

## Bienes de ausencia

Luis Manuel Montenegro Pérez

*Enfrentar el olvido desde el poderío de lo insignificante. Entrever en lo invisible afinidades de saber y en viajes órficos, la región de ayer y hoy en el futuro y en lo simbólico del ser humano. Son estos los bienes de ausencia.*

QUE NO SE hable, no se estudie y se escriba de modo general acerca de ciertas temáticas culturales de la región, eso no hace insignificante su particular existencia. Y si así algunos las transcriben, en tal forma de no escribir sólo reacentúan una afección que regionalmente correspondería al **causato**, es decir el mal de la ausencia.

Será de entender ahora que, no tanto por abandono de palabra, es por desterrar lo afectivo en ella que, como asunto de corazón, duele al separar palabra y obra y por ello, encontrarnos "**causatados**".

Ante este mal de alejamiento aparecen múltiples maneras de entrar a su trato. Se constata que al descarte de estudios etnoliterarios, en merecidas sombras quedan muchos tesoros de huacas como bienes simbólicos.

Si bien se advierte que el trato idóneo del causato podía aguardar a la construcción de la mirada sobre afecciones y curas de cuerpo y alma, mientras se espera el desarrollo de una competencia adecuada después de afinar el esbozo de las diversas formas acerca de como la cultura regional se inscribe en lo andino y lo amazónico, por esto mismo el

solo esbozo del tema moviliza energías hacia lo universal humano.

Saltando objeciones, porque en nuestra dimensión cultural la palabra continuamente, o se rectifica o re-acentúa y por esto se afina como un valor y seña de identidad, ello permite detectar que el "causato" viene entreverado en medio del reaparecer la estrategia de abordar lo insignificante, de *partir* desde lo que no tiene sentido.

Contraoponerse al ajuste de la cultura impuesta sobre creencias regionales, en suerte opuesta da cambio a refrendar hipótesis de valores inscritos desde lo pre-hispánico.

La importancia del tema resalta en su propia fuerza de contradicción, al observarse que el *partir* no redundaba en salida de fuga, sino al contrario de ausentarnos, encontrar extravíos en lo inconsciente. Y palabras ahí.

Este imperativo reconocer se produjo cuando al desplegar *un escrito* que partía de las versiones orales sobre tradiciones de "cuentos" relativos a la Mujer-Mula como factor inductivo hacia alternativas ausentes de interpretación, los lectores no se interesaron en lo simbólico de lo imaginario ni en su trasfondo mítico, sino sobre la ausencia en el tema del causato, un quiebre incluso reforzado por aportes relativos a diversas *curas*. Entre todo se evidenció una superposición de impulsos o fuerzas: lo de lo mágico en un primer sentido y en otro, la insistente ratificación de lo alternativo y lo complementario como aporte andino que, además de comprometer tratos metodológicos, promueve desprender a su vez lo implícito de *estimar* opciones regionales de afinidades transformadoras del sentir pensar en preposiciones de la condición pos-moderna. Esta ponencia trata de esbozar ello.

Al re-leer lo escrito se *tasa* que en *estimar* existe un entrevero sugerido por un juego que transcurre entre *juzgar* y *querer*. Al valorar este antagonismo era decirse que al fondo no era cuestión individual, sino otra reaparición del rasgo andino de lo alternativo y lo complementario detrás de lo *insignificante, tonto o bobo*, a veces encarnado en personajes de historias donde ellos reciben regalos cuyo valor es el de ser "*secretos*". Aunque se retomen estas acepciones de lo *insignificante, tonto o bobo* pero también,

*secreto* como traducciones de *upa* en Quichua, más allá de la inscripción de lo regional en lo andino, se extiende una resonancia hacia lo universal: "...la facultad de juzgar aparece como una auténtica facultad mediadora, cosa nada banal si, como pretendemos, en ella se halla más o menos explícita una concepción de lo imaginario en su estricta dimensión estética"<sup>1</sup>.

Entre tanto preámbulo y entrevero para una creencia regional sale algo que la reinscribe en lo imaginario. Con semejante apoyo, se obra en confianza con la fuerza de lo alternativo y se halla en el Diccionario Kichua - Castellano de Glauco Torres, la noticia de que *kausay* es un sustantivo que quiere decir nada menos que: **vida, sustento, alimento**\*. Por inferencia, el sentido del causato en la regionalidad andina de Nariño se organiza de nuevo desde Oriente.

