

Amazonas en los Andes

Luis Manuel Montenegro P.

Solo al parecer lo titulado es un exceso imaginario.

SOSTENER ESTO Y reconocerlo, es dar paso a quienes el título les hace imaginar representativamente a las Amazonas de Orellana deambulando por estos parámetros serranos y, en repercusión de esta forma de imaginar, otro dislate como resultado de los estudios etnoliterarios en nuestra Escuela, razón suficiente para oponerse a la apertura de nuevas promociones en Pasto.

Nada de lo sucedido es invento. Y si en adelante de lo que podría esperarse tras el nombre uno insinúa que podría ser el devenir del yagé en los andes, el erudito se aleja con asombro y se escucha: ¿pero cómo, no sabes que el yagé sólo se da en los cálidos y húmedos suelos amazónicos? Se sabe el caso de alguien que lo intentó adaptar a otro clima y simplemente no dio la pinta.

Pero la nominación no viene de la voluntad personal del suscrito, sino del reconocer una insistencia no clara, no diáfana ni bien definible, no consciente y no bien representable, en el curso de los caminos de investigaciones etnoliterarias varias. Sin en el engorro de las encuestas la participación interactiva dio lugar al encuentro con índices y asombros cuyos matices en el cuerpo de los mitos, en los actos rituales y en los cantos de la poesía parecen venir de adentro de la selva. Tampoco con la avidez de la posesión de los datos, sino más bien con los ecos, los vestigios, los pedacitos, lo no visto, lo no oído, lo elidido, lo eufemizado, etc., se pudo romper con la prelación de lo representable y

lo icónico, para darnos cuenta que por esa fascinación se habían dejado por fuera muchas dimensiones y encuentros. En estas líneas que vienen esperamos compartir algunos encuentros con las voces que desde el viento, permiten al poeta decir que:

“Llevo en mí una oscura tremolación sin fin, un fluir, un rumor sin orillas.”

Con nosotros, una muestra del encuentro se dio el año pasado cuando al referirnos a la traducción en el sincretismo, se produjo el devenir con la imagen de la Viuda de inmensa boca abierta, afirmando entonces que “no solo traduce el miedo a la decoración, cuando también al trance por venir, el pasaje hacia estados alterados de conciencia, esto es, según la explicación de investigadores como William Torres, cuando hablan de la significación del bostezo en las tomas del yagé, es decir, en el umbral del conectarse con otras trascendencias”.

Ahora, si bien el dato del bostezo evidentemente se ofrece en la ingestión del Yagé y acaso ese sea el significado de las cerámicas llamadas como “gritonas” con toda su carga de invocación, desmesura, devorar y trance transformativo, no se olvida que ello venía enmarcado como un brote que devenía gracias a la auxiliaridad del verbo quechua NAHUI, el que, junto con el poder o la facultad del ver, también significaba rostro y ojo, es decir un mirar desde adentro al cual se había llegado por el trance de una gota de agua que era tragada por la tierra.

Dejemos apuntado esto de la auxiliaridad quechua y la visión íntima desde el vientre de Madre Tierra, no cómo retórica, sino como procedencias del imaginario colectivo.

El siguiente encuentro se efectuó en el desarrollo del trabajo de campo de la investigación “Rituales y Sincretismo en el Resguardo indígena de Ipiales” y devino en una construcción de una casa. Una vez que la han edificado mediando la solidaridad de la minga, la acción todavía no concluye: hay que envolver la casa. La voz que habla de la envoltura es de Leovigildo Pantoja y viene de Chiranquer, según la incorporación textual de los investigadores Alvaro Flórez y Edmundo Osejo, egresados del programa de Etnoliteratura:

“... Hay necesidad de extender la acción preventiva contra los males y conjuros de los enemigos, al espacio que rodea la casa; por eso se debe envolverla en un cerco de guantos blancos o rojos: así las energías perniciosas serán atraídas y destruidas por esta mata, la cual usualmente está sembrada al frente de la casa”¹.

He aquí que viene la memoria de la envoltura que antaño se hacía con los recién nacidos, ahora en proyección sobre la vivienda de los hombres. Y a la función protectora del guanto se allega la función inicial de las maticas de sábila flotando en el aire de la entrada de algunas casas. Ante esto, que puede ser solo un agüero regional según la evaluación racionalista, interviene Gastón Bachelard, quien juzgaría que con estos actos de envoltura, los hombres “aspiran a determinar el valor humano de los espacios de posesión, de los espacios defendidos contra las fuerzas adversas a los espacios amados”², en el universo de lo imaginario.

