiciones orales de los indígenas pastos, y en los imaginarios del sueño presentes en los grupos indígenas del Abya Yala.

El chamanismo, en lugar de concentrarse en un sujeto, ahora se despliega por diferentes hilos del tejido social, impregnando de un nuevo sentido metafísico a las comunidades.

MSc. Johana Milena Morillo

Responsable de la Unidad de Producción y
Difusión Académica y Científica

Universidad Politécnica Estatal del Carchi.

ISBN: 978-9942-914-79-8



9 789942 914798