El sentido de su acepción negativa aparece en pérdida de lo que se metaforiza como **vida, sustento, alimento** o desaparición afectiva reiterada en una de las versiones del origen de La Cocha para marcar que en lo alternativo, se debe atender por igual las resonancias y en la pertinente búsqueda de ellas, en el diccionario Inga (Tandioy, Mafla, Levinsohn) aparece que *caugsay*, si como sustantivo se ratifica la vida implícita en el quichua, en la opción como adjetivo significa **vivo**.

Sin embargo, un brillo de intensa fuerza mítica surge en el verbo transitivo *caugsachiy* en sus sentidos de **revivir, resucitar**, pues si se connota la restitución de la salud, al lado del causato cobra fuerza la motivada necesidad de avanzar en el propósito de inscribir lo regional en sus contextos cercanos, al reconocer en ellos el encuentro del verbo **revivir** como la **palabra del huaca Catequil en acción al reavivar a su madre**\*\*.

En la expedición con este propósito que viene desde el trabajar los distintas traducciones ocurridas en el sincretismo de nuestra cultura regional, así no fuera en forma explícita

1. GONZÁLEZ, José Ma.: La lógica poética del simbolismo en *Anthropos*, revista No. 153, Barcelona, 1994, p. 153.

\* Se deja subrayado este inconsciente y colectivo avance hacia la libido.

\*\* Se vuelve a subrayar esta resonancia simbólica que retrocede al hijo los poderes de la vida.

el *causato* aparecía derivado del contexto de la Conquista. No siendo esta una condición tampoco individual, en cambio parece asociarse a una *fuerza* que, al trabajar desde lo ancestral demanda decir su nombre en el quichua *llankay* e impulsa el futuro aparecer del recuerdo de lo que como *munay*, se llamará espíritu:

*"...la pérdida de "Los lazos comunitarios... indispensables para... la subsistencia de la reciprocidad, la ayuda mutua y diversas formas de cooperación desde restringida hasta ampliada" valores de antes, hasta la pérdida de la salud por ausencia de ganas por un vivir que no vale la pena"*<sup>2</sup>.

Escrito esto hace tiempo, se detecta ahora una hipótesis implícita acerca de un *causato* que, por ser cultural, era colectivo. Un testimonio con tal orientación se habría incrustado en tradiciones populares desde siglos, a partir de la Conquista hispánica del territorio y la cultura andina.

Este testimonio proclamaría otra forma de resistencia cultural de las gentes de aquí ante los invasores, que vendría disimulada, a estilo de la supuesta "*malicia indígena*" para pasar desapercibida por insignificante, tontera de los vencidos a juicio de conquistadores.

No se notaría el ancestral secreto de *upa* entre las acepciones del quichua, donde hay tantas maneras de decir las cosas.

Pero el "cuento" de lo ficticio del pensamiento mítico, una nada de verdad ni de ciencia, prevalecería por razones de conquista.

Encubierto el mito en "cuentos" como el del *Inkarri* estaba la andina esperanza del retorno y la restitución de las cosas al derecho, es decir, como antes de la invasión europea. Pero si ella se interpretara sólo como ilusión mesiánica, así se desvanecería el verbo de los ciclos que hace a los humanos, creadores de símbolos.

---

2. MONTENEGRO PÉREZ, Luis Manuel. Cruces de compadres en Reto No. 267, Revista Cultural de Diario del Sur, San Juan de Pasto, noviembre de 1989.

Dada la esperanza cíclica colectiva, en el *mito* se justificaría que lo que antes había sido, podría esperarse en el futuro. Lejos del matiz idealista, la palabra no abandona la materia, no deja de ser la que se dice como materia de tiempos y espacios, atada a realidades de la emoción y del pensar intuitivo, instalada en verdades de aquí, en íntima trascendencia.

En el mito, la palabra late inconforme con el estado de cosas producido por la invasión occidental: en su voz, mito actuaría como fármaco (en el sentido de "remedio") para que los hombres soportasen un causato específico: el horror de volverse extraños en su propia tierra.

*"El remedio, que... se encuentra en el mito del Inkarrí, basa sus efectos de la esperanza del ir y venir de los ciclos, un desaparecer y un volver, un irse y un retornar en mutua interacción, una solidaridad en la oscilación entre un polo y otro, de tal forma que aquello que está al revés aguarda ponerse al derecho, (como se) sustenta en la andina Procesión de Ayamarka y la regional Velación de las Huacas en Mayo"*<sup>3</sup>.

En el imaginario andino del Inkarrí se halla el ritual de la Ayamarka tergiversado regionalmente en la terrorífica **Procesión de la otra vida**. Sin embargo al interior del sincretismo se conserva la propuesta de M. Eliade respecto al **tiempo sacro**.