Los hombres del campo de Chiranquer sabían que el Guanto tenía ese poder de atraer y destruir las fuerzas perniciosas, un poder realzado en el ritual que determina el valor humano que transforma la simple vivienda en especial morada. En cambio, nuestra visión positiva encuentra, si acaso, que popularmente es llamado borrachero y que también se conoce como guamuca, nombre éste para el sacerdote Luis G. Moreno se traduce:

“... Talvez de waminka, soldado valeroso y veterano, capitán afamado: la fruta o pepa del guanto, con la cual los muchachos suelen hacer simulacros de batallas campales”³.

Quizás en el juego de la batalla campal, los muchachos estén más cerca del valor del Guanto que la aproximación etimológica. Pero otra traducción, la del Inga de

-
1. OSEJO, Edmundo; FLÓREZ, Alvaro. Rituales y sincretismo en el Resguardo Indígena de Ipiales. Pasto: Universidad de Nariño. Escuela de Postgrados. Maestría en Etnoliteratura, 1992. p. 67.
 2. BACHELARD, Gastón. La poética del espacio. México: F.C.E., 1976. p. 28.
 3. MORENO, Luis Gabriel. Quechuismos del habla popular nariñense y Toponimias. Pasto: Tip. Javier, 1987. p. 46.

Tandioy-Mafla-Levinsohn, perfila un matiz del vegetal como huamaca: "arbolito cultivado, de olor desagradable... sirve para matar parásitos, después de la trasquila de la lana"⁴.

Chamico es otro nombre popular para señalar al arbolito del cual se extraen los poderes narcóticos de la llamada burundanga para fines delictuosos. Pese a su ascendencia quechua, no se registra en el diccionario Inga, más si persiste su matiz de fármaco para Luis G. Moreno:

*"Voz quechua, dice la R. A... un arbusto silvestre de la familia de las solanáceas, variedad del estramonio, de follaje sombrío, hijas grandes, dentadas, blancas y moradas y fruto como un huevo verdoso, erizado de púas, de olor nauseabundo y sabor amargo; es narcótico y venenoso, pero lo emplean como medicina en las afecciones del pecho"*⁵.

La persistencia protectora de la envoltura del guanto se reitera en palabras del investigador Bernardo Martínez, según las cuales es cierto que el vegetal repele el llamado mal que suele atacar a las aves domésticas.

Desde el encontrar que el cerco vegetal atrae para destruir, que aún en juego una batalla simulada no deja de ser un debate y que tanto en la muerte de parásitos o en la repelencia de males hay una activa intervención del guanto, todo conlleva al reconocer que su nombre es una derivación del verbo quechua que define a WANTU como la acción de llevar.

Pero también de detener, como lo conciben los hombres de Chiranquer.

Si bien para ellos el cerco se ubica en una zona de peligro, para otros llama la atención esa fuerza mítica que concilia los contrarios; lo positivo de la contra y el remedio con lo nefasto de la narcosis y aún de la muerte, sentido éste que suele primar cuando de la acción verbal se pasa a la imagen sustantivada del GUANDO, un espanto mortal flotando en el aire con la inexorable amenaza de llevarse a los vivos

-
4. TANDIOY, MAFLA, LEVINSOHN. Diccionario inga. Pasto: Ed. Townsend, 1978. p.101.
 5. MORENO, L.G. Op. cit., p. 33.

que tuviesen la desgracia de toparse con él, hacia la “otra vida”. Dejamos entre paréntesis esta notoria derivación sincrética, para seguir con la fuerza de llevar en términos de protección y encontrar con que en Cumbal, para cruzar ciertos sitios donde lo sobrenatural puede intervenir para alterar la vida humana, el santo remedio nace del portar tres hojitas de guanto. En el devenir de la cubierta protegiendo todo el cuerpo, el color del guanto nos hace imaginar la metamorfosis del Sacharuna o el “hombre de la selva”, una memoria amazónica de los Andes.

Siempre en torno al poder, el imaginario colectivo se activa con la evocación de brujas que se aparecían junto a los arbustos de guanto en vísperas del Día de Animas para robar sus flores. Y cuando el racionalismo esgrime el gastado cliché de “cuentos” para rechazar estas apariciones, el acortamiento resulta rasgado por la presión de un simple gesto, el que va de la mata a la oreja de la bruja, pues la flor era colocada sobre la oreja izquierda.

¿Qué quiere decir ésto?

La pregunta es justa y nace de observar que la ubicación de la flor no es en el lado derecho. Acudimos al imaginario y allí se halla que para proteger a los niños, cuando es de cruzar sitios sólidos, basta una hojita, esta vez de marco, eso sí, colocada del lado izquierdo.