Si la cristiana velación de la Santa Cruz se inserta en el ritual indígena de las Huacas, más específicamente en la reconocida **Fiesta de los Primeros Granos** que, a su vez se halla acorde con ciclos observados en torno a la aparición de la **Cruz del Sur y Catequil**, esta fuerza de ascendencias estelares andinas se desplegaran en saber o **Yachay**, en espíritu y corazón en **Munay**, y como fuerza o **Llankay** de bienes que aguardan en el futuro tras trabajar por ellos.

Si la síntesis genera la sensación de todo como apegado, aglomerado relacionado entre sí, este rasgo propio de lo holístico de la cultura andina expone de otro modo el trance

3. Traducciones en el sincretismo imaginario regional, San Juan de Pasto: Maestría en Etnoliteratura, Escuela de Posgrados Universidad de Nariño, 1997.

de producción simbólica en el régimen nocturno desde el fondo de **culturas matriarcales**\*.

Contemplemos algo de esto, el **renacimiento**, en la historia que se narra en el mito en versión peruana de hace más de una década: "Llegará el día en que su cuerpo esté completo otra vez, su cuerpo se integrará a la cabeza cercenada; cuando esto ocurra, cuando esté completo o, como dicen los quechuas, **cuando el mundo se voltee, Inkari resucitará** y tomará de nuevo su poder"<sup>4</sup>.

En el antecedente de esta esperanza se implica que el Inkari ha sido descabezado, palimpsesto que motiva tantos "cuentos", pero también, en términos del modo de producción simbólica caracterizado para el régimen nocturno, la caída es como descenso feliz al vientre de la Tierra donde (Atahuallpa en el mundo quichua: Huascar en el Perú – según Parisi Wilcox) se reorganiza, se reintegra. Una vez completo, el mundo se volteará y él resucitará.

Sintiendo ese volver como un Pachacuti, en el sentido de terremoto, el escritor peruano Manuel Scorza lo renace así:

*"Montañas colosales se elevaban, se bajaban, cerraban planicies, cegaban precipicios, grandes ríos despellejaban llanuras, tapiaban ríos, cataratas... Jadeando más todavía, resoplando, los brazos y piernas del Inkari se abrían paso, reptaban hacia la cabeza que en el centro parpadeaba ahora con furor, como ordenando, como aceptando. Inkari volvía! ¡Inkari cumplía su promesa! En vano los extranjeros lo habían decapitado, destazando su cuerpo, enterrando sus restos en los extremos del universo. Bajo la tierra, el cuerpo del Inkari había seguido creciendo, juntándose con los siglos. ¡Y ahora por fin se reunía! "Cuando mis hijos sean capaces de enfrentarse a los extranjeros, entonces mi cuerpo divino se juntará y saldrá de la tierra para el combate final", había anunciado Inkari. ¡Se cumplía!"*

\* Lo subrayado aporta la ingerencia de la síntesis según C. G. Jung.

4. CRUMLEY, Laura Lee, A la búsqueda de los orígenes, Mopa-Mopa No. 5, IADAP, 1990, p. 66.

5. SCORZA, Manuel. La tumba del relámpago (fotocopia, s. m. d.)

Aunque al inscribir el texto de Scorza en paradigmas culturales como obra literaria no se perdería lo estético, en lo colectivo de la cultura andina se acentúa la especialidad del *sentir*, como se registra entre los queros, "Los Guardianes del conocimiento", herederos del saber y Nietos del Inkari. Quien escribe de ellos no habla de munay o espíritu. Pero está implícito:

*"A fin de entender no sólo a los queros, sino a todos los indígenas andinos, uno debe en primer lugar intentar ver con sus propios ojos y sentir con el corazón una naturaleza viva y receptiva, en la que el espíritu impregna el mundo material..."<sup>6</sup> "... a fin de sumergirse en la cosmología andina, hay que dejar de lado la mente y cobrar conciencia del centro del corazón"<sup>7</sup>.*

¿Cómo entendía un estudiante neófito en etnoliteratura la antítesis supuesta en el "cobrar conciencia del centro del corazón" dejando de lado la mente? ¿Cómo se insertaba cada quien en las promesas de horizonte implícitas en el "*sentir con el corazón*" el somatizar o la performance en sus trabajos de la Maestría?

No sólo elisiones de la razón, diversas trazas, como las estéticas, exponen alternativas distintas a las prioridades conceptuales de verdad o falsedad, aunque desde su juicio por ello queden por fuera. ¿Pero el Duende existe o no existe? ¿Ud. lo ha visto? Motivaciones como estas en resonancia atraen lo expuesto sobre Derrida según Cristina de Peretti:

*"Ahora bien, desde Nietzsche tal vez, la filosofía, lejos de ser discurso lineal y expresivo, dominado por el querer decir, se muestra como algo que, de hecho, nunca ha dejado de ser: texto o escritura que ya no se deja regir por la ley del sentido, del pensamiento y del ser, sino que se despliega en la heterogeneidad del espacio y del tiempo, en un lenguaje múltiple, diseminado en una serie infinita de reenvíos significantes"<sup>8</sup>.*

6. PARISI WILCOX, Joan. Los guardianes del conocimiento. Barcelona: Ediciones B, 2000, p. 44.

7. *Ibíd.*, p. 66.

8. PERETTI, Cristina de. En: Jacques Derrida: texto y desconstrucción. Barcelona: Anthropos, 1989.

Ya no *"la ley del sentido, del pensamiento y del ser"*, ni lo unívoco, sino la riqueza de lo múltiple. ¿Cómo se acepta en Etnoliteratura que Gilbert Durand suscriba una cita de Henry Corbin, un partícipe de los Encuentros de Eranos? *"La tragedia de toda cultura es cuando toda esencia ya sólo se percibe bajo la especie del universal lógico del concepto"*<sup>9</sup>.

Este antecedente de prácticas etnoliterarias en escape a la restricción conceptual se esboza en un borrador de trabajo sobre Símbolos y Poética hacia lo sociológico y lo simbólico regional:

*"... cabe remitirse a los milenarios modos colectivos, menos que conscientes, inconscientes, menos que racionales, emotivos, como operarios de instaurar **símbolos** y los "rudimentos", "esbozos" y "barniz" circulantes como acepciones dentro de las "ideas" que afloran por intimación social en los individuos"*<sup>10</sup>.

Del estudio de Luis Garagalza sobre G. Durand, se suscribe y reacentúa:

*"El **sentido propio** (que conduce al concepto y al signo adecuado) no es sino **un caso particular del sentido figurado**, es decir, no es más que **un símbolo restringido**.*

*La mitología es primera en relación no solamente a toda metafísica sino a todo pensamiento objetivo, y son la metafísica y la ciencia las que son productos de la represión del lirismo mítico"*<sup>11</sup>.

El texto de Scorza expresaría una liberación de tal *"lirismo mítico"*. Este mismo, con sus horizontes y adecuaciones relacionadas, como re-envío signifiante, habría que estudiarse en los *"cantos"* de saber que en un ascendiente proyectan la sombra amazónica del yagé al activar su poder-mientras que en otra acción despiertan el poder de los sitios sagrados o HUACAS, para que los curacas andinos pudieran

9. DURAND, Gilbert. De la mitocrítica al mitoanálisis. Barcelona: Anthropos, 1993, p. 15.

10. MONTENEGRO P., Luis Manuel. Símbolos y poética (manuscrito).

11. DURAND, citado por GARAGALZA. En: La Interpretación del símbolo. Barcelona: Anthropos, 1990, p. 57.



el llankay de obrar contra los males de los hombres. Esta *fuerza* en el tema renueva esperar en el futuro de *Yachay* la lectura de análogos cantos inscritos en matriarcales cerámicas y en trazos de *chumbes* las fajas que reproducen conexiones transcendentales en lo simbólico y que antaño servían para envolver y proteger infantes, amen de otras especiales resonancias en la iconografía regional desde lo andino y amazónico. En respeto a lo sagrado de la cultura ancestral, cuya matriz cultural se ha perfilado, es posible citar:

*"El temor a la cohabitación con la madre ya no es el encubierto paterno temor a la castración, sino el temor a quedar fijado a una vida de privación de conciencia por fijación patógena y alienadora a lo instintivo-arquetípico, por eso, el deseo de la misma tampoco es deseo de naturaleza sexual, sino deseo simbólico de renacer, de resurgir desde ella. "la madre feroz del deseo", trayendo a la conciencia su mensaje: el símbolo"<sup>12</sup>.*

Libres de las reducciones racionales en la condición postmoderna, entre las alternativas posibles (y como en condición *upa*) aparecen mensajes como este en voz de C. G. Jung, mientras se aguarda encontrar otros por descubrir más allá del *Yachay* como saber, cual se plantea en el mismo contexto del *causay* y de revivir por la energía de inscribir lo regional en lo andino. Es palabra de Américo Yábar, mestizo curac iniciado por los quero, guardianes del Conocimiento:

*"El gran mensaje de los Andes, la creencia más importante de los Andes con respecto a la humanidad -afirma Américo Yábar- es nuestra aproximación espiritual al espíritu (redundancia textual) de la naturaleza, a Pacha Mama, al viento, al sol y las estrellas. Esta es la invitación constante que nos hace el mundo andino: el mundo está poblado por el espíritu. Toda la gente debería aceptar esta invitación a la conciencia*

12. GONZÁLEZ ESTOQUERA, José María. La transparencia de lo eterno: JUNG. En: PARRA, Jaime D. (coordinador). La simbología. España: Montesinos, 2002, p. 66.