El no disponer de un diccionario español-quechua hace acudir al diccionario Inga y allí se nos dice que izquierdo es lluki y con esa pista hasta el Diccionario Kechwa-español de Jorge A. Lira, donde aparece llo'ke, que evidentemente quiere decir izquierdo, más también nos aporta el afecto, el calor, la emoción de que así se designa al lado del corazón.

Llegar a ésto es regresar un año en la memoria, cuando Elizabeth Kramer nos ofrecía la imagen del picaflor o quinde asociado a lloke, por encontrarse en la mano izquierda de HUIILLAK UMU, el sumo Pontífice Solar en el Incario, el hombre sabio, el vidente, el augur, formulando de paso el rasgo holístico del pensamiento andino y de que todo juega entre sí, en la forma como lo estamos experimentando de la mano del guanto. Recordemos entonces que menos de un icono, una imagen sustantivada, el guanto es un verbo y ahí tenemos que del lado izquierdo emerge el verbo llu-

kina transportándonos significaciones cercanas al poderío que circula entre la bruja y el sacerdote solar, pues llukina es “untar”, ungir, trastocar, dañar, errar, disparar, lanzar, volcar”⁶.

Hemos anotado los verbos que actuarían en la intervención de las tres hojas de guanto, la hojita de Marco y la flor en la oreja.

Pero hay otros verbos cuya presencia es intelegible por esa fuerza que permite la cohabitación de contrarios en el guanto y que, desde la cercanía de “trastocar” permite el derivarse de “corromper” y el “dañar”, efectos que corresponden a los “hechos” que se suelen atribuir como de brujería.

Pero una vez que hemos mencionado el verbo “trastocar”, a su voz aletea, en su inmovilidad, el quinde que hemos visto como imagen en la mano izquierda de Huillak Umu y desde las inconmensurables alturas andinas, se dispara, se tira, se lanza hacia abajo, hasta aparecer en unas palabras que dicen:

“El abuelo enseña que Fisido Isuma se potencia en devenir colibrí para obtener el fuego que posee Muinágena y compartirlo con la gente, allá en la Amazonía.

*Colibrí rapta el fuego que cuida la hija de Muinágena y lo comparte con los Muinane, los Bora, los Uitoto, con toda la gente”*⁷.

El chamánico devenir colibrí es el que nos interesa, en especial por el chisme que el paujil macho difunde y que causa su muerte a manos de Fisido: “Fisido Isuma es tuerto, chi jui!”⁸.

Sin caer en lo pintoresco, la posesión de un ojo único asociado a un sabio, a un vidente, a un augur, a un chamán no se queda en el Amazonas ni en el devenir colibrí, pues, como veremos en su momento, este encuentro en el adentro

-
6. TORRES FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Glauco. Diccionario kichua-castellano. Tomo I. Cuenca: Casa de la cultura Ecuatoriana, 1982. p. 179.
 7. TORRES, William. “Bico Ero Toi Ara Cuaragua, Cuerpo y espacio en el chamanismo”, en: Revista Mopa Mopa No. 5. Pasto, 1990. p. 30.
 8. TORRES, W. Art. cit. p. 31.

selvático tiene la energía suficiente para acercarnos otros devenires, pero ya en retorno a las alturas andinas.

Conducidos, pues, por el accionar del guanto desde el interior de su cerco protector, hemos llegado hasta imaginar que quinde chupando de la flor del arbusto. La resonancia de su poderío contra las “fuerzas perniciosas” se puede manifestar en voces particulares:

“Desde nuestros antepasados es utilizado como una contra que aleja la envidia, el odio, malas amistades, malos espíritus y cura el mal hecho,... también se barre la casa con é para protegerse y alejar los maleficios. Se dice en Córdoba (Males), donde es casi costumbre, cocinar la hoja del guanto junto con la ruda, el marco, hasta obtener el zumo de estas plantas para luego hacer un riego sobre los sembrados para adquirir buena cosecha”⁹.

Bueno. Al haber recorrido una región donde el papel protector juega un rol bastante importante encargado desde las cristianas ánimas benditas a los fieles difuntos, de las cruces del cementerio a las cruces del ramo bendito vigilando los sembríos y aún reales huesos de cadáveres enterrados en el campo, guardados en alguna parte de la casa o sirviendo de utensilios para revolver la masa que luego al horno solo así dará un buen pan, pues no debía sorprender mucho esta encargatura a las bondades multiplicadoras del guanto. Máxime cuando hay datos que cuentan de su uso “para espantar moscos, plagas de cultivos, principalmente la papa”¹⁰. Pero la sorpresa vino de otro lado, desde la resonancia del haber visto uno de los verbos que emergían desde el lado izquierdo y que en su momento no cuadraban; fue entonces de regresar al diccionario de Glauco Torres y, en efecto, ahí estaba; uno de los verbos traducidos por el quechua llukina era cabalmente cosechar.