*de un cosmos vivo –añade– pues no existen mejores maestros que la vida y los espíritus de la naturaleza, ya que el suyo es un lenguaje abierto. A través de ellos cobramos conciencia de lo atrapados que estamos en nuestras mentes. Pero también podemos cobrar conciencia de que todas las decisiones dependen del hecho de sentir, hablar y moverse en este planeta con el corazón”<sup>13</sup>.*

No es que todo sea de “parecer” enlazado. La energía omnicomprendensiva potencia la pregunta de la significación cultural regional en lo andino amazónico, redundancia en diferencia y re-envío de significaciones. Será así que en la diferencia entre *espíritu* y lo *espiritual* (menos que las objeciones derivadas de la oposición matriarcal-patriarcal, mas sin desprestigiar el juego de apariencias), viene un habla de **lo psíquico de lo humano fundido en lo físico de la Naturaleza** y su energía vital, la cual:

*“... atraviesa las cordilleras, los nevados, los cerros, los valles, los lagos, los ríos, los árboles, los seres vivientes, las plantas y los gérmenes de lo infinitamente pequeño, del mundo de abajo (...) a través de la respiración: en su fase ascendente, cuando la energía se aleja de lo infinitamente pequeño y de nuestro mundo; y en la descendente, el aliento vuelve a nuestro mundo y al mundo de abajo. El aliento cósmico...”<sup>14</sup>.*

Respiración y lo “infinitamente pequeño” y el “aliento cósmico” proyectan en palimpsesto un canto de corazón donde A. Arturo dirá de su pareja: “...**la sentía como una tierra que respira / y como un sueño de pólenes y estrellas...**”. En la poesía hay invocación que escapa a la razón.

*“Mira esta inmensa hermosura, este suelto manantial de alegrías, esta salud de árboles. Mira las montañas embellecidas de distancia Y las distancias que lanzan su saeta”<sup>15</sup>.*

13. PARISI W. Joan. Op. cit., p. 45

14. LOAÍZA. Héctor, El camino de los brujos andinos, México, 1998.

15. ARTURO, Aurelio. Paisaje en Morada al Sur y otros poemas. Colección Cara y Cruz. Bogotá: Norma, 1992, p. 86.

Esta sería, en hipótesis de G. Durand, una cierta *adecuación simbólica*, del "sentir, hablar y moverse en este planeta con el corazón".

"Como se dice en la región, "ya metidos en gastos" el asunto es persistir y al superar apariencias de ciclos conclusos vienen reiteraciones que indican la cercanía del corazón inserto o entreverado en los rituales de iniciación para que "un hombre de coraje" (en versión de Hector Loayza en *El camino de los brujos andinos*), pueda curar "... *tras adquirir tres poderes; el munayniyoc, el llancay y el yachay. Mediante el primero se sana el espíritu, el segundo otorga fuerza de trabajo y el tercero es el poder de la sabiduría*"<sup>16</sup>.

Prisioneros del espejismo referencial sobre aquello de lo que se habla, así de tal manera no se percibe aquello que aparece al lado y sin palabras, por ejemplo la "fuerza de trabajo" tan esencial en **Cumbal** por sus conexiones con la salud y la felicidad comunitaria por garantizar el ejercicio de la **reciprocidad**. ¿Se percibe la importante forma de aparecer en lo regional, tanto el **Llancay** (que también significa *voluntad*) y el **Ayni** (**reciprocidad**) andinos, así sin que sean dichos en quichua?

Al mirar este escrito haciendo parte de lo cíclico, aparece un giro que sorprende a la occidental y patriarcal idea de lo espiritual, justo desde el brote en un ritual de iniciación o *karpay*: "*La iniciación o karpay les permite adquirir tres poderes: el munayniyoc (sentimiento, espíritu), el yachay (sabiduría) y el llancay (fuerza)*", según Rosa M. Alzamora.

Así es que el espíritu no está en lo metafísico y trascendental de lo patriarcal, sino aquí en la tierra, en uno mismo, sintiéndolo, sintiéndose vivo bien sea "diseminado en una serie infinita de re-envíos significantes", tal cual en las **mingas** o al ingresar en palabras a la reconstitución del Inkarri.