Y no por no reconocer ese encanto de visión que asocia de este y de otros modos la relación de la magia y las siem-

9. CHAVES, Inés; ENRÍQUEZ, Bertha. Comentario al verbo del guanto. Pasto: Universidad de Nariño, Programa de Filosofía y Letras, 1993.

10. ARÉVALO, Marcia; VALLEJO, Mónica. Comentario en clase. Pasto: Programa de Filosofía y Letras, noviembre de 1993.

bras, sino porque sencillamente la racionalidad no sabe exactamente cómo es que estos encuentros se suceden, esperaremos otro momento para rectificar o afirmar estos cruces que se vienen y van en torno al guanto. Y son cruces que nos llevan a encuentros cual más sorprendentes.

“Que al soñar con ranas, serpientes u otros reptiles, los sueños pueden interpretarse y las imágenes significan cuanto puede pasar alrededor de una casa y de las personas que viven en ella. Según la señora Beatriz (Chalaca, 70 años, yerbatera de Ipiales), el guanto sirve para sobreponer el bien por el mal. Cuando la persona ha tenido estos sueños –o como ella llama, visiones-, lo primero que se tiene que hacer es buscar una mata de guanto y contarle de la forma más detallada sus sueños y de esta manera no entrará el mal. Y si ocurre que le ha comentado a un miembro de la familia antes que a la mata de guanto, el mal entrará trayendo desgracias, contratiempos familiares, enfermedades, perdiéndose la armonía de ese hogar”¹¹.

¿Qué decir ante todo esto que trae y lleva el guanto?

No es que no haya palabras. Ellas pueden venir en el avance de corrientes de aguas que diluyen la imagen de la matica en la confluencia de la operación lustral o purificatoria que no es desconocida en ciertos rituales de la región. Pero no se equiparan con aquello que Aurelio Arturo podría decir sentidamente: “...Todo es aquí, presencias y hablas de maravilla”.

Y no es por el “adorno” ni por la “belleza” que la palabra poética retorna por aquí. Y aunque las necesidades explicativas nos hagan recordar esa antigua parentela del mito y el rito con la oración y la música y de ahí el acontecer poético, con todo lo cierto que ello sea, no es por esa vía general, sino por los actos de los hombres que, al envolver su vivienda, nos revela el amor que defienden y nos hacen caer en cuenta del devenir de la casa de habitación en **MORADA**, es decir, un ensalzar, un exaltar, un actuar donde se efectúa el cruce con la poiésis de quien con su verbo hizo la **MORADA AL**

11. TORO, Claudia; MORA, Elizabeth. El guanto. Pasto: Universidad de Nariño, Programa de Filosofía y Letras, nov de 1993.

SUR. El encuentro no es el voluntarioso, individualista ni por azar. Menos que un resultado, es un efecto de tratar de acoplarse al recorrido de los quingos que son las trazas de nuestro imaginario regional. Y por ello, el desplazamiento desde lo vegetal hasta la poesía, desvirtúa el concebir que nuestro imaginario solo sea, reductivamente un halo envolvente de la materialidad.

Y esto, pese a que la simbólica de la envoltura resulte ser como tan antiguamente indígena.

Y no solo eso. También entrecruzada en el sincretismo de la etnias, tal como lo expone Silvio Luis Haro Alvear en un informe en el cual, pese a lo referencial, el guanto interviene alegóricamente como si fuese un Juan Evangelista preparando el devenir del llamado Rey de los Vegetales por los maestros sabedores del Putumayo. Dice Haro Alvear:

“También venerábanse el Floripondio o Huantag (Datura Arbórea, si es la flor blanca, y Datura Sanguínea, si es roja), empleado como vomitivo para tomar el jugo de otra planta sagrada, el Jayahuasca (liana amarga) o Ayahuasca (liana de los muertos), por las visiones sicodélicas (sic) que provoca, y que es el Natema (de los) Jíbaro, el Ejajé (de los) Tucano, el Yagé o Uffua (de los) Cofane, el Nepe (de los) Colorado, el Maicoma del Brasil, el Pindé (de los) Cayapa...”¹².

Ahora, cuando el guanto va de primero para la acción de “otra planta sagrada”, no sabríamos qué diría quien sustenta la natividad Amazónica del Ayahuasca necesitando o dependiendo de la mediación de una mata andina. No siendo relevante el saber exacto de cómo es que esto ocurre, al margen y al centro, lo que resulta innegable es lo que se implica nuevamente como de cruce que hay que subrayar, por un devenir que procede desde la acción de los hombres envolviendo vegetalmente una vivienda, estableciendo un adentro y un afuera separados por la fajadura vegetal del guanto así situado en una zona de peligro, zona de cambio, zona de transformación y de encanto, de unión y de

HARO ALVEAR, Silvio Luis. Mitos y cultos del reino de Quito. Quito: Ed. Nacional, 1980. p. 142.

separación, acabando, completando la hechura de la casa en morada.

Ese devenir en contra de las “energías perniciosas” por la acción del enlace en pelea, en disputa, puntualizado en los Andes por el guanto, no era en consecuencia una representación inmóvil y petrificada, aún más, cuando por Haro Alvear se había visto esa relación entre la mata andina y la amazónica. Y fue así cuando en una visita que Luis Eduardo Luna hizo al programa de la Maestría en Etnoliteratura, trajo consigo unas fotografías de las pinturas de Pablo Amaringo sobre sus Visiones del Yagé y en ellas pudimos ver unos trazos de configuraciones variadas, a veces quingos, a veces volutas, a veces arremolinados como espiraloides, en otras líneas zigzagueantes entre cruzadas entre sí, rodeando a quienes ingerían el yagé y Luna nos dijo que estaban ahí esas formas, para operar, para proteger o para atacar, según las disposiciones de la intervención del médico vegetalista y que ellas tenían por nombre el de TINKUNAS.

Y tinkuna es un verbo quechua, como para retraer del pasado de este escrito, que se dejó apuntada la auxiliaridad de este idioma andino. Vamos entonces al diccionario de Torres Fernández de Córdoba:

“Tikuna V. Juntar, unir, completar; ajustar; encontrar; confiar; mezclar: comparar; adecuar; traducir; encadenar; esposar, acoplar; enlazar, trabajar; reñir, pelear, disputar; abrir con la llave”¹³.

Esto es encontrar, como más de una de las coberturas de tinkuna, el que éste es el verbo que lleva el guanto en su devenir cercando la morada.

Ahora, si para Haro Alvear el guanto mediaba para la acción del yagé, bajando de las frías alturas a las cálidas profundidades del adentro amazónico, ahora es desde estas lejanías que el guanto repercute las resonancias de las variedades del verbo tikuna.

¿Pero solamente el guanto?

13. TORRES FERNANDEZ DE CÓRDOBA, G. Op. cit. p. 276.

“Y entonces nuestro imaginario y el de muchos se despierta y atrae de la memoria colectiva el caso de lo llamado como “espanto”, sea que este mal sea daño o pueda recibir otros nombres como susto, mal aire, mal de ánimas, etc. Muchos, incluso jóvenes aún, recuerdan que su síntoma se expresaba por medio de una desnivelación de las extremidades de los infantes, un desacople en consecuencia que había que remediar y en esto, lo del vení, vení, vení niño a tu casa, como canto, tanto nos lleva como nos hace encontrar, es decir tikuna, y ver que el rito curativo lo que se pretendía era juntar, unir, completar, ajustar, adecuar, como acciones tendientes a enlazar y hacer captura de lo separado o alienado, para reintegrar, recuperar la unidad, solventar la pérdida de aquellos que habían sido llevados”¹⁴.

Un testimonio andino en particular encontrado por Josefina Solarte y María Raquel Buchely, egresadas de Etnoliteratura, se inscribe en este flujo de tinkunas.

“Una vez me trajeron un niño que había estado jugando con los hermanos y se había caído en una zanja. Yo lo recibí, lo senté en mis piernas y le quité los pañalitos. Como se acostumbra en estos casos le medí los piecitos y, ¡claro!, estaba un piecito más corto. Medí con la rapadura el pechito y tenía ese corazón hinchado y el pulso, despacito, despacito no más se lo sentía. Entonces le pregunté a la mamá, que donde se había caído, para irnos a traer el almita. Y como era muy temprano, nos fuimos ese mismo rato... Cuando ya llegamos, con un saquito del niño, la fuimos trayendo: ivení, vení, Bertulfito, no te quedarás, vení, vení, vení!, así cantando y llamando, nos regresamos hasta que llegamos. Se lo pusimos el saco al niño, allí ya volvió por fin el alma al cuerpo, ¡Y se curó, oiga!”¹⁵.

Y no por J.G. Frazer eso del alma externada, sino por la zanja, hendidura en la tierra y a la vez margen y borde, con

-
14. MONTENEGRO PÉREZ, Luis M. *Ñawi: el imaginario de las huacas en Nariño*. Pasto, 1993. p. 58 (Inédito).
 15. BUCHELY, María Raquel; SOLARTE, Josefina. *Tierra de las tres esquinas*. Pasto: Universidad de Nariño. Escuela de posgrados. Maestría en Etnoliteratura, 1993. p. 127.

carga política y prestigio de antaño más allá de la simple división geométrica, éste caso de Cumbal permite allegar otra voz que atrae aquí otros sitios especiales:

“El indígena cumbe describe y piensa que existen muchos caminos solos, con un gran misterio. Lugares con encanto, quebradas, puentes, bosques... y se atribuye que allí {hay una mala parte, un mal espíritu, la malhora...}”¹⁶.