Quien se ausente por no significar, no interpretar, negarse el volver a decirse, expresaría el causato regional en su vivencia en lo andino.

16. ALZAMORA, Rosa María. La ofrenda y la mesa andina. En: Más allá (monográfico), Barcelona: J. C. Ediciones, 1999, p. 30.

Al ascender hacia los Queros se acerca una mesa con los colores del sentir, el pensar y la energía, en la iniciación de un guardián del saber: "*Finalmente la ofrenda se perfuma y corona con pétalos de flores rojas que simbolizan la fuerza del sentimiento o munay, blancas que representan el pensamiento o yacchay y amarillas que evocan la energía o llankay*"<sup>17</sup>.

El simbolismo íntimo de las flores entrega el sentimiento de la unión con lo perdido al curarse el causato con la nómada **magia** de unos pétalos de rosas silvestres o de flores llevados por el agua de un río o una quebrada.

En el siglo XX, un amigo que entonces era poeta, para curarse de la pena de un amor perdido, desde Pasto fue a las andinas alturas del pueblo de Iles, lugar de la Virgen del Rosario Partera, para **recibir un baño** de pequeñas rosas de la tierra, silvestres o aucas ellas. La condición auca o ancestral de las íntimas flores es la inconsciente fuerza de la magia en lo **indeterminado**, ¿Se confía así en retornar hacia el **antes** del dolor del amor ausente? En hipótesis análoga ¿se cura al enduendado al cubrirlo con homeopáticos cueros sangrientos, o bien, explícitamente por San Juan, con la íntima eficacia de una placenta humana?

Tras determinar al paso la magia contaminante, menos que el alejamiento del Mal, el baño implica en lo simbólico de la inmersión, el recuperar la unidad primordial, la que cantada en palimpsesto del "*agua oscura del sueño*", nos rodea desde antes de nacer en el poema Palabra de A. Arturo, en metáfora de la fuerza aglutinante de la materia primordial.

Por esto, para quien causatado por la lejanía de sus afectos no se **resienta**, creencias matriarcales aconsejan **que su sueño descanse sobre ropas usadas por la persona ausente**. En ésta magia, el todo se siente impregnado en cada parte que estuvo en contacto con lo ausente\*. Aquí se tendría

17. *Ibíd.*

\* Hay una sincrética historia andina en torno al Inkarrí donde en lo cristiano, se roacentúa la importancia de "*la fuerza del sentimiento o munay*".

"*El Inka (el Inkarrí) no vivió mucho tiempo en Quero... puede que estuviera sólo una semana... Estaba esperando a los arrieros y, al ver que no lle-*

algo de lo que se habló como "fijación patógena y alienadora a lo instintivo-arquetípico" que también aparece de modo terrorífico en el "entunde", sólo que en la cura del causato la fuerza proviene desde el "deseo simbólico de renacer".

En el notorio sincretismo de esta vital versión mítica donde se ratifica la soberbia del Inkarrí como *hybris* causal de la pérdida de su poder e imaginamos ahora la intensidad de su causato.

No serían las físicas distancias las que se opondrían al compartir regionales marcas de identidad entre lo andino y amazónico. Se hallan afinidades de movilidad, en el sentido del *Causay Pacha*, es decir, el mundo de la energía viva, tal como lo entienden los nietos del Inkarrí, la *energía vital*.

Entonces, móviles nosotros como los *mindalaes* Pastos y Quillacingas que eran, en nómade devenir espacio-temporal, habrá ocasiones de toparnos con el ingano verbo transitivo *caugsachiy*: revivir, resucitar...

Del *Kaugsay*, Benjamín Jacanamijoy Tisoy expresa algo en consonancia con lo de Américo Yábar, Hector Loayza y los cantos de Aurelio Arturo:

*"El conocimiento del Kaugsay Suyu Yuyay -lugar de vida y pensamiento-, se da a través de la esencia del Samay -aliento-, una forma espiritual de comunicación entre todos los seres que convivimos en el Universo. Quedar Samay se entiende como quedar*

---

*gaban, se marchó. Fue a Ollantaytambo y, mientras construía su casa allí, llegó nuestro Dios. Dios se le apareció a Inkarrí en forma humana y le dijo "Inkarrí, te otorgaré más munay (capacidad para amar)" Pero Inkarrí respondió: "Que munay? Yo tengo mi propio munay.*