Si escribo que en la cita anterior hay algo que merece sacarse aparte, porque lo que dice se expresa de manera tan natural que suele pasar desapercibido, es también porque lo que dice aparece como ingrediente de muchas historias andinas y, si caigo en la tentación de acudir a la expresión “modelo reducido” de muchas vivencias y somatizaciones, no es tanto porque proceda de un autor conocido, sino porque “lo reducido”, incluso figurativamente pequeño, diminuto, según informes recogidos “among cannibal tribes” en los años 1908 y 1909 en el Amazonas nor-occidental, pertenece al mundo del futuro y al cuerpo de las almas. Y esta envoltura de palabras, que sin embargo atrae lo lejano de otros tiempos, solo para enmarcar una línea:

“Hay una mala parte, un mal espíritu, la malhora...”

¿No hay ahí la magia que junta, reúne anuda espacio (mala parte) con tiempo (malhora)? ¿No es una intervención de una dimensión con otra?

En la confusión de los límites y la movilidad de las dimensiones, es posible en el futuro, la emergencia de la alteridad en más de una realidad. Al referirse a los Andes nariñenses en una investigación excepcional, el profesor Doumer Mamiam dice:

“Partes éstas tan altas o tan profundas, de rayos y carbuncos, donde hay luces que enceguecen, tábanos acuciantes que chupan el alma yéndose y volviendo, lluvias de granizo morado, cachudo y lenguas pirañescas de ovejos encantados que roen las rótulas y las coyunturas, que inmovilizan músculos y huesos,

16. BUCHELY, M. R., SOLARTE, J. Op. cit.

que lo encogen dejándolo impotente en el centro de la perfecta soledad y el sinsentido. Puentes de cabellos y túneles tramados con variedad de hilos y sentidos, tejidos de belleza y perdición que trastocan y reversan los mundos, pero donde a su vez, se va mezclando con espíritus y dioses “felizmente sí, felizmente”, a veces para siempre”¹⁷.

En el aire de estas palabras hay muchas traducciones. Más, fijémonos en ésa de las “lenguas pirañescas de ovejos encantados que roen las rotulas”, como un ejemplo del cruce imaginario dinamizado por la traducción que de su encanto intentan hacer las palabras. No basta que tras la imagen se halle el mito de los gagones. Es la imagen de la rótula y su relación simbólica con el movimiento el sentido que aparece realizado en la novela Nariñense En El Corazón de la America Virgen de Julio Quiñones como fruto de su propia convivencia con los Nonuyas de la tribu Uitoto en la primera década de este siglo. Allí el movimiento no es el físico, sino el de la vida que debe retornar en una nueva encarnación. Son las cenizas de la rótula de Efuysitofe que debe ingerir la hija de éste, Moneycueno, en el ritual de su matrimonio, para que el espíritu vuelva en el vástago que se conciba. Es igualmente ir más adentro, hacia adentro de la selva, hacia Puerto Nariño cerca a Leticia, llevados por la recolección de Hugo Niño y hacia arriba, hacia el mito de la génesis de los hombres tikunas. Allí veremos la rodilla de YUCHE inflamarse tanto hasta hacerse transparente y a él inclinarse sobre ella y, “Al acercar más los ojos, vió con sorpresa que, allá en el fondo, dos minúsculos seres trabajaban”. Y será una pareja; ella tejiendo un chinchorro, él tensando un arco. Ellos nacen al reventarse la rodilla. Y crecen mientras Yuche muere.

Menos que una prueba material, pero más que un testimonio arqueológico, ese desliz inconsciente tan apreciado porque viene de una experiencia colectiva, apreciamos lo que vale ese adjetivo “pirañesco”.

17. MAMIAM GUZMÁN, Dumer. La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes del sur de Colombia. Cali: Universidad del Valle, 1990. (Tesis para la maestría en Historia Andina).

Más, como es difícil abandonar lo representativo para devenir en cambio en lo imaginario, nada mejor que los testimonios de la historia para testificar presencia amazónicas por las alturas andinas, aunque para ello tengamos que retroceder hasta 1565, en esta práctica de acercar lejanías en que hemos venido incurriendo.