*Dios vio con el rabillo del ojo que Inkarrí estaba arreando rocas con una fusta, igual que nosotros arreamos llamas. Así era como Inkarrí construía casas... decía a las piedras: "¡Tenéis que formar una pared!" y las piedras formaban una pared. Pero al cabo de cierto tiempo empezaron a desobedecerlo. Al ver esto, Inkarrí se acordó de la persona que le había ofrecido mas munay y se puso a buscarla, pues deseaba recuperar la facultad de mover las piedras. Pero la persona **había desaparecido** (recalcado nuestro). De ahí que ahora, los hombres sólo seamos capaces de acarrear piedras con los brazos. Ya no podemos hacer que las piedras obedezcan a nuestra voluntad. Si Inkarrí hubiera adquirido más munay, hoy podríamos construir casas mandándoles a las piedras que se movieran".*

PAUCAR FLORES, Julián. En: Los guardianes del conocimiento. PARISI W., Joan. Op. cit., p. 125-6.

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

*La esencia del Samay, o Espíritu, es la base primordial de nuestra relación con los demás seres con quienes convivimos. El espíritu humano, el espíritu vegetal, el espíritu de una danta, el espíritu de un río, el espíritu de una montaña, tienen su propio poder y conocimiento; mediante ese espíritu cada quien transmite o intercambia la esencia misma del ser<sup>18</sup>.*

Para no quedar espantados en nuestra propia tierra, tengamos en cuenta la versión de lo **imaginal** según Henry Corbin de Eranos como **"facultad consistente en producir la síntesis entre inteligibilidad y sensibilidad"** y de otros de la misma escuela para quienes es **Alma del Mundo**, **"donde se corporalizan los espíritus y se espiritualizan los cuerpos"**. Dicho esto que para muchos ocurre en nuestra regionalidad de **Nudo de Huaca**, demos ingreso a una propuesta desarrollada por Jung:

*"Paracelso entiende arquetípicamente la materia como sustancialmente animada y busca comunicarse con esa alma que es la suya propia en el Alma del Mundo".*

*"Cuatrocientos años después de Paracelso, Jung establecerá gracias a (Richard) Wilhem y el I Ching por un lado y a Wolfgang Pauli y la física cuántica de otro, su hipótesis de una ley acausal en la naturaleza, la < sincronicidad >, que va en el mismo sentido de las signatures de Paracelso (en homeopatía). A Wilhem le debe lo fundamental, la comprensión de la lógica del instante" ("lo que nace o es creado en*

\* **Samaycosca**, se transcribe literalmente y explicaría lo que a cualquier mestizo le ocurriría al circular por algún espacio-tiempo de los conocidos como **"pesados"**, es decir con una **fuerza incomprendida**. Sin esta concepción, al regresar hasta 1978 al Diccionario Inga de Tandioy-Mafla se encuentra **Samaycurisca** con un sentido que aún se recuerda popularmente: asustado, afectado por un susto (por un fantasma, una caída, etc.).

18. JACANAMIJOY TISOY, Benjamín. Del territorio y sus lugares. Bogotá: U.N. Periódico, número 17, XII - 17 - 2000, p. 14.

*este momento temporal posee las cualidades de este momento temporal. Galán S.). A Pauli la verificación de un inconsciente colectivo expresado en hipótesis científicas*<sup>19</sup>.

En lo andino, ese llankay (fuerza) de transferencias de la naturaleza a los humanos, tal cual sucedía en los cultos a las huacas debe tenerse de nuevo como *Yachay*, justamente por la dicha sincronicidad que propone Jung, o un cambio de tiempo valorado andinamente (o un cambio de lógica de tiempo, en interpretación de nuevo de Jung):

*"Según la tradición andina, las estrellas nos dicen que hemos entrado en el Pachacuti positivo, un nuevo ciclo de crecimiento y luz, un tiempo en que el mundo andino podrá compartir y dar a conocer su tradición, que ha permanecido viva y vigente a través de los siglos. De hecho, existen indicios de que, efectivamente, este tiempo o Pachacuti positivo ya está aquí, como es la apertura cada vez mayor de determinados ritos ocultos o el hecho de que los maestros se muestren favorables a compartir sus conocimientos. Y sobre todo ello, destaca el fundamento andino, la reciprocidad o Ayni"*<sup>20</sup>.

Retornando a la fuerza de la anterioridad de este texto, queda mucho de *misho* o entreverado para la gestión de espíritu o de materia, de fuerza o corazón de los maestros en Etnoliteratura, cuya vida goza de buena salud pese a razones oficiales.

Pero si por eficacia de fuerza de razones oficiales se descartan las afinidades que circulan en torno a Etnoliteratura, aun sería posible por parte de quienes hicieron su camino, *revivir* su palabra de disenso con el llankay mítico de la palabra del huaca *Catequil* en *causachiy*.