El asunto a referir tiene la sorpresa de intervenir nuestra común imaginación en cuanto se refiere a la presencia de precursores de las gestas de transformación histórica, o independencia del dominio hispánico. En el año señalado, y lo cuenta Luis Millones, ocurrió lo que se llamaría La Rebelión de las Huacas:

“Sus predicadores irrumpieron –desde lo que ahora es el departamento de Ayacucho- por los obispos de Lima y principalmente del Cuzco, instruyendo a la población indígena en el ritual de purificación que los preparaba para la transformación de la sociedad. El mensaje decía que “no creyesen en Dios ni en sus mandamientos, ni adorasen en las cruces, ni imágenes ni entrasen en las iglesias, ni se confesasen con los clérigos, y que ayunásen ciertos ayunos en sus formas y gentilidades que tenían de costumbre en tiempo de los incas, ni comiesen sal, ají, ni maíz, no teniendo cópula con sus mujeres, solo bebiendo una bebida de chicha destemplada sin fuerza alguna”¹⁸.

Hay más de dos cosas en las prescripciones rituales, que aún contemporáneamente pueden producir la unión, el encuentro, el TINKU, la juntura de reconocimientos amazónicos en los Andes. Las fuentes de aquello en que se basa Luis Millones o, quizás él mismo, no dan cuenta referencial del rito es sí. Pero por sus efectos podemos darnos cuenta de la pinta del mismo y dejar que el tinku se produzca en nosotros, otra vez desplazándonos hacia 1565.

“Los mismos predicadores plantean que esta vez, las huacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporaban

18. MILLONES, Luis. Historia y poder en los Andes centrales. Madrid: Alianza, 1987. p.p. 166-7.

ya en los indios y los hacían hablar... Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo y otros tiraban de piedradas como endemoniados, haciendo visajes, y luego reposaban... ”¹⁹ .

Y si acaso el efecto mencionado no produce el tinku, veamos lo que el resto de la comunidad hacía con aquel que lo había sufrido.

“...y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y qué sentía; y respondía que la huaca fulana se le había entrado en el cuerpo y luego lo tomaban en brazos y lo llevaban a un lugar diputado y allí le hacían un aposeno con paja y mantas. Y luego lo embijaban...”²⁰ .

He aquí un asunto de huacas. No, desde luego, al interior de ellos solamente en la reducción de depósitos circunscritos a tesoros traducibles en vil moneda, tal como es la creencia de los guaqueros que, con la esperanza del enriquecerse en pesos, violan el sentido perdido de las huacas como sitios de veneración y culto. Sin embargo, persiste el ámbito de la dimensión mortuoria en esa acción del embijar o volver o tornar de color rojo, a quienes habían sufrido la incorporación de una huaca, por fulana que fuera, por cuanto eso se hacía con los restos de difuntos, es decir, el trato, culto, mañay o convenio con ellos.

En el embijar entonces, en el trato como de antepasados entonces, lo que hallamos es un cordaje o huaska con los ayas o difuntos antepasados, en 1565 promoviendo el cambio, la transformación, el cataclismo en fin, eso que en quechua se llama pachakuti y que, aún con toda la ignorancia del mismo por el peso de la historia que hunde la memoria indígena, puede aún brotar como negrura en las blancas memorias al recordar a Fray Ezequiel Moreno Díaz, quien, en alguna ocasión de las luchas que sostuvo, habría augurado que “Pasto desaparecería y en su sitio quedaría la Laguna de la Cocha”.

Pues bien, este pachakuti que esta vez nos acerca a nosotros mismos, igualmente procede de 1565, pero haciendo

19. MILLONES, L. Op. cit., p. 169.

20. Ibid., p. 169.

parte de las profecías huakas sobre el destino que les estaba reservando a los españoles:

“... Cuyas ciudades serían anegadas y que la mar había de crecer y los había de ahogar porque de ellos no hubiese memoria. Todo esto era parte de la profecía... de la que sí se conserva un escueto enunciado: “las dichas guacas harían otro mundo nuevo”²¹.

Desde la mención de la “malhora”, estamos con este cruce de dimensiones de tiempos y espacios, yendo y viniendo, como si tuviésemos “una fluidez en el andar para atravesar espacios y tiempos”, es decir, una atribución que se encarna regionalmente en notables personajes indígenas como Juan Chiles, quien por Cumbal, en la palabra de Doumer Mamiam, nos hace reconocer el encuentro no solo con un Mundo Nuevo en nuestra región, sino también con alguien de atribuciones chamánicas, si nos fijamos en lo que de él se dice:

“Cuando entraba a la Laguna Verde salía toro. También se hacía tigre y andaba por el Mundo Nuevo, Cascarillo, el Tambillo, El Tambo, el Gritadero, Chuchala, Marpi y Mayasquer. Por esos montes bufaba como buey y cuando llegaba a la casa entraba por la tronera y como un gatazo”²².

No dejemos que el devenir antiguo del colibrí nos entunde con las imágenes de Juan Chiles-toro, tigre, buey y gatazo entrando por la tronera, no. Todavía estamos en los comienzos. No podemos hablar de los secretos aún. No sabemos qué repercute en eso del comer sin sal y se mantiene en el “cuy preparado sin sal” del que habla Doumer Mamiam en registro de la memoria andina curiosamente junto al misterio del “penetrar por la espiral, para talvez así, por fin, saliendo por el Dedo de Dios, llegar al jardín de la salud y la sabiduría”²³.

21. Ibid., p. 171.

22. MAMIAM GUZMÁN, Dumer. “Por la senda de Juan Chiles”, en: Mopa Mopa. No. 8. IADAP, Pasto, marzo 1992. p.p. 29 – 30.

23. _____ . La danza del espacio..., p. 12.

Todavía queda para nosotros la gracia del misterio en los encuentros investigativos, como éste del Pico Gualcalá, el Dedo de Dios, “cuando Unámaray, deviniendo saberes de las plantas, agarró un bejuco por su punta. Y el bejuco no era otro que el “dedo índice de Unámara”, y aspiró la savia, el índice del espíritu del Yagé y tuvo la visión, la revelación...”²⁴.

Y para nosotros la revelación tiene distintas pintas convocadas por la cobertura del guanto, como si hubiésemos salvado las chontas que por el encanto del tuerto Chispas en su pelea con el Guangas o el Pilche separaron los Andes del Amazonas, pues la envoltura mágica deviene en ser la espiral, el churo acaracolado o los conos espiraloides, las tinkunas del yagé en el inconsciente de los hombres de Colimba o de Mallama que aspiran a salir por el Gualcalá ahora revelado como dedo de Dios, el yagé mismo. Y tanto o menos que la evidente función protectorante de la envoltura, su forma de capacho nos trae la dimensión de los hechizos y el mito de las cenizas de la Moledora esparciéndose afuera del continente transformador como moscas, para devolver con las enfermedades el mal del sacrificio de ella. Metidos en el giro, el capacho deviene en ser cocha y nos aboca al leer en el movimiento de las aguas del lago de la región del Guamués su venir al espacio desde un formidable escupitazo de la Viuda. Y como lo escupido es de poder y transporte, ahí vamos hasta el fondo de las huacas de los Pastos y en su cocha central, pues de centro tenía que ser, ahí encontrarnos lo lejano, mientras en los bordes, en su ruedo, en su envoltura, aquello que da la tierra y es comida y bebida en las cerámicas. No. Todavía estamos en los umbrales. Todavía las palabras en nosotros están lejos, aunque hayan sido ya escritas. Hay aún otro país más verde. ¿Y es de él que viene la poesía?

*“Eran las verdes hojas -la célula viva, el instante impercedero del paisaje-
eran las verdes hojas que acercan en su murmullo las
lejanías sonoras como cordajes,
las finas, las desnudas hojas oscilantes”.*

24. NIÑO, Hugo. Primitivos relatos contados otra vez. Bogotá: Colcultura, 1977. p. 112.

La savia musical de la poesía nos desplaza al intervenir-
nos y nos hace deseantes de sus hojas.

“... ..
*hojas con finas voces
hablando al mismo tiempo, y que no eran
tantas sino una sola, palpitante
en mil espejos de aire, inacabable
hoja húmeda en luces,
reina del horizonte, ágil
avecilla saltante, picoteando por todos
los aros del horizonte, los aros cintilantes”.*

Esa oscura tremolación sin fin, ese fluir, ese rumor sin
orillas, esa mujer que es la misma música avanzando con
brisas de bosque, en nosotros, en Aurelio Arturo, en sus hojas
sedosas que ascienden hasta ser estrellas, son fragancia y
penumbra, ¿son de pinta de yagé?

Bibliografía

Además de las referencias bibliográficas anotadas en los pies de página,
se recurrió a las siguientes fuentes:

- ARTURO, Aurelio. Un país que sueña. Bogotá: Colcultura, 1982.
- JARAMILLO, Carlos. Murmullos del lenguaje uik. Pasto: IADAP, 1986.
- MAZZOLDI, Bruno. “Auténtica Carta del Profesor Cascajo”, en: Mopa
Mopa. No. 8, IADAP, Pasto, 1992.
- OVIDO, Armando. El camino o la serpiente. Ipiales: Eds. Consejo Mu-
nicipal de Ipiales, 1985.
- WHIFFEN, Thomas. The North-West Amazons: Notes of some months
among cannibal tribes. London: Constable and Company, 1915.