Atisbos de palabra con fuerza se aprecian entre los cabildantes de Cumbal cuando toman del agua depositada en

19. GALÁN SANTAMARÍA, Enrique. Introducción a Carl Gustav Jung, Obra Completa, Volumen XV, Madrid: Trotta, 1999, p. XXI.

20. ALZAMORA, Rosa María. La ofrenda y la mesa andina en Más Allá (monográfico), Barcelona: J. C. Ediciones, 1999, p. 31.

oquedades de ciertas piedras donde en la noche se reflejan las estrellas.

Observatorios especulares estos, en ellos faltaría nuestro sentir del **Samay** que desde el infinito recibían los hombres prehispánicos. Además del de Cumbal, se estuvo en otro por Sapuyes y se ha oído de la existencia de otro por descifrar en La Llanada o La Planada al norte de Nariño.

Falta reciprocidad de trabajos de campo por hacer afuera de aulas para encontrar, ¿cuánto de infinito espíritu sostiene lo etnoliterario?

Un sentido de sincronicidad desde el pasado andino del mundo de lo infinitamente pequeño y nuestro mundo y el de las estrellas, intermedia en la cita de Jung de palabras de Paracelso, sin embargo no desviadas de salud y de fuerza:

***“... dice Paracelso que hay que “acoplar” las estrellas en el cielo y que el médico debe extraer de ello la sentencia del firmamento”<sup>21</sup>.***

### Bibliografía

- ALZAMORA, Rosa María. La ofrenda y la mesa andina en Más Allá (monográfico). Barcelona: J. C. Ediciones, 1999.
- ARTURO, Aurelio. Paisaje en Morada al Sur y Otros Poemas, Colección Cara y Cruz. Bogotá: Norma, 1992.
- CRUMLEY, Laura Lee. A la búsqueda de los orígenes. Mopa-Mopa No. 5. San Juan de Pasto: IADAP, 1990.
- DURAND, Gilbert. De la mitocrítica al mitoanálisis. Barcelona: Antròpos, 1993.

21. JUNG, Carl Gustav. Paracelso como médico. En: Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia, Obra Completa, Volumen XV, Madrid: Trotta, 1999, p. 20.



JUNG, Carl Gustav. Paracelso como médico. En: Sobre el Fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia, Obra Completa, Volumen XV. Madrid: Trotta, 1999.

GALÁN SANTAMARÍA, Enrique: Introducción a Carl Gustav Jung, Obra Completa, Volumen XV. Madrid: Trotta, 1999.

GARAGALZA, Luis. La interpretación del símbolo. Barcelona: Anthropos, 1990.

GONZÁLEZ, José Ma. La lógica poética del simbolismo en Anthropos, revista No. 153. Barcelona: 1994.

\_\_\_\_\_. La transparencia de lo eterno: Jung. En: PARRA, Jaime D. (Coordinador). La Simbología. España: Montesinos, 2002.

JACANAMIJOY TISOY, Benjamín. Del territorio y sus lugares. Bogotá: U.N. Periódico, No. 17, XII - 17 - 2000.

LÓAÍZA, Héctor. El camino de los brujos andinos. México: Diana, 1998.

MONTENEGRO PÉREZ, Luis Manuel. Cruces de compadres en Reto No. 267, Revista Cultural de Diario del Sur, San Juan de Pasto, noviembre de 1989.

\_\_\_\_\_. Traducciones en el sincretismo imaginario regional, San Juan de Pasto: Maestría en Etnoliteratura, Escuela de Posgrados Universidad de Nariño, 1997.

\_\_\_\_\_. Símbolos y poética (manuscrito). San Juan de Pasto: Universidad de Nariño, 2000.

PARISI WILCOX, Joan. Los guardianes del conocimiento. Barcelona: Ediciones B. S. A., 2000.

PERETTI, Cristina de. En: Jacques Derrida: texto y desconstrucción. Barcelona: Anthropos, 1989.

SCORZA, Manuel. La tumba del relámpago (fotocopia, s. m. d.).

## OTROS

GADAMER, Hans Georg. Mito y razón. Barcelona: Paidós, 1999.

FERRARIS, Mauricio. La hermenéutica, México: Taurus, 1999.

SOLARES, Blanca (Coordinadora). Los lenguajes del símbolo. México: Anthropos, 2001.

PARRA, Jaime (Coordinador). La simbología. España: Montesinos, 2001.

GARAGALZA, Luis. La interpretación de los símbolos. Barcelona: Anthropos, 1990.

MONTOYA BONILLA, Sol. Mitología del encuentro y del desencuentro.